





# **HASER**

**REVISTA INTERNACIONAL  
DE FILOSOFÍA APLICADA**



# HASER

## REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA APLICADA

**Número 9, 2018**

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

SEVILLA 2018

**Redacción, edición, administración, secretaría e intercambio:**  
Grupo de Investigación “Experiencialidad”  
(Grupo PAIDI de la Universidad de Sevilla. Referencia HUM 968)

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

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

Tlfno. 633031026 - Email: haser@us.es

Web: [www.institucional.us.es/revistahaser](http://www.institucional.us.es/revistahaser) -

La *Revista Internacional de Filosofía Aplicada Haser* en las redes sociales:  
[www.facebook.com/revista.haser](http://www.facebook.com/revista.haser) - <https://twitter.com/HaserRevista>

**Diseño de Cubierta:**

Juan Antonio Rodríguez Vázquez

© José Barrientos Rastrojo, 2018

HASER se encuentra indexada en ISI THOMPSON-Clarivate (Emerging Citation Index), ERIH PLUS (European Research Index for Humanities), Latindex (cumple todos los criterios de calidad académica 33 de 33), The Philosopher’s Index, ISOC-CSIC, EBSCO, Philosophy Documentation Center (International Directory of Philosophy), MIAR, CIRC, DIALNET (Universidad de La Rioja) y REBIUN (Red de Bibliotecas Universitarias – Conferencia de Rectores de las Universidades Españolas) y está catalogada en COPAC (Reino Unido), SUDOC (Francia), Sherpa (University of Nottingham), ZDB (Alemania), OCLC WorldCat.



*Primer Premio Nazionale di  
Filosofia “Le figure del  
pensiero” 2013*

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

ISSN: 2172-055X

Depósito Legal: M-31429-2010

**Director/Editor:**

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

**Secretario/Secretary:**

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

**Consejo editorial/Editorial staff:**

Prof. Dr. Ramón Queraltó Moreno († 2013, Universidad de Sevilla);

D. Francisco Macera Garfia, *secretario adjunto* (Asociación de Estudios Humanísticos y Filosofía Práctica X-XI);

Prof. Dr. Manuel Jesús López Baroni (Universidad Pablo de Olavide, Sevilla);

Prof. Dr. Federico Walter Gadea (Universidad de Huelva);

Prof. Dr. José Ángel Rodríguez Ribas (Universidad Gales-EADE, Málaga);

D. Jorge Sánchez-Manjavacas, *Online Community Manager* (UNED)

**Comité científico/Scientific committee:**

Prof. Dra. Rosanna Barros (Universidade do Algarve, Portugal);

Presidente Hernán Bueno (Universidad del Rosario, Colombia);

Prof. Dr. Miguel Candel Sanmartín (Universidad de Barcelona);

Dr. Jorge Dias (AMA/Universidade Lusofona de Portugal);

Prof. Dr. Graciano González R. Arnáiz (Catedrático de la Universidad Complutense de Madrid);

Prof. Humberto González (Univ. Autónoma Baja California, Sur, México)

Prof. Dr. Mendo de Castro Henriques (Universidade Católica Portuguesa);

Prof. Dra. Silvia Medina Anzano (Universidad de Sevilla);

Prof. Dr. José Antonio Marín Casanova (Universidad de Sevilla);

Prof. Dr. José Luis Mora (Catedrático de la Universidad Autónoma Madrid);

Prof. Julio Gabriel Murillo León (Universidad Vasco de Quiroga, México);

Prof. Dr. Jesús Navarro Reyes (Universidad de Sevilla);

Presidente Eugenio Oliveira (Universidade Católica de Braga – APEFP);

Prof. Dr. Young E. Rhee (Kangwon National University, Corea del Sur);

Prof. Dra. Conceição Soares (Universidade Católica do Porto);

Prof. Dr. Raúl Trejo Villalobos (Universidad Autónoma de Chiapas)

## **Listado de referees de este número**

Andrade da Silva, Márcio José

Universidade de Sorocaiba, Brasil

Carvalho, Jose Mauricio

Centro Universitário Presidente Tancredo de Almeida Neves, Brasil

Magalhães Carneiro, Tomás

Universidade do Porto, Portugal

Mana, Federico E.

Universidad Nacional de Lanús, Argentina

Patiño, Luis Aarón

Universidad Nacional Autónoma de México, México

Pacheco Cornejo, Natanael F.

Universidad de las Islas Baleares, España

Pita, Tiago

Universidad Católica Portuguesa., Portugal

Sandu, Antonio

Stefan cel Mare University from Suceava, Rumanía

Sosa, Joana Rita

Instituto Universitario ISLA, Portugal

Vargas, Carlos

Universidad Nacional Autónoma de México, México



## SUMARIO / CONTENTS

### ESTUDIOS / ARTICLES

**Jose Luis Cisneros Arellano**, Reflexiones ontológicas sobre la Filosofía Aplicada: La pregunta por el ser a partir de la experiencialidad en la consultoría / Ontology meditations around Philosophical counseling: the question about being from Experientiality in counseling ..... 13

**Monica Aiub**, Filosofia Clínica no Brasil: perspectivas do Instituto Interseção, São Paulo / Clinical Philosophy in Brazil: perspectives of Instituto Interseção, São Paulo ..... 39

**Leonardo Ricco Medeiros**, Filosofia Clínica y Filosofía Aplicada: un diálogo potencial y actual / Clinical Philosophy And Philosophical Practice: a potential and actual dialogue ..... 67

**Leon de Haas**, Philosophical practice as a dialogical dance. A choreographic typology of philosophical conversations / Filosofía Aplicada como danza dialógica. Una tipología coreográfica de las conversaciones filosóficas ..... 97

**Detlef Staude**, The enchantment of the common: Ivan Illich's Philosophical Practice / El encanto de lo cotidiano: la práctica filosófica de Ivan Illich ..... 129

## RESEÑAS BIBLIOGRÁFICAS / REVIEWS

AMIR, L. (ed): *New frontiers in Philosophical Practice* (José Barrientos Rastrojo); CARVALLO, J.M.: *Vivendo o sentido* (Paulo Margutti); AMIR, L. (ed): *Rethinking philosopher's responsibility* (José Barrientos Rastrojo) ..... 155

Declaración ética sobre publicación y buenas prácticas de la *Revista Internacional de Filosofía Aplicada HASER* ..... 189

**ESTUDIOS**  
*ARTICLES*



# REFLEXIONES ONTOLÓGICAS SOBRE LA FILOSOFÍA APLICADA: LA PREGUNTA POR EL SER A PARTIR DE LA EXPERIENCIALIDAD EN LA CONSULTORÍA

ONTOLOGY MEDITATIONS AROUND PHILOSOPHICAL COUNSELING:  
THE QUESTION ABOUT BEING FROM EXPERIENCIALITY IN  
COUNSELING

JOSE LUIS CISNEROS ARELLANO  
Universidad Autónoma de Nuevo León  
profr.cisneros@gmail.com

RECIBIDO: 7 DE AGOSTO DE 2017

ACEPTADO: 1 DE SEPTIEMBRE DE 2017

**Resumen:** El presente artículo tiene como objetivo mostrar cómo un replanteamiento de la ontología inherente al estoicismo, puede ajustar su cimiento ontológico como base para el esquema FALA y FAE de Barrientos Rastrojo. En primer lugar, plantearé algunas razones que justifican la pertinencia de atender el fondo ontológico del consultante, a partir de la noción de “cura filosófica” dentro de la práctica de la Filosofía Aplicada. En segundo lugar, señalaré cómo el estoicismo puede abonar en esa tarea, siempre y cuando se haga un replanteamiento ontológico de los géneros “dispuesto de cierto modo” y “dispuesto de cierto modo respecto a algo”. En tercer lugar, mostraré cómo la perspectiva ontológica del Pensamiento Complejo puede contribuir a dicho ajuste del estoicismo, de tal forma que atienda a la noción de experiencialidad.

**Palabras clave:** Filosofía aplicada, ontología, cura filosófica, estoicismo, Pensamiento Complejo, experiencialidad.

**Abstract:** This article aims to show a rethinking of the ontology inherent to stoicism, in order to adjust its ontological foundations for FALA and FAE schemes of Barrientos Rastrojo’s Philosophy. In first place, I will present some justify reasons of the relevance of look at the ontological background of the consultant. Specifically the notion of "philosophical cure" for a Philosophical counseling. Then, I will to show how stoicism can contribute to this task, with an ontological reformulation of his two types of genres: "disposed in a certain way"

and "disposed in a certain way about something." Finally, I will show how the ontological perspective of Complex Thought can contribute to this enterprise, for attends to the notion of experientiality.

**Keywords:** Philosophical counseling, ontology, philosophical cure, stoicism, Complex Thought, experientiality.

## **Panorama general de la filosofía aplicada**

La Filosofía Aplicada se entiende como la puesta en marcha de los contenidos teóricos y experienciales que una persona lleva a cabo a partir de una actitud cuestionadora, racional y de apertura. Esta primera definición, groseramente simplificada, coloca en el centro de la atención algunos conceptos que merecen aclaración antes de dar paso a una definición más completa; para ello acudo a la propuesta por José Barrientos Rastrojo y en lugar de proceder como él hace, de su definición hacia la aclaración de sus conceptos, inicio con los conceptos para arribar a una definición.

Para Barrientos, la Filosofía Aplicada implica la noción de proceso, la cual señala un "ir hacia adelante" a partir del reconocimiento de un lugar o *topoi* que sirve de punto de referencia en torno al cual gira el pensamiento. En su *Resolución de conflictos desde la filosofía aplicada y desde la mediación*<sup>1</sup>, José Barrientos apunta que la filosofía aplicada es en primera instancia una actividad reflexivo-vital, jamás un estancamiento en el pensar<sup>2</sup>. Esta puesta en acción de la reflexión, emplea conceptos que son entendidos como bloques en la construcción del puente que permite transitar hacia diversos linderos y nuevas experiencias del pensar; los conceptos son las palabras que sintetizan los sentimientos, las ideas, las creencias, las dudas y las experiencias de la persona.

---

<sup>1</sup> BARRIENTOS, José: *Resolución de conflictos desde la filosofía aplicada y desde la mediación. Manual formativo*. Universidad Autónoma de Madrid, Madrid, 2012.

<sup>2</sup> BARRIENTOS, *op. cit.*, pág. 160.

Clarificarlos y definirlos con precisión forma parte la puesta en marcha de la Filosofía Aplicada a través del asesoramiento filosófico. A su vez, clarificar conduce a pensar que toda construcción se sentido implica hacer evidentes los vacíos o los contenidos de los propios actos de pensamiento y con ello, de los conceptos usados. Según Barrientos, clarificar conlleva una dosis de responsabilidad por el propio discurso, ya que es común, pero no regla, identificar “una falta de conciencia de la propia vida”<sup>3</sup>, lo que acentúa la relevancia de algunos episodios, ideas o creencias en el consultante, mismas que adquieren un aspecto central, como cuestiones relevantes cargadas de subjetividad. Todas ellas apuntan hacia lo que la persona *es*, ya que afectan directamente su *identidad*<sup>4</sup>, este concepto a su vez permitirá introducir más adelante el camino que conduzca hacia el cambio sustantivo del consultante. Esto último es importante porque saca a flote el fondo ontológico que angustia a la persona y que le invita a buscar la asesoría del filósofo. La premisa permite considerar que “el compromiso del filósofo es con el saber, a pesar de las consecuencias”<sup>5</sup>; y no es que la advertencia sea el preludio de un estado incómodo negativo, la idea de fondo en realidad es la liberación de los prejuicios y la toma de decisión consciente; “a pesar de las consecuencias” implica que descubrir las verdades que gobiernan nuestros juicios podrían no ser del todo amables, o ligeras. El proceso de clarificación del pensamiento y por tanto, de evidenciar lo que la persona *es* según su propia libertad de reflexión y acción, no siempre conlleva la amabilidad de un despertar con la luz cálida y reconfortante del sol primaveral, pero sin duda consiste en un despertar que obligará a reconsiderar los lugares o *topoi* de los cuales partimos y desde los cuales somos.

---

<sup>3</sup> *Ibid*, 161.

<sup>4</sup> *Ibid*, 162.

<sup>5</sup> *Ibidem*.

Tomar las riendas a pesar de la dificultad que ello ocasione terminará siendo la primera condición, tarde o temprano, de un ser o existir encaminado hacia el bien-estar. Concentrarse en el proceso reflexivo entonces, es primordial y se coloca como el principal objetivo del filósofo consultor, pues, sin la pretensión de ofrecer una terapia que busque la felicidad o la paz en el consultante, sí atiende los procesos gnoseológicos, lógico-argumentales y conceptuales<sup>6</sup> en general, haciéndolos explícitos y permitiendo con ello poner sobre la mesa de análisis las cartas abiertas a las que se enfrenta todo aquel que consulta con un filósofo aplicado. Con esta breve aproximación a las nociones centrales de la Filosofía Aplicada, es posible ahora acudir a una primera definición que aporta Barrientos Rastrojo; la Filosofía Aplicada es un

Proceso de conceptualización y/o clarificación acerca de cuestiones relevantes (significativas y/o esenciales) para el consultante donde el objetivo del orientador es la mejora del acto de pensamiento y/o depuración de sus contenidos veritativos y el resultado para el consultante acostumbra a ser su bien-estar.<sup>7</sup>

La última noción clave ahora es la de bien-estar, y se ha incluido en el listado previo de conceptos e ideas porque implica un punto de quiebre que dará pie a la siguiente sección. Entender la consultoría filosófica implica ir “más allá” a partir del análisis de un “más acá” que saque a flote el ser que se encuentra “entre” dichos allá y acá de la existencia. Allá, acá y entre son los ámbitos en los que descansa la palabra griega *meta* (μετα)<sup>8</sup>, aquella que se empleó para significar la *meta-ta-physicá* de Aristóteles por boca de Andrónico de Rodas, y que hace referencia directa hacia la filosofía primera, la ontología como pregunta por el ser del ente –en este

---

<sup>6</sup> *Ibid*, 164.

<sup>7</sup> *Ibid*, 158.

<sup>8</sup> AA.VV., *Diccionario Manual Griego-Español*, Ed. Vox, Madrid, 1999.



caso, la pregunta por el ser del ente humano que consulta– y no implicaría necesariamente, pero tampoco excluiría, la posibilidad de una realidad más allá de la *physis*.

El bien-estar del consultante apunta hacia su estructura fundamental, su dimensión ontológica; es ahí en donde se la consultoría filosófica se convierte en un auténtico eureka y punto de apoyo con el que se puede, parafraseando a Arquímedes, mover el mundo del consultante, su ser.

### *La consultoría filosófica*

Nombrada también como orientación o asesoría filosófica, la consultoría hace énfasis en reflexión del consultante o cliente, guiado siempre por el filósofo aplicado o consultor. Esta guía suele ser considerada en una primera aproximación por quienes no han escuchado antes sobre esta forma de aplicar la filosofía, como una terapia al modo de como hace un psicoanalista o un psiquiatra. Sin embargo, esta no es una opinión que se mantenga en los círculos de filósofos aplicados en virtud de las diferencias epistemológicas que salen a flote en las discusiones o debates académicos. Para algunos como Jon Mills, la solución al problema de si la consultoría o asesoría filosófica es o no una terapia, se soluciona a partir de considerarla como una práctica que puede servirse del paradigma “filo-psicológico” y sus técnicas ya que en esencial la asesoría filosófica forma parte de la psicoterapia, aunque la primera no la haya aceptado aún<sup>9</sup>. Mills considera que el filósofo aplicado no acepta la implicación psicológica que entraña el método por él propuesto, y, aunque “Achenbach is attempting to stay faithful to the Socratic method, although he diverts it from the Socratic

---

<sup>9</sup> MILLS, Jon: “Philosophical Counseling as Psychotherapy: An Eclectic Approach”, disponible on-line en <http://npcassoc.org/docs/ijpp/mills.pdf> (último acceso 10 de junio de 2017).

pursuit of truth”<sup>10</sup>, no obstante él insiste en que se Achenbach se suscribe

to an open and indeterminate process of dialectical questioning. While this is fruitful in some contexts and does deserve our close inspection with regards to method, it nevertheless denies the psychological and psychodynamic configurations that underlie the nature of any interpersonal process. Achenbach apparently thinks that philosophical discourse stands on the periphery of psychological forces, when it is an uncontested empirical fact that philosophical activity is psychologically embodied<sup>11</sup>

A pesar de que Mills entiende que los “philosophical counselors highlight the centrality of self- reflection, clarification of values, and delineation of a coherent world-view”<sup>12</sup>, aún así considera que el paradigma psicológico ofrece las técnicas adecuadas para obtener un beneficio tangible para el consultante; y aunque esto podría estar en congruencia con el objetivo del asesoramiento como posibilidad de hacer cambios y lograr armonía según Peter Raabe<sup>13</sup>, no autoriza a implicar una relación necesaria, sino sólo suficiente. Si se entiende por filosofía a toda auto-reflexión que se proponga clarificar valores y conceptos, así como del mundo y de la vida a partir de un pensamiento racional, con dosis de actitud escéptica, son un ámbito o conjunto en el cual se encuentra el paradigma psicológico, se puede afirmar que usar dicho modelo es condición suficiente para pensar filosóficamente, pero esto no implica que sea condición necesaria ya que ambas se encuentran en una relación de implicación: se afirma  $p$  entonces  $q$ , pero *no* es el caso que  $q$  se dé para que  $p$  sea efectiva.

En todo caso, el modo de pensamiento filosófico, en su afán por abarcar todos los ámbitos posibles, no ha concentrado toda la

---

<sup>10</sup> *Ibid*, pág. 3

<sup>11</sup> *Ibidem*.

<sup>12</sup> *Ibidem*.

<sup>13</sup> BARRIENTOS, *Resolución de conflictos*, pág. 45.

fuerza de su esquema o paradigma sobre el modo de ser que implica la psique, dando la oportunidad a que sean posibles algunas estrategias de intervención y análisis sobre ella, lo que ha dado lugar a la psicoterapia como una manera, ahora independiente en su ejercicio, del resto de la filosofía. Incluso aquellas estrategias implementadas por el psicoanálisis han surgido de médicos y psiquiatras que acuden a los marcos referenciales de la filosofía, por ejemplo Freud y su lectura de Brentano, así como Lacan y sus lecturas en torno a Heidegger.

Otra propuesta la tiene David H. Brendel, en el artículo *Insight and Action: The Relation Between Professional Coaching and Philosophical Counseling*<sup>14</sup>, de la cual se puede desprender como propuesta que la búsqueda del bien-estar que promueve el *coaching*, puede ser apoyado por las estrategias de pensamiento y los conceptos que la asesoría o consultoría filosófica ofrecen, pues parten del hecho de que cada paciente o consultante es capaz de ejercer con autonomía sus decisiones en virtud de la comprensión de su modo de ver el mundo y la vida, así como de sus propios prejuicios. Según Brendel,

Most coaches and philosophical counselors share the world-view that people possess a strong capacity for self-awareness, insight, choice, and responsibility. In contrast to the assumptions of mainstream psychiatrists, they tend to view people as fundamentally healthy and capable of self-understanding and effective action in the world. In his book *Philosophical*

---

<sup>14</sup> BRENDEL, David H., *Insight and Action: The Relation Between Professional Coaching and Philosophical Counseling*, disponible en <http://web.b.ebscohost.com/abstract?direct=true&profile=ehost&scope=site&authType=crawler&jrnl=17428181&AN=97373075&h=PO%2ftXOBDzJcyT0TCZILuMvocrMYtQ38j6sRHulRtboDIDLmJ5Yz2FZQyhIbaAb5EiOJmYqTWRElvHVTkd%2fvnUA%3d%3d&cr1=f&resultNs=AdminWebAuth&resultLocal=ErrCrlNotAuth&cr1hashurl=login.aspx%3fdirect%3dtrue%26profile%3dehost%26scope%3dsite%26authType%3dcrawler%26jrnl%3d17428181%26AN%3d97373075> (último acceso el 10 de junio de 2017).

Practice, Lou Marinoff argued that most people's everyday problems "are best addressed by examining neither one's brain chemistry nor one's childhood traumas," but instead "by examining one's present intentions, volitions, desires, attachments, beliefs, and aspirations" (2002, p. xix).<sup>15</sup>

Aquí cabe bien una advertencia que hace Shlomit C. Schuster, sobre las nociones que tiene Marinoff sobre la psicoterapia y la psiquiatría. Según Schuster, Marinoff se decanta hacia una comprensión poco informada y lejana del paradigma psiquiátrico, incluso llega afirmar que su intento por promover la contemplación y la espiritualidad de corte "asiático" y místico, no son propios de la filosofía como pensamiento crítico y analítico<sup>16</sup>. Con esto en mente y aunque en este trabajo se comparte la idea de que la filosofía no se distingue por su acercamiento a la mística, no es un ámbito por completo despreciable ya que algunos aspectos de ella pueden estar relacionados con lo que Barrientos llama "cuestiones relevantes (significativas y/o esenciales) para el consultante". A sabiendas de que filosofía no es exclusivamente oración y meditación, lo que el filósofo aplicado no debe perderse de vista, es que la consulta no significa dar consejos<sup>17</sup>, sino que, al tiempo que se privilegia la escucha y en conseguir que exista un cambio de *ser* en quien consulta, el resultado más probable será un bien-estar que supondrá en el común de los casos, un estado de felicidad plenamente consciente.

En ese sentido, se propone aquí como camino a explorar que la noción de "cura filosófica" puede ofrecer una carga significativa importante, pues es entendida en el sentido un "curador de arte" de museo y no como búsqueda de la salud o su restauración en el

---

<sup>15</sup> BRENDEL, *Insight and Action*, pág. 1366.

<sup>16</sup> SCHUSTER, Shlomit C., *Marinoff's Therapy: A Critique of His Books on Philosophical Practice*, disponible en <http://npcassoc.org/docs/ijpp/SchusterMarinoff.pdf> (último acceso el 10 de junio de 2017).

<sup>17</sup> BARRIENTOS, pág. 48.

término médico. También se distinguiría sutilmente de la idea de “cuidado de sí” de Michael Foucault en el sentido de que ésta implica una práctica de libertad en el marco de las relaciones de poder<sup>18</sup> y, por tanto, de cuidado de los otros<sup>19</sup>, lo que conlleva a una ética y a entender a la libertad como fundamento ontológico de ella. La cura filosófica es un paso previo que en ocasiones requiere de la ayuda externa, entendida como condición para las prácticas de libertad con total toma de conciencia.

El filósofo aplicado contribuye entonces, a que las condiciones para que la reflexión se transforme en ejercicio autónomo de libertad, lo que permitiría hablar de una “cura” a través de los procesos y de los conceptos aplicando las dos grandes estrategias que propone Barrientos: FALA y FAE<sup>20</sup>. La “cura” no busca un estado de felicidad, sino un bien-estar. Ese bien-estar puede verse análogamente como el acomodo pertinente de las obras en un museo. Quien consulta puede entonces, encontrar un bien-estar en su ser que obedezca al orden o acomodo de las ideas que no le causen ni dudas, ni angustias. Siguiendo con la analogía, quizá alguna obra de su museo mental pueda parecer visiblemente perturbadora, pero esto no implica que deba ser retirada de la exposición; puede decirse que, así como el museo ofrece algunas obras trágicas, infelices y horroríficas, también la vida posee episodios trágicos, infelices y horroríficos, y no siempre felices o pacíficos.

---

<sup>18</sup> FOUCAULT, Michel, *Estética, ética y hermenéutica*, disponible en: [http://exordio.qfb.umich.mx/archivos%20PDF%20de%20trabajo%20UMSNH/LIBROS%2014/Foucault%20Michel%20-%20Estetica%20Etica%20Y%20Hermeneutica%20\[Sicario%20Infernal\].PDF](http://exordio.qfb.umich.mx/archivos%20PDF%20de%20trabajo%20UMSNH/LIBROS%2014/Foucault%20Michel%20-%20Estetica%20Etica%20Y%20Hermeneutica%20[Sicario%20Infernal].PDF) (último acceso el 10 de junio de 2017).

<sup>19</sup> *Ibid*, pág. 399.

<sup>20</sup> BARRIENTOS, José *Introducción a la Filosofía Aplicada* ACCI: Madrid, 2015.

Antes de entrar de lleno al siguiente subapartado, considérese lo siguiente: la idea de que el consultante acude a la filosofía aplicada como apoyo para disolver (no solucionar) sus problemas, en virtud de que no ejerce su libertad éticamente hablando, podría suscitar una interpretación negativa. Todo lo contrario, pues se asume que el consultante tiene una moral que le guía en las decisiones cotidianas y en los horizontes de vida; incluso se acepta que lleva a cabo una reflexión moral lo suficientemente compleja y pertinente como para ser considerada una ética en su sentido más laxo, es decir, pre-filosófico. Sin embargo, cabe destacar que quien acude a una asesoría filosófica no es una persona ética en su sentido más filosófico. Es decir, no ejercer su libertad en función de un cuidado de sí, como diría Foucault, no se conoce a sí mismo socráticamente. Para pensar con ética y por tanto, hacerse cargo de su libertad, exigiría un modo de ser previo que le permitiera configurar su ser (en el sentido ontológico del término).

No pretendo ser exhaustivo en la siguiente idea porque no corresponde a los objetivos de este trabajo, pero tómease nota de lo que sigue. Pensar éticamente significa pensar con filosofía, no necesariamente como filósofo consagrado, sino a partir de los puntos de partida que convierten a todo pensar y a todo actuar, en una filosofía. Aquí se asume que filosofar implica el plan aristotélico de la filosofía primera hacia campos o ámbitos particulares de la realidad. Por ejemplo: la ética es preguntar por el *ser* de lo moral, la estética es preguntar por el *ser* de la belleza, la epistemología es preguntar por el *ser* de los criterios científicos de validez y veracidad. Preguntar por el *ser* implica un ejercicio constante de articulación entre los saberes especializados con la tradición filosófica y, con el rigor propio de quien busca ser entendido y no mal interpretado. También implica buscar un fundamento que funja como principio rector de aquello por lo que preguntamos. En este sentido, la ética no adopta ningún canon de ideas, ninguna axiomática fundadora, ningún conjunto de criterios

pre-establecidos; la ética adopta la actitud y las preguntas propias de todo filosofar y en ese sentido, no son impositivas, sino cuestionadoras. Pensar con ética es considerar a todos los factores que intervienen y, con ello, proponer conceptos que permitan encapsular la complejidad de la postura asumida y de la decisión tomada. Sólo en estas condiciones estaríamos en la posibilidad de encontrar el *ser* de aquello por lo que pensamos éticamente.

Por tanto, la noción de “cura filosófica” está articulada con el filosofar pleno que el consultor filosófico puede motivar en el consultante. Para ello, el consultor, después de emplear las técnicas del FALA y del FAE, podrá hacer evidente el replanteamiento ontológico de los paradigmas que sirven de punto de apoyo para el consultante y, al hacerlo, contribuir a que el consultante ponga en marcha su pensamiento propio, es decir, su “cuidado de sí”.

La idea de que el FALA requiere de un complemento, según Barrientos, conduce a considerar la necesidad de poner en práctica lo analizado y explorado en las consultorías. Una opción teórico-práctica que la historia de la filosofía ha proporcionado es el estoicismo como filosofía del *gnóthi seautón* (γνώθι σεαυτόν) que Sócrates y otros griegos adoptaron como premisa de vida. En el siguiente apartado se abordarán algunas consideraciones ontológicas previas que buscan señalar la posibilidad de que el estoicismo griego y romano puedan ser vías de desarrollo para la propuesta de la experiencialidad.

### **El fondo ontológico del estoicismo como estrategia de la filosofía aplicada**

El estoicismo nació con el chipriota Zenón de Citio a finales del siglo IV a. C. Sus inicios al pie de un pórtico de Atenas (*stoa* en griego) hicieron hincapié en la premisa de que cualquier cosa podía ser cuestionada, incluso las enseñanzas mismas de Zenón; esto nos

permitirá hacer algunas afirmaciones fuertes más adelante. Si bien los aportes principales del estoicismo se hicieron en el terreno de la ética y de la lógica, también contribuyeron en el planteamiento ontológico a partir de un proto-panteísmo y de la consideración de que todo se encuentra dentro de los límites de la *physis* entendida como materia, la cual se sujetaba a las reglas del mecanicismo absoluto. En virtud de ello, el estoico ha buscado trazar una ruta de abordaje de su vida, y de su relación con los otros, frente la abrazadora cosmología mecanicista que tiene por fundamento ontológico un criterio monista; este fundamento condiciona una visión ecológica de la realidad y una noción antropológica de vinculación permanente con ella y con el otro. Lo que permite a su vez, deducir las implicaciones ontológicas que subyacen. En lo que sigue, se abordará el aspecto ontológico del estoicismo y propondremos un replanteamiento del mismo, en virtud de que dicho cambio de paradigma hará posible una propuesta ontológica para la experiencialidad dentro de los límites de la consultoría filosófica.

### *El estoicismo: replanteamiento de su fondo ontológico*

El planteamiento ontológico del estoicismo postula al concepto “algo” (*ti*) como la noción suprema de la realidad, en lugar de hacerlo con el concepto de ente (*on*) o el de ser (*einai*) que corresponden a la tradición platónico-aristotélica (y medieval). Ese algo se entiende como la forma en la que se puede concebir a la *physis* en su unidad mínima. Como noción, se divide a su vez en dos grandes géneros: lo corpóreo y lo incorpóreo. A su vez, los incorpóreos se subdividen en categorías genéricas que son: los *lektá* (decibles, el *logos*), el vacío, el espacio y el tiempo. Existen dos géneros de lo corpóreo que son lo “dispuesto de cierto modo” –o de cierta manera– y lo “dispuesto de cierto modo respecto a algo” –o en orden a algo–. En lo que sigue mostraré que éstas últimas dos



afectan directamente la forma en cómo se relacionan los *lektá* con la manera de construir una postura ética y las acciones que ello conlleva.

Según Marcerlo D. Boeri en su artículo *Ser y géneros del ser en el estoicismo antiguo*, los estoicos replantean las estructuras categoriales propuestas por Platón y Aristóteles respecto al ser para solventar las dificultades que implica concebir que el alma posee una naturaleza distinta de la del cuerpo y con ello, señalar la correspondencia entre cambios en el alma y cambios en el cuerpo con implicaciones éticas explícitas<sup>21</sup>. El punto central de su discusión radica en que los géneros llamados “dispuesto de cierto modo” y “dispuesto de cierto modo respecto a algo” permiten explicar cómo los *lektá* influyen directamente sobre la postura ética y sobre el comportamiento. Boeri señala dos ejemplos: “conocimiento” y “puño”. Desde el punto de vista de lo “dispuesto de cierto modo” –que es el llamado tercer género en la filosofía estoica, mientras que los dos primeros géneros son el sustrato y lo cualificado–, tanto el conocimiento como el puño son “determinaciones de algo determinado, a saber, el individuo cualificado que llamamos ‘alma’ y ‘mano’ respectivamente”<sup>22</sup>. Si se piensa en que tanto conocimiento como puño se pueden entender como predicados, se puede deducir que tanto alma como mano no cambian por un factor externo que modifique su “modo” de estar dispuesto; *i.e.* el alma no deja de ser alma si se encuentra en estado de ignorancia o de conocimiento, y lo mismo con la mano, pues no dejará de ser mano si está dispuesta de modo cerrado (puño) o

---

<sup>21</sup> BOERI, Marcelo D., “Ser y géneros del ser en el estoicismo antiguo. Una distinción ontológica importante aplicada a la ética y la teoría de la acción”. *Pensamiento*, vol. 66, núm. 247, Madrid, 2010, pp. 55-81.

<sup>22</sup> *Ibid.*, pág. 67.

abierta<sup>23</sup>. Esto implica que estar “dispuesto de cierto modo” no es un incorpóreo, sino el modo en que se cualifica algo<sup>24</sup>.

Respecto a lo “dispuesto de cierto modo respecto a algo” –qué es el cuarto género–, Boeri señala que se trata de entender que el “ser es lo que es solamente respecto de otra cosa”<sup>25</sup> como el caso de la amistad según el ejemplo de Estobeo que cita Boeri. Esto también podría decirse de la mano, la cual es mano respecto a algo más, que para el caso es el resto del cuerpo. Este cuarto género brinda la posibilidad de relacionar los primeros tres géneros con los *lektá* porque, sin dejar de ser corporal, este tipo de género del ser es un factor extrínseco que sí modifica el estado de la situación y que terminará siendo *oikeiosis*, es decir, una postura ecológica de relación no sólo con uno mismo y el entorno, sino con los otros; esto implica básicamente que reconocer el grado de enlace *físico* (*physis*) que todos los *ti* (algo) poseen y permite, de nuevo, reconocer un sentido de pertenencia, *exón*, –Boeri lo traduce como “manera” o “modo” del tercero y del cuarto géneros del ser–, empezando con el ser que somos y culminando con los seres que nos rodean<sup>26</sup>. Entendido como un agente externo relativo (de relación con otros), el cuarto género afecta directamente a los *lektá* porque estos se conciben como simbolizaciones y “en cuanto signos son físicos (son parte del *logos* y como él, son físicos; DL VII 58)”<sup>27</sup>. Lo que conduce directamente al enlace entre el giro

---

<sup>23</sup> *Ibidem*.

<sup>24</sup> *Ibid*, pág. 70.

<sup>25</sup> *Ibid*, pág. 73.

<sup>26</sup> Si se entiende que, lo “dispuesto de cierto modo” –o de cierta manera– y lo “dispuesto de cierto modo respecto a algo” –o en orden a algo–, implican una función o propiedad que los distingue y que les permite ser de “ese modo” y “respecto a algo”, entonces se puede deducir que también implica una la relación a un conjunto que alberga esa propiedad o “modo de estar dispuesto” para el tercer género y, una relación respecto a otro conjunto con otro “modo de estar dispuesto”.

<sup>27</sup> BOERI, *Op. cit.*, pág. 56.

ontológico de los estoicos (respecto a Platón y Aristóteles) y su propuesta ética.

El sujeto, una vez verificada la correspondencia entre el cuerpo y el *lektá*, presta atención en la intención o acción, pues el alma moverá al cuerpo en virtud de algún factor externo. Ahora bien, debe aclararse que

La facultad que hace posible tal mediación es la que los estoicos denominan «asentimiento» (*sygkatãthesioo*), que consiste en una toma de posición, a través de la cual se da por verdadera la proposición que articula el contenido de la correspondiente presentación (o la presentación en sí que *ya es* una proposición) [...] Si el asentimiento consiste en dar por verdadera la proposición (que es la presentación), entonces tendrá la forma del acto de afirmar la pertenencia de un predicado al sujeto de la proposición.<sup>28</sup>

Cuando la acción es descrita con referencia a la intención del agente, entonces es el sujeto implicado el más apto para dar fe de ella y, en consecuencia, adoptar una postura ética y una acción correspondiente, precisamente porque la intención del agente permite afirmar una proposición (*lektá*) deóntica –“debo hacer esto”, “es correcto hacer esto otro”– que señala la dirección hacia la que se debe actuar. Pero he aquí un cuestionamiento que obliga a buscar un replanteamiento ontológico en aras de proponer una cimentación antropológica que permita vislumbrar un enfoque de experiencialidad para la consultoría filosófica, y es el siguiente: la puesta en marcha del enfoque ontológico, tal y como entendían la *physis* los estoicos, no ofrece la posibilidad de existencia de lo emergente ni de lo complejo –en el sentido que le da a ambas nociones el francés Edgar Morin– y por consiguiente, la conocida tesis de que el ser humano es libre sólo en su decisión de cómo asumir su pensamiento respecto a los sucesos físicos de los cuales no puede escapar ni los puede modificar; es decir, la famosa actitud

---

<sup>28</sup> *Ibid.*, pág. 75.

estoica de inmutabilidad ante las desgracias sufridas es imperativa porque los cuerpos y sus relaciones, están tan estrechamente relacionados que es imposible ser libre ante ellos, únicamente puede ser libre un pensamiento que acepte esta inevitabilidad y que actúe conforme a la virtud del conocimiento verdadero. En lo que sigue, abordaré la última sección de este artículo con el fin de mostrar cómo la ontología estoica replanteada con una dosis de pensamiento complejo, puede ser de utilidad para la puesta en marcha del FAE.

### *Estoicismo reformulado como consultoría para la experiencialidad*

En este artículo creemos que la postura ontológica del pensamiento complejo permite replantear la propuesta ontológica de los estoicos sin romperla, y garantizar al mismo tiempo, la introducción de la libertad humana sin restringirla. En lo que sigue acudiré a las razones que considero pertinentes para dar ese ajuste al giro ontológico.

Según Edgar Morin, la interdependencia es una noción que ayuda a entender la relación que se presenta entre el entorno físico y el cognoscitivo, pues indica que la realidad que rodea a todo sujeto no es independiente de él; el Pensamiento Complejo acepta la idea de que la presencia del sujeto altera significativamente el modo en como se organiza la realidad. Esto es así porque, en su opinión, “para que haya organización es preciso que haya interacciones: para que haya interacciones es preciso que haya encuentros, para que haya encuentros, es preciso que haya desorden (agitación, turbulencia)”<sup>29</sup>. Ontológicamente esta idea significa interacción, misma que ayuda a comprender el cimiento físico de lo más elemental de la naturaleza, de la *physis* en sentido griego, a saber,

---

<sup>29</sup> MORIN, Edgar, *El método I: La naturaleza de la naturaleza*, tr. Ana Sánchez, Cathedra: Madrid, 2001, pág. 69.

“el orden, el desorden, la potencialidad organizadora deben pensarse en conjunto, a la vez en sus caracteres antagonistas bien conocidos y sus caracteres complementarios desconocidos. Estos términos se remiten uno a otro y forman como un bucle en movimiento”<sup>30</sup>.

El fondo ontológico que mueve toda la realidad se hace presente no sólo a nivel elemental, sino también a nivel macro, lo cual incluye al sujeto. Desde dicho fondo, el desorden, el orden y la organización se organizan en bucle, incluso al nivel de las partículas elementales, Morin lo explica así:

Las partículas [...] ya no pueden ser consideradas como objetos elementales claramente defendibles, identificables, medibles. La partícula pierde los atributos más seguros del orden de las cosas y de las cosas del orden [...] Su sustancia se disuelve [...] en evento aleatorio. Ya no tiene localización fija e inequívoca en el tiempo y en el espacio<sup>31</sup>.

Esto es un replanteamiento al sustento monista de la *physis* tal y como la entendían los estoicos y como se puede empezar a notar, se requiere de un principio de complejidad, mismo que no implica la permutación de un término ontológico fundador en otro término fundador. Lo que Morin propone, es que se requiere de una noción compleja que no desprecie ninguna condición, ninguna relación, ningún antagonismo, e incluso ninguna paradoja debe quedar fuera del sistema general, el cual, apenas se empieza a reconocer en su diversidad. Ello implica pensarlo como

*unitas multiplex* (Angyal, 1941), es decir, paradoja: considerado bajo el ángulo del Todo, es uno y homogéneo; considerado bajo el ángulo de los constituyentes, es diverso y heterogéneo [...] no podemos reducir ni el todo

---

<sup>30</sup> *Ibid*, pág. 63.

<sup>31</sup> *Ibid*, pág. 55.

a las partes, ni las partes al todo, ni lo uno a lo múltiple, ni lo múltiple a lo uno<sup>32</sup>

Ahora bien, en el centro de toda esa complejidad, hace falta considerar un elemento, uno que aporte más indeterminación a toda esa interacción en donde el orden y el desorden generan a su vez organización. Es necesario porque ese bucle tiene características de dialéctica hegeliana y daría la impresión de que la organización es la síntesis de orden y desorden. La dinámica no es tan simple ya que implica la presencia de la emergencia, es decir, del brote inesperado, aparición inesperada, acontecimiento que sorprende por ser algo radicalmente nuevo.

Se puede llamar emergencias a la cualidades o propiedades de un sistema que presentan un carácter de novedad con relación a las cualidades y propiedades de los componentes considerados aisladamente o dispuestos de forma diferente en otro tipo de sistema<sup>33</sup>.

Pero esto, en lugar de solucionar las dificultades de interpretación que podrían surgir frente a un sistema que combina bucles de interacción en todos sus niveles y que, en una primera mirada es confuso, introduce otro elemento complejo que terminará por explicar la afirmación de que, el sujeto sí modifica la realidad en la que se ve circunscrito. Dicho elemento es el siguiente, la noción de seres “en sí” que para Morin significa sistemas que se producen a sí mismos, como máquinas que en su dinámica son poéticos, se auto-producen<sup>34</sup>. Las nociones de bucle y apertura son centrales para entender esto, pues ello invita a concebir que la “producción-de-sí significa proceso retroactivo/recursivo”<sup>35</sup>. Que, en otras palabras, significa entender que toda la realidad se encuentra en un proceso

---

<sup>32</sup> *Ibid*, pág. 128.

<sup>33</sup> *Ibid*, pág. 129.

<sup>34</sup> *Ibid*, pág. 211.

<sup>35</sup> *Ibid*, pág. 217.

de creación constante y en ese sentido, no es totalmente mecánica, sino mecánica y no mecánica al mismo tiempo. A partir de ese panorama, Morin propone, siguiendo el esquema ontológico de la *physis*, que el ser humano debe ser entendido a partir del hecho de que la sola presencia de lo humano hace posible nuevas condiciones de interacción y que la influencia sobre la *physis* que terminarán por modificarla. La noción de auto-eco-organización será entonces central, pues implica la "organización de las interacciones internas y la organización de las interacciones externas"<sup>36</sup>, pues "todos los sistemas vivos son ecodependientes pero es en esta dependencia donde se da la autonomía"<sup>37</sup>. La propuesta de entender la relación del desorden, el orden, la organización y la emergencia en bucle, todas ellas en total apertura, además con la presencia de un sujeto, invita a aceptar que Las verdades de lo existente son siempre incompletas, mutiladas, inciertas, puesto que dependen de más allá de sus fronteras. Cuanto más autónomo se hace lo existente, más descubre su insuficiencia, más busca los más allá. Y es esto lo que está en el origen de la necesidad, de la inquietud, de la búsqueda, del deseo, del amor<sup>38</sup>. Sin embargo, esto sería un problema si se busca incorporar la ontología del pensamiento complejo a la ontología estoica; me refiero a que la filosofía estoica deja en claro que el poder de influencia que el sujeto tiene sobre el mundo corpóreo es nulo, o casi nulo, de tal manera que la verdadera libertad y autonomía reside en la mente, en la capacidad racional. Las máximas de Epicteto, en su *Enquiridión* viene a señalar con claridad el punto que quiero mostrar aquí

De lo que existe, unas cosas dependen de nosotros, otras no. De nosotros dependen; el juicio, impulso, deseo, aversión y, en una palabra, cuantas son

---

<sup>36</sup> *Ibid*, pág. 235.

<sup>37</sup> *Ibid*, pág. 236.

<sup>38</sup> *Ibid*, pág. 239.

nuestras propias acciones, mientras que no dependen de nosotros el cuerpo, la riqueza, honras, puesto de mando y, en una palabra, todo cuando no son nuestras propias acciones<sup>39</sup>

Para los estoicos no hay confusión, la influencia que el ser humano ejerce sobre los entes corpóreos no es significativa y enfocarse en ellos implica esclavizarse a condiciones que no dependen del ser humano. La problemática es entonces manifiesta, plantear la ontología del pensamiento complejo ofrece la dificultad de conciliarse con esto. Para superarlo propongo la siguiente “máxima”, a manera de paráfrasis de Epicteto: las cosas pueden depender de nosotros en la medida en la que los *lektá* que las enuncian, se encuentran en correspondencia compleja, es decir, en bucle con nosotros. Ello implica nuestro estado interno –“el juicio, impulso, deseo, aversión y, en una palabra, cuantas son nuestras propias acciones”–, además de algunos aspectos externos de nuestro cuerpo, de nuestros bienes y de nuestra palabra respecto a otras personas. Por otro lado, “no dependen de nosotros [como la complejidad inherente a todo cuerpo, así como] la riqueza, honras, puesto de mando y, en una palabra, todo cuanto no son nuestras propias acciones” en cuanto que no están interrelacionadas con nosotros.

Es decir, lo único en lo que la influencia humana no es significativa, es en la complejidad misma de la realidad. El rango de interacción en el que todo ser humano se vincula con su contexto varía en función de la complejidad del mismo y la reflexión estoica inicia por una ontología fisicalista y logicista que permite identificar ese grado de interacción entre la persona y su entorno. La consultoría filosófica, según FALA se concentra en primer lugar, en la escucha y la puesta en perspectiva de las circunstancias del consultante (que para el consultor filosófico

---

<sup>39</sup> EPICTETO, *Enquiridión*, tr. José Manuel García de la Mora, Anthropos, Barcelona, 2004.



equivale a una ontología fiscalista), seguido de un análisis de los conceptos y del discurso (ontología logicista). La puesta en marcha de la FAE se remite entonces hacia el ejercicio de las máximas estoicas que el consultor filosófico puede ir dosificando al consultante con el fin de propiciar una experiencialidad pertinente a la problemática en cuestión y ocasionar en él, un cambio en el ser que la persona es.

Asumir el estoicismo con una base ontológica anclada en la *physis* no se apartaría de la visión del pensamiento complejo, ya que el giro ontológico que podría desprenderse de él pone el acento justo sobre los géneros del ser que también asume el estoicismo. La noción de interacción y de bucle coincide con el tercero y el cuarto género del ser según los estoicos –“dispuesto de cierto modo” y “dispuesto de cierto modo respecto a algo”–, ya que tanto la interacción como la noción de bucle con relaciones de modo y respecto a algo. El bucle desorden–orden–organización–desorden... es una disposición de cierto modo, y estas son a su vez, siempre respecto a algo, que puede ser o incluso un emergente que es siempre “...respecto a algo”. La adaptación a la ontología estoica haría posible que concibiera a la libertad fuera no sólo a nivel interno, propio de la propuesta estoica, sino a nivel de la correlación con el contexto y de esta forma, plantear en la consultoría filosófica la posibilidad de que las estrategias del estoicismo no impliquen una indiferencia por las circunstancias que configuran a la persona. Pero la coincidencia entre ambas ontologías no acaba aquí, Morin acepta que la realidad cultural corresponde a un grado de la *physis*, lo “decible”, que coincide con el *lektá* estoico, y acentúa la posibilidad de que el ámbito de los “algo” que son “decibles”, influyan sobre las relaciones que se presentan en los “algo” corpóreos (entes). De tal manera que las dos grandes divisiones de lo corpóreo y lo incorpóreo, tanto para la ontología estoica como para la compleja y, de paso, a una antropología y una ética.

Boeri señala respecto de los alcances de la ontología estoica, que “la distinción de los géneros del ser, se aplica a la ética y la teoría de la acción estoicas”<sup>40</sup>, lo cual pienso se relaciona directamente sobre la experiencialidad según la FAE. Además, en virtud de que ninguna cosa es “por sí”, sino que todas son respecto de algo, la condición compleja del ser humano lo vincula con ese “respecto a algo” que es su contexto, por ello aquí se ha propuesto que hacer ontología es indagar sobre el *ser* de algo, lo cual significa encontrar las relaciones que lo hacen posible y con ello, la posibilidad de que la persona que consulta pueda replicar algunas de esas condiciones que hagan posible modificar su propio ser y diluir el problema que lo aqueja.

Esta vinculación del ser humano con el contexto complejo conduce irremediamente a una postura antropológica cuya primera tarea, es negar la premisa estoica de que el ser humano no es libre. En el fondo, la libertad estoica es quizá la mayor de todas porque supone un acto de aceptación sobre lo externo aún y cuando la voluntad deseara revelarse. No se trata de una condición ontológica de elección frente a un abanico de oportunidades, sino de tomar pleno control sobre las emociones y no sujetarse a ellas, liberarse de ellas; pero a un alto costo, aquel que pide no emprender una lucha contra las condiciones materiales a fin de doblegarlas. Esto convierte a la antropología para la postura estoica en un modo de relación estrictamente moral y en virtud de la cultura griega de aquellos tiempos, una vinculación directa con un pensamiento y una práctica religiosa como código de conducta, es decir, aceptar la existencia de los dioses.

No vivimos en sus tiempos y aunque las creencias religiosas pueden ser muy variadas en estos días, una consultoría filosófica no puede acudir al pensamiento religioso como único modelo moral que conduzca la reflexión ética o política. La postura antropológica

---

<sup>40</sup> BOERI, *op. cit.*, pág. 67.

puede adaptarse a la visión replanteada de la ontología estoica que aquí se ha puesto a consideración, y asumir, en primer lugar, que a mayor nivel de interacción con otros entes, mayor será la posibilidad de hacer efectiva su libertad de elección; el ejercicio de la reflexión filosófica es ya un paso en este camino e implicará necesariamente el libre cuestionamiento. Todo consultante puede poner en práctica esta libertad de cuestionamiento, en especial sobre sus propios esquemas de creencias establecidas, sobre sus construcciones teóricas, hipótesis e ideas que norman sus actos cotidianos. El consultante acude al filósofo aplicado porque piensa que puede salir de un problema que le aqueja o de un dilema que le impide elegir un camino; esta situación tan simple de entender, implica entonces una reconceptualización antropológica de lo que el consultante es, y aquí se ha venido creyendo que esta tarea parte desde la ontología.

De momento, la antropología debe reconsiderar que el ser humano es un ser corporal en comunión intrínseca con la naturaleza. Esta comunión es, sobre todo, ontológicamente compleja, poniendo especial atención en los géneros tercero –“dispuesto de cierto modo”– y cuarto –“dispuesto de cierto modo respecto a algo”–; que es un ser abierto/cerrado, que no puede existir sin protegerse y por tanto inspirado a cerrarse, pero obligado también a abrirse a otros, que le proporcionan lo necesario para seguir existiendo; y que es un ser que logra mayor autonomía en la medida en que depende, como una inmensa red de interacciones, de más factores, ya que ninguno se plantea como indispensable.

Así entendido, se abre un camino que puede servir de puente entre la ontología y la Filosofía Aplicada. En lo que sigue, algunas reflexiones finales a modo de conclusiones provisionales permitirán cerrar el argumento y dar paso al debate.

## Conclusiones

A lo largo de este artículo se ha abordado un breve panorama sobre la filosofía aplicada, en la cual se planteó que ésta puede derivar en una consultoría filosófica que, en lugar de depender de una práctica disciplinaria en particular, como lo puede ser el psicoanálisis, depende del reflexionar mismo de la filosofía como ejercicio socrático. Este camino, el de una noción de consultoría filosófica como tarea de diálogo constante, posee sus propias virtudes analíticas, en particular aquellas condensadas en FALA y complementadas en la FAE. Sin embargo, esta última estrategia, como apoyo a la primera, puede ser adoptada desde un punto muy particular de reflexión filosófica, a saber, el estoico. En artículo entonces, se concentró en un fondo ontológico estoico, el cual polemiza con la tradición ontológica que se desprende de Platón y de Aristóteles, y tiende un puente de vinculación con el pensamiento complejo de Edgar Morin que autoriza a replantear el cimiento ontológico mismo. Este replanteamiento nos condujo hacia una vinculación ética y política que asume, de entrada, la posibilidad de aplicar las técnicas estoicas para lograr una experiencialidad en la consulta filosófica y con ello, dar con el problema desde sus raíces ontológicas, esto es, con el ser del consultante. Al final, se propuso una forma de entender la consultoría filosófica que, al retomar el estoicismo reformulado, hace evidente la necesidad de replantear la postura antropológica de esta filosofía, y encaminarla hacia una más compleja.

Por último, lo que fundamentalmente se trata aquí, es de señalar que el punto de partida de todo reflexionar filosófico —que el consultor filosófico buscará motivar en el consultante— consiste en hacer preguntas por *el ser de algo*, y que las respuestas que vaya encontrando, le indicarán el modo en el que “está dispuesto” aquello por lo que preguntamos. Esta pregunta es metafísica y las respuestas son ontológicas; un cimiento ontológico claro y

consistente, permitirá no sólo al consultante, sino también al consultor, encontrar las implicaciones gnoseológicas, lógicas, estéticas, éticas, axiológicas, epistemológicas y políticas que se puedan desprender de quien consulta.

## Bibliografía

AAVV, Diccionario Manual, *Griego-Español*, Ed. Vox, Madrid, 1999.

BADIOU, Alain, *Manifiesto por la filosofía*, Nueva Visión: Buenos Aires, 1989.

BARRIENTOS, José: *Resolución de conflictos desde la filosofía aplicada y desde la mediación. Manual formativo*. Universidad Autónoma de Madrid, Madrid, 2012.

BARRIENTOS, José; PACKTER, Lucio; De CARVALHO, José Mauricio: *Introducción a la filosofía aplicada y a la filosofía clínica*. ACCI: Madrid, 2014.

BARRIENTOS, José *Introducción a la Filosofía Aplicada* ACCI: Madrid, 2015.

BOERI, Marcelo D., “Ser y géneros del ser en el estoicismo antiguo. Una distinción ontológica importante aplicada a la ética y la teoría de la acción”. *Pensamiento*, vol. 66, núm. 247, Madrid, 2010, pp. 55-81.

BRENDEL, David H., *Insight and Action: The Relation Between Professional Coaching and Philosophical Counseling*, disponible en

<http://web.b.ebscohost.com/abstract?direct=true&profile=ehost&scope=site&authtype=crawler&jrnl=17428181&AN=97373075&h=PO%2ftXOBDzJcyT0TCZILuMvocMYtQ38j6sRHulRtboDIDLmJ5Yz2FZQyhIbaAb5EiOJmYqTWRElvHVTkd%2fvnUA%3d%3d&crl=f&resultNs=AdminWebAuth&resultLocal=ErrCrlNotAuth&crlhashurl=login.aspx%3fdirect%3dtrue%26profile%3dehost%26sc>

ope%3dsite%26auth%3dcrawler%26jrnl%3d17428181%26AN%3d97373075 (último acceso el 10 de junio de 2017).

CASTORIADIS, Cornelius, *Le monde morcelé: Les carrefours du labyrinthe 3*, Éditions du Seuil, Paris, 1990.

CASTORIADIS, Cornelius, *Sujeto y Verdad en el mundo histórico social*, FCE: México, 2004.

EPICTETO, *Enquiridión*, tr. José Manuel García de la Mora, Anthropos, Barcelona, 2004.

FOUCAULT, Michel, *Estética, ética y hermenéutica*, disponible en:

[http://exordio.qfb.umich.mx/archivos%20PDF%20de%20trabajo%20UMSNH/LIBROS%2014/Foucault%20Michel%20-%20Estetica%20Etica%20Y%20Hermeneutica%20\[Sicario%20Inferral\].PDF](http://exordio.qfb.umich.mx/archivos%20PDF%20de%20trabajo%20UMSNH/LIBROS%2014/Foucault%20Michel%20-%20Estetica%20Etica%20Y%20Hermeneutica%20[Sicario%20Inferral].PDF) (último acceso el 10 de junio de 2017).

LOZANO, Andrea, “*Lektá e incorporalidad: la estrategia estoica frente al problema del cambio*”. *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, XLVI (117-118), pp. 169-180. Costa Rica, 2008.

MILLS, Jon: “*Philosophical Counseling as Psychotherapy: An Eclectic Approach*”, disponible on-line en <http://npcassoc.org/docs/ijpp/mills.pdf> (último acceso 10 de junio de 2017).

MORIN, Edgar, *El método I: La naturaleza de la naturaleza*, tr. Ana Sánchez, Cathedra: Madrid, 2001.

SCHUSTER, Shlomit C., *Marinoff's Therapy: A Critique of His Books on Philosophical Practice*, disponible en <http://npcassoc.org/docs/ijpp/SchusterMarinoff.pdf> (último acceso el 10 de junio de 2017).

# FILOSOFIA CLÍNICA NO BRASIL: PERSPECTIVAS DO INSTITUTO INTERSEÇÃO, SÃO PAULO

CLINICAL PHILOSOPHY IN BRAZIL: PERSPECTIVES OF INSTITUTO  
INTERSEÇÃO, SÃO PAULO

MONICA AIUB

Pontificia Universidad Católica de Sao Paulo- Instituto Interseção  
monica\_aiub@uol.com.br

RECIBIDO: 21 DE ENERO DE 2018

ACEPTADO: 14 DE FEBRERO DE 2018

**Resumo:** O presente artigo constata, inicialmente, a presença de diferentes concepções e práticas brasileiras que recebem o nome de Filosofia Clínica. Após um brevíssimo histórico, apresenta o trabalho em Filosofia Clínica na perspectiva do Instituto Interseção, situado em São Paulo, Brasil. Esta perspectiva compreende a filosofia clínica como exercício do filosofar, propondo a utilização de métodos filosóficos para abordar as questões cotidianas. Além da descrição do funcionamento do trabalho, seus objetivos e resultados, são apresentados: o partilhante – a quem se dirige o trabalho – e o filósofo clínico – o profissional que atua nesta atividade. Por fim, alguns pressupostos, algumas questões e suas respectivas implicações são destacados.

**Palavras-chave:** Filosofia Clínica, Brasil, Instituto Interseção, exercício do filosofar.

**Abstract:** The present article verifies, initially, the presence of different Brazilian conceptions and practices that are named Clinical Philosophy. After a very brief history, presents the work in Clinical Philosophy from the perspective of Instituto Interseção, located in São Paulo, Brazil. This perspective understands clinical philosophy as an exercise of Philosophy, proposing the use of philosophical methods to address everyday issues. In addition to the description of the procedures of the work, its objectives and results, are presented: the partilhante - to whom the work is directed - and the clinical philosopher - the professional that works in this activity. Finally, some assumptions, some questions and their implications are highlighted.

**Keywords:** Clinical Philosophy, Brazil, Instituto Interseção, Philosophy exercising.

## Brevíssimo histórico

A Filosofia Clínica surge no Brasil, como movimento, na década de 1990, a partir da publicação de Packter<sup>1</sup> e da difusão da ideia nos cursos de formação espalhados pelo país. Devido ao estilo não acadêmico e informal como Packter apresenta seu trabalho, a recepção de sua proposta contou com diferentes interpretações, o que resultou, muito rapidamente, em diferentes práticas, ainda que os filósofos clínicos não soubessem disso. Assim, as diferentes práticas desenvolveram-se e seguiram caminhos muito distintos, às vezes divergentes, embora, todas, nomeadas como Filosofia Clínica. Somente nos últimos anos algumas importantes distinções começaram a surgir.

A prática proposta por Packter foi melhor interpretada por Carvalho, que a apresentou como uma “técnica de ajuda ao outro com fundamentação fenomenológica”<sup>2</sup>. No prefácio do livro de Carvalho, *Diálogos em Filosofia Clínica*, Packter escreve:

A leitura filosófica de José Maurício de Carvalho situa a Filosofia Clínica no patamar da Ontologia como herança grega. Seu discurso alcança e justifica os ícones referenciais que se deslocam horizontalmente, que tratam dos dispositivos mecânicos próprios às Autogenias Horizontais. Toda a primeira parte deste livro, que trata dos diálogos temáticos, dos tópicos estruturais, da ética e da educação são emblemáticos neste sentido. Há inúmeros exemplos de tal disposição filosófica na compreensão do filósofo quando escreve, por exemplo: “Lúcio Packter não tem o propósito de justificar racionalmente a intencionalidade da consciência ou a singularidade existencial, preocupações da Filosofia. Ele as colhe na prática, ou melhor, as tem por pressuposto quando colhe a historicidade do partilhante e faz o planejamento clínico”. *Trata-se de uma leitura*

---

<sup>1</sup> PACKTER, Lúcio: *Filosofia Clínica: Propedêutica*, AGE, Porto Alegre, 1997.

<sup>2</sup> CARVALHO, José Maurício: *Diálogos em Filosofia Clínica*, FiloCzar, São Paulo, 2013.



*correta do meu trabalho*, se considerarmos os estudos até a Autogenia Horizontal<sup>3</sup>

Foram precisos muitos anos de discussão sobre a questão para Packter posicionar-se, afirmando a correção da interpretação de Carvalho, que defende, neste e em outros livros sobre o assunto (CARVALHO 2005<sup>4</sup>; 2012a<sup>5</sup>; 2012b<sup>6</sup>), que a Filosofia Clínica não é filosofia, mas uma técnica de ajuda ao outro com fundamentação fenomenológica, colocando-se lado a lado com as psicologias humanistas, também “herdeiras” da filosofia.

Da década de 90 a 2013, muitas e diferentes interpretações surgiram, gerando práticas que se distanciam da proposta inicial de Packter, cuja origem é ora atribuída a uma derivação da filosofia prática, especialmente a partir dos trabalhos de Achenbach; ora à contraposição aos tratamentos existentes, que lhe pareceram insuficientes para lidar com o sofrimento humano<sup>7</sup>.

Entre os equívocos de interpretação que geraram novas práticas, incluo o meu, ao compreender a Filosofia Clínica como exercício do filosofar<sup>8</sup>. Desde meu primeiro contato com a ideia, em 1997, compreendi a Filosofia Clínica como filosofia, como uma proposta para pensar junto com o outro sobre as questões cotidianas, utilizando metodologias filosóficas para investigar os contextos e

---

<sup>3</sup> CARVALHO, José Maurício: *Diálogos em Filosofia Clínica*, FiloCzar, São Paulo, 2013, p. 9. Grifo nosso

<sup>4</sup> CARVALHO, José Maurício: *Filosofia Clínica: Estudos de Fundamentação*, UFSJ, São João del Rei, 2005.

<sup>5</sup> CARVALHO, José Maurício: *Filosofia Clínica e Humanismo*, Ideias & Letras, Aparecida, 2012a.

<sup>6</sup> CARVALHO, José Maurício: *Estudos de Filosofia Clínica: uma abordagem fenomenológica*, IBPEX, Curitiba, 2012b.

<sup>7</sup> PACKTER, Lúcio: *Cadernos de Filosofia Clínica* (apostila), Instituto Packter, Porto Alegre, s/d.

<sup>8</sup> AIUB, Monica: *Para entender Filosofia Clínica: o apaixonante exercício do filosofar*, WAK, Rio de Janeiro, 2004.

as possibilidades, para criar formas de vida mais compatíveis com as necessidades e possibilidades das pessoas e de seus contextos. Apresentei a ideia em inúmeros Encontros e Colóquios de Filosofia Clínica desde 1999; publiquei livros e artigos defendendo a proposta, atendi muitas pessoas em meu consultório, formei filósofos clínicos e pesquisadores a partir desta compreensão. Enfim... pesquiso e trabalho, há aproximadamente 20 anos, com essa perspectiva.

Contudo, diante da apresentação de Packter sobre os conteúdos intitulados “Matemática Simbólica”<sup>9</sup>, compreendi o equívoco de minha interpretação acerca da proposta dele. No material apresentado inicialmente<sup>10</sup>, na década de 90, o termo Matemática Simbólica já aparecia, mas causava estranhamento pela ausência de explicitação conceitual. Naquele momento, a interpretação dada a este tópico consistia em uma forma de matematização dos dados, uma análise lógica deles, a fim de delimitar a extensão e ampliar a compreensão dos diferentes elementos que constituem a vida do partilhante. A partir de 2007, Packter inicia a citada apresentação em workshops e semanas de estudos. A primeira publicação destes conteúdos ocorre em 2013<sup>11</sup>, em apostila com transcrição de aulas de Packter. Neste material, a Matemática Simbólica é apresentada como uma nova parte da Filosofia Clínica, com novos conceitos que distinguem e distanciam a proposta de Packter da filosofia, tal como apresentou Carvalho:

A Filosofia Clínica é uma técnica de ajuda pessoal, não é uma escola filosófica, ou uma investigação filosófica em torno de um problema consagrado pela tradição. Esta distinção não parecia muito importante

---

<sup>9</sup> PACKTER, Lúcio: *Caderno I Matemática Simbólica* (Transcrição de aulas feita por Gilberto Sendtko, Apostila), ANFIC, Chapecó, 2013.

<sup>10</sup> PACKTER, Lúcio: *Cadernos de Filosofia Clínica* (apostila) G1, G2 e G3, Instituto Packter, Porto Alegre, s/d.

<sup>11</sup> PACKTER, Lúcio: *Caderno I Matemática Simbólica* (Transcrição de aulas feita por Gilberto Sendtko, Apostila), ANFIC, Chapecó, 2013.

no momento inicial da Filosofia Clínica, mas os debates e críticas dos últimos anos mostraram que era assunto relevante.<sup>12</sup>

A relevância do assunto torna-se explícita com a publicação dos conteúdos intitulados Matemática Simbólica. Diante de tais conteúdos, fica evidente que a proposta de Packter, tal como Carvalho defende, não é, de fato, filosofia, mas sim, uma técnica. Contudo, o trabalho e as pesquisas que desenvolvo no Instituto Interseção constituem-se como o exercício do filosofar. Assim, a Filosofia Clínica com a qual trabalho e que formou escola no Instituto Interseção (São Paulo, Brasil) é uma entre outras filosofias clínicas que se desenvolveram no Brasil.

A ANFIC – Associação Nacional de Filósofos Clínicos, da qual fui sócia fundadora e presidente por vários anos, por considerar a Filosofia Clínica como técnica, em 2016 alterou seu estatuto, que antes exigia a formação acadêmica em filosofia para o exercício da clínica filosófica, permitindo, a partir de tais modificações, que pessoas com graduação em quaisquer áreas atuem como filósofos clínicos. Diante de tais decisões, desfiliei-me da ANFIC, juntamente com os profissionais que atuam no Instituto Interseção, onde continuamos exigindo a graduação em filosofia para a habilitação à clínica filosófica.

Assim, não apenas temos diferentes práticas em Filosofia Clínica no Brasil, mas a formação exigida por cada grupo também difere, o que é coerente com suas compreensões. Se a Filosofia Clínica é compreendida como técnica, não é necessária a formação específica em filosofia, nem o aprofundamento nos estudos filosóficos; qualquer pessoa que aprenda a técnica será capaz de atuar como filósofo clínico. Por outro lado, se a compreendermos como filosofia, é fundamental uma sólida formação na área para a atuação, o que implica em estudos acadêmicos, na obtenção da

---

<sup>12</sup> CARVALHO, José Maurício: *Diálogos em Filosofia Clínica*, FiloCzar, São Paulo, 2013, p. 12.

graduação em filosofia e na especialização em Filosofia Clínica, assim como a constante pesquisa filosófica.

Apresentarei, aqui, a Filosofia Clínica como a compreendo, ou seja, como exercício do filosofar. Ela é praticada pela equipe do Instituto Interseção e pelos membros do recém criado Núcleo Paulista de Filósofos Clínicos, que tem como objetivo organizar e aperfeiçoar a atuação dos profissionais que compartilham esta compreensão da clínica filosófica.

### **A Filosofia Clínica como o exercício do filosofar**

A Filosofia Clínica como o exercício do filosofar compreende a filosofia como um importante instrumento para o conhecimento de si e da realidade na qual estamos inseridos. Assim, o trabalho do filósofo clínico consiste, em primeiro lugar, em provocar a pessoa que lhe procura, denominada partilhante, a apropriar-se de um conhecimento de si, de suas questões, das necessidades e possibilidades existentes em seu entorno, assim como da compreensão dos processos históricos que geraram os contextos nos quais ela está inserida, os problemas com os quais ela se depara e suas formas de ser no mundo. O nome é partilhante por ser aquele que partilha suas questões, suas vivências, seu modo de ser, sentir, pensar, agir e viver com o filósofo clínico, que nesta partilha, entra com a metodologia filosófica.

Para tal, o filósofo clínico aborda as questões do partilhante da mesma maneira como trata os problemas filosóficos. Um problema filosófico é um problema diante do qual não há soluções. É preciso estudá-lo para que possamos criar uma solução ou, em muitos casos, nos quais não há elementos para a criação de soluções, seu estudo permitirá uma compreensão de sua constituição, assim como a derivação de formas para lidar com o problema.

Um problema filosófico precisa ser abordado a partir de sua história. Assim, quando o partilhante chega ao consultório com sua questão, o primeiro passo é pedir que ele conte a história do problema. Ao contar tal história, a pessoa observa a gênese da questão e com o que ela se relaciona, ou seja, tem um olhar mais amplo e contextualizado sobre o que lhe incomoda. Em alguns casos, este movimento já é suficiente para que a pessoa compreenda o que se passa e encontre formas para lidar com a questão. Há partilhantes que trazem problemas que não são filosóficos, isto é, há soluções em outras áreas do conhecimento. Nestes casos, filósofo clínico e partilhante observam, juntos, o problema e a que se refere, e o partilhante buscará, por fim, a solução na área em questão. Há também partilhantes que trazem pseudoproblemas como questão: erros categoriais – no sentido utilizado por Ryle, em seu livro *Dilemas*<sup>13</sup> –, abstrações infundadas, equívocos na interpretação de um discurso ou de um evento, entre outras questões que se dissipam se examinadas com um pouco mais de rigor metodológico. Há, ainda, pessoas que apenas necessitam de um espaço para pensar, de alguém para compartilhar suas questões e, em casos assim, cabe ao filósofo clínico a escuta, possibilitando à pessoa o espaço necessário para o pensar.

Em outros casos, é preciso ir além deste primeiro momento e contextualizar o problema (e seu histórico) na história do partilhante. Ao estudar um texto filosófico, é importante observar quem foi o autor, como era a época em que ele viveu, quais questões ele tentou responder, com quem ele estava dialogando, a lógica interna do texto, o significado dos termos na época, o lugar do texto no restante da obra do autor etc.; da mesma maneira, é preciso estudar esses dados na história do partilhante. O ponto de partida para tal estudo é o relato do próprio partilhante sobre sua

---

<sup>13</sup> RYLE, Gilbert: *Dilemas*, Martins Fontes, São Paulo, 1993.

historicidade, compreendendo, como propôs Dilthey, que somos seres históricos e que, portanto, o conhecimento de si pode se dar pela consciência histórica; mais, afirma Dilthey “é com base em uma história objetiva que resulta, então, o problema sobre se e em que medida a predição do futuro e a organização da nossa vida segundo metas comuns da humanidade são possíveis”<sup>14</sup>.

Um relato autobiográfico apresenta não apenas o vivido, mas a concepção de mundo a partir da qual a pessoa significa o vivido. Neste processo é possível ao partilhante apropriar-se, de modo crítico e consciente, de suas próprias concepções e pressupostos, daquilo que o faz compreender a si mesmo e a suas questões de uma determinada forma; do que o leva a se posicionar e a agir de certa maneira; enfim, das concepções e pressupostos que constituem seu modo de ser no mundo e, como consequência, trazem implicações para o todo social no qual o partilhante vive.

Em certos casos, o processo de contar sua historicidade propicia esta consciência ao partilhante. Ao organizar o relato para que o filósofo clínico possa compreender o seu vivido, acaba, ele mesmo, o falante, organizando e ampliando sua compreensão. Por isso, enquanto o partilhante relata sua historicidade, o filósofo clínico interfere o mínimo possível, apenas acompanhando o que é apresentado por ele. É claro que o procedimento de solicitar o relato de uma historicidade já é, em si, uma grande interferência. Mas o objetivo de tal procedimento é bem claro: permitir ao partilhante a apropriação de um conhecimento histórico de si e do mundo no qual se insere. Além disso, este procedimento permite ao filósofo clínico coletar dados para melhor compreender a pessoa e suas questões, observando, enquanto o partilhante relata seu histórico de vida, os contextos, os modos de ser, sentir, pensar, agir

---

<sup>14</sup> DILTHEY, Wilhelm: *A construção do mundo histórico nas ciências humanas*, UNESP, São Paulo, 2010, p. 121.

do partilhante, assim como a linguagem que ele utiliza e como a significa.

Contudo, tais dados são observados considerando-se a singularidade de cada partilhante. Cada pessoa é única em seus modos de ser. Ainda que compartilhemos uma mesma história da humanidade e carreguemos uma série de pressupostos para os quais nem sempre estamos atentos, não podemos compreender a humanidade em sua totalidade a partir da análise de dados singulares. Também não podemos interpretar o partilhante através de dados universais, pois estes são uma abstração constituída a partir do estudo de diversos elementos singulares. Menos ainda, podemos desconsiderar os elementos circundantes, constitutivos desta pessoa, para pensar, junto com ela, em caminhos para lidar com suas questões; ou negligenciar possíveis consequências das ações dela para seu entorno. Há, sim, uma construção histórica compartilhada pela humanidade, e muito do que somos hoje é fruto desta construção. Compreendê-la e situar-se como produto de um processo histórico pode oferecer elementos para uma consciência de si e um conseqüente aumento nos graus de liberdade que temos para a construção da continuidade desta história, na qual todos somos, de algum modo, autores e, portanto, corresponsáveis.

Conforme propôs Gramsci, “O início da elaboração crítica é a consciência daquilo que é realmente, isto é, um 'conhece-te a ti mesmo' como produto do processo histórico até hoje desenvolvido, que deixou em ti uma infinidade de traços acolhidos sem análise crítica. Deve-se fazer, inicialmente, essa análise”.<sup>15</sup>

Seria o caso do partilhante ser um filósofo? No sentido acadêmico não, qualquer pessoa pode ser partilhante. Mas no sentido apresentado por Gramsci, a partir do qual todos somos filósofos<sup>16</sup> – distinguindo-se, é claro, uma “filosofia espontânea”, que é

---

<sup>15</sup> GRAMSCI, Antonio: *Cadernos do Cárcere*, Vol. 1, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1999, p. 94.

<sup>16</sup> *Idem*, p. 93.

peculiar a todos, de uma “filosofia profissional e sistemática” – todo partilhante é capaz de filosofar. O que isto significa? Ainda citando Gramsci:

No sentido mais imediato e determinado, não se pode ser filósofo — isto é, ter uma concepção do mundo criticamente coerente — sem a consciência da própria historicidade, da fase de desenvolvimento por ela representada e do fato de que ela está em contradição com outras concepções ou com elementos de outras concepções. A própria concepção do mundo responde a determinados problemas colocados pela realidade, que são bem determinados e “originais” em sua atualidade.<sup>17</sup>

Todos somos filósofos, mas somente ao termos consciência de nossas concepções, de suas construções históricas, de seu lugar diante de outras concepções de mundo, das consequências de assumi-las como verdadeiras, das relações de tais concepções com os problemas que enfrentamos na realidade, das implicações de vivermos a partir delas e, principalmente, de outras possibilidades existentes para além delas.

Assim, o trabalho do filósofo clínico, neste momento da clínica, é compreender, juntamente com o partilhante, tais concepções. Como afirmado anteriormente, em alguns casos, o próprio partilhante, ao relatar sua historicidade, apropria-se deste conhecimento. Em outros casos, é preciso mais. Para tal, e ao mesmo tempo para ampliar a coleta de dados e consequente compreensão do filósofo clínico, é utilizado o procedimento denominado divisão. Neste procedimento, o filósofo clínico segue os passos propostos por Descartes, no *Discurso do Método*:

O primeiro era de nunca aceitar coisa alguma como verdadeira sem que a conhecesse evidentemente como tal; ou seja, evitar

---

<sup>17</sup> GRAMSCI, Antonio: *Cadernos do Cárcere*, Vol 1, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1999, p. 95.



cuidadosamente a precipitação e a prevenção, e não incluir em meus juízos nada além daquilo que se apresentasse tão clara e distintamente a meu espírito, que eu não tivesse nenhuma ocasião de pô-lo em dúvida.

O segundo, dividir cada uma das dificuldades que examinasse em tantas parcelas quantas fosse possível e necessário para melhor resolvê-las.

O terceiro, conduzir por ordem meus pensamentos, começando pelos objetos mais simples e mais fáceis de conhecer, para subir pouco a pouco, como por degraus, até o conhecimento dos mais compostos, e supondo certa ordem mesmo entre aqueles que não se precedem naturalmente uns aos outros.

E, o último, fazer em tudo enumerações tão completas, e revisões tão gerais, que eu tivesse certeza de nada omitir.<sup>18</sup>

É interessante observar o quanto, em conversas informais, a precipitação e a prevenção podem impedir a escuta. Com elas, antes mesmo do outro dizer o que se passa, o ouvinte já sabe o que ocorre. Não há escuta. Há casos em que, mesmo o falante dizendo algo completamente diferente do antecipado, o ouvinte não o escuta; ouve apenas o que “já sabia” e tenta, na maior parte vezes, replicar, convencer o outro de seu suposto saber, sem se permitir pensar junto com o outro, compreender os motivos pelos quais o outro pensa como pensa. Muitos equívocos ocorrem por precipitação na escuta. Ao ler um texto filosoficamente, não é permitido precipitar-se. É preciso, antes de qualquer coisa, compreender o que o texto apresenta. Se o leitor antecipa a compreensão, destrói o que deveria compreender.

Por isso, para permitir uma melhor compreensão, a divisão consiste em, seguindo os passos de Descartes, provocar o partilhante a recontar sua historicidade, agora dividida em partes, e depois em partes menores, e em tantas quantas forem necessárias, até que se tenha a certeza de que nada significativo foi omitido. Além disso,

---

<sup>18</sup> DESCARTES, René: *Discurso do Método*, Martins Fontes, São Paulo, 2009, p. 33-35.

no consultório, como já apresentado, o filósofo clínico escuta o partilhante como lê um texto filosófico, permitindo a ele que se apresente, compreendendo o discurso a partir daquilo que é dito, buscando o significado pretendido pelo falante. Assim, ainda que o filósofo clínico conheça as palavras enunciadas, deverá pesquisar os significados específicos destas para o falante, a fim de evitar equívocos.

A pesquisa sobre os significados compreende a linguagem como um jogo, cujas regras são estabelecidas ao jogar, no sentido utilizado por Wittgenstein em *Investigações Filosóficas*: “Não podemos adivinhar como uma palavra funciona. Temos de ver seu emprego e aprender com isso.”<sup>19</sup> Este procedimento de investigação, de busca de elucidação dos significados, tem como objetivo evitar mal-entendidos. Ainda citando Wittgenstein: “[...] Poder-se-ia dizer: uma elucidação serve para afastar ou impedir um mal-entendido – portanto, algum que surgisse sem a elucidação; mas não todo aquele que eu pudesse me representar.”<sup>20</sup> Isto significa que sempre corremos o risco do mal-entendido. Para evitá-lo, o filósofo clínico pesquisa o significado dos termos utilizados pela pessoa, mas também pesquisa as regras do jogo de linguagem que o partilhante usa. Não são pesquisados apenas os termos categoremáticos – substantivos, adjetivos –, mas também os sincategoremáticos – quantificadores, cópula, conectivos. Discursos indiretos, metáforas, ironias, expressões não verbais – tais como postura, gesto, expressão facial, entoação etc. – também têm seus significados pesquisados a partir dos “jogos de linguagem” do partilhante. Além disso, integram os pontos a serem pesquisados, as contradições ou equivocidades do discurso do partilhante.

---

<sup>19</sup> WITTGENSTEIN, Ludwig: *Investigações Filosóficas*, Abril, São Paulo, 1975, p. 118 [340].

<sup>20</sup> *Idem*, p. 52 [ 87].

Aqui, diferentemente da leitura de um texto filosófico, na qual o significado dos termos precisa ser pesquisados no todo da obra do autor; em outras obras do autor; na língua, na época e na cultura em que foi escrito etc., o filósofo clínico perguntará diretamente ao partilhante: “Você disse isto em tal contexto. O que isto significa?”; “Você falou em X, fale mais sobre X”.

Para todo processo descrito até aqui, utiliza-se o discurso do partilhante como ponto de partida. Mas não somente o discurso, pois algumas pessoas preferem se expressar por outros veículos: escrita, fotografia, pintura, música, dança, teatro, vídeos, culinária etc. Os demais veículos de expressão utilizados pelo partilhante serão pesquisados também. Umberto Eco, em *As formas do conteúdo*, ao tratar da mensagem estética numa pesquisa semiótica sobre as formas do conteúdo, afirma que:

Para que se tenha mensagem estética não basta que ocorra uma ambiguidade a nível da forma do conteúdo – onde, no jogo de trocas metonímicas, produzem-se as substituições metafóricas que obrigam a ver o sistema semântico de modo diverso, e de modo diverso o mundo por ele coordenado. É mister também que ocorram alterações na ordem da forma da expressão, e alterações tais que o destinatário, no momento em que adverte uma mutação na forma do conteúdo, seja também obrigado a voltar à própria mensagem, como entidade física, para observar as alterações da forma da expressão, reconhecendo uma espécie de solidariedade entre a alteração verificada no conteúdo e a verificada na expressão. Desse modo, a mensagem estética torna-se auto-reflexiva, comunica igualmente sua organização física, e desse modo é possível asseverar que, na arte, forma e conteúdo são inseparáveis: o que não deve significar que não seja possível distinguir os dois planos e tudo quanto de específico ocorre a nível de cada um, mas, ao contrário, quer dizer que as mutações, aos dois níveis, são sempre uma, função da outra.<sup>21</sup>

---

<sup>21</sup> ECO, Umberto: *As formas do conteúdo*, São Paulo, Perspectiva, 1974.

As relações entre forma e conteúdo de uma linguagem intervêm no significado desta. Assim, a pesquisa sobre o significado deve incluir não apenas a pesquisa do conteúdo e da forma, mas também da relação entre elas. Esta pesquisa ocorre tanto no âmbito de uma cultura, como na singularidade do partilhante.

É muito comum que a pesquisa não esclareça unicamente o filósofo clínico, mas também o partilhante. Ao ser perguntado sobre o significado de suas expressões, o partilhante busca esclarecimento, elucidação e, muitas vezes, tais esclarecimentos ou elucidações são suficientes para a compreensão e apropriação do que se passa em suas questões.

Durante este processo de coleta de dados e pesquisa, o filósofo clínico observa elementos de três eixos básicos<sup>22 23</sup>:

- O primeiro, denominado Exames Categroriais, permite a observação do universo no qual o partilhante está inserido: Suas questões, cultura, contextos etc., observados em cinco categorias – Assunto, Circunstância, Lugar, Tempo e Relação.
- O segundo, nomeado como Estrutura de Pensamento, diz respeito ao modo de ser do partilhante, considerando este modo em constante devir e, portanto, necessitando de atualização contínua. Aqui são observados dados sobre a concepção de mundo, de si mesmo, sensações, ideias, emoções, formas de expressão, papéis, valores, estruturação lógica e linguística, intencionalidade etc.

---

<sup>22</sup> Para descrição sintética dos três eixos em todos os seus tópicos, ver: AIUB, Monica: *Para entender Filosofia Clínica: O apaixonante exercício do filosofar*, Rio de Janeiro, WAK, 2004.

<sup>23</sup> Esta organização em eixos e tópicos está em fase de revisão, no trabalho desenvolvido no Instituto Interseção, a fim de sanar algumas imprecisões conceituais e consequentes equívocos gerados por elas. Pelo mesmo motivo, a nomenclatura está sendo revista.

- O terceiro eixo diz respeito às formas que a pessoa utiliza para lidar com suas questões. É denominado Submodos.

Os três eixos articulam-se entre si e interessa ao filósofo clínico a observação das relações entre seus vários tópicos. Os tópicos observados como determinantes – aqueles que levam à ação; importantes – que dão sustentação à ação; e em choque intra ou intertópicos também serão pesquisados pelo filósofo clínico. Ao pesquisar tópicos dos três eixos, o filósofo clínico não busca somente os significados, mas também a gênese destes e, novamente, trata-se de um procedimento que pode provocar a consciência crítica do partilhante, levando-o a criar caminhos para tratar suas questões.

Contudo, há casos em que o partilhante não possui formas para lidar com tais questões, precisando, então, aprender novas formas; ou ainda, há situações nas quais ele sabe o que fazer, mas não consegue, precisando de auxílio para exercitar modos não habituais. Para tal, é feito um planejamento clínico, cujo objetivo e forma são traçados pelo próprio partilhante, em diálogo com o filósofo clínico.

Todo o processo se dá de modo consciente, considerando a necessidade de consciência crítica citada por Gramsci. O objetivo clínico é definido pelo próprio partilhante e o papel do filósofo clínico é provocá-lo a: apropriar-se de um conhecimento de si e de sua realidade; a pesquisar as possibilidades existentes, ou que possam vir a ser criadas, para lidar com suas questões; e, ainda, a pensar nas possíveis consequências de suas escolhas e ações para si, para os outros e para o mundo – em curto, médio e longo prazo. Nesta breve e superficial descrição do trabalho, o leitor deve ter notado as referências a diferentes correntes filosóficas. Na prática da clínica filosófica, muitas outras são inseridas, algumas, inclusive, contraditórias entre si, e articuladas num mesmo trabalho. Como isto é possível?

Em primeiro lugar, não é o caso do filósofo clínico partir de suas preferências filosóficas para abordar as questões. As escolhas e recortes metodológicos são feitos tendo como critério as questões e contextos do partilhante. Isto é, não se trata de um aconselhamento filosófico tendo por base teorias filosóficas previamente escolhidas. Também não ocorre do filósofo clínico escolher, entre suas preferências, a mais adequada. Qual o critério de escolha, então?

Uma primeira resposta seria: diante das questões do partilhante, o filósofo clínico pesquisa, na história da filosofia, como esta questão ou questões dessa natureza foram abordadas, e escolhe, entre as diferentes abordagens, a mais adequada ao partilhante, considerando suas possibilidades e necessidades, assim como as possibilidades e necessidades de seus contextos. Mas esta seria, ainda, uma resposta simplória. Em grande parte das vezes, não se trata de abordar a questão como o faria um autor, mas de trazer elementos de diferentes autores, correntes filosóficas, que possam contribuir para que o partilhante pense sobre sua questão e construa caminhos para lidar com ela.

Assim, é bastante comum que o trabalho consista em construir, junto com o partilhante, conceitos que o auxiliem a resolver ou lidar com a questão. Mas isso não pode ser feito sem uma compreensão histórica, não apenas da gênese da questão na vida do partilhante e em seus contextos, como a própria gênese e constituição histórica da questão. Assim, se a questão do partilhante for, por exemplo, o trabalho, além de pesquisar o que esta questão significa para o partilhante, como ela surgiu e se desenvolveu no decorrer de sua historicidade, é preciso também pesquisar o que significa a questão trabalho na história da filosofia, quais os autores que a abordaram, de que modo o fizeram. É preciso também observar o desenvolvimento da questão na história da humanidade – o que exige, muitas vezes, a busca de elementos em outras áreas do conhecimento – e, por fim, é preciso compreender o que esta questão significa hoje, em nossa sociedade,

mais especificamente, no recorte cultural do partilhante, sem deixar de observar seu significado num contexto global.

Todos esses elementos são pesquisados juntamente com o partilhante, as partilhas exigem a ampliação do foco, antes centrado no problema, para a compreensão de aspectos mais amplos da história e da cultura.

Em alguns casos, este movimento propicia elementos suficientes para que o partilhante encontre caminhos para lidar com suas questões. Em outros casos, será necessário construir, fabricar conceitos – como propõem Deleuze e Guattari no livro *O que é a filosofia?*. Como se dá a construção conceitual?

Compreender a gênese de uma questão e apropriar-se do processo de construção dela, de suas relações e implicações, compreendendo, também, a realidade como uma construção histórica e as consequentes possibilidades de atuação que permitiriam transformá-la, propicia a possibilidade de construção de novos conceitos, provocando as variações necessárias para mudar o mundo circundante.

Não se trata de uma intervenção mágica, a partir da qual, mentalizando a realidade de um determinado modo, ela se transformará nele; também não é o caso de um processo de alienação, no qual basta criar um mundo paralelo e viver “como se” a realidade fosse isso. Não é, também, a construção de uma realidade virtual, na qual tudo é possível. Propostas dessa natureza não são condizentes com o filosofar, pretendem alienar as pessoas, fazendo-as aceitar fácil e silenciosamente, e até a auxiliar a produzir e manter, uma realidade que pode ser prejudicial a elas e/ou à maioria da população. Contudo, tem sido muito comum o surgimento de propostas desse tipo, com uma roupagem filosófica, como alerta Teixeira, no capítulo *A cilada da autoajuda*, de seu livro *Por que estudar filosofia?*

Hoje em dia, há movimentos que pretendem reverter a aparente inutilidade da filosofia aproximando-a da autoajuda. Essa tendência, cada vez mais difundida, gera uma espécie de filosofia pop, voltada para aliviar a crueldade cotidiana que assola as pessoas de boa vontade. Ela também surge como reação à crença de que o mal-estar civilizatório pode ser tratado com medicações, ou seja, que até a náusea moral ou existencial poderia ser curada com um comprimido. Infelizmente, esse conforto químico, tão desejável, não está ao nosso alcance.

Para os defensores da autoajuda, a filosofia é uma ferramenta útil para aliviar as angústias, quase sempre por meio do esclarecimento das confusões conceituais que rondam o senso comum. É preciso esclarecer o que é o amor para que seja possível entender por que um casamento não deu certo, incentivar o perdão, a confiança ou descobrir por que o sucesso financeiro não estava ao seu alcance. A autoajuda filosófica seria um pouco menos frívola se pudesse pelo menos mostrar que o fracasso individual não é exceção e sim regra nas sociedades dominadas por empresários tubarões e políticos corruptos<sup>24</sup>

É fundamental não confundir Filosofia Clínica com autoajuda, pois uma autoajuda filosófica pode ser perigosa, colocando o pseudo filósofo clínico no papel daquele que conduz a pessoa, como um guru. Pior ainda, com os elementos pesquisados na historicidade, ele conseguirá maior eficácia que os gurus da autoajuda, provocando, ao invés da reflexão filosófica, um processo de alienação. O leitor poderia perguntar, por que pseudo filósofo? A resposta é simples: Porque a filosofia não se presta à alienação, ao contrário, seu papel é propiciar um conhecimento mais profundo, uma investigação sobre a realidade e seus problemas, para que, com este conhecimento, ampliem-se os graus de autonomia da pessoa; para que cada um tenha instrumentos para conduzir sua vida, porém, não de maneira isolada e individualista, mas, sobretudo, considerando as implicações dos modos de condução da existência no todo social. Assim, uma Filosofia Clínica que leve o

---

<sup>24</sup> TEIXEIRA, João de Fernandes: *Por que estudar filosofia?*, São Paulo, Paulus, 2017, p. 25-26.



partilhante a olhar somente para si, a considerar-se como um eu, de modo individualista e apartado do mundo no qual se insere, também é uma forma de autoajuda travestida de filosofia. Infelizmente, algumas das correntes denominadas Filosofia Clínica, desenvolvidas no Brasil, sobretudo as que se distanciam do rigor metodológico necessário ao filosofar, caíram nesta “cilada”, caracterizando-se muito mais como um trabalho de autoajuda, com o intuito de alienar, de confortar, do que de uma reflexão filosófica. A proposta da Filosofia Clínica como exercício do filosofar é uma apropriação de conhecimento, um estudo aprofundado dos limites e possibilidades de intervenção no real, uma reflexão consistente e fundamentada sobre as possíveis consequências das hipóteses levantadas para a intervenção na realidade, para, por fim, possibilitar ao partilhante os instrumentos necessários para que ele mesmo conduza sua existência. Ela é, portanto, um processo de aprendizagem; de apropriação de modos de conhecer, de investigar; mas exige, também, o rigor metodológico da reflexão.

Para que se possa investigar e refletir sobre as questões cotidianas, não é possível fixar-se em uma única corrente filosófica, em um único sistema filosófico ou autor. Os sistemas filosóficos surgem como respostas às questões de uma época, de uma sociedade, de uma cultura. Não é possível, de modo anacrônico, reproduzi-los, replicá-los como se as questões contemporâneas não estivessem vinculadas ao presente, a outros contextos, culturas, sociedades. Obviamente, muito se pode aprender ao estudar os sistemas filosóficos, seu surgimento, seu desenvolvimento, suas implicações. Contudo, tais sistemas – em épocas, culturas e sociedades distintas de suas época, cultura e sociedade de origem – não cumprem o mesmo papel, nem respondem às questões vigentes. A aprendizagem decorrente do estudo dos sistemas filosóficos é mais uma apreensão de métodos e elementos que podem ser articulados a outros métodos e elementos, constituindo conceitos e métodos específicos para o tratamento dos problemas

em questão, nos contextos vigentes. É neste sentido que a Filosofia Clínica como exercício do filosofar compreende a filosofia como construção conceitual.

O objetivo da clínica filosófica é traçado, sempre, pelo partilhante, durante as partilhas. Mas é pressuposto fundamental ao filósofo clínico, provocar a reflexão sobre tal objetivo, tudo o que ele implica e em que está implicado. Esta reflexão não ocorre isoladamente, considerando-se apenas a perspectiva do partilhante sobre o assunto. É preciso buscar, juntamente com ele, a compreensão da construção histórica de sua perspectiva, o conhecimento de outras perspectivas existentes e examiná-las em suas características e contraposições, a fim de obter, sempre, mais elementos para subsidiar a reflexão. Assim, é possível afirmar que um pressuposto da clínica filosófica é a constante investigação da realidade.

Alguns perguntam: É objetivo da Filosofia Clínica como exercício do filosofar transformar a realidade? Não há, em Filosofia Clínica como exercício do filosofar, um objetivo traçado anteriormente, como apresentado no parágrafo anterior. Assim, não é possível afirmar ser, a princípio, este o objetivo. Contudo, ele também não está descartado em princípio. É o partilhante, juntamente com o filósofo clínico, quem investigará, procurará formas para lidar com suas questões, as examinará observando suas implicações nos contextos em que habita, decidirá sobre a melhor forma e a construirá com os elementos que dispuser ou buscar ou criar para esta construção.

Desta forma, é possível que um partilhante opte por um caminho que implique em transformar a realidade. Como fazer? Que instrumentos ele necessita? Quais ele possui? Os que não possui, como conseguir? Quais as implicações desta escolha? Quais as implicações da transformação? Estas e muitas outras questões serão levantadas antes de se dirigir para este ou aquele caminho. E, principalmente, a decisão por este ou aquele caminho não pertence

ao filósofo clínico, e sim ao partilhante. O filósofo clínico não conduz o partilhante ao caminho que ele, filósofo clínico, acredita ser o mais adequado. Ele investiga possibilidades e deixa a decisão para o partilhante, ainda que não concorde com ela, ou não fosse esta a sua escolha.

Assim, outro pressuposto importante é a autonomia do partilhante. É ele quem decide. Não deve, o filósofo clínico, manipulá-lo para que escolha o caminho A ou B, ainda que considere ser o melhor caminho para o partilhante. Mas cabe, sim, provocá-lo a pensar, apresentar os pontos para os quais ele não esteja olhando, instigá-lo a investigar mais, a fim de obter mais dados sobre sua futura escolha, enfim, provocar a pesquisar, refletir e avaliar. Uma coisa é escolher sem ter consciência do que significa e de quais as implicações de suas escolhas; outra coisa é uma escolha consciente. Nem sempre o partilhante possui conhecimentos para compreender o significado das escolhas que possui diante de si. Assim, é obrigação do filósofo clínico, provocá-lo a investigar este significado e suas implicações. Por outro lado, é possível que o filósofo clínico também não conheça o significado e as implicações de determinadas escolhas, considerando os limites de seus conhecimentos. Exatamente por isso a pesquisa, a investigação constante, a reflexão filosófica não podem ser abandonadas.

Para tais provocações, o filósofo clínico utiliza métodos e conceitos filosóficos, apresentando-os na linguagem do partilhante, de modo que este compreenda o significado do que está sendo apresentado. Há casos em que são utilizadas leituras de textos filosóficos; há casos em que utiliza-se um método – como o método cartesiano, proposto por Descartes, ou o método anticartesiano, proposto por Peirce<sup>25 26</sup>, ou outro método filosófico; às vezes cria-se um plano

---

<sup>25</sup> PEIRCE, Charles Sanders: *The Collected Papers*, Harvard University Press, Cambridge, 1931-1958. 8v.

<sup>26</sup> SANTAELLA, Lúcia: *O método anticartesiano de C. S. Peirce*, UNESP, São Paulo, 2004.

de ação; às vezes observa-se a validade do sistema de lógica utilizado pelo partilhante; outras vezes apontam-se falácias. Aqui, novamente, não há um caminho previamente definido, nem caminhos traçados de acordo com uma tipologia ou um sistema no qual, para problemas *x*, soluções *y*. Tudo é construído de acordo com as necessidades e possibilidades de cada partilhante e de seus contextos. Desta forma, é possível que uma mesma pessoa, em contextos diferentes, necessite caminhos diferentes. Da mesma maneira, diferentes pessoas no mesmo contexto, poderão necessitar de diferentes caminhos. Daí deriva-se mais um pressuposto: Não há caminhos estabelecidos previamente. *A priori*, o filósofo clínico nada sabe. Ele aprenderá com o partilhante. E se o partilhante não souber, ele saberá menos ainda, propondo, então, que pesquisem juntos. É preciso frisar, contudo, que os limites do conhecimento se impõem e, por isso, nossas conclusões necessitarão, muitas vezes, de novas e subsequentes investigações.

A filosofia sempre será polifonia, dissonância, convivência com o ruído da vida. Para fazer filosofia é preciso transformar nossas mentes em laboratórios imaginários para realizar experimentos mentais, percorrer labirintos que podem não ter saída e, no entanto, estarmos sempre dispostos a recomeçar a tarefa do pensamento.<sup>27</sup>

Manter-se no não saber, na polifonia, conviver com o ruído da vida, estar constantemente disposto à tarefa do pensamento: este é o papel do filósofo clínico, mais ainda, em seu fazer, deve provocar o partilhante a fazer o mesmo. Seria então o caso de, difundida a filosofia clínica, formar-se uma sociedade de filósofos?

Voltando ao significado do termo filósofo no sentido proposto por Gramsci, esta é uma tarefa a qual os filósofos clínicos, na perspectiva do Instituto Interseção, deveriam estar dispostos. E para propiciar esta difusão, algumas ações são desenvolvidas.

---

<sup>27</sup> TEIXEIRA, João de Fernandes: *Por que estudar filosofia?*, Paulus, São Paulo, 2017, p. 88-89.

Uma delas é o Café Filosófico-Clínico. Um encontro mensal, aberto ao público, no qual as questões levadas pelos participantes são abordadas a partir da perspectiva da Filosofia Clínica como exercício do filosofar. Inspirado na experiência francesa de Marc Sautet<sup>28</sup>, e proposto pela filósofa clínica Vilma Gebara, o Café Filosófico-Clínico ocorre desde 2008, tendo como objetivo divulgar este exercício do filosofar, exercitar o pensar junto com o outro sobre as questões cotidianas. Após a primeira iniciativa, outros membros do Instituto Interseção replicaram o projeto em outros locais, promovendo espaços para a reflexão filosófica.

Outras ações ocorrem no campo educacional. Os projetos relacionando Filosofia Clínica e Educação iniciaram-se em 1999, na cidade de São Vicente, São Paulo, Brasil. Suas primeiras experiências foram publicadas no livro *Filosofia Clínica e Educação: A atuação do filósofo no cotidiano escolar*<sup>29</sup>. Observando os resultados dos atendimentos em Filosofia Clínica no consultório, surge a questão: se este instrumental é útil para conhecer o partilhante e seus contextos, para pesquisar quem é este ser humano que ai está, poderia também ser útil para que o professor conhecesse o ser humano que está diante de si na sala de aula? A partir desta questão, iniciou-se a pesquisa.

O instrumental mostrou-se muito útil, mas algumas distinções entre o trabalho em consultório, atendendo um partilhante, e o trabalho na sala de aula, com os alunos, precisam ser feitas. Em primeiro lugar, ao atender o partilhante, o objetivo do trabalho em Filosofia Clínica, como visto anteriormente, é traçado pelo próprio partilhante. Em Educação, o objetivo do professor e dos alunos na sala de aula é traçado anteriormente, pelos objetivos pedagógicos a serem trabalhados. Além disso, no consultório, são consideradas as formas e veículos de expressão do partilhante, ou seja, se a pessoa

---

<sup>28</sup> SAUTET, Marc: *Um café para Sócrates*, José Olympio, Rio de Janeiro, 1999.

<sup>29</sup> AIUB, Monica: *Filosofia Clínica e Educação: A atuação do filósofo no cotidiano escolar*, WAK, Rio de Janeiro, 2005.

se expressa melhor escrevendo, desenhando, por fotografias, por música etc., isto será respeitado. Contudo, na escola, o estudante precisa desenvolver habilidades, independentemente de uma determinada forma ser mais confortável que outra. Neste sentido, o professor poderá partir da forma e do veículo mais confortável ao estudante para, a partir deste, auxiliá-lo a desenvolver outros. Além disso, é comum que o partilhante possua uma forma específica para conhecer. Ele poderá desenvolver outras, se for o caso, ou seja, havendo necessidade para investigar suas questões; havendo a proposta de desenvolver uma determinada habilidade etc. Por outro lado, o estudante precisa ter acesso a diferentes formas e métodos para investigação, ampliando seu leque de possibilidades, independentemente de uma necessidade colocada por problemas que precise resolver. Também é preciso lembrar que é muito diferente trabalhar com uma única pessoa, com objetivo terapêutico, e com muitas pessoas ao mesmo tempo – uma sala de aula – com objetivo pedagógico. Assim, são feitas muitas adaptações. A leitura dos contextos, dos modos de ser, das formas de ação é feita por aproximação, considerando-se identidade e diferença entre todos os integrantes da sala de aula.

Porém, destacadas as diferenças, que não serão todas apontadas aqui devido ao escopo deste artigo, é, ainda, importante frisar que, neste caso, não se trata de uma terapêutica, mas de um instrumento auxiliar para a aprendizagem. Obviamente, a aprendizagem pode, muitas vezes, ser terapêutica. É comum encontrar pessoas que encontraram formas para lidar com seus problemas no estudo. Da mesma maneira, um processo terapêutico pode ser, ao mesmo tempo, um processo de aprendizagem. Contudo, isto não é uma necessidade. Pode, coincidentemente ocorrer, mas não é possível tomar o fato como um padrão necessário.

O que mais aproxima a Filosofia Clínica como exercício do filosofar à Educação é a necessidade constante de pesquisa presente em ambas, é a perspectiva da necessidade de investigar a realidade

para que sejam conhecidos os elementos necessários para lidar com os problemas, e é, também, o pressuposto da autonomia de pensamento para o exercício do filosofar.

De 1999 até hoje, muitas foram as iniciativas neste campo, com pesquisas práticas, envolvendo professores de diferentes níveis e áreas, estudantes – também de diferentes níveis e áreas – que mostraram resultados muito interessantes. Alguns destes trabalhos foram relatados no livro *Reflexões Epistemológicas: Diálogos sobre Filosofia Clínica e Educação*<sup>30</sup>.

Há, ainda, palestras, cursos de extensão, vivências, encontros que são propostos com o intuito de divulgar a Filosofia Clínica como exercício do filosofar, colocá-la em diálogo com outras áreas, como Educação, Saúde, Arte, Ciência<sup>31</sup> a fim de difundir o exercício do filosofar em nossos contextos sociais.

Estas são algumas das características da Filosofia Clínica como o exercício do filosofar, desenvolvida em São Paulo, no Instituto Interseção. Não corresponde, portanto, a todas as formas de Filosofia Clínica existentes no Brasil, sendo, inclusive, incompatível com algumas delas.

## Bibliografia

AIUB, Monica: *Como ler a Filosofia Clínica: Prática da autonomia de pensamento*, Paulus, São Paulo, 2010.

AIUB, Monica: *Filosofia Clínica e Educação: A atuação do filósofo no cotidiano escolar*, WAK, Rio de Janeiro, 2005.

---

30 AIUB, Monica & COSTA, César Mendes da: *Reflexões Epistemológicas: Diálogos sobre Filosofia Clínica e Educação*, FiloCzar, São Paulo, 2016.

31 AIUB, Monica (org.): *Conceitos que sentem, afetos que pensam: Aproximações entre Filosofia Clínica, Filosofia da Mente e Neurociências*, WAK, Rio de Janeiro, 2013.

AIUB, Monica: *Para entender Filosofia Clínica: O apaixonante exercício do filosofar*, WAK, Rio de Janeiro, 2004.

AIUB, Monica (org.): *Conceitos que sentem, afetos que pensam: Aproximações entre Filosofia Clínica, Filosofia da Mente e Neurociências*, WAK, Rio de Janeiro, 2013.

AIUB, Monica; COSTA, César Mendes da: *Reflexões Epistemológicas: Diálogos sobre Filosofia Clínica e Educação*, FiloCzar, São Paulo, 2016.

CARVALHO, José Maurício: *Diálogos em Filosofia Clínica*, FiloCzar, São Paulo, 2013.

CARVALHO, José Maurício: *Filosofia Clínica: Estudos de Fundamentação*, UFSJ, São João del Rei, 2005.

CARVALHO, José Maurício: *Filosofia Clínica e Humanismo*, Ideias & Letras, Aparecida, 2012a.

CARVALHO, José Maurício: *Estudos de Filosofia Clínica: uma abordagem fenomenológica*, IBPEX, Curitiba, 2012b.

DESCARTES, René: *Discurso do Método*, Martins Fontes, São Paulo, 2009.

DILTHEY, Wilhelm: *A construção do mundo histórico nas ciências humanas*, UNESP, São Paulo, 2010.

ECO, Umberto: *As formas do conteúdo*, Perspectiva, São Paulo, 1974.

GRAMSCI, Antonio: *Cadernos do Cárcere*, Vol. 1, Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, 1999.

PACKTER, Lúcio: *Cadernos de Filosofia Clínica* (apostila), Instituto Packter, Porto Alegre, s/d.

PACKTER, Lúcio: *Caderno I Matemática Simbólica* (Transcrição de aulas feita por Gilberto Sendtko, Apostila), ANFIC, Chapecó, 2013.

PACKTER, Lúcio: *Filosofia Clínica: Propedêutica*, AGE, Porto Alegre, 1997.

PEIRCE, Charles Sanders: *The Collected Papers*, Harvard University Press, Cambridge, 1931-1958. 8v.



RYLE, Gilbert: *Dilemas*, Martins Fontes, São Paulo, 1993.

SANTAELLA, Lúcia: *O método anticartesiano de C. S. Peirce*, UNESP, São Paulo, 2004.

SAUTET, Marc: *Um café para Sócrates*, José Olympio, Rio de Janeiro, 1999.

TEIXEIRA, João de Fernandes: *Por que estudar filosofia?*, Paulus, São Paulo, 2017.

WITTGENSTEIN, Ludwig: *Investigações Filosóficas*, Abril, São Paulo, 1975.



# FILOSOFÍA CLÍNICA Y FILOSOFÍA APLICADA: UN DIÁLOGO POTENCIAL Y ACTUAL

CLINICAL PHILOSOPHY AND PHILOSOPHICAL PRACTICE: A  
POTENTIAL AND ACTUAL DIALOGUE

LEONARDO RICCO MEDEIROS  
Universidad de Sao Paulo  
leoricco@usp.br

RECIBIDO: 2 DE ENERO DE 2018

ACEPTADO: 5 DE FEBRERO DE 2018

**Resumo:** Neste artigo encontramos o texto que serviu de base para fala proferida no II Diálogo Nacional de Filosofia Clínica, no Brasil, em outubro de 2017. Proposta sob o título “Filosofia Aplicada à Pessoa: dialogando com José Barrientos Rastrojo”, a comunicação toca em pontos fundamentais para a prática filosófica voltada à complexidade do “ser pessoa”, expondo a diferença básica entre Filosofia Aplicada Lógico Argumentativa (FALA) e Filosofia Aplicada Experiencial (FAE). Além de propor um diálogo com a Filosofia Clínica, enxergando possibilidades de aproximação e distinção, em meio à conversa são sugeridas reflexões acerca do diálogo dito democrático, da Cosmocracia (Huberto Rohden) e de um possível deslocamento na atual forma de pensar a política. Para apresentar o texto, o autor propõe a Educação como veiculada à Filosofia Aplicada à Clínica e a necessária conscientização da distinção entre os pensamentos filosófico, científico, artístico e de senso comum opinativo.

**Palabras chave:** Filosofía Aplicada, Filosofía Clínica, Cosmocracia, Educação, Filosofía-ciência-arte.

**Abstract:** In this article, we present the text that served as the basis for the speech given at the 2nd National Dialogue of Clinical Philosophy, which took place in Brazil, in October 2017. Under the title “Philosophy Applied to the Person: dialoguing with José Barrientos Rastrojo”, the communication covers key points of the philosophical practice focused on the complexity of the human being, exposing the basic difference between Logical Argumentative Applied Philosophy (LAPA) and Experiential Applied Philosophy (EAP). In addition to proposing a dialogue with Clinical Philosophy, seeing possibilities of approaching and detecting differences, some reflections are suggested during the

talk relating to the so-called democratic dialogue, Cosmocracy (Hubert Rohden) and a possible shift in the current way of thinking politics. In order to present the text, the author proposes Education as being linked with Philosophy Applied to Clinical Practice and the necessity of raising awareness of the distinction between philosophical, scientific, artistic and opinionated common-sense thoughts.

**Keywords:** Philosophical practices, Clinical Philosophy, Cosmocracy, Education, Philosophy-science-art

No Brasil, de doze a catorze de outubro de 2017, na cidade de Belo Horizonte, estado de Minas Gerais, acontecia-nos<sup>1</sup> o II Diálogo Nacional em Filosofia Clínica. A proposta de um “Diálogo” com amplitude de nação surgiu como um acréscimo a outros eventos, como os Colóquios e os Encontros Nacionais de Filosofia Clínica – estes últimos ocorrendo no país desde a década de mil novecentos e noventa. Os “Diálogos” nacionais (oficialmente quantificados em duas edições) nasceram como um nome alternativo aos regionais Encontros Mineiros que, na ocasião, situavam-se em sua décima quinta (XV) edição. Apresentaremos aqui, com alguns pequenos ajustes e acréscimos, o texto que apoiou a fala ou comunicação que fizemos no evento.

Ao considerar as distinções ocasionadas pelos aprofundamentos etimológicos com os termos, encantou-nos que o título previamente definido para nossa palestra era “Filosofia Aplicada à Pessoa: dialogando com José Barrientos Rastrojo”. O estar sendo, com o gerúndio do verbo dialogar, abriu portas para que especialmente considerássemos um devir qualquer com o conceito de diálogo (do

---

<sup>1</sup> “A experiência é o que nos passa, o que nos acontece, o que nos toca. Não o que se passa, não o que acontece, ou o que toca. A cada dia se passam muitas coisas, porém, ao mesmo tempo, quase nada nos acontece”. En: LARROSA BONDÍA, Jorge: *Tremores: escritos sobre experiência*, Autêntica, Belo Horizonte, 2015.

diálogo nacional, regional e das pessoas próximas, virtual ou presencialmente).

A Filosofia Aplicada, conforme a desenvolve José Barrientos e colaboradores, aproxima-se da Filosofia Clínica sobremaneira em 2014, quando da sexta Jornada de Estudos ao Exterior organizada pelo Instituto Packter no Brasil e vinculada ao Seminário “A escola de Ortega e a de Lúcio Packter”, realizada na Universidade de Sevilla, Espanha.

Particularmente, temos entendido a Filosofia Clínica como uma Escola de Filosofia autêntica<sup>2</sup>. Tal autenticidade – no sentido mesmo orteguiano de responder vitalmente a um íntimo chamado por um singular caminho – faz-se presente ao lado da constatação verídica das relações possíveis de seu instrumental com a tradição fenomenológica ou com um amálgama de elementos envolvendo analítica da linguagem, logicismo formal, epistemologia, empirismo inglês, pragmatismo e historicismo.

Criada em meio à proximidade com rotinas e vivências de uma família de médicos e de aproximações estudantis<sup>3</sup> com a Psiquiatria, a Filosofia Clínica<sup>4</sup> poderia ainda, validamente,

---

<sup>2</sup> RICCO MEDEIROS, Leonardo: “Filosofia Clínica, Aconselhamento Filosófico, Saúde e Educação”, en *Educação - Revista científica do Centro Universitário Claretiano*, volumen 7, Batatais, 2017a. Págs. 77-108. “Clinical Philosophy, Esoterism, Method and Methodology – Actions, hypotheses and experimentations at the 1st Luso-Brazilian Course of Clinical Philosophy”, traducido al inglés por Marcelo Batistella, en *Partilhas: Revista de Filosofia Clínica do IMFIC*, volumen 3, Poços de Caldas, 2016. Págs. 105-119. “El filósofo (clínico) y el tartamudo extranjero”, traducido al español por Marcelo Batistella, en *Partilhas: Revista de Filosofia Clínica do IMFIC*, volumen 4, Poços de Caldas, 2017b. Págs. 145-158.

<sup>3</sup> No sentido da música de Milton Nascimento (1969), *Coração de Estudante*: “Há que se cuidar da vida / Há que se cuidar do mundo / Tomar conta da amizade / Alegria e muito sonho / Espalhados no caminho / Verdes, planta e sentimento / Folhas, coração / Juventude e fê”.

<sup>4</sup> Recomendamos a leitura da Conferência de abertura do XVI Encontro Nacional de Filosofia Clínica, em 18 de setembro de 2014, em Forquilha-SC, “O que é

estimular teses que a aproximassem de movimentos vinculados à Anti-Psiquiatria (David Laing, Ronald Cooper, Thomas Szasz), a Rede de alternativas à Psiquiatria e a Psiquiatria Alternativa (Monique Elkaim, Giovanni Jervis, Felix Guattari, Sylvia Marcos, Alfredo Moffatt), a Psiquiatria Comunitária (Gerald Caplan, Wolfgang Huber) e a Psiquiatria Democrática italiana (Agostino Pirella, Vieri Marzi, Giovanni Jervis, Franco Basaglia)<sup>5</sup>. Mesmo no Brasil, seu país natal, não seriam poucas as referências eventualmente eleitas para participar da polifonia envolvida no *zeitgeist* (espírito do tempo) de sua criação.

A Reforma Psiquiátrica brasileira, “um processo social amplo e complexo”, remete-nos a escritos literários de Machado de Assis (O alienista, de 1881) e Lima Barreto (Cemitério dos Vivos, de 1920), aos trabalhos pioneiros de psiquiatria social de Ulisses Pernambucano no Recife (década de 1930), a utilização da expressão artística como instrumento terapêutico por Ozório César (década de 1920) e Nise da Silveira (década de 1940) e às experiências com comunidades terapêuticas na década de 1960, em São Paulo e Rio Grande do Sul<sup>6</sup>. Não nos parece improvável considerar a Filosofia Clínica de Lúcio Packter e colaboradores como uma participante ativa deste complexo processo que envolve a transformação da práxis da assistência em saúde mental e a compreensão ampliada do processo saúde-doença. Instrumentos ou estratégias, por exemplo, do Sistema Único de Saúde (SUS) brasileiro e a Política Nacional de Humanização (Humaniza SUS) –

---

Filosofia Clínica”, na qual Lúcio Packter faz um resumo de como foi construída a Filosofia Clínica a partir de meados dos anos 80.

<sup>5</sup> Para uma primeira aproximação acerca da existência destes movimentos, sugerimos SERRANO, Alan Indio: *O que é psiquiatria alternativa*, Brasiliense, São Paulo, 1986.

<sup>6</sup> YASUI, Sílvio: “Rupturas e encontros: desafios da Reforma Psiquiátrica Brasileira”, Tese (Doutorado em Ciências na área de Saúde) – Escola Nacional de Saúde Pública da Fundação Oswaldo Cruz, Rio de Janeiro, 2006. p. 208f.

como a “Clínica Ampliada”, as “Equipes de Referência” e os “Projetos Terapêuticos Singulares”<sup>7</sup> – encontram semelhanças de sentido com o propósito do filósofo clínico em cuidar, escutar, aproximar-se e acolher o singular filosófico das pessoas que com ele se relacionam partilhando trajetórias existenciais.

Nossa caminhada com a Filosofia Clínica vai sendo tecida em meio a hipóteses, ações e experimentações que colocam a Filosofia como um pensamento em devir existente com a criação de conceitos pessoalmente vivos e singulares; conceitos que fazem surgir acontecimentos pelo encontro e ação de forças-afetos em uma narrativa existencial única. Também nos aparece a Filosofia enquanto atitude de “troca de ideias”, conversa ou interlocução envolvendo estilos, tendências, tradições e jogos de linguagem que cabem tanto em uma classificação didático-disciplinar clássica (Ética, Física e Lógica) quanto mais moderna (Ética, Política, Metafísica<sup>8</sup>, Estética, Lógica, Epistemologia). Com o filósofo

---

<sup>7</sup> BRASIL: *Clínica ampliada e compartilhada*, Ministério da Saúde, Secretaria de Atenção à Saúde, Política Nacional de Humanização da Atenção e Gestão do SUS, Ministério da Saúde, Brasília, 2010.

<sup>8</sup> Lemos em POLITZER, Georges: *Princípios fundamentais de filosofia*, tradução de João Cunha Andrade, Fulgor, São Paulo, 1962: “a dialética se opõe radicalmente à metafísica. O metafísico separa aquilo que, na realidade, não é separável” (p.35). Cai assim em um paradoxo: faz-se metafísico ao separar metafísica de dialética, ao invés de distingui-las e integrá-las. “Quando falamos em método metafísico estamos, com essa expressão, querendo significar um método que ignora e desconhece a realidade do movimento e da transformação. (...) A metafísica ignora o movimento em favor do repouso, a transformação em favor do idêntico. (...) Para o metafísico o homem é eterno, logo, é imutável. Por que? Porque separa o homem do seu meio, a sociedade” (p.26). Estamos atentos ao alerta de Politzer, inspirado no pensamento crítico da dialética marxista e materialista. Porém, entendemos que o estudo do ser (seja ele denominado metafísica ou ontologia) não ignora a existência do movimento e da transformação dos versos, mas procura integrá-la à ideia de uma essência “taoística”, unitária. Homem e sociedade estão intrinsecamente unidos, assim como o existente e o essencial, a vida singular e o sentido da vida singular, a vida

Huberto Rohden, suspeitamos ainda que possam ser nomeados por Filosofia movimentos que, ultrapassando o intelecto e o discurso que analisam causas individuais, avançam rumo ao uso da intuição não-discursiva, saboreando a causa última, universal e integral dos fenômenos e das causas individuais<sup>9</sup>. O sabor do “sentido escondido por trás de cada situação singular”<sup>10</sup>.

Enquanto vai sendo em uma dimensão existencial própria do ego intelectual, a Filosofia (esteja ela aplicada em clínica ou não) caminha consciente de suas diferenças e parcerias inter-complementares com os funcionamentos de senso comum opinativo e dos pensamentos da Ciência e da Arte ou pensamentos científico e artístico. Ambos participam integralmente, junto à Filosofia, da busca incessante e infinita pelo conhecimento verdadeiro (*episteme*).

Do pensamento via ciência entendemos uma opção pelo olhar da demonstração e da comprovação; uma escolha de proposições ou funções afirmativas utilizando variáveis quantificadoras ou quantificadas, que abrem mão do infinito para considerar o limite

---

universal e a vida particular. Consideramos que Filosofia é mais do que ‘um acho que baseado em’ ou um ‘gosto ou não gosto de’; é um ‘ser possível pensar em’.

<sup>9</sup> ROHDEN, Huberto: *Filosofia contemporânea: o drama milenar do homem em busca da verdade integral*, Martin Claret, São Paulo, 2008. *O espírito da filosofia oriental: o drama milenar do homem em busca da verdade integral*. 3. ed. Martin Claret, São Paulo, 2013.

<sup>10</sup> FRANKL, Viktor: *A vontade de sentido: fundamentos e aplicações da Logoterapia*, tradução de Ivo Studart Pereira, Paulus, São Paulo, 2011. “Na era do vácuo existencial [...] parece que o papel da Educação, mais do que transmitir tradições e conhecimentos, deveria ser o de refinar a capacidade humana de encontrar sentidos únicos. [...] deve, sim, encorajar e desenvolver a capacidade individual da tomada de decisões autênticas e independentes. Numa era em que os Dez Mandamentos parecem ter perdido sua validade incondicional, o ser humano tem de aprender, mais do que nunca, a ouvir os dez mil mandamentos relacionados às dez mil situações singulares nas quais sua vida consiste. Quanto a tais mandamentos, o ser humano deve reportar-se à sua consciência, confiando a ela seu papel de guia” (p. 84).



dos métodos e o mapeamento claro de coordenadas, definições e referências intersubjetivas, participando da invenção e modificação de critérios para o verdadeiro e o falso estatístico. Do pensamento via arte, de difícil definição por sua natureza ao mesmo tempo equívoca, ambígua, técnica e conceitual (vide a “arte conceitual”), parece-nos que participa do infinito sem necessariamente se pronunciar explicativamente sobre ele; os movimentos do pensar artístico fluem na produção e fruem na contemplação junto a sensações-percepções, emoções e interpretações ligadas a variedades de experiências com cores, sons, cheiros, sabores, formas e sinestésias. Tanto as pronunciadas certezas científicas quanto as variadas expressões artísticas confirmam o infinito filosófico e participam das experiências singulares de criações (criadouros) conceituais.

A Filosofia Aplicada em Clínica ou a Filosofia Clínica Aplicada aparece-nos, ainda, intrinsecamente ligada ao conceito de Educação. A clínica filosófica<sup>11</sup> é um espaço de exercício existencial e um espaço educativo. Temos investigado possibilidades para pensar o sentido educacional em nossa prática de atendimentos e relacionamentos filosófico-clínicos apoiando-nos em trabalhos de Huberto Rohden. Há dois de especial destaque para a questão educativa. O primeiro deles, “Novos rumos para a Educação”<sup>12</sup>, originou-se de uma série de conferências sobre a proposta de uma nova forma de democracia – a cosmocracia – realizadas em 1958 e 1959 no auditório do Ministério da Educação

---

<sup>11</sup> O nome “clínica” explica-se historicamente pela inicialmente concebida aplicação da filosofia no ambiente médico-clínico. A parte destas possíveis referências, na prática, a Filosofia dita Clínica, conforme desenvolvida por Packter e os variados centros de formação no Brasil, entende a clínica filosófica possível de ser desenvolvida tanto no espaço de “clínica-consultório”, como em cafés, encontros, praças, salas de aula, praias, casas, caminhadas, etc..

<sup>12</sup> ROHDEN, Huberto: *Novos rumos para a educação*, Martin Claret, São Paulo, 2005b.

no Rio de Janeiro. A outra, “Educação do Homem Integral”<sup>13</sup>, foi escrita sob o motivo da promulgação do Decreto-lei nº869, de 1969, que pretendia estabelecer uma base filosófica para a Educação. Nestas obras está presente (implicitamente na primeira e explicitamente na segunda) a premissa que “ninguém pode educar alguém”, visto que a educação propriamente dita compõe-se de movimentos singulares de auto-educação (“alguém só pode educar-se a si mesmo” ou a “verdadeira educação é essencialmente intransitiva, ou reflexiva, subjetiva”)<sup>14</sup>.

Podemos pensar proximidades com o pensamento céptico de Pirro de Ellis conforme a proposição “nada pode ser ensinado, pois ou você ensina o que a pessoa já sabe e, portanto, isto não é ensinar algo; ou você ensina algo obscuro que não será compreendido, não existindo aprendizado e, por isso mesmo, ensino”<sup>15</sup>. Também, quem sabe, com o sofista Górgias com seu fragmento “nada existe que possa ser conhecido; se pudesse ser conhecido, não poderia ser comunicado; se pudesse ser comunicado, não poderia ser compreendido”<sup>16</sup>. Ou, Fernando Pessoa, quando diz que “quem não entende [uma obra, que, por natureza, sempre falará com a voz que lhe é própria] não pode entender, e não há pois que explicar-lhe; é como fazer compreender a alguém um idioma que ele não fala”<sup>17</sup>. Algum sentido parecido pode aparecer no que escreveu

---

<sup>13</sup> ROHDEN, Huberto: *Educação do homem integral*, Martin Claret, São Paulo, 2005a.

<sup>14</sup> ROHDEN, Huberto: *Educação do homem integral*. Martin Claret: São Paulo, 2005a. Págs. 17, 19, 85.

<sup>15</sup> Proposição adaptada de: FATTURI, Arturo: *Teoria do conhecimento I: livro didático*, UnisulVirtual, Palhoça, 2009. Livro didático da disciplina de Teoria do Conhecimento I do curso EaD de bacharelado em Filosofia da Unisul – Universidade do Sul de Santa Catarina. Pág. 49.

<sup>16</sup> MARCONDES, Danilo: *Iniciação à história da Filosofia: dos pré-socráticos a Wittgenstein*, 13 ed., Zahar, Rio de Janeiro, 2010. Pág. 44.

<sup>17</sup> Apud STRASSBURGER, Hélio: *Poéticas da singularidade*, E-papers, Rio de Janeiro, 2007. Pág. 93.

Wittgenstein: “este livro será talvez apenas compreendido por alguém que tenha uma vez ele próprio já pensado os pensamentos que são nele expressos – ou pelo menos pensamentos semelhantes”<sup>18</sup>. Ou, ainda, relações com as demonstrações de Santo Agostinho em seu diálogo sobre o Mestre, “*De Magistro*”, encerradas na conclusão de que “as coisas não se aprendem pelas palavras [que repercutem exteriormente]”, “mas pela verdade que ensina interiormente”<sup>19</sup>.

Conscientes das analogias apressadas, histórica e logicamente equivocadas, com os céticos, com o sofista, com o poeta-filósofo e com o filósofo analítico e das comparações parcialmente acertadas com o sentido agostiniano, é importante assumir a singularidade imanente do criadouro de conceitos de Rohden. Ele fala da perspectiva de uma possibilidade real da educação do ser humano integral. Tal integralidade poderia ser traduzida como um ego físico-emocional-intelectual instruído nos fatos integrado em um Eu espiritual educado nos valores<sup>20</sup>. Faz-se importante aqui uma diferença fundamental entre educação e instrução.

A primeira se refere a uma atividade “eminentemente individual”<sup>21</sup> ou “radicada no indivíduo”<sup>22</sup>, cujo vínculo social está naquilo que dela se propaga na sociedade. Uma boa analogia para essa propagação, diz Rohden, seria o fenômeno da indução no eletromagnetismo<sup>23</sup>. A educação trata da formação do sábio, aquele

---

<sup>18</sup> WITTGENSTEIN, Ludwig: *Tratado lógico-filosófico*, tradução de M. S. Lourenço, Calouste Gulbenkian, Lisboa, 1987. Pág. 27.

<sup>19</sup> AGOSTINHO: *De magistro*, tradução de Ângelo Ricci, 2. ed., Abril Cultural, São Paulo, 1980.

<sup>20</sup> ROHDEN, Huberto: *Educação do homem integral*, Martin Claret, São Paulo, 2005a. Págs. 39-41.

<sup>21</sup> ROHDEN, Huberto: *Novos rumos para a educação*, Martin Claret, São Paulo, 2005b. Págs. 125, 127.

<sup>22</sup> Idem. Pág.125.

<sup>23</sup> ROHDEN, Huberto: *Educação do homem integral*, Martin Claret, São Paulo, 2005a. Págs. 16, 19.

que se torna necessariamente saudável e feliz. Já instrução é atividade eminentemente social, atrelada a ministérios e políticas públicas: da alçada da inteligência e da formação do erudito, que deverá possuir domínio de certos conhecimentos técnicos e factuais<sup>24</sup>.

Se não é difícil perceber a possibilidade de falarmos, com Rohden, em uma docência ou conduta filosófico-clínica instrutora, não parece tão imediata a ideia de uma docência ou conduta filosófico-clínica educadora. Afinal, sendo a educação “eminentemente” individual, um processo de quem se educa, podemos falar na educação de um pelo outro, no caso, do partilhante<sup>25</sup> pelo filósofo? Considerando-se a lógica da Filosofia Universalista de Rohden, a resposta é sim. E esta afirmação só é possível quando inserida em um paradoxo, expresso no que o filósofo chama de “o problema paradoxal da educação”. A prática educativa se dá por um processo semelhante à já citada indução eletromagnética, quando um corpo recebe a influência de uma força a partir do momento em que entra em contato com um campo magnético. O filósofo educador, que antes de tudo movimenta-se educativamente na realização em si dos próprios valores, é aquele que, dada essa condição, serve de guia e mentor, “não tanto pelo que diz ou faz, mas, sobretudo, pelo que é”<sup>26</sup>. Se o gesto factual do professor ensina<sup>27</sup>, também educa aquilo que ele, singular e autenticamente, valorativamente se torna ou vem a ser.

---

<sup>24</sup> Idem.

<sup>25</sup> Em Filosofia Clínica dá-se o nome de partilhante ao cliente, paciente, orientando, consulente ou consultante.

<sup>26</sup> ROHDEN, Huberto: *Novos rumos para a educação*, Martin Claret, São Paulo, 2005b. Pág.17.

<sup>27</sup> RIOS, Terezinha Azerêdo: “O gesto do professor ensina”, disponível on-line em <http://www.acervodigital.unesp.br/handle/123456789/25> (último acesso 11 de maio de 2017).

Lembrando-se da etimologia latina de educar – *educere*, que quer dizer eduzir, conduzir para fora – o educador é, para Rohden, “um ‘edutor’, alguém que ‘eduz’ do seu educando o que nele dormita de melhor e mais puro”. Algo como a “luz solar [que] desperta e desenvolve na semente a planta que nela existe potencialmente”<sup>28</sup>. Sendo o espaço filosófico clínico aplicado um espaço de (auto) educação, entendemos que ultrapassa o tempo-espaço de encontro pessoal. O filósofo, o amante-amigo da sabedoria, avizinha-se de elementos e pessoas em interseções de qualidade variáveis<sup>29</sup>. Com sua estrutura de pensamento (EP) e funcionamento intelectivos próprios, sua historicidade, circunstâncias e estilo singulares, oferece um serviço de acolhida e envolvimento sinceramente comprometido com seu próprio desenvolvimento, sua trajetória e seus interesses. E o partilhante pode abertamente ser comunicado disto. Um exercício do Ubuntu africano: sou pois que somos. Ditas estas palavras, certos de futuros aprofundamentos, trabalhos e composições, partimos à exposição do texto que serviu às conversas dialógicas dos filósofos clínicos com José Barrientos Rastrojo e parte de seu pensamento<sup>30</sup>.

---

<sup>28</sup> ROHDEN, Huberto: *Novos rumos para a educação*, Martin Claret, São Paulo, 2005b. Pág.17.

<sup>29</sup> É do jogo de linguagem filosófico clínico a consideração de 5 tipos de interseção entre Estruturas de Pensamento (EPs): positiva, negativa, indeterminada, confusa e em transição.

<sup>30</sup> Em especial, dedicamos esta publicação à memória da Dra. Marta Claus, diretora geral do Instituto Mineiro de Filosofia Clínica. Ela transfigurou-se para outra forma de energia algumas semanas após o evento.

## **Filosofia Aplicada à Pessoa: dialogando com José Barrientos Rastrojo**

### *Estabelecer um diálogo*

Em Portugal, no I Curso Luso Brasileiro de Aconselhamento Filosófico, ano passado, 2016, o Prof. Márcio José, de Campinas-SP, chamou-me a atenção para um termo que vinha aparecendo em um anteprojeto de pesquisa que mostrava a ele. Eram esboços da proposição de uma pesquisa que pudesse produzir uma conversa entre Lúcio Packter e o filósofo catarinense Huberto Rohden. \_Por que ao invés de “Conversa” não muda pra “Diálogo”? – sugeria o Márcio.

Bem, na época andava inspirado em textos, fragmentos e falas da chamada rebeldia francesa e numa amiga, líder de um grupo de pesquisa que eu andava próximo, a Dra. Solange Puntel Mostafa, do *campus* USP de Ribeirão Preto. O “diálogo” era então um termo muito “restritivo”. Restritivo de limitador, num sentido existencialmente negativo.

Praquela minha EP, quando em relações marcantes com os Tópicos VI, VII e VIII e algo de busca no Tópico XI<sup>31</sup>, o termo “diálogo” funcionava próximo a uma ideia de conversação mal-dita. Mal-dição, diga-se, diariamente dita em recantos acadêmicos e não-acadêmicos, em lares, bares, repartições, colegiados, oficinas, redes sociais, templos, etc.... Diálogo estava associado a um trabalho de convencimento, negociação, consenso democrático. Um ego intelectual se afirma, outro ego intelectual se nega. Depois, novas afirmações e negações, alternando os papéis de ativos e passivos entre egos intelectuais e seus interesses.

---

<sup>31</sup> Tópico VI – Termos agendados no intelecto. Tópico VII – Termos: Universal, particular e singular. Tópico VIII – Termos: Unívoco e equívoco. Tópico XI – Busca.

O Diálogo maldito ou dito de modo afastado da Verdade soava na época – e ainda soa – como algo que deixa em segundo plano aquilo que chamamos de conversa, troca de ideia ou trocas de ideias na Ideia (ou conectadas à Ideia). Em primeiro plano, no diálogo mal dito, aparecem: uma ética do discurso (na ideia ultrapassada da cisão possível entre uma vida no discurso e uma vida na Vida); uma ética do convencimento amistoso; uma etiqueta de autoritarismo disfarçado em individual “coordenação” ou “presidência” democrática; uma etiqueta da negociação entre *businessmen*; uma ética do consenso democrático.

### *Consenso democrático não é diálogo*

Acreditamos, entretanto, que ainda haja bons criadouros para o conceito Democracia em nossos tempos atuais. Sobretudo, ao se projetar a possibilidade de experiências factuais com valores como, por exemplo: tolerância; respeito à diferença; “comunicação, cooperação e livre interação” em substituição ao “uso da força para solucionar os conflitos”<sup>32</sup>; *isegoria* (igual direito à manifestação de opinião e uso da palavra), *isonomia* (todos devem ser tratados iguais perante as leis), *isocracia* (todos podem participar da execução ou gestão das instituições democráticas), liberdade (que, para nós, aproxima-se daquela que só começa quando começa a do outro e que acaba quando acaba a do outro), transparência, equilíbrio de poderes, dentre possíveis outros. É preciso ainda atentar-se para que o conceito da democracia não sirva apenas para a insistência da centralidade de ideias como

---

<sup>32</sup> MURARO, Darcísio Natal: “Relações entre a filosofia e a educação de John Dewey e de Paulo Freire”, em Educação Real, volumen 38, número 3, Porto Alegre, 2013. Págs. 813-829. Disponible on-line en [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S2175-62362013000300007&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2175-62362013000300007&lng=en&nrm=iso) (último acceso 12 de noviembre de 2017).

“voto” (como se o voto sintetizasse, por si mesmo, todos os outros valores); “representatividade” (como se fosse possível sermos de fato representados por alguém na experiência dos valores democráticos); e “vontade da maioria” (como se vontades das minorias privilegiadas não existissem ou nunca fossem travestidas de maiorias ou que vontades não devessem ser substituídas por necessidades de Beleza, Bondade e Ajustamento com o Cósmico). Temos acreditado ser salutar começar a estabelecer relações com o conceito de Cosmocracia, conforme aparecia numa série de conferências realizadas no Ministério da Educação, no Rio de Janeiro, durante o Governo de JK (1958-1959), pelo filósofo Huberto Rohden. Tais conferências saíram em livro com o nome “Novos rumos para a Educação”<sup>33</sup>.

Antes de vir para Belo Horizonte, aventurei-me a ler outro livro deste filósofo, que há tempos já vinha ouvindo falar, o romance teórico-filosófico ou religioso/esotérico (conforme catalogam as estantes dos sebos), “Cosmorama”<sup>34</sup>. Ali, Rohden descreve a Utopia de uma Visão Mundial, homens e mulheres vivendo em um mundo sem governadores, presidentes, prefeitos, polícias, advogados ou juízes. Também não haviam legisladores, pois não haviam leis escritas. Uma anarquia positiva ou cósmica. Na Ilha de Cosmorama, cada indivíduo havia atingido a consciência cósmica. Assim como há necessidade apenas de um governo interno nos animais puramente instintivos e inconscientes (“nadir do instinto”), também é assim no ser pleni-consciente ou integral (“zênite da intuição”). O que acontece é uma mudança de natureza deste governo, que vai de uma harmonia automática para uma harmonia consciente, em conexão ou sintonia com o *Logos* ou Razão.

---

<sup>33</sup> ROHDEN, Huberto: *Novos rumos para a educação*, Martin Claret, São Paulo, 2005b.

<sup>34</sup> ROHDEN, Huberto: *Cosmorama*, 3. ed. modificada, Fundação Alvorada, São Paulo, 1979.



A democracia cabe à ego-personalidade, aos seres do intelecto analítico, por natureza centrífuga e discordante. Não sendo a paz duradoura um atributo das ego-personalidades, contentam-se estas com uma paz relativa de armistício. A democracia é uma troca das leis internas, ainda em grande parte inoperantes nos seres do intelecto, por leis externas.

A nova forma de democracia, a Cosmocracia, não é vista como um produto de revolução externa, mas sim de evolução interna; não um produto de destruição ou violência física, mas algo que virá por compreensão metafísica. Talvez daqui a alguns anos poderemos, como dizia Rohden, abandonar o próprio conceito de democracia, que envolve este germe da dissolução dos egos, e abraçar a concepção de cosmocracia.

Infelizmente, sabemos que a democracia tem sido um dos grandes artifícios retóricos de nossa época. E de todos os lados: de quem dela fala mal e de quem dela fala bem; de quem ganha e de quem não ganha dinheiro com isso. Em um diálogo imaginário criado pelo historiador Heródoto, no século V a.C., aparece o seguinte texto sobre a democracia:

é impossível que ali não haja corrupção na esfera dos negócios públicos, a qual não provoca inimizades, mas sim sólidas alianças entre os malfeitores: os que agem contra o bem comum fazem-no conspirando entre si. É o que acontece, até que alguém assume a defesa do poder e põe fim às suas tramas, tomando-lhes o lugar na admiração popular, (...) tornando-se monarca<sup>35</sup>

Ou, leríamos daqui, um ditador ou governante extremista.

Se Heródoto acreditava que o fato de pôr fim às tramas corrompidas da democracia tornava a monocracia ou monarquia a melhor forma de governo, não é assim que pensamos. Antes, é preciso insistir no diálogo bem dito, no diálogo que não é consenso

---

<sup>35</sup> Apud BOBBIO, Norberto: *A Teoria das Formas de Governo*, tradução de Sérgio Bath, 3. ed., Universidade de Brasília, Brasília, 1980. Págs. 32-33.

democrático, mas conversa cosmocrática, aberta e conectada com a filosofia, a ciência, a arte e a espiritualidade.

Diálogo com a Filosofia Aplicada a Pessoa do Prof. Barrientos (que, pode não parecer, mas já começou) e Diálogo entre Filósofos Clínicos de todo o país. Diálogos a la Paulo Freire! Diálogos que prezam a ética da boniteza nas relações de diálogo educativo e, como enxerga o Prof. Márcio José, na relação filosófica clínica!

Que venham os diálogos conversadeiros e as conversas dialogizantes!

Pausa<sup>36</sup>

Uma terapeuta junguiana e estudiosa da racionalidade de saúde chinesa disse acreditar, apoiada nas observações enquanto conversávamos, que às vezes parte deste que vos fala/escreve assumia um estilo de expressão que desejava tanta clareza, que acabava ficando confuso.

---

<sup>36</sup> Sobre a pausa enquanto silêncio, sugerimos alguns fragmentos póstumos de Clarice Lispector: “Qual é mesmo a palavra secreta? Não sei é porque a ousar? Não sei porque não ousar dizê-la? Sinto que existe uma palavra, talvez unicamente uma, que não pode e não deve ser pronunciada (...). Os que inventaram o Velho Testamento sabiam que existia uma fruta proibida. As palavras é que me impedem de dizer a verdade. / Simplesmente não há palavras. / O que não sei dizer é mais importante do que o que eu digo. Acho que o som da música é imprescindível para o ser humano e que o uso da palavra falada e escrita são como a música, duas coisas das mais altas que nos elevam do reino dos macacos, do reino animal, e mineral e vegetal também. Sim, mas é a sorte às vezes. / Sempre quis atingir através da palavra alguma coisa que fosse ao mesmo tempo sem moeda e que fosse e transmitisse tranqüilidade ou simplesmente a verdade mais profunda existente no ser humano e nas coisas. Cada vez mais eu escrevo com menos palavras. Meu livro melhor acontecerá quando eu de todo não escrever. Eu tenho uma falta de assunto essencial. Todo homem tem sina obscura de pensamento que pode ser o de um crepúsculo e pode ser uma aurora. / Simplesmente as palavras do homem”. Apud BORELLI, Olga: *Clarice Lispector: esboço para um possível retrato*, Nova Fronteira, Rio de Janeiro, 1981. Págs. 84-85.

A confusão, confusa que é, confunde-se. E ela – a confusão – se mistura, confundindo aquele que pensa ou tem consciência sobre ela. Nessa mistura ou nesse *mix*, confusão vira “entendimento difícil”. Aquele difícil ou dificuldade de que fala o escrito de Gramsci, sobre que deveríamos “convencer a muita gente que o estudo é um trabalho muito fatigante”, com uma prática particular própria, músculo-nervosa e intelectual; “um hábito adquirido com esforço, aborrecimento e mesmo sofrimento”<sup>37</sup>.

Sugerimos que a confusão possa, nesses casos, ser renomeada por esforço do pensamento e da consciência. Esforço de audição do eu. Esforço de audição do tu. Esforço de compreender, intuir, experimentar e saborear qualquer outra concatenação lógica pouco usual. É possível encontrar expressividades potentes mesmo passando por gagueiras, saltos lógicos, ilogicidades e proposições *non sense*.

Epicuro, o médico dos jardins, em sua Sentença Vaticana 29 escreveu algo assim: “Quanto a mim, com a franqueza do estudioso da natureza, prefiro dizer de modo obscuro aquilo que é útil (...), mesmo não sendo compreendido por ninguém, do que me conformar às opiniões convencionais para colher o elogio que sai espesso da multidão”<sup>38</sup>.

Anaxágoras – criador da primeira escola filosófica de Atenas e, segundo Diógenes Laércio, o primeiro a colocar o espírito (*nous*) acima da matéria (*hyle*) – vivia uma existência solitária, dedicando-se à contemplação da natureza, desinteressado dos assuntos da *Polis*. Alguém lhe perguntou: “Não te preocupas com tua pátria?”. Ele respondeu apontando para o céu: “Cala-te! Preocupo-me muito

---

<sup>37</sup> GRAMSCI apud ALMEIDA, José Luís Vieira de; ARNONI, Maria Elisa Brefere; OLIVEIRA, Edilson Moreira de: *Mediação dialética na educação escolar: teoria e prática*, Loyola, São Paulo, 2007. Pág.112.

<sup>38</sup> EPICURO: *Sentenças Vaticanas e Máximas Principais*, tradução de João Quartim Moraes, Publifolha, São Paulo, 2015.

com minha pátria!”<sup>39</sup>. Um deslocamento da forma habitual de concebermos a política. Terra-Pátria. Como escreveram Morin e Kern<sup>40</sup> ou como cantou Lennon (“*imagine all the people*”).

## Filosofia aplicada à pessoa

O Professor José Barrientos ou Pepe, como se deixou chamar por nós, é um professor jovem, com uma produção gigante. Daqueles gigantes de mitologia e de desenho animado. Não tanto como aquele do João e do Pé de Feijão, o gigante que tem a galinha de ovos de ouro roubada e que persegue o menino faminto. Ele está mais para um gigante daquele filme de 2016, do Spielberg, “O Bom Gigante Amigo”.

Em 2014, em uma das Jornadas de Estudos ao Exterior organizada pelo Instituto Packter estávamos, além de outros colegas, essa turma mineira toda: Profs. José Maurício de Carvalho, Márcio José, Kélsen Melo, Marta Claus, Giovanni “el cabrón”... Fomos durante uma semana até a Universidade de Sevilla, onde participamos de um Seminário intitulado “A escola de Ortega e a de Lúcio Packter”. Nosso anfitrião foi o professor Barrientos, que na ocasião lançou um livro conjunto com os Doutores Packter e José Maurício, a obra “Introdução à Filosofia Clínica e Filosofia Aplicada: Avaliações e Fundamentações”. Além de uma entrevista (“Sobre a Filosofia Prática”), o Prof. Pepe fez constar dois sintéticos e esclarecedores capítulos: “Introdução à Filosofia Aplicada” e “A orientação Filosófica (ou Filosofia Aplicada à Pessoa) a partir das raízes zambranianas”.

Em maio deste ano, vários elementos sincrônicos convergiram. Um evento que temos coordenado em cidade do interior paulista,

---

<sup>39</sup> LAÉRTIOS, Diógenes: *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*, tradução de Mário da Gama Kury, 2 ed., UnB, Brasília, 2008. p.49.

<sup>40</sup> MORIN, Edgar; KERN, Anne Brigitte: *Terra-pátria*, tradução de Paulo Neves, 6 ed., Sulina, Porto Alegre, 2011.

Batatais-SP, chamado “Encontro Filosófico”; uma pós-graduação *latu sensu* em Aconselhamento Filosófico criado em Universidade próxima; um encontro de alunos deste curso com o Prof. Pepe em São Paulo, Capital, em evento organizado pela colega filósofa clínica Dra. Monica Aiub; mensagens trocadas pelo Facebook; contatos com a coordenação do curso de Aconselhamento na Universidade mencionada e o aceite do Prof. Barrientos para ir a minha pequena cidade, donde ministra duas palestras transmitidas via Internet. Uma delas teve como título “Filosofia Aplicada à Pessoa”. Pude ali estar presente e creio que muito da inspiração para a convocação/convite do IMFIC para que estivesse aqui neste evento a falar/escrever deste assunto se deu por conta destes movimentos espaço-temporais.

Uma das coisas que ocorreu foi basear-me para esta conversa na tese de doutorado do Prof. Barrientos, escrita de 2005 a 2009 e apresentada ao Departamento de Metafísica, Correntes Atuais da Filosofia, Ética e Filosofia Política da Universidade de Sevilla. Intitulada “Vectores Zambranianos para uma teoria da Filosofia Aplicada a Pessoa”, a tese tem dois volumes em um total de 1384 páginas. Nesta tese, além da expressão “Filosofia Aplicada”, aparecem “Filosofia Aplicada a Grupos”, “Filosofia Aplicada à Intimidade” e a “Filosofia Aplicada à Pessoa”. O foco, entretanto, que suspeito estar se concentrando no decorrer dos últimos anos, é a “Filosofia Aplicada à Pessoa” que, além de estar no título da tese associada à Filosofia de Maria Zambrano, aparece nos títulos de subcapítulos do Capítulo 1 e nos Capítulos 6, 7, 8 e 9 (todos os do segundo volume da tese)<sup>41</sup>.

Dado que nem só de filosofia vive cá este filósofo, não houve tempo objetivo para ler a obra na íntegra. Mas, quanto a isto, recebi

---

<sup>41</sup> BARRIENTOS RASTROJO, José: Vectores zambranianos para una teoría de la filosofía aplicada a la persona. Tesis Doctoral (Filosofía) – Departamento de Metafísica, Corrientes Actuales de la Filosofía, Ética y Filosofía Política de la Universidad de Sevilla. Sevilla, p.1384. 2009.

o alento do próprio Barrientos via mensagens no celular, de que a tese era “antiga”, já com quase 10 anos e que já haviam muitos avanços desde sua publicação. Animado que ficou com a possibilidade deste diálogo, passou-me uma série de slides atualizados utilizados mês passado, na Universidade de Sevilla.

Para pensar esta conversa dialogal mais direta da Filosofia Clínica e dos filósofos clínicos com o Prof. Barrientos, além dos slides e dos capítulos do livro lançado na Jornada de Estudos, revi a palestra em Batatais-SP e procurei ser fiel – como disse ao Pepe – aos encontros que tivemos e teremos.

Solicitei a ele uma relação de suas obras publicadas ao que me mandou de imediato seu currículo em “.pdf”. Ali, além de verificar sua primeira graduação de 1998 a 2001 em Enfermagem, na Escola Universitária de Ciências da Saúde da Universidade de Sevilla, encontrei nomeadas suas 203 publicações, dentre as quais 31 livros e 110 capítulos de livros.

Em Batatais, nossa rápida conversa em torno de um café da manhã com pães de queijo (e viva Minas Gerais no interior de São Paulo!), girou no sentido de que a Filosofia Clínica e a Filosofia Aplicada precisavam começar a falar de suas proximidades e semelhanças de práticas e de sentidos. Mais do que frisar suas diferenças (como, aliás, eu próprio vinha fazendo em escritos e artigos, especialmente sobre as diferenças de método e abrangência entre o Aconselhamento Filosófico e a Filosofia Clínica).

Em Sevilla, de fato, o que nos ficava das aulas do grupo com o Prof. Lúcio fora da Universidade era que enquanto a Filosofia Aplicada se concentrava determinantemente no tópico X da EP<sup>42</sup>, Estruturação de Raciocínio, e em alguns outros possíveis como XVI (Significado), XVII (Armadilha Conceitual), XX (Epistemologia), etc., a Filosofia Clínica mostrava-se com uma

---

<sup>42</sup> Em Filosofia Clínica a Estrutura de Pensamento (EP) é estudada levando-se em consideração trinta tópicos em relação.

abertura bem maior de repertório para situações singulares diversas. O método, o instrumental da historicidade, os 30 tópicos, os 32 submodos, as 5 ou 7 categorias, a matemática simbólica, as sinonímias; a escola filosófica da FC, os estudos sempre em continuidade e evolução feitos pelo mestre filósofo sistematizador e colaboradores próximos, com conteúdos sendo abertos gradativamente a seus discípulos em semanas de estudos, cursos gravados e transmitidos pela Internet e jornadas peripatéticas; a linguagem e os percursos metodológicos compartilhados em eventos como nesse Segundo Diálogo: tudo isso, sinais da riqueza infinita e inesgotável da Filosofia Clínica em sua diferenciação com outros movimentos.

No livro lançado em Sevilla, Prof. Barrientos apresenta um possível papel ontológico ou metafísico da consulta filosófica. Mais do que uma atuação para pensamentos e crenças modificados, busca-se a ação e a transformação na vida da pessoa, em seu ser (ondas se espalhando pelo pensar, pelo sentir e pelo fazer). O Professor vai nos falar, inspirando-se em estudos aprofundados do pensamento da filósofa Maria Zambrano, do sentido de aproximar o consultante do abismamento ou do encontro dele com seu abismo existencial. Será necessário “descer ao maior desconsolo para adquirir o saber transformador” de uma mente frutificada<sup>43</sup>.

É reparável que no capítulo seguinte, escrito pelo Prof. Packter, apareça “a menina das páginas de Goethe”, que naturalmente naquela sua existência singular, precisaria caminhar muito para chegar ao abismo. Uma menina que tinha em seu mundo como representação pessoas em um abismo sobre sua cabeça. Pessoas que prometiam promover sua caminhada para o Sol, mas que lhe

---

<sup>43</sup> RASTROJO BARRIENTOS, José. En PACKTER, Lúcio (Org.). Introdução à filosofia clínica e filosofia aplicada: avaliações e fundamentações, FiloCzar, São Paulo, 2014a. p. 47-72. Pág.67.

causavam dores, desconfortos, aborrecimentos, medos. E o Sol dela tinha borboletas e passarinhos: era diferente<sup>44</sup>.

Prof. Packter segue abrindo outras tantas possibilidades de localizações existenciais: os elementos circunstanciais retrógrados; a falta de fundamentos epistemológicos seguros para defender uma “chaticé” ou até uma “enfermidade” existencial representada como a politicamente correta pregação do equilíbrio, harmonia e serenidade como saúde para todos; as muitas variações possíveis de autoria na escritura existencial de uma vida; as limitações das “asas de ferro e dos motores precários das perguntas e respostas” de nossa Filosofia arcaica; o futuro sinalizando para um Nós maior que o eu; variações possíveis de descrições científicas de neurônios e grupos de neurônios com singularidades de função e atuação muito próprias; e casos peculiares de corpos se comportando como almas ou se transformando em outras coisas que não sejam um corpo<sup>45</sup>.

Inevitável não pensar nas diferenças de discursos da Filosofia Clínica.

A obra do Prof. Barrientos é, como já insinuamos, de envergadura impressionante. Qualquer tentativa de reduzi-la a poucas palavras seria uma afronta à riqueza de movimentos e da fértil criatividade presente, por exemplo, na série de “exercícios práticos” propostos em sua tese de doutorado, ou nas práticas de oficinas sapienciais estoicas, consultas, práticas de docência universitária e pesquisas científicas (como a recente investigação, financiada pela Universidade de Chicago, sobre a possibilidade da melhoria da sabedoria nas pessoas via participação em oficinas filosóficas).

O que destacamos do material consultado para esta comunicação é apenas uma pequena parte que pode promover movimentos

---

<sup>44</sup> PACKTER, Lúcio: “Filosofia Clínica: um prefácio” em PACKTER, Lúcio (Org.). *Introdução à filosofia clínica e filosofia aplicada: avaliações e fundamentações*, FiloCzar, São Paulo, 2014. Págs. 73-82.

<sup>45</sup> Idem.



interessantes de avaliação das práticas presentes e futuras dos filósofos clínicos em interseção positiva com a Filosofia Aplicada. Barrientos distingue entre duas Filosofias Aplicadas (FA). Uma Lógica Argumentativa (FALA) e outra Experiencial (FAE). Destaca que não se trata de eleger uma em detrimento da outra, mas que, enquanto a primeira está restrita à racionalidade moderna cartesiana-hegeliana e se foca na melhoria do pensar e na depuração de conteúdos verdadeiros, a FAE se abre à materialização de transformações ontológica-antropológicas. O ser da pessoa como um todo, integralmente, em seu fazer, sentir, pensar e crer é afetado quando a FA se faz pela racionalidade experiencial. A FAE é complemento e superação integradora da FALA (e aqui, somos convidados a pensar na poética dos homônimos: FALA e fala).

O conceito-chave é a experiência. É ela a vivência intensa, crucial, na própria pele, de um acontecimento que impacta o sujeito em seu SER. A FA focada na racionalidade da experiência é, segundo Barrientos, um modelo compreensivo ou uma hermenêutica ontológica ou espiritual. Vivência se transforma em experiência quando há valentia para se forjar uma abertura ontológica em conexão com o ser. O impacto com o SER é a descoberta da vocação, do sentido de vida (como arrisco dizer, diria também Viktor Frankl), “a chamada do ser da pessoa”<sup>46</sup>.

A finalidade da FAE, diz Barrientos, “é gerar seres que se avizinhem da verdade metafísica”. É aumentar “a probabilidade de fusão entre ambos, a ponto de assegurar o fortalecimento da tendência de que não seja o sujeito quem fale ou atue por si mesmo, mas que seja a verdade que o faça por meio dele”<sup>47</sup>.

---

<sup>46</sup> RASTROJO BARRIENTOS, José: En PACKTER, Lúcio (Org.). Introdução à filosofia clínica e filosofia aplicada: avaliações e fundamentações, FiloCzar, São Paulo, 2014a. p. 47-72. Pág. 49.

<sup>47</sup> RASTROJO BARRIENTOS, José: Introdução à Filosofia Aplicada. In: PACKTER, L. (Org.). Introdução à filosofia clínica e filosofia aplicada:

Diz-se que é possibilitado ao consulente sair de si mesmo e buscar um ser mais amplo que ele mesmo e no qual acaba se integrando. A pessoa descobre o real ontológico, experimenta-o, vivencia-o. A experiência do sentir básico, instantes privilegiados em que compreendemos ou temos a impressão da realidade, revela o que é essa entidade e é o que vai possibilitar a maturação ontológica e a assunção autêntica da pessoa.

Não posso deixar de reparar aqui uma grande semelhança com uma das definições de Huberto Rohden para a Filosofia: “o processo de saber por experiência imediata e direta o sabor da suprema e última Realidade, e esse saborear se chama Verdade”<sup>48</sup>. Filosofar, como diria Maria Zambrano, um “decifrar o sentir originário”<sup>49</sup>, entender o verbo dentro do ato que o verbo comunica.

Para além da racionalidade cartesiana e do saber científico-técnico, a FAE amplia rumo à poesia, à mística, ao simbolismo e à narratividade. O consulente encontra um caminho onde vida e mente se enlaçam numa dança satisfatória.

Nos últimos slides encaminhados pelo Prof. Pepe, a maturação ontológica do consulente sob processo da FAE é comparada aos processos de captação do secreto da experiência operada pelas pessoas que se iniciam em sendas de sabedoria, seja nas escolas de formação médica ou de artes, seja nas escolas sapienciais clássicas do Oriente, Ocidente, Américas Central e do Sul.

Autenticidade, maturação metafísica, conhecimento do caminho de si: o que pensarmos disso em nossas práticas clínicas? Nós,

---

avaliações e fundamentações. São Paulo: FiloCzar, 2014b. p. 15-46. Pág. 38.

<sup>48</sup> ROHDEN, Huberto: *Filosofia contemporânea: o drama milenar do homem em busca da verdade integral*, Martin Claret, São Paulo, 2008. Pág.16.

<sup>49</sup> RASTROJO BARRIENTOS, José: “A orientação filosófica (ou filosofia aplicada à pessoa) a partir das raízes zambranianas” em PACKTER, Lúcio (Org.): *Introdução à filosofia clínica e filosofia aplicada: avaliações e fundamentações*, FiloCzar, São Paulo, 2014a. p. 47-72. Págs. 48-49.

filósofos clínicos que serenamente buscamos respeitar os fundamentos essenciais dos jogos de linguagem da FC.

É ensinado que o objetivo central da clínica filosófica é o exercício existencial da pessoa, porém um exercício que busca ajustes subjetivos da EP que conosco partilha trajetórias. E aqui uma dimensão de Política. O que dialogar com Prof. Barrientos quando este nos fala que a ação do filósofo é crítica por natureza, e que “o foco a apreender não é subjetivo, mas uma esfera que transcende a espaço-temporalidade individual”<sup>50</sup>? Ou que a maturação ontológica nada tem a ver com caprichos egocêntricos, linhas ideológicas neocapitalistas acrílicas ou moldes dogmáticos “individualistas cegos por uma tendência subjetivista”<sup>51</sup>? Ou, ainda, que “o alvo do procedimento é a verdade, o conhecimento ou o aprofundamento existencial antes que a felicidade, a cura ou a reabilitação dentro dos cânones” de bem-estar promovidos pelo sistema econômico capitalista em uma sociedade neoliberal<sup>52</sup> e, acrescentamos, líquida?

É verdade que há certa potência quando Nietzsche, em “A Gaia Ciência”, escreveu que “enxergar semelhanças e fabricar igualdades é característica de olhos fracos” e que aquele que deseja “mediar entre dois pensadores decididos” tem como um de seus atributos a mediocridade e “não tem olhos para o que é único”<sup>53</sup>.

---

<sup>50</sup> Idem. Pág. 50.

<sup>51</sup> RASTROJO BARRIENTOS, José: “Introdução à Filosofia Aplicada” em PACKTER, Lúcio (Org.): *Introdução à filosofia clínica e filosofia aplicada: avaliações e fundamentações*, FiloCzar, São Paulo, 2014b. Págs. 15-46. Pág. 19.

<sup>52</sup> RASTROJO BARRIENTOS, José: “A orientação filosófica (ou filosofia aplicada à pessoa) a partir das raízes zambranianas” em PACKTER, Lúcio (Org.): *Introdução à filosofia clínica e filosofia aplicada: avaliações e fundamentações*, FiloCzar, São Paulo, 2014a. p. 47-72. Pág. 58.

<sup>53</sup> NIETZSCHE apud SALVIANO, José Oliveira Silva: *Labirintos do nada: a crítica de Nietzsche ao niilismo de Schopenhauer*, Edusp, São Paulo, 2013. Pág.11.

É-nos mais atual, entretanto, até pelo diálogo que aqui se conversa, como Morin também disse, a hora de considerar que isolar e separar pode dar lugar a distinguir e unir. Como escreveu Rohden<sup>54</sup>:

ser filósofo quer dizer descobrir as linhas-mestras através da desconcertante e, por vezes, caótica, multiplicidade de sistemas e correntes; enxergar essas linhas como torrentes convergentes do mesmo pensamento; ver o simbolizado através dos símbolos, a unidade através da multiplicidade; penetrar os invólucros opacos da letra e descobrir por detrás, ou antes, ou dentro dessas paredes opacas, feitas transparentes, a luz do espírito; ver a luz branca ou incolor como causa única de todas as cores do prisma solar.

Enquanto discípulos da escola da Filosofia Clínica, poderíamos pensar naquilo que algumas tradições colocam acerca dos vícios e valores da senda do discipulado. Prezam-se as virtudes da devoção (mediante a fé), da investigação (vontade de buscar a Verdade) e do serviço (em pensamentos e atos). E atentam-se aos vícios do fanatismo (excesso de devoção), do intelectualismo (excesso de investigação) e do mecanicismo (excesso de serviço).

Fé em grego é *pistis*, e “ter *pistis*”, em grego, é expresso pelo verbo *pisteuein*, ter fidelidade, estar harmonizado e sintonizado, ajustado com a Verdade. Quando a alma humana e o Logos estão sintonizados ou conectados é que pode o ser humano afirmar ter fé. Em latim, fé é *fides* e ter fé precisou buscar um verbo com outro radical, *credere*, que em português resultou em “crer”, algo incerto, vago, nebuloso. Crer não é ter certeza, mas é acreditar que aquilo pode ser certo, com certa probabilidade de não ser. Mas, a investigação filológica do termo Fé não tem a ver com isso. Fé é verbo pronunciado a partir da experiência da sintonia<sup>55</sup>.

<sup>54</sup> ROHDEN, Huberto: *Filosofia contemporânea: o drama milenar do homem em busca da verdade integral*, Martin Claret, São Paulo, 2008. Pág.20.

<sup>55</sup> ROHDEN, Huberto: *Paulo de Tarso: o maior bandeirante do evangelho*,

Enquanto conduta, a FC pode ser rotulada de relativista e subjetivista, porém, como esclareceu Lúcio Packter em uma de suas falas, ela é assim apenas em partes. Para outra de suas partes, a maioria, ela é objetivista. Temos Fé que é na objetividade filosófica de verdade universal onde se encontram os esforços mundiais da Ética, da Filosofia Aplicada e da Filosofia Clínica. Como dizia o mineiro Drummond, de mãos dadas<sup>56</sup>.

## Bibliografia

AGOSTINHO: *De magistro*, tradução de Ângelo Ricci, 2. ed., Abril Cultural, São Paulo, 1980.

ANDRADE, Carlos Drummond de: *Sentimento do mundo*, 1940, Companhia das Letras, São Paulo, 2012.

ALMEIDA, José Luís Vieira de - ARNONI, Maria Elisa Brefere-OLIVEIRA, Edilson Moreira de: *Mediação dialética na educação escolar: teoria e prática*, Loyola, São Paulo, 2007. Pág.112.

BOBBIO, Norberto: *A Teoria das Formas de Governo*, tradução de Sérgio Bath, 3. ed., Universidade de Brasília, Brasília, 1980.

BORELLI, Olga: *Clarice Lispector: esboço para um possível retrato*, Nova Fronteira, Rio de Janeiro, 1981.

---

18ed., Martin Claret, São Paulo, 1996. Págs. 304-305.

<sup>56</sup> “Não serei o poeta de um mundo caduco / Também não cantarei o mundo futuro / Estou preso à vida e olho meus companheiros / Estão taciturnos mas nutrem grandes esperanças / Entre eles, considero a enorme realidade / O presente é tão grande, não nos afastemos / Não nos afastemos muito, vamos de mãos dadas / Não serei o cantor de uma mulher, de uma história / Não direi os suspiros ao anoitecer, a paisagem vista da janela / Não distribuirei entorpecentes ou cartas de suicida / Não fugirei para as ilhas nem serei raptado por serafins / O tempo é a minha matéria, o tempo presente, os homens presentes / A vida presente”. En: ANDRADE, Carlos Drummond de: *Sentimento do mundo*, 1940, Companhia das Letras, São Paulo, 2012.

- BRASIL: *Clínica ampliada e compartilhada*, Ministério da Saúde, Secretaria de Atenção à Saúde, Política Nacional de Humanização da Atenção e Gestão do SUS, Ministério da Saúde, Brasília, 2010.
- EPICURO: *Sentenças Vaticanas e Máximas Principais*, tradução de João Quartim Moraes, Publifolha, São Paulo, 2015.
- FATTURI, Arturo: *Teoria do conhecimento I: livro didático*, UnisulVirtual, Palhoça, 2009. Livro didático da disciplina de Teoria do Conhecimento I do curso EaD de bacharelado em Filosofia da Unisul – Universidade do Sul de Santa Catarina
- FRANKL, Viktor: *A vontade de sentido: fundamentos e aplicações da Logoterapia*, tradução de Ivo Studart Pereira, Paulus, São Paulo, 2011.
- LAËRTIOS, Diógenes: *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*, tradução de Mário da Gama Kury, 2 ed., UnB, Brasília, 2008.
- LARROSA BONDÍA, Jorge: *Tremores: escritos sobre experiência*, Autêntica, Belo Horizonte, 2015.
- MARCONDES, Danilo: *Iniciação à história da Filosofia: dos pré-socráticos a Wittgenstein*, 13 ed., Zahar, Rio de Janeiro, 2010.
- MORIN, Edgar; KERN, Anne Brigitte: *Terra-pátria*, tradução de Paulo Neves, 6 ed., Sulina, Porto Alegre, 2011.
- MURARO, Darcísio Natal: “Relações entre a filosofia e a educação de John Dewey e de Paulo Freire”, em *Educação Real*, volumen 38, número 3, Porto Alegre, 2013. Págs. 813-829. Disponible on-line en [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S2175-62362013000300007&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2175-62362013000300007&lng=en&nrm=iso) (último acceso 12 de noviembre de 2017).
- PACKTER, Lúcio: “Filosofia Clínica: um prefácio” en PACKTER, Lúcio (Org.): *Introdução à filosofia clínica e filosofia aplicada: avaliações e fundamentações*, FiloCzar, São Paulo, 2014. Págs. 73-82.
- RASTROJO BARRIENTOS, José: *Vectores zambranianos para uma teoria de la filosofia aplicada a la persona*. Tesis Doctoral (Filosofía) – Departamento de Metafísica, Corrientes Actuales de la

Filosofía, Ética y Filosofía Política de la Universidad de Sevilla. Sevilla, p.1384. 2009.

RASTROJO BARRIENTOS, José: “Introdução à Filosofia Aplicada” en PACKTER, Lúcio (Org.): *Introdução à filosofia clínica e filosofia aplicada: avaliações e fundamentações*, FiloCzar, São Paulo, 2014b. p. 15-46

RASTROJO BARRIENTOS, José: “A orientação filosófica (ou filosofia aplicada à pessoa) a partir das raízes zambranianas” en PACKTER, Lúcio (Org.): *Introdução à filosofia clínica e filosofia aplicada: avaliações e fundamentações*, FiloCzar, São Paulo, 2014a. p. 47-72.

RICCO MEDEIROS, Leonardo: “Filosofia Clínica, Aconselhamento Filosófico, Saúde e Educação”, en *Educação - Revista científica do Centro Universitário Claretiano*, volumen 7, Batatais, 2017a. Págs. 77-108.

RICCO MEDEIROS, Leonardo: “Clinical Philosophy, Esoterism, Method and Methodology – Actions, hypotheses and experimentations at the 1st Luso-Brazilian Course of Clinical Philosophy”, traducido al inglés por Marcelo Batistella, en *Partilhas: Revista de Filosofia Clínica do IMFIC*, volumen 3, Poços de Caldas, 2016. Págs. 105-119.

RICCO MEDEIROS, Leonardo: “El filósofo (clínico) y el tartamudo extranjero”, traducido al español por Marcelo Batistella, en *Partilhas: Revista de Filosofia Clínica do IMFIC*, volumen 4, Poços de Caldas, 2017b. Págs. 145-158.

RIOS, Terezinha Azerêdo: “O gesto do professor ensina”, disponible on-line en <http://www.acervodigital.unesp.br/handle/123456789/25> (último acceso 11 de maio de 2017).

ROHDEN, Huberto: *Cosmorama*, 3. ed. modificada, Fundação Alvorada, São Paulo, 1979.

ROHDEN, Huberto: *Educação do homem integral*, Martin Claret, São Paulo, 2005a.

ROHDEN, Huberto: *Filosofia contemporânea: o drama milenar do homem em busca da verdade integral*, Martin Claret, São Paulo, 2008.

ROHDEN, Huberto: *Novos rumos para a educação*, Martin Claret, São Paulo, 2005b.

ROHDEN, Huberto: *O espírito da filosofia oriental: o drama milenar do homem em busca da verdade integral*. 3. ed. Martin Claret, São Paulo, 2013.

ROHDEN, Huberto: *Paulo de Tarso: o maior bandeirante do evangelho*, 18ed., Martin Claret, São Paulo, 1996.

SALVIANO, José Oliveira Silva: *Labirintos do nada: a crítica de Nietzsche ao niilismo de Schopenhauer*, Edusp, São Paulo, 2013.

SERRANO, Alan Indio: *O que é psiquiatria alternativa*, Brasiliense, São Paulo, 1986.

STRASSBURGER, Hélio: *Poéticas da singularidade*, E-papers, Rio de Janeiro, 2007.

WITTGENSTEIN, Ludwig: *Tratado lógico-filosófico*, tradução de M. S. Lourenço, Calouste Gulbenkian, Lisboa, 1987.

YASUI, Sílvio: *Rupturas e encontros: desafios da Reforma Psiquiátrica Brasileira*, Tese (Doutorado em Ciências na área de Saúde) – Escola Nacional de Saúde Pública da Fundação Oswaldo Cruz, Rio de Janeiro, 2006.



# PHILOSOPHICAL PRACTICE AS A DIALOGICAL DANCE. A CHOREOGRAPHIC TYPOLOGY OF PHILOSOPHICAL CONVERSATIONS

FILOSOFÍA APLICADA COMO DANZA DIALÓGICA. UNA TIPOLOGÍA COREOGÁFICA DE LAS CONVERSACIONES FILOSÓFICAS

LEON DE HAAS

Berufsverband für Philosophische Praxis - Stellenbosch University  
leon@platopraktijk.nl

RECIBIDO: 19 DE MARZO DE 2018

ACEPTADO: 30 DE ABRIL DE 2018

**Abstract:** This paper is meant to show that a choreographic typology of philosophical practice is possible and fruitful. In the absence of social research in this field, the author presents an intuitive set of parameters. The parameters will be explained and clarified by applying them to some exemplary practices. The article concludes with recommendations for further research in the field of a choreographic typology of philosophical practice.

**Keywords:** philosophical practice, philosophical counseling, philosophical methodology, meta-philosophy.

**Resumen:** Este documento pretende mostrar que una tipología coreográfica de la práctica filosófica es posible y fructífera. En ausencia de investigación social en este campo, el autor presenta un conjunto intuitivo de parámetros. Los parámetros se explicarán y aclararán aplicándolos a algunas prácticas ejemplares. El artículo concluye con recomendaciones para futuras investigaciones en el campo de una tipología coreográfica de la práctica filosófica.

**Palabras clave:** Filosofía Aplicada, orientación filosófica, metodología filosófica, metafilosofía

## Eisenach, Germany

Last week, I participated, as a supervisor and trainer, in an intensive 5-day philosophical counseling training in Eisenach (Germany). Seven adult students of the BV-PP's educational program<sup>1</sup> practiced, experienced and observed philosophical (one-to-one) conversations, and reflected upon it. They were inspired and supervised by four experienced members of the BV-PP. Thanks to my participation in this happening, the old habit to sketch a typology of what is happening in philosophical practices was stirred up in me. The habit was born in the time that I was a philosophy student at the University of Amsterdam, in the 1970's. At this philosophy Faculty at that time, the various schools in philosophy were represented, albeit in battle. Not willing to profess one of the schools exclusively, I tried to see and understand their differences and similarities. Since, I have drawn lots of maps of the philosophy landscape, eager to find my way through it. In 2011 I started writing on philosophical practices, and again I couldn't help drawing maps of this 'county' of the philosophical landscape. Last week in Eisenach, I saw my three fellow practitioners having philosophical dialogues with guests, and they saw me. Each of us did some conversations in front of the group. In reflective discussions afterwards, we all tried to reconstruct and understand what the practitioner was doing, and why he or she had done it the way he or she did it. Next to these 'demonstration' sessions, the students carried on conversations with each other, supervised by one of the practitioners. So, this 5-day meeting turned out to be a wonderful opportunity to refine, apply and test my map of the

---

<sup>1</sup> BV-PP (Berufsverband für Philosophische Praxis) is the German professional association of philosophical practitioners. Since 2013, the BV-PP organizes her educational program, called „Bildungsgang“, for philosophers and other professionals to develop their own way in philosophical practice. The program develops in long and short weekends in the course of three years.

philosophy practice landscape<sup>2</sup>. In this paper, I will not present the map; I will expound the underlying ‘cartography’ of my map drawing<sup>3</sup>.

I look at a conversation in philosophical practice with a topographer’s eyes. I see a situation of two (or more) people, meeting somewhere sometime, and having a conversation. In each of them, and between them, things are happening - general human things, but also specific philosophical things. I try to filter out the typical philosophical places, interactions and actions. So, my choreography is a typology. The choreography of the dialogical encounter is a typology of the philosophical attitude and actions. (See figure 2.)

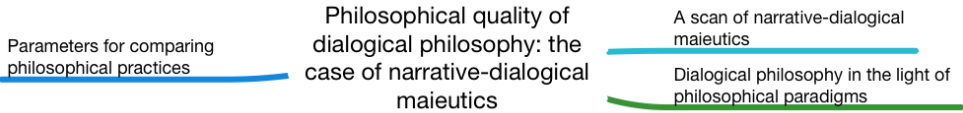
The choreographic typology I am presenting here, is based on intuitive understanding from experience, curiosity, patient arranging, and discussions with colleagues. Until we can dispose of sociological research in the field of philosophical practice, we can use our intuitions and dialogical power to get a more than coincidental and one-sided picture of a reliable and effective ‘cartography’ to write maps of our landscape. With this paper, I submit a proposal to see the cartography as a set of ‘choreographic’ parameters.<sup>4</sup> This attempt is part of a greater project, my dissertation to get a PhD in philosophy at the Stellenbosch University. The project can be simply shown by means of figure 1.

---

<sup>2</sup> See my e-books De Haas 2013 and De Haas 2018.

<sup>3</sup> There are some reasons to choose the essay form, i.e., to write in the first person singular. First, discussions in the community of philosophical practitioners about view, attitude and method are still immature and not on a level of developing general standards. So, I cannot speak on behalf of a school or a generally accepted theory and method, which would allow some objectivity and a "we". Second, and more important, I philosophize in a Cartesian and phenomenological tradition, where it is the philosopher's personal meditation that can clarify the "ground" of philosophical thinking.

<sup>4</sup> In De Haas 2017 I presented a cartography, based on a mix of psychological and material concepts.



## Figure 1: Philosophical quality of dialogical philosophy

I am concerned about the philosophical quality of what we are doing in philosophical practice. To be able to explain and clarify the differences and similarities of the various practices, I specify a set of parameters, which are parameters of the dialogical encounter between a philosopher and his guest, from the philosopher's position. So, I will not include the guest's perspective; other kinds of research will be needed to do so. The guest's participation in the 'dance' takes place off the screen of this paper. I concentrate our attention on the philosophical partitioner's presence, attitude and acting. It is not about the effect and effectiveness of philosophical interventions, but about the philosopher's consciousness of his presence and acting in a dialogical encounter. For that, we need such a set of parameters, and we will have to apply them to existing practices, to test their applicability. As it is all about the philosophical quality of our practices, we need a criterion to determine it. In my opinion, there is only one convincing criterion, i.e., a well-founded 'review' of our practices in the light of philosophical paradigms<sup>5</sup>. It is my dissertation project, to do this in a case study, namely my own way of philosophical practice (called "narrative-dialogical maieutics"). In the present paper I focus on the parameters. I will explain and clarify them in the view of this kind of practice.

<sup>5</sup> In Western philosophy, it is problematic to talk of paradigms. From ancient beginnings, philosophy has many voices, which are not univocal. There is not just one tradition, but there are more. In the broad field of philosophy, no one can claim to possess the one and only right view of philosophy, although each of them is inclined to do so. In this essay I look at philosophy from a Socratic point of view, i.e., the Socratic paradigm as updated by the phenomenological and linguistic turns of 20th century.

## An intuitive set of parameters

Figure 2 shows a core choreography of a dialogical encounter in philosophical practice. At the center is the relation between two people, the one called ‘philosopher’, the other called ‘guest’. The figure pictures the relation from the philosopher’s perspective in the encounter. He is saying ‘I’, in conversation with ‘you’. That I am labeled ‘philosopher’ and you ‘guest’, indicates differences in roles, expectations, actions, dialogical dynamics, and balances of power. Our relation in the encounter is typified by the dialogical balance, as determined by the philosopher, his attentional focus and his acts. All this is being inspired and steered by what he wants in this relation. In addition to the choreographic parameters, two other parameters are influencing the dialogical dance. First, there is a situational parameter, the ‘habitat’ of the dialogical encounter, the non-philosophical embedding. Second, there is assessment of the encounter as a philosophical one, its philosophical quality.

In the following, each of these parameters will be specified step by step. I will explain and clarify them by referring to practices that I consider to be exemplary of different typical positions in the landscape of philosophical practice; Oscar Brenifier<sup>6</sup>, Anders Lindseth<sup>7</sup>, Ran Lahav<sup>8</sup>, and myself<sup>9</sup>. In addition, I refer anonymously to the ‘choreography’ of the conversations in Eisenach<sup>10</sup>.

---

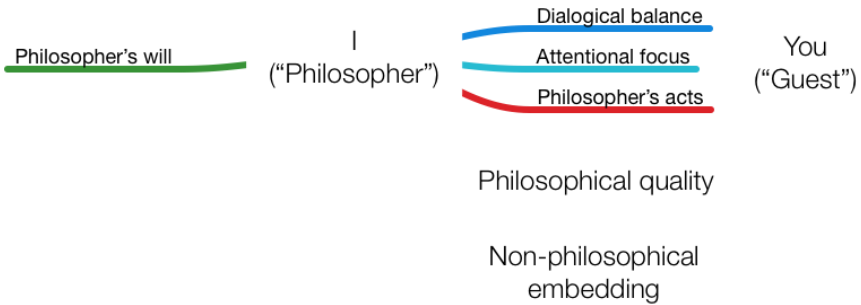
<sup>6</sup> You can see videos of Brenifier’s philosophical conversations on YouTube.

<sup>7</sup> See Lindseth 2005.

<sup>8</sup> You can see videos of Lahav’s philosophical conversations on YouTube. See also Lahav 2016a and Lahav 2016b.

<sup>9</sup> See De Haas 2018.

<sup>10</sup> In the following, I will judge positions like Brenifier's and Lahav's from my point of view. My judgement does not mean that their ways of practicing philosophy is not "good" or not "philosophical". I recognize their views and methods as being philosophical. I judge their views and methods to mark out the "piece of land" in the landscape of philosophical philosophy where I am situated.



**Figure 2:** Dialogical-interventional parameters (from the philosopher's position)

### Dialogical balance

Where are we in our dialogue, more on my side of the relation, or more on yours?

We meet somewhere sometime, by chance, or by appointment, as friends, or as passers-by, or as client and service provider. We get talking about something. On purpose or in a sudden brainwave, I decide to change the conversation into a dialogue, my everyday consciousness into philosophical attention. You tell your story, I listen. You tell your story, I ask questions, you answer. I say things, I assert things. Now you are the speaker, then I am the speaker, back and forth. We are related through our speaking and listening. Each of us is a pole in the relation. Where is the centre of gravity in the balance of these poles? Who tips the balance in his direction? Who draws the attention? Who dominates the talking? Who leads the dance?

*Surgical interventions*

In Eisenach, we had the chance to see and discuss how the four of us practitioners differed in leading the dialogical dance. Two of us took the lead and pulled the dance. They determined to a large extent the content and direction of the conversation. They influenced the guest and his or her story strongly. These philosophers are like surgeons, busy cutting in the other's flesh, eager to implant a given (philosophical) truth or insight in the other's thinking.

Brenifier is a philosophical surgeon. He leads the dance very decided. Right at the beginning, he demands a question. If you don't have one, he will not go on with the conversation. And as soon as you formulate your question, he focuses on one or more words of the question, and he will stick to them. Step-by-step, asking dual-logic questions all the time, and demanding clear decisions in this logic dualism, he goes on from one statement to another, from one term to the next, until there is a clear and unequivocal answer to the initial question.

With Brenifier, the compulsion is in the questioning and in the logic. With other practitioners, the compulsion is in making a theme of the guest's words and pronunciations. For instance, at the beginning of the encounter the guest indicates that he is wondering who are actually his real friends. The philosopher identifies a theme, friendship. He recognizes it as a philosophical theme, because it has been discussed in antiquity by Aristotle and Epicurus. By doing this, he pulls the dance to himself. The guest is supposed to follow his movements.

In a certain sense, the philosopher's mind set is brought in here as a a priori system of meaningful concepts and statements (like Aristotle's concept of friendship) or a apriori procedure to determine the true meaning of a concept (like Brenifier's imperative questioning in a dual logic way). The mind set is apriori

‘true’, and is applied to the guest’s experiencing and thinking.<sup>11</sup> It constitutes these experiences and thinking, at any rate, the philosopher tries to operate that way. In extreme cases of this kind of philosophizing, the guest’s story, her experiences and thoughts, are being treated as a mere function of the philosopher’s operation. The justification of such a mode of operation is the alleged universal value of the applied philosophical mind set.

### *Maieutic interventions*

The other two of us, in Eisenach, followed the dance partner. From the beginning, the word is up to the other. The philosopher’s questions and remarks are meant to encourage the other to tell his or her story. In the dance, the guest leads, and every now and then the philosopher intervenes, just to support the guest in his or her leading. Actually, this philosopher intends to be a philosophical midwife, like Socrates. His attitude and aim is, to support the other in exploring and discovering his or her own questions, issues, thoughts, experiences.

In general, we can say that a so-called narrative approach in philosophical dialogues places the centre of gravity of the balance in the other. The philosopher invites the other to tell his or her story, and he gives a lot of room for that. His motivation in the dialogical encounter is to be maieutic.

Both Lindseth, Lahav, and myself have this maieutic attitude. We offer a setting, a space of attention, within which the guest has all the time to express herself. It is our intention that the guest, by herself, uncovers what still is covered. My questions and remarks

---

<sup>11</sup> In this context, I mean with apriori mind set the philosopher’s concepts, theories and procedures that are pre-existing to the guest’s experiences and thought, and that are being considered by the philosopher to be true and valuable by itself, and ideally suited to understand the guest’s questions, experiences and thought.



are meant to invite the guest to tell, in her own words, what she remembers that she had experienced in the situations and events she wants to explore. I am like a mountain guide who is not out to lead the other person through the landscape, but to have this person find his way by himself.

### *Hybrid interventions*

Actually, Lindseth and Lahav change between leading and following. They surely give space to the guest's own experiences and story. But at any given time, they introduce a surgery. Lindseth scoffs at a theme, and he leads her in the theme exploring direction. Lahav scoffs a specific perspective to view the world, and he leads her in the perspective exploring and changing direction. At the end, their interventions are not maieutic, but surgical. Even though they are more friendly and less compelling than Brenifier's interventions, they are surgeries. The philosopher leads the dance; the dialogical balance tips to the philosopher.

### **Attentional focus**

Where am I, where is the focus of my attention?

Intrinsic in the dialogical dance is the philosopher's attention. The dialogical balance is a balance of attention. Where is the focus of my attention? Is it close to you? Or is it turned inwards, close to myself, being full of my own impressions, ideas, images, conceptions? Am I in here, or am I with you, with your expressions, your words, your story, your recollections, your experiences, with the situations and events you are sharing with me?

### *Inward*

The philosopher who is scoffing so-called philosophical words, eager to make a theme out of them, is mainly focused on his own thoughts. Whatever the guest tells, his attention is already programmed to advance his own themes. Like a raptor, Brenifier preys on the guest's saying, willing to devour him in his iron logic. What matters, is the logic of Brenifier's questioning. The guest's attention is coercively pulled in the philosopher's focus. Like a warm and dedicated carer, one of the practitioners in Eisenach arches over to the guest, to seduce him to go along with her in her philosophical concept. The guest wants to talk about issues of friendship, but he is taken on the trip the philosopher orchestrates. On a caring and loving way, the guest's attention is pulled in the philosopher's focus. Like a wise father, with a friendly but decided hand, one of the other practitioners in Eisenach brings his guest to see structures in what he experiences and tells. On a patient teaching way, this philosopher pulls the guest's attention towards his structure searching and identifying bias.

### *Outward*

Being a narrative and maieutic set philosopher I turn my attention towards the guest. My focus is not inside myself, but wanders around in the guest's words, which I do not arrogate, nor digest in my own story. I surrender to the narrative of the other. My attention is occupied by what the other says. Through the guest's words, I experience the other's experiences. It happens what Levinas called a occupation (Levinas 2013). The dialogical movement goes from the guest to me, and so goes the experiential and the attentional movement. My focus is with the other, I am from my balance, and "passively" (Levinas) filled with the other's (remembered and narrated) experiences. Of course, I am not wiped out, even if that

might happen sometimes. Not me, but my attention is occupied, be it that, hopefully, I have the power to find my own way in the landscape of experiences that is being opened up for me by the other's words. I am introduced into the other's world of experiences, and can look around there. Now I am able to be surprised, to ask questions, and to share my impressions. Of course, these moments of talking are inward movements, but they occur there, outward, in the other's narrated experiences, which I experience.

Lindseth and Lahav are dedicated to their guest. Lindseth is more outward in supporting his guest to tell her story. Lahav is more inward in following his path in search of perspectives and perimeters (Lahav 2016 a). I am rather straightforward in the outward orientation of my attention. I am eager to avoid to hold on to my own thoughts, ideas and associations. I train the inward-outward movement of my attention all the time.

### *Inward concepts versus outward metaphors*

Concepts and metaphors are mighty weapons in a dialogue. They draw the attention of both the philosopher and his guest. Those practitioners who want to lead the dialogical dance, and are inclined to stay in their own philosophical thoughts and principles, like to build concepts. A guest talks about her friendships, the philosopher hears a philosophical concept, the dialogical attention is being drawn from the guest's memories and feelings towards the concept of "friendship", as it has been defined in the history of philosophy. Through that, the guest is seduced to leave his own world of experiences and thinking. Now, his attention is occupied by the philosopher's train of thought. That is what philosophical concepts do; they turn the attention away from the outer world - be it the present world or a world that you experienced once and that

you are recollecting now - and fix it inward in an activity of defining concepts.

As Nietzsche noticed (Nietzsche 2015; De Haas 2015), in understanding our world we are not condemned to (philosophical) concepts; our languages have the powerful possibility to speak in metaphors. Other than concepts, metaphors do not catch an experience in lifeless meanings; thanks to their sensory power, they move our experience and imagination. The above mentioned colleague, eager to find structures in the guest's story, is a master in offering strong metaphors to his guests. He invents them himself; he is very creative in it. His metaphors release his guest's thinking, and stir the other's imagination.

Not uncommonly, philosophers use metaphors, but forget their lightness. They take them too literally, and use them as mere illustrations of the concept they want to sell. It belongs to the art of maieutic and outward philosophizing, to create and offer metaphors on the spot - and leave them behind in the dialogical dynamics, like stepping stones on a mountain walk.

### **The philosopher's will**

What am I aiming at, what do I want?

Why do I do what I do, when we are in our philosophical dialogue?

What do I want in this encounter? Do I strive for some effect or value? Do I want you to achieve some goal - my goal? Do I want you to change - maybe by some philosophical standards?

In what precedes in this paper, it might be clear that a philosophical practitioner's participation in a dialogical encounter is not a mere coincidence. To a considerable extent, his or her presence is dominant in the conversation. Should that be more than clear in Brenifier's attitude and way of acting, it is also the case in my

maieutic attitude, and in the behaviour of the “warm and dedicated carer”, mentioned above. We all want something.

### *Recognizing and reducing*

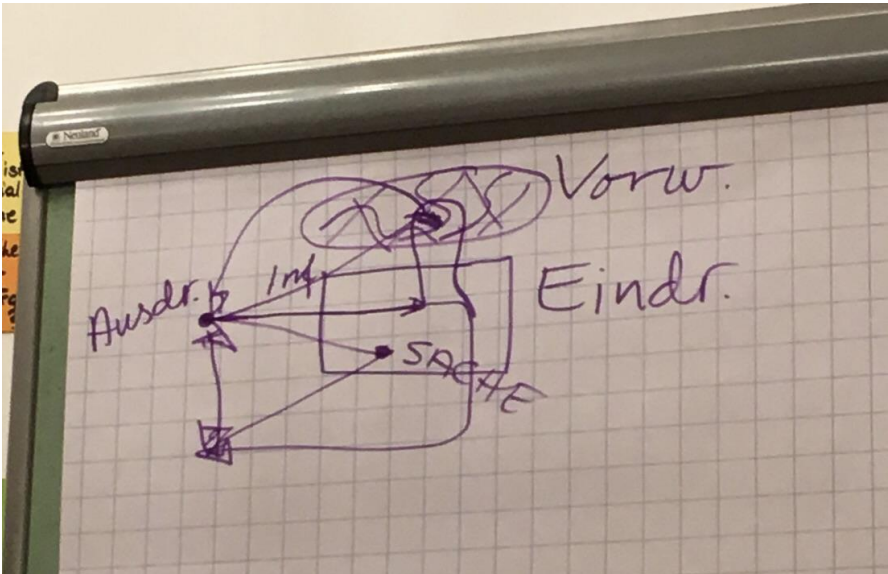
Brenifier wants his guest to answer his questions, which aim at decisions in a dual logic. He does not accept his guest answering with stories about experiences (Q. “Are you sure about that?”, A. “When I was in Paris, we ...”), or with modal logic, like maybe, ‘probably’ (Q. “Are you sure about that?”, A. “I don’t know; maybe.”). Right from the start, Brenifier is clear about what he expects, and he is very definitive in it. He wants a question. If you do not have a question, he does not go on until there is a question. And it must be a question that is clear enough to be treated in his dual logic questioning machine. So, right at the beginning he forces the guest in his way of thinking. The other has one or another issue in mind that he wants to talk about. This what he has in mind, must become a treatable question. When being asked about a statement of his, the guest might hesitate, or some narrative association might have been called up. Brenifier does not accept such kinds of answers, and forces the other back in his logical trail.

The above mentioned practitioner who looks for structures in the guest’s story is set to see structures. Whatever the other says, he tests it against his concepts and pictures of systems and structures. Many a philosophical practitioner is busy identifying allegedly ‘philosophical’ themes and concepts, like friendship, or thankfulness, or authenticity. Whatever he hears his guest telling, he wants to hear some philosophical theme or concept. All the time, he is busy recognizing some such theme or concept in the guest’s words. Even though he is not as rigid as Brenifier, like Lahav, he wants his guest on his side of the dialogical balance, and to follow the philosopher’s track. The guest’s words must be reduced to the philosopher’s themes and concepts. Lahav is focused

on recognizing perspectives and perimeters, even though he allows his guest to tell about experiences, and to dwell on some biographical association, or to hesitate in answering a question, and never will force his guest to follow his preferred philosophical track.

### *Receiving, perceiving, and experiencing*

When we see Lindseth talking with a guest, we see someone listening to what the other has to say, not someone who wants to hear something specific. In Lindseth's own words, it is his attitude to get an impression of the other's expression. In figure 3 we see a photo of one of the pictures he draws when he wants to make it clear (see figure 3).



**Figure 3:** Anders Lindseth's picture of the dialogical relation in philosophical practice

Philosopher and guest are in a conversation. I, the philosopher, am on the right in the picture. You, my guest, are on the left. You tell me the story of your experiences; you express yourself (“Ausdr.,” Ausdruck). I get impressions (“Eindr.,” Eindruck) from your expressions. What we are talking about, is the thing (“Sache”) that matters you. In the conversation, I express my impressions from your expressions, and you get an impression from my expressions. Meanwhile, we both have foreknowledge (“Vorw.,” Vorwissen) about the matter we are talking about. Each of us refers to that foreknowledge. It’s me, the philosopher, who is supposed to be conscious of the foreknowledge, and is partly focused on ‘weighing’ its influence and importance. For me, the philosopher, my foreknowledge is not only bias in my attention for you, it can also be a source of themes and concepts that might be relevant to your, i.e. the guest’s story and concern. So far Lindseth.

I agree with Lindseth to some extent. It is also my attitude, to be open to what the other is expressing. I want to be impressed by her or his expressions. Both to Lindseth and me, this attitude is not a technique. Empathy happens, but it is not a technique that can be trained and applied, like in care professions nowadays. I prefer to use Levinas’ words here. He talks about an event that happens to me in an encounter with another human being. “More passive than passive” the other’s suffering happens to me; I am being possessed by it. I am powerless, until I resurrect and bear all responsibility for it. (Levinas 2013) This “being possessed” and this “bearing all responsibility” are choices; it is a decision. It is the ‘ethos’ that carries and feeds my presence and acting in dialogical encounters. Where Lindseth, at any moment, proceeds to identify a philosophical theme or concept, I don’t. During the conversation, I reflect upon my attention and thinking, attentive to spot any tendency to inward-looking, and to give my receptive attention to my partner in dialogue.

*The inevitability of philosophical bias*

Whether the philosophical practitioner projects his logic, theme or concept on the screen of the guest's words, or he is open to get and receive impressions of the guest, in the dialogical encounter we all are biased and have specific expectations of what should happen. It is impossible that you do not have one or another expectant attitude, full of ideas and beliefs about what should happen in a philosophical conversation. The question is whether we realize. Many a philosopher has a blind spot as to the beliefs that carry his philosophical acts. As usual with beliefs, the believer cannot but think that his belief is the very reality itself. Of course, I am convinced that "real" philosophy does not identify and make themes and concepts, but listens and perceives what appears in my world of experiences. Being conscious of your own "grounding" beliefs, especially of the fact that they are beliefs, makes you accept the fact that colleagues might have different beliefs. In the landscape of philosophers and philosophical practitioners, we are believers, even though our actions are technically and methodologically clear and well-founded. Unfortunately, too many philosophers and philosophical practitioners keep thinking that their idea of philosophy is reality itself, and that their colleagues, with different ideas of what philosophy is, believe in a deviation. Here, conversation can just be debates, a battle between positions, not a dialogue. In the mentioned gathering in Eisenach, in one of the reflecting discussions about a dialogue in front of the group, a kind of a debate arose between Lindseth (in the group) and me (in front of the group) about our beliefs in doing philosophical practice. Lindseth proposed to change the staging, and to have a dialogue in the philosopher-guest setting in front of the group. The conversation changed from debate to dialogue. We did not defend positions anymore; we were sharing experiences and ideas, and we were thinking together about what matters to both of us.



The special feature of both Socrates and Wittgenstein is, that they brought in their underlying belief in the philosophical investigation, and that they put it on the line. For both, philosophy was not in identifying and making themes and concepts out of other people's words. Quite the contrary, they investigated alleged claims of 'truth', by questioning the semantics of the words that were used in those claims. Their methods differed, but their philosophical dispositions were kindred. When we distinguish Socrates' dialogical encounters in Athens from Plato's meta-philosophical attempts to understand and ground what was happening in those encounters, we can say that Socrates did not discuss his belief in maieutics and in the aporia. These grounding beliefs of his were his stake in the dialogical investigation (beside the stake of the dialogical partner's truth claim, of course). Again and again, every single dialogical encounter was a place to test the power and tenability of the belief in maieutics and aporia. As we know, not every dialogue furnished evidence of that power and tenability. Wittgenstein did the same. To him, the founding beliefs concerned the 'normal' social use of words, as opposed to 'abnormal', especially so-called 'philosophical' use of words. In his method, he used the technical terms language game, form of life, and family resemblance. He avoided to theorize about these terms. To a large extent, the many years' process of arranging and re-arranging his notes and remarks was a process of avoiding any semblance of theory. His method of 'showing' language games is the way he proved the power and correctness of his grounding beliefs - again and again, in each single language game description.

In Socrates' and Wittgenstein's footsteps, I want to be explicit about the grounding beliefs of the way I philosophize, and I hesitate to theorize about them. For me, too, the proof of the pudding is in the eating, again and again.

## **The philosopher's acts**

What am I doing, what kinds of things?

Meeting you, and in conversation with you, we cannot help but interact; I cannot help but influence you, and being influenced by you. I ask you questions, and I respond to what you are doing, to what you tell me, to how you tell it me. With my presence and actions, I am intervening in your presence, in your attention, imagination, thoughts, ideas, recollections, feelings, and the course of your thinking. What am I doing, when we meet and enter in a philosophical dialogue?

You can recognize a philosopher's will, dialogical attitude, and attentional strategy in what he does in a conversation. You can see it in the way he asks questions, in the kind of questions he asks, in the things that he claims, in the comments he makes, in the goal that he pursues, in the focus of his attention - in short, in his steps and moves in the dialogical dance.

### *Diagnosing and advising*

In the philosophical conversations in Eisenach, all the four of us asked questions and made remarks and assertions, to aim at what we thought was the rationale of the conversation. What we did, was done in the light of this rationale. As our rationales differed, our actions differed. The 'system therapist' tried to have the guest see his issue in the light of structures. His questions, remarks, and statements aimed at establishing 'structural insight' in the guest's mind. The other colleague, a caring and helpful philosopher, tried to diagnose the guest's issue in traditional philosophical terms, and focused on finding ways out of the guest's problematic situation. Here, the philosopher's actions aimed at recognizing philosophical themes and concepts, and at helping the guest in thinking of alternative, healing actions in her daily life. The third colleague

started a conversation by supporting his guest to express her experiences in what mattered to her. He continued supporting her to tell her story in her own words for quite a long time. His questions and remarks served this purpose. But then, he focused on a classical philosophical theme he thought he could hear in the words of his guest.

In all these cases, the philosopher is focused on recognizing his own image and concept. Brenifier's focus is not on classical philosophical themes and concepts, but on spotting vague, hybrid word meanings in the guest's statements, in order to apply his dual logic, and to get clear definitions and choices. Practitioners of the so-called 'neo-Socratic moderation'<sup>12</sup> do the same. They have a specific procedure in mind, a kind of protocol to proceed in a philosophical conversation. Some neo-Socratic practitioners stay with the guest's experiences for a longer time than others, but at the end all of them focus on words in the guest's story that can be candidates for becoming concepts to define. So, to all these philosophers the guest's words are a screen to project whatever philosophical bias on, be it themes, concepts, models, structures, methods or procedures.

### *Maieutics*

Is it possible to avoid any bias when you are in a dialogical encounter and you are in the position to direct and control the course of the conversation? It is possible not to? It depends on your attitude, your 'ethos', and on your power the leave the comfort

---

<sup>12</sup> Neo-Socratic moderation of conversations was founded at the beginning of 20th century by German neo-Kantian philosopher Leonard Nelson. He formalized Socrates' dialogues, as described by Plato, and made a conversation method out of it. Up to the present day, people apply this - often modified - method to group conversations. Some apply it also to 1-1 conversations in philosophical practice.

zone of the thoughts and mind pictures you already have. The paradigmatic metaphor for this way of philosophical acting is Socrates' maieutics, his philosophical midwifery. This is both an attitude (not the philosopher but the interlocutor is the one who gives birth to his or her own thoughts and insight), and things to do (asking questions, and making remarks and statements). Unlike diagnosing and advising colleagues, the maieutic philosopher asks questions just to support the interlocutor to tell his or her own story, i.e., to find her own words to express her own experiences. The philosopher's contribution to the conversation is meant to support the other's narrative and to provoke better words, i.e., words that express the experience clearer and more accurate. At the end, it is up to the interlocutor to decide what is 'clearer' and 'more accurate', but the philosopher can try to stimulate and challenge the other.

Given one or the other philosophical attitude, the philosopher asks questions and makes statements, but the content, quality and effect of his words depend on the (either diagnostical or therapeutic or maieutic) nature of his or her attitude. When, for instance, a maieutic philosopher brings in an analysis of the other's saying, this is meant to be a provocation. When his diagnosing colleague is doing the same, it is meant to be a serious option for the guest.

### **Philosophical quality**

Why should I be right in calling my practice 'philosophical'?

What we do, or at least what I do, I like to call philosophical. But what gives me the right to claim that? Can I prove it? If so, how do I prove it?

Recently, in the Deep Philosophy group<sup>13</sup>, we talked about ways to develop further the contemplative companionship sessions<sup>14</sup>. I put forward the idea to view a painting or listen to music. I do it in the philosophy groups in my own practice, which, by the way, are not contemplative companionship. I consider it a fruitful way to start the philosophizing with perception and experience, and to have understanding and insight develop from without this perceiving and experiencing relation with the piece of art. Indeed, this is a phenomenological way to understand the world. Lahav was opposed to my proposal. He took the view, that the philosophical quality of contemplative philosophy is in the text. Without a philosophical text a companionship session cannot be philosophical. In my opinion, however, the philosophical nature of a philosophical conversation is not in the text, but in the philosopher's (and the guest's) attitude and dialogical relation. Here, we find an important difference in identifying the philosophical quality of philosophical practice. Is it in the texts, themes, concepts, method, and arguments, or is it in the dialogical attitude and relation?

---

<sup>13</sup> The Deep Philosophy group is a small group of philosophers who gather around Lahav's idea of contemplative companionship sessions. They practice this kind of companionship on a regular basis, both in video conferences and in physically real encounters. In retreats and on conferences other people are invited to join the sessions. See Lahav 2016 b.

<sup>14</sup> Contemplative companionship is a way to read philosophical texts in another way than the way we are used to. Usually, we read philosophical texts to identify its object and the author's position; we fillet it, debone it, judge it, sentence it, or, on the contrary, we thank the gods for having sent us this wonder of deepest insight. In contemplative companionship, a text is not an object of criticism or worship, but the author's expression of his experience, insight, inspiration. Reading the words, you surrender, and have the words leave impressions in your mind and soul. The text is doing something with you and you let it happen; you are not appropriating the text with your processing instruments.

*Semantic filtering: meaning, sense, value, and explanation*

What is at stake in philosophical conversations? To answer this question, it is helpful to look at the “substance” of philosophical conversations. What is being shared here, are words. And what matters, is the meaning of the words. What is at stake in philosophical conversations, is that we want to understand some issue, and that the understanding is fixed to words and sentences.

Typical of issues in these conversations is that their meaning is not obvious. For instance, that you are confused by your sister’s attitude towards you, is not just a property of the sister’s acting. Or that you are worried and angry about your neighbor’s right extremist statements is not just a property of the neighbor’s acting and speaking. We are projecting meanings, values and explanations on the world all the time. Too often we hold our projections for the real world. Those philosophical practitioners who consider philosophy to own the best conceptual keys and logical procedures to understand the world, behave like suppliers of true knowledge of our existence and the world. It is as if they consider philosophical knowledge to be objectively true, and philosophical methods and techniques to be objectively effective to find truth.

Recent developments in informatics and software applications offer us nice metaphors to get a picture of how we give meanings to our world. ‘Augmented reality’ is a real time photo or video perception of a situation or event, while this ‘real picture’ is being overlaid by also real elements that are alien to the original situation or event. The watcher, however, sees a world in which all elements are real; he thinks to see the real world. Actually, human experience is a practice to ‘augment’ the world we perceive with virtual elements with which we appropriate the world in our value systems. Philosophy is exactly the human craftsmanship to offer basic tools for this kind of appropriation, - or it is exactly the opposite, the skeptical investigation of such appropriations and ‘augmentations’.

In the first case, the philosopher knows and propounds, in the second case the philosopher doubts and investigates.

Plato's cave metaphor is paradigmatic for philosophy, and for philosophical practice as well. Lahav gave his book the title 'Stepping out of Plato's cave'. He writes,

"we constantly interpret our world, and we do so automatically and thoughtlessly. These interpretations are useful - you must interpret your world if you want to live in it, and you better do so without taking too much time to think, or else you would never start doing what you should do. But often they are also our prison, because they represent a one-sided, narrow, superficial perspective. This comfortable yet constricted world can be called my 'perimeter'." (Lahav 2016 a: 41)

In his philosophical counseling, Lahav supports his guest to be aware of his or her working perimeter, as the cause of his or her problem or worries, and to find a way out of the perimeter prison. Actually, it is not enough to step beyond your perimeter and to change perimeters; Lahav's practice is about seeing the "inner dimension" of the perimeter (Lahav 2016 b: 107).

### *Theme, concept, and argument*

I would say, that in Lahav's practice, the philosophical quality of a philosophical conversation is in recognizing and phrasing the perimeter that is effective in my perception and conception of the world. The so-called "inner dimension" lies beyond it. This dimension of a perimeter is not my very personal dimension; the inner dimension is universally human, although it "may speak differently in different individuals".

"Therefore, I would need to learn the 'language' of the inner dimension as it speaks in my life." (Lahav 2016 b: 143).

Meeting someone in a philosophical counseling session, Lahav has something in his mind, and he believes that he can mean something

to his guest, by offering her or him that idea of perimeters and the inner dimension. Actually, the guest's words are a screen on which the philosopher can project his perimeter slide and the inner dimension concept. The guest is seduced - by the power of philosophy, and by the philosopher's charm - to replace the meaning of her words with the meanings offered by the philosopher.

In Oscar Brenifier's interventions, the semantics is in the definitions of concepts and the dual logic of arguments. He questions the guest's words and sentences, without essential reference to the guest's experiences of the reality that is implied in his or her story. Actually, there is no story; right at the beginning the story is reduced to a question, and experiences are reduced to words and sentences with haphazardly chosen definitions and formal logic structures. The story is cut off the guest's world of experience. Brenifier's interventions are aimed at cleaning the guest's semantic knots and vagueness and lingering. He is a philosophical surgeon, cutting into the linguistic surface of the guest's words.

Anders Lindseth listens to the guest's words as expressions of his or her world of experience. He asks and stimulates his guest to tell about the experiences that are being expressed by his guest. On a certain moment, he introduces a theme in the conversation - a theme that he considers to be philosophical. And he tries to direct the dialogue towards this theme. He is not interested in cleaning semantic filters, just in the theme.

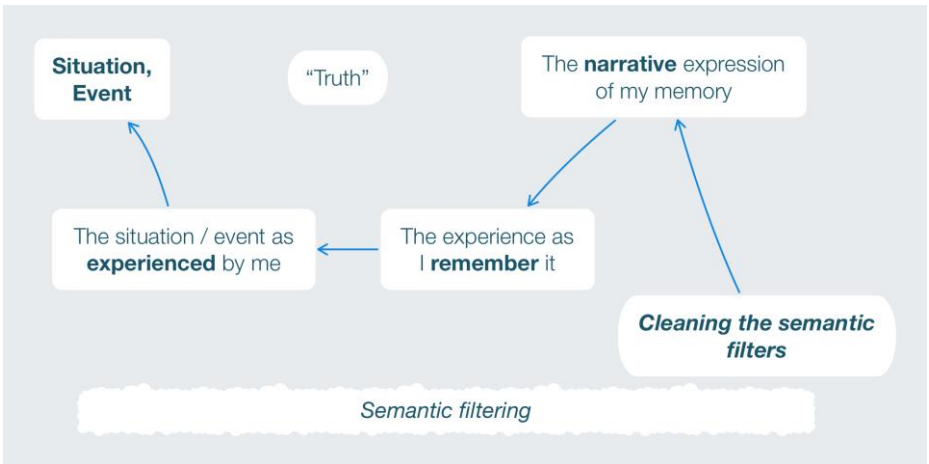
I leave out the theming, and stick to wandering with my guest in her or his landscape of experiences, and to the story telling. I am interested in getting the story richer and more transparent in the light of situations and events that are being experienced, remembered, and narrated by the guest. So, like Brenifier, my philosophical attention is focused on semantics; but, like Lindseth, my attention is also focused on the guest's experiences. Unlike



Brenifier, I don't stick to the semantic and logic surface of the words and sentences; and unlike Lindseth, I do not direct the guest's attention to a theme.

*Lived situation, experience, recollection, narration*

To me the philosophy is in the way I perceive the other, listen to her story, take part in her story. What we share, here now in this situation of our encounter, are words. She remembers situations and events that bother her and that she wants to talk about with me. She took part in those situations, and she experienced them. Now she recollects those experiences. I hear her talking, and while listening, I get pictures and feelings of her experiences of those situations. (See figure 4.) Associations and thoughts happen. I experience her experiences (my experiences are not hers, but experiences of her experiences). I ask questions to be able to perceive and experience more of the situations and events she is talking about. I try to imagine the reality that is the 'source' or 'habitat' of her experiences and recollections and narration. Wandering in her narrated experiences, I wonder, get curious, ask questions, and try to tell my own experience of this virtual landscape. It might happen that I hear some of her words and that I do not see the 'real world' of her recollection. Those words cover what I want to discover. Maybe, it is covered in her own perception, too. Maybe, it is exactly that what she wants to be clear in that situation she is telling about. So, I ask questions and make remarks, hoping that she will uncover the covered. It is a matter of words. Do they cover or uncover what we want to understand? As a philosopher, I am a craftsman in the field of spotting and dismantling usages of words that cover what we want to understand. The human practice of narrating experiences is the habitat where I can practice my craft.



**Figure 4:** The ‘depth’ of a story, and Semantic filtering and cleaning

### Non-philosophical embedding

Where are we, in a philosophical universe, or in a basically non-philosophical world?

We are here now, sitting in this room. At other times, we are walking in the woods, or having a lunch in a restaurant, or drinking a cup of coffee at yours, or accidentally meeting in the train, or wherever. Does it matter, that our dialogical encounter takes place in world that is more than us and our talking? Does it effect and influence our presence and dialogue, anyway? Maybe, it is even an inevitable condition of our philosophical encounter?

### *The philosophical universe*

Some philosophers think that philosophy is about everything, or at least about the essential value and knowledge of everything. Name an issue that is important in human life, and - in the philosopher’s

mind - it turns out to be a philosophical issue, and thus, the philosopher's expertise. So, the philosopher's expertise encloses fields like truth, ethics, relationships, emotions, social behavior, society, politics, life and death, etc. Nowadays, a popular trend in philosophy, especially also under philosophical practitioners, is to consider philosophy 'the art of life'. Now, philosophy really is about the whole of human life. This philosopher is the holistic expert in the total field of human existence. I consider it rather arrogant to offer yourself as a philosopher who is an expert in the most essential and valuable issues of human life. Like Socrates and Wittgenstein I prefer a more humble view of philosophy.

*Philosophical interventions in non-philosophical situations and events*

Above, in paragraph 5, I mentioned a dialogical encounter between Lindseth and myself in Eisenach. It is interesting, that some students were surprised and confused by the fact that this dialogue was not a philosopher-guest setting. Lindseth and I were equivalent interlocutors. Neither of us was specifically the philosopher, nor the guest. We were colleagues and friends, both philosophizing about an issue that mattered both of us. In the field of philosophical practice it is custom to think about dialogical encounters as situations of service, assistance and care, and as a relation between a service provider, counselor or coach on the one hand and a customer or client on the other. Of course, dialogical philosophizing can be brought into action in such a kind of situation, but also in other kinds of situations. For example, in autumn 2015, when refugee flows from Syria and other Middle East and African countries entered the European Union, I happened to visit a friend of mine, to drink a cup of coffee after a walk with my dog. She started right away with a torrent of words against the refugees. The jargon of Dutch right-populist politician Geert

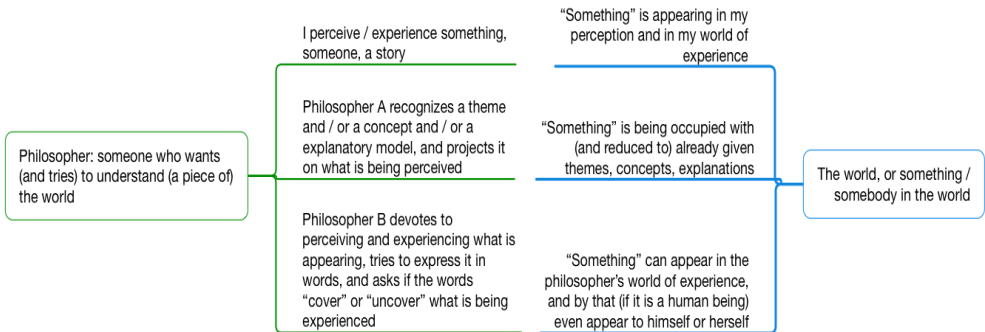
Wilders was dominant in her tirade. I could have started a debate about her easy generalizations, social intolerance, and lack of hospitality. But I didn't. I went into the dialogical mode, and questioned about her life and experiences in relation to what she had said. It happened that she told her own story, without Wilder's political jargon. Now, I could understand why she said what she had said. It was easy to me to condemn Wilder's jargon, but it was impossible to me to criticize her experiences. The situation was not philosophical at all; we were just two friends talking about what bothered one of us. The only philosophical thing was, that I came into a dialogical mode, and that I took part in our conversation by entering her world of experience, and by treating her words in the light of what she was telling about, her living environment.

Levinas called ethics the first philosophy. In another text (Levinas 2013), he quotes De Waelhens, who says that before we philosophize we already are in an ethical relation towards the one we want to philosophize about. I prefer De Waelhens' idea. Being raised as a human being, I am socialized in a community (my family, my neighborhood, my city, my country, my cultural surroundings, my language community, and so on), that constituted my basic beliefs and world pictures, among them my moral attitude and standards. Maybe philosophy has helped me to reflect upon them, but certainly has not constituted them. I am already a believing, moral, and knowing part of the (human) world, before I start philosophizing about it.

In Socrates' and Wittgenstein's footsteps I consider the meaning of words, in relation to what we want to express, to be our 'material', and their assessment as our craft. Sometimes, our craft seems to help us and others to 'uncover' what was originally 'covered' by the way we used some words. Then, our philosophizing contributes to practices of life that we want to understand better - but the philosophizing certainly is not these practices of life; it is not life itself.

### An attempt to categorize the field of philosophical practice

In figure 5, I have summarized, in a schematic way, the two extreme philosophical positions in a choreography of a dialogical dance. I see myself as a Philosopher B, and call my way of doing the dance “narrative dialogical maieutics”. My intention and attitude in dialogical philosophy are definitely maieutic. I focus on the other’s experiences and his her narrating them.



**Figure 5:** Two exemplary and contradictory choreographies in philosophy and philosophical practice; philosopher A and philosopher B.

### Further research

How can we deepen and broaden our professional dialogues on the philosophical quality of philosophical practice?

The choreographic approach in this article can be confirmed, enlarged, and tested, by applying it to other examples of philosophical practice. The question about the philosophical quality of philosophical practice can be deepened by quantitatively and

qualitatively broader and deeper research. How do philosophical practitioners justify that quality? And would it be possible among practitioners to agree about common and shared criteria to typify our practices? In this article I distinguished a small set of parameters. In paragraph 9, I named the ‘scores’ of my own practice “narrative-dialogical maieutics”. Is it possible and useful to name different types of philosophical practices this way?

## Summary

In this article I proposed a parameter set to map the landscape of philosophical practices. I looked at encounters between philosophers and their interlocutors as being dialogical dances. By means of some parameters (see figure 2) I tried to describe philosophical dialogues in choreographic terms. In absence of sociological or anthropological research of philosophical dialogues, I used my experiences in the field of philosophical practice to get some intuitive empiricism. First, I referred to an intensive training course that took place in Eisenach, Germany, at the beginning of March 2018. Second, I referred to my knowledge of and experiences with the practices of some colleagues in philosophical practice, who I consider to be exemplary for typical positions in this field, i.e., Oscar Brenifier, Ran Lahav, Anders Lindseth, and myself. Besides, I referred to neo-Socratic practices to typify another method driven and concept focused way of doing philosophical conversations. At the end, I presented some thoughts on how to do further research in the field of philosophical practice in a choreographic way.

To close this article, I have to thank the participants in both the German group in Eisenach and my philosophical groups in the Netherlands for giving feedback on the thoughts I developed in this article.

## References

BRANDT, Daniel: *Philosophische Praxis. Ihr Begriff und ihre Stellung zu den Psychotherapien.*: Verlag Karl Alber, München, 2010.

DE HAAS, Leon: *Situations and Experiences. Essays on Philosophical Practice*, PlatoPraktijk, Roermond, 2013. E-book at the i-Tunes / iBooks stores and [www.platopraktijk.nl](http://www.platopraktijk.nl).

DE HAAS, Leon: "Nietzsche und die Krise der Philosophischen Praxis", in GUTKNECHT, Thomas u.a. (Hg.): *Philosophische Praxis als Existenzmitteilung, Jahrbuch der IGPP, Band 6*, Münster, 2015. Pags. 83-104.

DE HAAS, Leon: "Philosophical practice as a way out of the *aporia* of Modern philosophy", in: DE MOOR, Mieke (dir.): *Socrate à l'agora. Que peut la parole philosophique?*, VRIN, Paris, 2017. (The essay has been re-published in De Haas 2018.)

DE HAAS, Leon: *Skeptical Interventions. A Critical View of Philosophical Practice*, PlatoPraktijk, Roermond, 2018. E-book at the i-Tunes / iBooks stores and [www.platopraktijk.nl](http://www.platopraktijk.nl).

HACK, Caroline: *Philosophie auf dem Marktplatz. Versuch einer systematischen und rhetorischen Fundierung des Arbeitsfeldes 'philosophische Praxis' aus pragmatischer Perspektive*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 2015.

LAHAV, Ran: *Stepping out of Plato's cave. Philosophical Practice and Self-Transformation*, Solfanelli, Chieti, 2016 (a).

LAHAV, Ran: *Handbook of Philosophical-Contemplative Companionships. Principles, procedures, exercises*, Solfanelli, Chieti, 2016 (b).

LEVINAS, Emmanuel: "La substitution", in LEVINAS, Emmanuel: *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Le Livre de Poche, Paris, 2013. Pags. 156-205.

LINDSETH, Anders: *Zur Sache der Philosophischen Praxis. Philosophieren mit ratsuchenden Menschen*, Verlag Karl Alber, München, 2005.

NIETZSCHE, Friedrich: *Über Wahrheit und Lüge in aussermoralischen Sinne*, Reclam Verlag, Leipzig, 2015.

RAABE, Peter: *Philosophy's Role in Counseling & Psychotherapy*, Jason Aranson, New York, 2014.

RHEE, Young E.: "Embodied Mind Theory as a Foudation of Philosophical Practice", in *Journal of Humanities Therapy*, Vol. 1, Chuncheon-si, 2010. Pags. 129-143.



# THE ENCHANTMENT OF THE COMMON: IVAN ILLICH'S PHILOSOPHICAL PRACTICE

EL ENCANTO DE LO COTIDIANO: LA PRÁCTICA FILOSÓFICA DE IVAN  
ILLICH

DELTLEF STAUDE

Netzwerks für Praktisches Philosophieren Philopraxis.ch  
d.staude@philocom.ch

RECIBIDO: 3 DE ABRIL DE 2018

ACEPTADO: 30 DE ABRIL DE 2018

**Abstract:** The author describes his experiences with the philosophical practice of Ivan Illich. He sketches Illich's biography and compares his convivial way of philosophizing with other philosophers. On this background, he analyses the underlying concept of Illich's practice of philosophizing and gives several examples for it. This leads to several important explicitly explained terms of Illich's philosophy. With these basic concepts, the author delineates the structure of Ivan Illich's philosophical practice in the metaphorical form of a "house of conspiracy". Concluding he shows, that the "house of conspiracy" is a convincing edifice of concepts not only of Illich's but also of every good functioning philosophical practice.

**Keywords:** philosophical practice, Illich, conviviality, vivification, humanism, dramatization, common, proportionality, conspiracy, philia, problem-solving, reflection, dialog.

**Resumen:** El autor describe sus experiencias con la práctica filosófica de Ivan Illich. Esboza la biografía de Illich y compara su manera alegre de filosofar con la de otros filósofos. En este contexto, analiza el concepto subyacente de la práctica filosófica de Illich y da varios ejemplos de ella. Esto lleva a varios términos importantes de la filosofía de Illich, explicados explícitamente. Con estos conceptos básicos, el autor delinea la estructura de la práctica filosófica de Ivan Illich en la forma metafórica de una "casa de la conspiración". Concluyendo, muestra que la "casa de la conspiración" es una construcción convincente de conceptos no solo de Illich, sino también de toda práctica filosófica que funcione correctamente.

**Palabras clave:** Filosofía Aplicada, Illich, convivencia, vivificación, humanismo, dramantización, común, proporcionalidad, conspiación, philia, solución de problemas, reflexión, diálogo.

## Philosophizing at grassroots level

Reflecting on *philosophical practice*, we tend to forget those who did more or less exactly that but who never called it philosophy or even *philosophical practice*. If one cannot find them in the general lists of philosophers and if they did not call themselves such, the sight of them is almost completely lost. Nevertheless, philosophical practitioners can sometimes learn along their lines much more than from the ideas and methods they use to reflect.

Ivan Illich was one of these inspiring figures for many people around the world. Only a few people would have called what he did philosophy or come near to calling it philosophical practice<sup>1</sup>. Why then do I do it? In order to explain that I give a first example of Illich's way of mutual reflection.

Nearly everyone who had to do with him would very soon call him with his first name "Ivan". That shows that he had the ability to create an uncomplicated atmosphere of confidence, closeness, or even of friendship. The first time I experienced him personally – at the University of the German City Kassel – he gave a lecture with a small discussion. Nearly half of the auditory sat on the corridor floor in front of the lecture room for at least another hour or more afterwards and discussed with him all questions and ideas that had come up. Doing so was quite uncomfortable in a cement building and with people continually coming through the corridor. However, even under these unpleasant circumstances, Ivan showed

---

<sup>1</sup> An exception is Andrew J. Taggart, who in his blog of June 3, 2011, gives a short hint in this direction: <https://andrewjtaggart.com/2011/06/03/ivan-illich-on-friendship-as-conspiracy/> .

repeatedly, that the mutual dialog had his full focus. This intensive, engaged common reflection builds up ties of acquaintance not only with the objects of reflection but also with persons – and out of that, friendship arises. Therefore, dialog needs time, very often much more than we think we have in our scheduled society. He also showed everyone who was interested that he or she is equally important, that he liked to be with us – even under uncomfortable circumstances.

This was an experience, which I frequently had throughout the years when I encountered him, visited his lectures, courses, groups, suppers: limitations to the dialog imposed from outside were of no final importance to him. The dialog was engaged dialog, and *everyone* engaged in it were important to him. He definitely did not believe in inner circles, but in the immediate contact mediated by a spirit of conviviality<sup>2</sup> – as he called it.

This experience was an experience in philosophizing at a grassroots level – even if the ideas or knowledge Ivan contributed were not at all just grassroots. Nevertheless, the way of dealing with them and discussing them and the possible conclusions with anybody interested: that was philosophizing at a grassroots level.

---

<sup>2</sup> see: Ivan Illich, *Tools for conviviality*, Harper & Row, 1973. The book found great resonance. In France it had been introduced by André Gorz. The main intention of the book was a similar one than the one of Erich Fromm's "To be or to have". Convivial is a society, which limits its tools (techniques or institutions) in a rational way. Today science and technique not only are problem solvers but even more they are problem creators, because every new problem is faced by the intention to find a technical solution for it. Not experts should control these common tools. The concept of *conviviality* has its roots in the book *La physiologie du gout, ou Médiatations de gastronomie transcendante* (1825) by Jean Anthèlme Brillat-Savarin, a French philosopher. He named the amicable communication of a company at table with this word. With this tradition and with the ideas of Illich and other promoters of similar thoughts in France grew a still today active movement of convivialists ([www.lesconvivialistes.fr](http://www.lesconvivialistes.fr) and <http://convivialism.org/>).

This – I think – is one of the main characteristics of philosophical practice: no matter with whom I'm going to philosophize, as a philosophical practitioner I'm doing it at grassroots level, not academically. Nevertheless, the subject of reflection can be quite sophisticated – if it might be of relevance in a reflection of existential issues.

### **Ivan – person, life and rumor**

Some saw in Ivan Illich a supposed leftwing anarchist, others saw in him a Jesuitical fool – a not too trustworthy person at least. He used to question our view of reality – independent of political directions. His thoughts showed the blind spots of awareness and opinion one used to have in Western society with their guiding ideas. He easily could inspire his listeners and readers to look out for new perspectives – he tried to give some first ideas, but never tried to convince anyone. The delightful food of inspiring view-turning questions and concepts attracted many different people from all professions and countries, but what they found was not someone who would support them with new ideologies, but with radical human questions. He wandered around the world doing this, most of the time without any fixed profession, and what he did, he did in a way that professors and “uneducated” people equally admired him for. But for what? – Was he a modern prophet, even if he was one who warned of the ideas of modernity? A *parrhesiastes*, in Foucault's words, who could open one's eyes and animate to engaged questioning and thinking?

One would, experiencing him and reading his books, never be sure. In addition, if anything, this was the most philosophical side effect he had. Yes, he was one of the destroyers of the belief in modernity and therefore he might unwillingly have been one of those who established the basis for postmodernity.

Ivan was at home everywhere in the world, but he was born in Vienna 1926 and died 2002 in Bremen. His mother had been Jewish, but converted to Christianity, the Catholic father came from Croatia. They were friends with Sigmund Freud and his family. Ivan had to leave school in 1941 because of the Jewish ancestry of his mother. Therefore, he went to Florence to take his high school diploma. There he began his studies, later on in Split and Rome, philosophy and theology. He became a priest and a doctor of theology 1951. His thesis was entitled: *The philosophical foundations of historiography in the works of Toynbee*. First, he worked in the Vatican, then for 5 years in the parish of Incarnation at the West Side of Manhattan, mainly with Puerto Ricans. Until 1960, he was rector of the Catholic University of Puerto Rico. In 1960, he founded with friends, for example, Paulo Freire, the Centro Intercultural de Documentación (CIDOC) in Cuernavaca, México, and became its director. When his promotor Cardinal Spellmann died, he got into many difficulties with the Catholic Church, and finally 1969, he resigned from the active priesthood.

In the 1970s, Illich was popular among leftist intellectuals in France, his ideas having been discussed in particular by André Gorz. In the 1980s and beyond, Illich travelled extensively, mainly splitting his time between the United States, México, and Germany. He held an appointment as a Visiting Professor of philosophy, science, technology and society at Penn State. He taught at the University of Kassel (1979), University of Bremen (occasionally, from 1981 onwards), and at the University of Freiburg, among others. In later years, he lived in Bremen, at Barbara Duden's house, which became a meeting point for mutual suppers and reflections.

I had read some of his books during my time in school. He was well known in the 70s, and his thesis of “de-schooling society” and others were discussed in German schools as well. Then I met him in person when I studied, first in Kassel (1979), later on in Freiburg

(in the 80s) where I realized that one of my professors was a friend of his. To become a teacher – not very convinced about that – I went to Bremen, where I met him again (in the beginning 90s). I, therefore, experienced his style of philosophical practice during different stages of his life. Nevertheless, I never experienced him as a priest, nor did I call, what he did, philosophy. He brought in inspiring ideas, concepts and questions that regularly generated reflection and discussion. Even if all these were near to everyone's existential experience, they were in no way well-grounded, pragmatic stuff – far from it. The soil of everyday life was ventilated with ideas and eye-opening terms. Therefore, it is true to say that this was real philosophical practice with existential relevance.

### **Ivan Illich compared to other philosophers**

Similar to Socrates, Illich could gather dozens of people around him and leave them with new questions, and perhaps even with one or two new terms. Similar to Plato, he founded a school (the CIDOC in Cuernavaca), and even his – unfulfilled – last wish has been the foundation of such a common learning center in Bologna. Like Protagoras, “the human being (was) the measure of all things...”for Illich. If one sees the sophists and especially Protagoras at the start of the influential movement of humanism, one can see Ivan in the last century as one of its fiery defenders. Similar to Wittgenstein, he could reflect things in a cautious, often not easy comprehensible but nevertheless, fascinating, manner. He motivated many others to reflect upon themselves. His reasonable doubts about institutions hindered his ideas being systematically reflected and a big movement of followers becoming stronger and long lasting. In contrast to Plato, he did not leave an edifice of ideas, something his followers could go on to work with. And

again, in contrast to Plato he was not at all convinced that a well-constructed institution like a state could be a solution – he saw it as the beginning of all problems, despite of all good intentions. He believed in the individual human being and in humanity – but he did not believe in progress. Similar to Günther Anders he was convinced that the future, if the ongoing principles of progress lasted, was not at all bright, but rather dominated by some sort of evil, which tends to turn good things into destructive ones.

Philosophy is ongoing philosophizing, and is dynamic. As long as institutionalization is small, this *dynamis* of philosophizing (which is the good of philosophy) remains. The more it becomes institutionalized, the more this *dynamis*, this good is missing. Nevertheless, structures are helpful and institutions allow something like tradition – of text, of ideas etc., if institutions follow the overall aim of conviviality.

One of the central concepts of Illich's thinking is *conviviality*. Whether Ivan was in a dialog with you and others, whether he was developing ideas in a monologic way, whether he was just paying attention to the words of texts or other people – he always emphasized the possibilities everyone had to be part in a mutual event. Its atmosphere was the important factor one could attend to and form at the same time. This spirit of conviviality was – if something – Ivan would have called the most valuable in the dialog and relationship between human beings. Not only between living people, but as well in cautious dialog with already deceased thinkers, whose thoughts in a text may be a similar vineyard for this spirit: needing arduous efforts, but bringing sweet fruits forthwith and even more inspiring beverages.

Gilles Deleuze developed 1969 the concept of *dramatization*; he explained that *dramatization* is the vivification of a concept, which allows that a problem can be imagined and thought. A certain way of is *dramatization* is the *conceptual persona* (Deleuze / Guattari 1991). In his eyes, a philosopher is someone who is creating

concepts and terms and hereby lets a problem show up and offers the possibility of addressing and discussing it. That is exactly what Ivan Illich did: he created some new concepts and corresponding terms, which focused the mind of the reader or listener to see new spheres of problems or connections and enabled them to get into dialog about these.

Next to this, Illich incorporated a way of philosophizing that was extraordinary. He not only gave an idea of the answer to the theoretical questions he showed. He invited everyone in his boat about new questions and thoughts on their way to finding new land. In addition, he became during his lifetime, and after death as well, a *conceptual persona* himself. A *conceptual persona* for – I would say – engaged humanistic philosophical practice.

### **Ivan Illich's practice of philosophizing (I): inspiring reflection instead of problem-solving**

The way Ivan philosophized was dialogical, but first he customarily introduced into a subject and the questions and concepts arising from it. Thereafter, a set of new terms or views on the subject promoted an engaged discussion. I very often call this “engaged” – why? Compared with usual university professors, teachers or instructors the quality and intensity of the discussion was different: he was engaged, but scholars, students and pupils too. It was easy for him to immediately create this existentially touching ‘atmosphere of inspiration’ which allowed such an engaged dialog. Philosophical practitioners, might be able to admire something like that, but can this example be of some use for us? – I think it can be, if we get into it deeply enough. As a Jesuit Ivan was a well-educated rhetorician, but he had become unsure about his message. Seeing the discrepancy between political, social and pedagogical convictions and the reality of human beings he discovered a context



of delusion, which was carried by abstract administrative and sociological or pedagogical terms and imagination. Illich revealed the dubious effects of certain very common and positive associated terms seemingly describing today's reality and human future aims. But the very questionable terms and concepts like "development" were so deeply rooted in the self-understanding of the cold war society that to question them brought a deep insecurity into people's mind – and it was not easy to let them go. Therefore, it was not sufficient to show the weaknesses and destructive power of terms, but he had to alternatively propose some new concepts, at least.

This is deep-rooted philosophical practice: to find the defining existentially meaningful concepts of a period, question them in an engaged mutual dialog and discuss possible new alternative concepts.<sup>3</sup>

Very often, we experience – personally, in a philosophical consultation or in the mutual reflection of a philosophical café, a discussion group or a seminar – the mind widening and freedom creating effect of a new concept. The space of understanding extends and the possibility of grasping one's own life situation and oneself grows. To promote this experience and therefore, to promote understanding and reflection itself, we have two tools: questions and concepts.

With questions, we do the "negative" work of defining: Does the term fit the concept? What exactly does it mean? What does it not mean? Does it help to gain new knowledge? Is it misleading?

With the concepts, we allow ourselves to discover virgin territory, which allows another realization of our world, and ourselves. That

---

<sup>3</sup> That is more than Hegel's "Philosophy is its own time apprehended in thoughts", because I add "existentially meaningful". The direction of thought therefore is different: Hegel looks from the universal to the particular, whereas the dialog in philosophical practice goes from existentially relevant particular, enriched with a general idea or question, to a more universal level.

is the “positive” side of our work.

Nevertheless, Illich’s philosophical practice went deeper: It gave an answer to the question out of which attitude this practice has to grow. To exemplify that he took the myth of Prometheus and Epimetheus:

the primitive world was governed by fate, fact, and necessity. By stealing fire from the gods, Prometheus turned facts into problems, called necessity into question, and defied fate. Classical man framed a civilized context for human perspective. He was aware that he could defy fate-nature-environment, but only at his own risk. Contemporary man goes further; he attempts to create the world in his image, to build a totally man-made environment, and then discovers that he can do so only on the condition of constantly remaking himself to fit it. We now must face the fact that man himself is at stake<sup>4</sup>

This very exactly describes what philosophical practice should be: not problem-solving, but reflection of our life situation from a general point of view. Not creating a man-made environment in our minds, but contemplating its ratio.

Unfortunately, today the overwhelming approach of understand ourselves – not only we as philosophical practitioners but generally – is through the concept of problem-solving. If I reflect on what I do with people in seminars, groups or consultation in philosophical practice, I have to admit that I am not solving any problem and I do not show how to do it. That is not a shortcoming of philosophical practice but its greatest value: to be a space just for reflection on a situation without any need to solve anything. Nevertheless, the solution might be sometimes an unintended effect. Therefore, philosophical practice is completely different to a commonplace understanding of therapy.

There seldom are “safe places” for real reflection in our societies:

---

<sup>4</sup> Ivan Illich, *Deschooling Society*, 1971, Chapter 7. <http://www.preservenet.com/theory/Illich/Deschooling/chap7.html>

often reflection is misunderstood as discussion in the sense of exchanging opinions. Sometimes even that is hindered. Nevertheless, the highest we can think of is that people really develop concepts in order to solve all the problems we have – and the number of these problems seems to be overwhelming. But perhaps not problems have to be solved but attitudes to be changed. If this is the case, then all discussions and problem-solving does not really bring forward a *solution* of the situation, which is that the situation *dissolves*, vanishes.

“Problem-solving” might just change the situation a little bit, but altogether the problem gets bigger. Take the example of the CO<sub>2</sub> production per person by using airplanes. In order to reduce that, the kerosene consumption per airplane has been technically reduced, more persons per plane are transported today, the carriage per person has been reduced as well. Because of that, the costs could be reduced as well. However, the result is that today one easily flies somewhere perhaps just for the weekend. This has become widespread and altogether the flight kilometers per person worldwide have increased. For the next 10 years, Boeing and Airbus, the world’s biggest airplane producers, have more than full order books. Therefore, the problem of CO<sub>2</sub> production by flights has not been solved at all. Just the opposite: It has become devastating because worldwide kerosene is still exempted from taxation and the attitude to flying has not changed – or if it has changed, than to an even more unreflected attitude.

If reflection is a strong force it does not solve the problem directly: reflection in itself changes attitudes in a subtle way, not by moral sentiments like guilt or fear, not by engineering or new inventions, but by changing the priorities.

## **Digression: the vernacular lifeworld and the constructed sphere of control**

For Deleuze and Guattari the Cartesian Ego is a *conceptual persona*: the Ego that radically doubts everything perceived or guessed and tries to find a solid provable ground – which is the thinking of the self itself and out of which the rest of the world can be reconstructed anew. This concept cannot be explained without depicting this drama – and for a drama an actor is needed, the Cartesian Ego. The dualism of Descartes’ ideas has often been bemoaned, but here something else is of importance for us: that the Ego alone is the center of this world and the world becomes an epistemic construction of this Ego and of science. Descartes was one of the most profound philosophers of the beginning modernity and left broad traces in scientific understanding of the world, in technical conceptualization and even in the self-concept of human beings. If Egos are seen isolated and the interconnectedness with others is neglected, if they become individualists, narcissists: what has been lost then?

To grasp that, an understandable and catchy concept is needed. Ivan Illich’s proposal is *the commons*. That is what is common to all, common property, public domain, creative commons, but as well reciprocity. It is the form of autonomy which goes well with community. Descartes’ Ego is a solipsistic one, conceptualized without any other. Ivan Illich sees the human being as one living in *communities*, and as being interconnected by the institutions of this community and by its *vernacular* language. The *vernacular* – may it be the language or their way of living or their resources – is owned by the people themselves. The state very often is not the adequate institution to support that.

To exemplify this, Illich tells the story of Antonio Nebrija who 1492 handed over the “Gramática Castellana” to Doña Isabella. This grammar book of the Castilian language was the very first

modern Grammar and should be a tool of power, allowing the princess to reign a completely new country, language, and by this reign her whole empire more effectively. Up to today his idea dominates the Spanish thinking: *armas y letras*. The grammatically regulated Castilian Spanish really became the main language in a big part of the world. However, what about the vernacular languages and dialects? They were oppressed or weakened, because they were not used in most everyday life any more, especially not in the important parts. Here only the administrative language indicated the right use and right term.

The result of this is an expropriation: The people are expropriated from their own vernacular language and now they are taught a new language during long school years. Together with that, the vernacular values, always connected with language, become weakened. The power of the centralistic, absolutistic state became strengthened.

The state should be the custodian of its people and its communities. Nevertheless, to support and maintain the commons very often is not in the interest of those persons who govern the state – and very often they follow seemingly attractive concepts which lead into a different direction.

Ivan Illich here goes along with Leopold Kohr and Ernst Friedrich Schumacher: The vernacular resources can only be maintained with the adequate measure, and this is not big, but small and in relation to the common everyday life of human beings, *proportionality*.

If the institutions are expropriating the people, weakening the commons and the vernacular knowledge and abilities, people become dependent on them. Then new institutions are created to meet these “needs” arising from this dependency – but altogether people become even more dependent and expropriated. In the end, they are mainly seen as consumers of the services of these institutions. This administrative view tends to forget about the self-reliance of everyone and about the fact that everyone is an

owner. But in societies where mainly material richness is desirable, other forms of ownership are only seen if they can be used to become materially rich.

A vernacular value, for instance, is that I have something to do with the things I own. It is not necessary that I have made them myself, but they should have a relationship with me and my everyday life. One part of this relationship is that I should be able to repair everyday tools – or at least use them for something else. With most of our electronic equipment, which is closer to us than most other tools for people in older times have ever been, this seems to be impossible. We can just discard them after a while. This is not just ecologically very dubious, it is a further expropriation of the so-called “user” – the IT companies think of the owners of the material, which they produce like absolute kings: We are just allowed to “use” what they present to us. Consequently, they have begun not to sell their products as before but just lease them from year to year. Only these companies – this the idea behind it – are real owners, we are all just users of their services. As one easily sees, the IT trusts took over the administrative ideology of the centralistic, absolute state.

## **Ivan Illich’s practice of philosophizing (II): The house of conspiracy**

Let us come back to Ivan Illich’s practice of philosophizing. Four new concepts have been explained in the digression: *the commons*, *vernacularity*, *ownership* and *proportionality*. Let us see these as the pillars and *conviviality* as the roof of the house, in which his philosophical practice can take place. If someone understands his or her philosophical practice as convivial, it should support the four pillars as well.

I. Everything now is about the way of the philosophical

dialog and the attitude behind it. It has to be COMMON dialog, not dominated by anyone – just inspired by the philosophical practitioner. The others shall be partners in the dialog. S/he shall never become just an expert and solely answering questions, but support the dialog with questions and concepts.

II. The dialog in philosophical practice may be inspired by philosophical texts and concepts. Nevertheless, what they mean in everyday life has to be grasped. Therefore, the meaning and the dialog has to be transformed from written terms to VERNACULAR language and everyday experiences, so that the existential relation to what the text is about becomes clear.

III. Ideas and opinions in a dialog are someone's OWN but they don't remain such because, when discussed, they change and come into new light, becoming enriched and more differentiated. Nevertheless, the whole dialog must be conducted in a way that everyone participating can feel it as being one's own dialog, our dialog and not a conversation dominated by just few.

IV. The PROPORTION of the dialog in philosophical practice has to be one of partnership. Because philosophy itself only functions if everyone sees oneself on the same level. In philosophical practice, when arguing rationally, hierarchy or expertise are not valid categories. Being familiar with Plato and Aristotle and their concepts might be useful – nevertheless, philosophical practice grows from the grassroots. It is not, at least not primarily, an academic approach to a text or a problem; it is a process of common reflection. In it the philosophical practitioner has a special role, but s/he has this in proportion to the common task, the philosophical dialog. Protagoras was convinced that people in a state themselves could find out what is best for them and did not need special experts for leading them. Ivan Illich shared this view of Protagoras. Therefore, Protagoras' sentence, "The human person is the measure of all things, the existent, as they are, and the non-existent, as they are not" also says that the dialog in

philosophical practice has not to be in proportion to some doubtless existing truth, but in proportion to the existential experiences and discernment of the human beings partaking.

V. Now the roof of our building: These four pillars allow CONVIVIALITY shelter the sphere of philosophical practice. Now an atmosphere of mutuality, confidence and open-mindedness can grow. Philosophizing in a mutual dialog, in such an atmosphere, often implies friendship.

VI. If we ask, what quality now can emerge in this house, we can with Ivan Illich answer: it is CONSPIRACY.<sup>5</sup> Conspiracy not in the usual malign sense, but in the sense of the exchange of spirit making the philosophizing fellows to a *we*. Out of this mutual situation the spirit of *philia* can emerge, but it is free to do so or not.

Philosophical practice in my conviction has to provide a qualified space in which next to all mental orientation and growing self-

---

<sup>5</sup> The following words are cited from Ivan Illich, *The Cultivation of Conspiracy*, a translated, edited and expanded version of an address given by Ivan Illich at the Villa Ichon in Bremen, Germany, on the occasion of receiving the Culture and Peace Prize of Bremen, March 14, 1998. ([www.pudel.uni-bremen.de/pdf/Illich98Conspiracy.pdf](http://www.pudel.uni-bremen.de/pdf/Illich98Conspiracy.pdf)) “You never know, what will nurture the spirit of *philia*, while you can be certain what will stifle it. Spirit emerges by surprise, and it’s a miracle when it abides; it is stifled by every attempt to secure it; it’s debauched when you try to use it.” (p. 5) “Peace, in this sense, is the one strong word with which the atmosphere of friendship created among equals has been appropriately named. But to embrace this, one has to come to understand the origin of this peace in the *conspiratio*, a curious ritual behavior almost forgotten today.” (p. 7) “*Conspiratio* became the strongest, clearest and most unambiguously somatic expression for the entirely non-hierarchical creation of a fraternal spirit in preparation for the unifying meal. Through the act of eating, the fellow conspirators were transformed into a *we*, a gathering which in Greek means *ecclesia*.” (p. 9) “Community in our European tradition is not the outcome of an act of authoritative foundation, nor a gift from nature or its gods, nor the result of management, planning and design, but the consequence of a conspiracy, a deliberate, mutual, somatic and gratuitous gift to each other.” (p. 9)



understanding this atmosphere of *philia* can be fostered. Not every term Illich used is easy to understand because they are used according to an original meaning or they are used in a much broader sense than usually. That is why I draw this picture of the “house of conspiracy”, knowing that Illich himself developed the different concepts and terms used here in different times of his life and never brought them together like this. Nevertheless, I am convinced that my interpretation meets the connection in which they stand. In addition, I am convinced that this “house of conspiracy” can be a rewarding stimulation to our own understanding of philosophical practice.

Taking Ivan Illich’s way of philosophical practice as a heuristic tool to better understand what the essentials of philosophical practice are, we now can sum up the following results:

- 1) Philosophical practice is not art for art’s sake but has an **aim**. Illich has conceptualized that aim with the term *conviviality* and later with *conspiracy*, but it is not necessary to adhere to a certain term. In this aim, freedom and community should coexist, that is why many philosophers think philosophy is a hotbed for friendship. Therefore, if someone is doing something which he calls philosophical practice and sells it as a tool to gain benefits for oneself – he has misunderstood its value and aim. If one tries to find its use in something where it cannot be very strong, this form of philosophical practice cannot convince.
- 2) Corresponding to this aim it has – even if the background and character of the philosophical practitioner modulates it – a certain attitude of open-mindedness and interest for the other, for her or his ideas, concepts, questions and experiences.
- 3) Along with this goes the conviction that mutual philosophizing is enriching to everyone partaking in the dialog. It builds up a mutual relatedness, respect and insight for the benefit of all humanity.

4) This dialog is a dialog free of domination<sup>6</sup> as a necessary presupposition. The “conspirative” *we* which may emerge remains open and is not the *we* of an in-group, because in-groups are related to power. Conspiracy in Illich’s sense, however, is the open-minded spirit of *philia*.

### **Some actual examples of a similar way of philosophical practice**

This comprehensive overview on Ivan Illich’s way to practically philosophize with people and on the leading principles of it can be relevant in common philosophical practice today. To show this I want to give some examples and name some experiences out of my own philosophical practice.

I) Every one of us knows the difficulties of moderating a common, mutual dialog. The theme can be too complex, the words too difficult, the questions and ideas too difficult to grasp – and instead of a dialog or polylog it may turn into a question-answer-game between a participant and the philosopher-expert. The complexity of a theme has to be reduced, so that crucial points can be understood, difficult words and terms have to be explained. Common, therefore, means mutual and simple enough. If the philosopher gets the aura of an authority (because of his title, of prominence or because he adopted the master-role in master-pupil-

---

<sup>6</sup> in the sense of Jürgen Habermas, who described in an interview the atmosphere the concept of a „discourse free of domination“ points to: “Es sind Vorstellungen von geglückter Interaktion. Gegenseitigkeiten und Distanz, Entfernungen und gelingender, nicht verfehler Nähe, Verletzbarkeiten und komplementäre Behutsamkeiten - all diese Bilder von Schutz, Exponiertheit und Mitleid, von Hingabe und Widerstand steigen aus einem Erfahrungshorizont des, um es mit Brecht zu sagen, freundlichen Zusammenlebens auf. Diese Freundlichkeit schließt nicht etwa den Konflikt aus, sondern was sie meint, sind die humanen Formen, in denen man Konflikte überleben kann.“ Quelle: [www.ztg.tu-berlin.de/download/legewie/Dokumente/Vorlesung\\_5.pdf](http://www.ztg.tu-berlin.de/download/legewie/Dokumente/Vorlesung_5.pdf)

relationships, willingly or unwillingly) the style of the dialog becomes more and more monologic and is not a common dialog any more. To promote this it is essential to see the others as equal partners. For example, I had the experience that university teachers often had more difficulties in moderating a philosophical café because they tended to fall into the role of an expert or master and answered questions instead of nurturing a vivid common dialog.

II) Philosophy has become an academic subject and therefore developed a certain jargon and terminology difficult to understand if one is not accustomed to it. The terminology in most cases is useful because it allows differentiation and more clearer understanding. It is actually the core task of philosophy to find illuminating concepts and terminology. Apart from that, philosophical jargon often is not very useful in philosophical practice and should be transferred into vernacular language. That's easy to say, nevertheless, it means that the philosophical practitioner oneself has fully understood the meaning of the concept and can discern between useful terminology and jargon in the respective context. If so, it is not too difficult to find other words or metaphors or to exemplify them. Therefore, the usage of vernacular language instead of jargon and even the critique of jargon as a means of domination is an ambitious task. Seen from this point of view, to use vernacular language does not mean being less precise. The converse is often true: jargon terminology and seductive administrative or political catchphrases<sup>7</sup> obstruct clear thought. Therefore, vernacular language is very useful in preventing this. I live in Switzerland where the usage of vernacular language – in philosophical cafés as well – is very common. One can easily see the differences: vernacular language is much more personal, one uses everyday words and very few terms and nearly

---

<sup>7</sup> see Uwe Pörksen, *Plastikwörter. Die Sprache einer internationalen Diktatur*, Klett-Cotta, Stuttgart 1988.

no catchphrases. In standard language it is the other way round: more catchphrases and terms, more opinions, less personal experience is expressed. Both language types have advantages and disadvantages, but one should be conscious of them and more often use vernacular language and think from vernacular experiences.

III) Abstract terms are generalizations and therefore tend to lose contact with the phenomena and experiences themselves. To use them does not necessarily mean that the thoughts expressed with their help are experienced as own thoughts. That is why formulating a thought in one's own way and language is helpful to grasp it and to promote a fruitful dialog. The danger of every dialog is that it can become idle talk. The dialog should be experienced as substantial, and a way to get there is that it should involve own experiences. Another way is that theories and ideas are expressed in one's own language. The third way is to get into own thinking. Normally we just *understand* – what others say or write or how things are – a *reproducing comprehension*. As soon as we really begin to produce own thoughts and follow them, reflection bears fruits and new insights are experienced as own insights. Whereas abstract terms – if the underlying concepts are scarcely understood or if they do not correspond with one's own existence – can easily lead to alienation and can be misused for domination. Own thoughts, concepts and insights make us stronger and invigorate us. In philosophical consultation often values, aims or concepts are a topic. If useful, they can be differentiated, criticized etc. It is important that those are rooted in one's own life and are not just words or more or less empty phrases. That is one of the tasks of philosophical practice: to re-connect living and conceptual thinking in a way that the concepts do not just affect one's life from the outside, but one becomes the owner of one's thoughts and life with

the help of one's own thoughts.<sup>8</sup>

IV) In philosophical discussion groups very often the question arises – in most cases not explicitly – what is the suitable proportion of chatting and philosophizing. In groups, people develop a deep acquaintance with one other, and therefore the tendency to chat about this and that grows. Another question often arising in philosophical practice is the proportion of text and reading and dialogical reflection on the mentioned issues. A third challenge is the right proportion between real reflection on philosophically formulated questions or concepts and rambling conversation associated with them. Seen this way proportionality in philosophical practice is the art of finding a suitable dynamic between focused concentrative reflection and the free, broad flow of conversation. The philosophical practitioner often enough has to tame the wild, free flow of conversation, which sometimes brings about interesting new ideas but frequently just ends in some swamp of side issues.

V) Philosophical practice, especially philosophical consultation easily tends to be misunderstood as philosophically assisted problem-solving of individuals. This instrumental view of our profession is completely misleading. More fitting is a description such as “philosophical analysis of life-situations in order to find new orientation”. But this is a narrow specification as well, philosophical practice is a broader profession with its focus on the general implementations of conviviality. Human existence cannot be understood as existence of radically individual beings, because it finds fulfilment in the relationships to other human beings. Philosophical practice therefore always finds its task in creating a space for convivial reflection. Even if, in philosophical

---

<sup>8</sup> In a philosophical café, someone told of a Kurdish woman who came to interest herself in philosophy being for a longer time somewhere where internet and smartphone would not work. Therefore, she had to think completely on her own terms.

consultation, the practitioner is alone with just one client, in reflection other people are present. Actually, what is the essence of conviviality in philosophical practice? What is a sign that the fire of conviviality has ignited? – It is humor: if common humor develops, conviviality grows. I once was one week with a philosophical group in a seminar hotel together with other, not philosophizing groups. Once, a woman asked one of our group members: *You must be the philosophers. – Why do you think so?* asked the woman from our group. – *You are laughing all the time.* – Nobody of us had realized before that we were laughing more often than other groups around us, but obviously, it was as the other woman had observed. Mutual philosophizing lets an atmosphere of openhearted conviviality grow, and one indication of that is intensified humor.

VI) From here to conspiracy in philosophical practice it is just a little step further, nevertheless, one big thing is required: time. An ingredient that conspiracy, and at the same time, friendship needs is confidence. Especially this ingredient requires some time to grow. During this time, openness is needed. That sounds clichéd, but it is the most important presupposition. As a philosophical practitioner, one has to be open even against the most peculiar seeming persons and ideas. Philosophy has only one authority: convincing arguments and concepts or questions; status, titles, or a tenure do not count – regarding philosophizing there is no hierarchy or power next to the power of a good argument. Philosophizing is practiced equality. However, it is not easy to get there, because outside this philosophical space hierarchies and differences in appreciation are quite common. To leave these differences and power games outside the door, the philosophical practitioner has to foster the open, non-hierarchical, confident atmosphere Illich describes as conspiracy. Through conspiracy, in Illich's sense, the philosophizing persons become a *we* or even friends. To give an example for that I may tell of a philosophy week which I lead in the Bernese Alps some years

ago: The rest of group had already gathered when a couple arrived. The woman very quickly made clear that she was a merited scientist and had solved a lot of world's problems. The usual reaction would be to throw one's hands up in despair: the week just begins, and one participant from scratch proclaims that she nearly knows everything (or at least much more than all others). How then can we philosophize, lead an open, equal dialog? – But I remembered myself that I really could not judge her merits – perhaps she really had solved a lot of world's problems. Therefore, old Socrates helped me to release the situation. Because as soon as she felt accepted, because I did not doubt her merits, she behaved quite normally and became an uncomplicated member of the group. This spirit of *philia*, which Illich calls conspiracy, is not only a possible outcome of our work as philosophical practitioners, it is a presupposition for its success as well. Because philosophizing is not just discussion – discussion does not necessarily need fair partners, rational arguments and questions. Discussion can be show for a public and often is guided by personal interests. A philosophical dialog needs as presuppositions equality, openness, fairness and mutual acceptance – and if this can really be experienced in the dialog, confidence grows, an atmosphere of conspiracy, a *we*, comes to exist and from this, friendship may develop.

Philosophical practice – that is my conviction growing out of my long years of experience in philosophical practice and out of my analysis of this experience – is increasingly important in a world full of conflicts, power games, distraction and individualism. Because it can make people experience a *we* in which they are individually accepted regardless any personal preconditions.

## References

Books from Ivan Illich in Spanish, in English and in German which have been mentioned in the article:

1971: *Deschooling Society*.

1971: *Entschulung der Gesellschaft*, 1987.

1972: *Schulen helfen nicht. Über das mythenbildende Ritual der Industriegesellschaft*. Rowohlt, Reinbek.

1973: *Tools for Conviviality*. Harper and Row, New York.

1974: *Alternativas*, Joaquín Mortiz, México. Introducción por Erich Fromm.

1974: *Die sogenannte Energiekrise oder Die Lähmung der Gesellschaft*, übers. v. Nils Th. Lindquist. Reinbek.

1975: *Selbstbegrenzung. Eine politische Kritik der Technik*. Rowohlt, Reinbek. (Deutsch von Nils Thomas Lindquist. Originaltitel: *Tools for Conviviality*. Harper and Row, New York 1973.

1975: *Die Enteignung der Gesundheit – Medical Nemesis*. Rowohlt, Reinbek.

1978: *Fortschrittsmythen*.

1981: *Die Nemesis der Medizin. Von den Grenzen des Gesundheitswesens*.

1982: *Vom Recht auf Gemeinheit*. .

1983: «Silence is a commons», *The CoEvolution Quarterly*, Winter, n°40, pp.5-9.

1983: *Genus. Zu einer historischen Kritik der Gleichheit*.

1984: *Schule ins Museum. Phaedros und die Folgen*. Bad Heilbrunn.

1985: *La convivencialidad*, Joaquín Mortiz /Planeta, México.

1985: *La sociedad desescolarizada*, Joaquín Mortiz, México,1985.

1985: *Vernakuläre Werte*. In: Satish Kumar/Roswitha Hentschel (Hrsg.): *Metapolitik. Die Ernst Friedrich Schumacher Lectures*. Dianus-Trikont-Verlag, München, S. 166–184.

1990: *El género vernáculo*, Joaquín Mortiz / Planeta.



1992: *In the Mirror of the Past*.

1992: David Cayley, *Ivan Illich in Conversation*, House of Anansi Press, Toronto.

1993: *In the Vineyard of the Text: A Commentary to Hugh's Didascalicon*.

1995, July: *Blasphemy: A Radical Critique of Our Technological Culture. We the People*. Morristown, NJ: Aaron Press.

2000: David Cayley, ed. (2000). *Corruption of Christianity*.

2005: *The Rivers North of the Future - The Testament of Ivan Illich as told to David Cayley*. Toronto: House of Anansi Press.

*La era de los sistemas*, Conversación con David Cayley (*The Rivers North of the Future*).

A collection of all English texts of Illich in the Internet:  
<http://www.preservenet.com/theory/Illich.html>

Essays on Ivan Illich in Spanish: *Boletín CF+S*, 26.3.2004 on Ivan Illich, Instituto Juan de Herrera, online:  
<http://habitat.aq.upm.es/boletin/n26/>

### *Further Literature*

<https://socialecologies.wordpress.com/2016/04/24/ivan-illich-and-epemethean-man/>

Thierry Paquot, *Ivan Illich. Denker und Rebell*, C.H. Beck Verlag 2017 (*Introduction à Ivan Illich*, Editions La Découverte, Paris, France, 2012).



**RESEÑAS BIBLIOGRÁFICAS**  
*REVIEWS*



**AMIR, L. (ed):** *New frontiers in Philosophical Practice*, Cambridge Scholar Press, Cambridge, 2017. 278 pp.

Lydia Amir, reconocida orientadora filosófica israelí desde hace un cuarto de siglo, convoca en este volumen tanto a voces consolidadas de la profesión (Lou Marinoff, Ran Lahav o Vaughana Feary) como a nuevas promesas (Michael Weiss, Guro Hansen Helskog o Jeanette Ladegaard Knox) para mostrar una radiografía actual de nuestra profesión.

El primer capítulo consiste en una polémica propuesta de Lou Marinoff: la Filosofía Aplicada se compara con el dadaísmo en la medida en que ambos incentivan la crítica sobre la realidad. “Many philosophical practitioners could well identify with this phrase of Ball: “For us, philosophy is not an end in itself... but it is an opportunity for true perception and criticism of the times we live in”

(p.5). Este movimiento artístico elevó la conciencia social de la gente al favorecer una revolución que luchó contra las derivas ideológicas de las dos Guerras Mundiales y de la guerra fría. La contienda contra la ideología aparece, también en nuestra profesión, aunque los motivos sean distintos: “Philosophical practitioners are united in protest against the occupation and colonization of the human mind itself, by a congeries of forces including cultural imperialism, economic colonialism, and predatory capitalism” (p. 10). Este espíritu es coherente con la vocación de su asociación, la APPA estadounidense. Ésta censura a la psicología y las empresas farmacéuticas por patologizar a nuestra sociedad por mor del negocio: “APPA intended to utilize philosophy as a medium to elevate public consciousness (...). APPA protest the economic and cultural imperialism that emanates from the pathologization of non-medical human problems

by the psychiatric, psychological and pharmaceutical industries, abetted and empowered by governments. These industries have exacerbated the spread of culturally-induced illnesses –e.g. depressions, anxieties, attention deficits” (p. 14).

Este análisis es congruente con la denuncia a los abusos en la CUNY, la universidad newyorquina donde trabaja Marinoff. Allí, ideologías de diferente signo han impuesto coercitivamente lo políticamente correcto. Esto vulnera la naturaleza de la universidad como templo de la libertad. De hecho, esta inquisición gestaría la destrucción de algunos de sus proyectos investigadores y docentes relacionados con la Filosofía Aplicada.

El segundo capítulo nos trae una reflexión de Ran Lahav sobre la necesidad de recuperar dimensiones filosóficas de la disciplina. Según el israelí, “the history of philosophical practice movement (...) can be seen as a history of at-

tempts to implement an ambitious vision: that philosophy can be meaningful to ordinary people because it can touch their lives and make them better, deeper and fuller” (p. 34). Como en escritos anteriores, Lahav se distancia de quienes aseveran que la disciplina se basa en la pragmática solución de problemas concretos, es decir, aquellos que la arraigan en el paradigma del pensamiento crítico y del diálogo. Frente a estos modelos, propone una tercera vía: el del jardín filosófico. Este marco se alimenta del trabajo de los, así denominados, “filósofos transformadores”, que define en los siguientes términos: “I have in mind those philosophers who believe that we normally live a superficial, limited, automatic life, and that philosophy can help transform life and make it fuller, deeper and richer (...). I call these philosophers “transformative philosophers”” (p. 42). Esta tarea se aleja de la academia, pues las clases universitarias no anhe-

lan exponer mensajes que penetren en los alumnos. Las acciones del jardinero filosófico son diferentes a las del académico: “These are not mere intellectual ideas that remain in our abstract thinking— they are alive, they fill us with motivation and inspirations and new energies (...). We are awakened by new ideas that penetrate in our inned depth” (p. 43). De hecho, el jardinero filosófico cuida la libertad de los participantes, su misión consiste en proporcionar el agua, tierra y sol necesarios para que crezcan, sin que esto suponga señalarles dogmáticamente el rumbo hacia el cual dirigirse (p. 46).

El proyecto se ha concretado en la ejecución de sesiones de noventa minutos de “philosophical companionship” con grupos, de entre cinco y diez filósofos, que leen textos de forma profunda para generar ecos compartidos. Siguiendo el espíritu lahaviano, estos talleres no pretenden la resolución de problemas sino

la profundización mediante el uso de la filosofía: “the goal of the philosophical-contemplative companionship is to arouse a sense of profound understanding” (p. 48), “the paradigm of using philosophical ideas to nourish the participants’ inner lives” (p. 51), “It adds a deeper dimension to life” (p.53).

Giancarlo Marinelly defiende, en el siguiente capítulo, la urgencia de una Filosofía Aplicada apegada a la vida. Por ello, le resultan insuficientes las aproximaciones basadas exclusivamente en el pensamiento crítico: la vida se despierta, ante todo, por medio de la sensibilidad (p. 57). Las sesiones reducidas a pensamiento crítico impiden que la vida fluya (p. 58), puesto que el sentimiento personaliza y personifica la razón (p. 62). Por consiguiente, es indispensable reflexionar sobre el valor de la sensibilidad y la imaginación en la profesión. La imaginación, además, es el puente entre la sensibilidad y el pensamiento

(p. 56). Marinelly concreta su teoría por medio de dos ejercicios basados en una versión ampliada del diálogo socrático: el grupo de “inner voices” y el de “polifonía socrática”. David Sumiacher, director del *15th International Conference on Philosophical Practice*, comienza con una idea clásica en el campo “Philosophical practice is an attempt, not to teach philosophy but to philosophize with another person” (p. 73). Si la Filosofía Aplicada quiere tratar con el ser humano y con su vida, primero hemos de comprender la estructura de su acción (p. 78). Este objetivo, le obliga a definir los conceptos clave de su teoría: acto, proceso, discurso y pensamiento intuitivo. El acto es la unidad mínima de la acción humana y el cambio es un movimiento. Pero el acto no sólo es un cambio sino un movimiento realizado por un agente (p. 74). Comprender el acto depende de profundizar en los factores subjetivos, interper-

sonales y objetivos que lo producen y, esencialmente, de su finalidad (no es lo mismo leer un libro de Camus por cuestiones estéticas relativas al autor o por el deseo de contemplar el lomo de tal joya (p. 76)). Por otro lado, un proceso consiste en un conjunto de actos interrelacionado. Por último, un pensamiento es una acción o proceso que un individuo realiza hacia sí mismo (“performs towards himself or herself” (p.78)).

Sumiacher se interesa especialmente por dos tipos de acciones: las del cuerpo y el discurso (p. 79). En este punto, descendemos al tema crucial de su trabajo, puesto que su propuesta se basa en una Filosofía Aplicada no necesariamente mediada por el lenguaje, es decir, discursiva. Por el contrario, anima a continuar en esta senda pre o postargumentativa que ha sido escasamente trabajada. Entre los iniciadores destaca a José Barrientos Rastrojo y a Arcidiaconos (p.90). En su-



ma, Sumiacher anima a liberarse del reduccionismo racionalista.

“Repositioning Philosophical Practice for the next decade” es la apuesta de otra de las orientadoras filosóficas clásicas. Vaughana Feary subraya que tres asunciones en la profesión están impidiendo su adecuado progreso, a saber, (1) la Filosofía Aplicada puede ocuparse *sin ayuda interdisciplinar* de todos los problemas que enfrenta en sus sesiones, (2) la orientación individual y la dedicada a las organizaciones *no* han de mezclarse y (3) la negligente oposición, *antipsiquiátrica*, a la existencia de la enfermedad mental.

Respecto a la primera aseveración, defiende que existen habilidades cultivadas por otros profesionales que son imprescindibles para la resolución de los dilemas de los consultantes filosóficos. Entre ellas, subraya el conocimiento psicológico de las limitaciones mentales que incapacitan

a una persona para la gestión de sus conflictos (p.110).

Por otra parte, constata Feary, las habilidades organizacionales rinden enormes beneficios dentro de la consulta individual.

Por último, aunque coincide con la crítica a la creciente psicopatologización de nuestra sociedad, rechaza la oposición acrítica a la existencia de la enfermedad mental, pues ésta es patente en los pacientes y en los resultados experimentales de las investigaciones actuales (p. 106).

Teniendo presente estas bases, Feary ha trabajado en diversos medios. Así, narra su experiencia en *Excalibur: A center for Applied Ethics* dedicado a ayudar desde la filosofía a vagabundos y personas sin techo. Su proyecto se basó en ocho sesiones con entre ocho y quince participantes. Cada una abordó temas filosóficos específicos (“Tu filosofía de vida”, “¿Qué da sentido a la vida?”, “El yo racional” o “el yo so-

cial”) que, luego, fueron reflexionados grupalmente.

En el siguiente capítulo, Lydia Amir recupera el estudio de uno de los temas que comenzase a trabajar en el segundo congreso internacional de Filosofía Aplicada: la sexualidad. La idea no se ha reflexionado desde entonces en este tipo de encuentros, por lo que regresa al asunto en un segundo intento por hacerlo significativo para la comunidad de filósofos aplicados. Amir subraya la necesidad de adentrarse en el concepto por varias razones: (1) se trata de un tema con profundas connotaciones éticas sociales, (2) implica el análisis del sujeto, del propio cuerpo y de la relación entre el yo y los otros, (3) la sexualidad es origen de felicidad y de sufrimientos profundos, (4) los sexólogos no siempre consiguen resolver los problemas de este universo al no disponer de la formación filosófica requerida para enfrentar adecuadamente tal objetivo (5), por ejemplo, es preci-

so disponer de una clara concepción del uso de la libertad en la sociedad para desarrollar una sexualidad adecuada. Amir recorre diversas concepciones sobre el amor y el sexo, partiendo de Platón, llegando a Sartre y transitando por el cristianismo, el romanticismo, Schopenhauer o Freud con el fin de entrar en su templo. Concluye su reflexión proponiendo a la sexualidad como una herramienta epistemológica que nos ayuda a conocer tanto nuestro auténtico ser como el de los demás. Roxana Kreimer y Gerardo Primero reiteran la ligazón entre Filosofía Aplicada y vida inferida en los trabajos anteriores: “The movement of Philosophical Practice has emerged as a project with the aim of thinking about the relevance of philosophy for everyday life and engaging in different practices related to such relevance” (p. 144). Aunque la profesión ha realizado aportaciones cruciales para nuestra sociedad, muchas de sus propuestas no

están exentas de defectos pseudocientíficos que la acechan, destacando su falta de interés por la fundamentación científica de sus bases (p. 145). Junto a este inconveniente, Kreimer y Primero añaden los siguientes: no atestigua evidencia empírica de sus beneficios y de que sus acciones no provoquen daños o sean ineficaces, las formaciones actuales de los orientadores filosóficos no dotan de herramientas de evaluación empírica (que permitirían, por ejemplo, cribar entre pacientes de la psicología y los propios dentro de la consulta) ni en pensamiento crítico o sesgos cognitivos, trabaja sobre concepciones erróneas de la psicología o la psicoterapia y de la ciencia y la validación empírica y manifiesta problemas por la arbitrariedad en la selección y creación de sus métodos. Según Kreimer y Primero, el problema sustancial se aloja en la falta de diálogo con la psicología. Una buena relación fructificaría en benefi-

cios para los dos: “Psychology can contribute to the systematic testing of empirical claims that are relevant for philosophical practices. Philosophy can contribute to critical analysis of concepts, assumptions and arguments that are relevant for psychological practices” (p. 159).

Michael Noah Weiss, una de las jóvenes promesas de la disciplina, es el autor del capítulo: “Learning practical wisdom: a guide imaginery for philosophical practice on self-knowledge”. El suizo, afincado en Noruega, diseña un ejercicio de autoconocimiento que pretende sustentar el aprendizaje de la sabiduría, siguiendo la tesis griega que conecta el “conócete a ti mismo” con la *phronesis*. Se inspira en el método *Trilogos* de Linda Vera Roethlisberger. Su ejercicio articula un camino imaginado mentalmente que supone un viaje interior hacia la propia identidad. Posteriormente, una serie de ejercicios ayudarán a reflexionar sobre las imágenes

despertadas por recorrer mentalmente ese sendero. Como apunta el suizo, el ejercicio no pretende enseñar sabiduría, sino crear las condiciones para que se produzca, pues, como arguye, ésta no puede enseñarse sino sólo aprenderse.

Detlef Staude, autor de uno de los artículos del presente número, en “Aphorismus as stimulation in Philosophical Practice” regresa al periodo en que organizaba vacaciones y viajes filosóficos para explicar la importancia de trabajar con aforismos. Durante uno de los talleres que propuso en uno de sus viajes, decidió usar un compendio de aforismos creados para uso personal y se sorprendió de los beneficios que obtuvo al usarlos con una comunidad de participantes. El grupo se reunió en torno a sus textos y, luego, dejó un tiempo para que todos los asistentes los comentasen. Su práctica se inspiraba en las explicaciones de Hadt sobre el uso de los textos de los estoicos y epicú-

reos (p. 190) y en la idea de Deleuze y Guatari de que no sólo las preguntas motivan la reflexión sino también la exposición de ideas y conceptos, puesto que animan a ponerse en la situación del emisor y a pensar desde sus coordenadas (p.191). En suma, Staude considera que los aforismos son una excelente forma de hacer Filosofía Aplicada puesto que el objetivo de la profesión no consiste en resolver problemas personales sino en realizar reflexiones abstractas sobre temas existenciales. Este punto es incentivado con el trabajo de aforismos que no apelen a sujetos limitados por cuestiones individuales sino llamados por temas universales.

Jeanette Bresson Ladegaard Knox defendía hace algunos meses una tesis doctoral sobre su trabajo en el medio sanitario. Su investigación era publicada, parcialmente, en números anteriores de la revista *HASER*. El capítulo “The wisdom of tragedy: Building a flourishing life of in the

face of hardship” revisita su trabajo y explica las concomitancias que se dan entre las pacientes de cáncer y la teoría estoica. En primer lugar, las enfermas recuperan el valor de los bienes internos: “Illness invites reflection on internal goods as it exposes finitude, fragility, values, and identity” (p. 202). Además, alcanzan una aceptación de las circunstancias, a pesar de la dificultad, y acaban alcanzando inesperadamente una asombrosa regulación emocional (pp. 204-207). Knox descubre que las pacientes manifiestan un atildado deseo de aprovechar todos los momentos de la vida, como disfrutar una taza de café o contemplar la caída de una hoja por el viento (pp. 207-210) y que aprenden a relativizar los pequeños problemas al adquirir una visión más global (p. 210-212).

Estas conclusiones proceden de un conjunto de diálogos socráticos realizados con diecisiete pacientes. Su ejecución descubre una forma

de materializar la Filosofía Aplicada cercana a las concepciones lahavianas: “Socratic dialogue offers itself as a navigator in the philosophical examination of vital questions that both drive and bewilder many cancer survivors and as a distinct philosophical way of addressing the tragedy that illness brought with it” (p. 218). En suma, el filósofo se convierte en un acompañante espiritual que no propone dar soluciones sino ayudar en el proceso de profundización inherente a estas situaciones complicadas (p. 219).

Aleksandar Fatic, organizador del congreso internacional de Filosofía Aplicada celebrado en 2013 en Belgrado, nos lleva a un campo profundamente vinculado con nuestra profesión: la *humanistic consultancy*. Fatic advierte que este campo no es esencialmente filosófico sino humanístico porque su eje transciende el pensamiento y usa herramientas de otras disciplinas. La consulta humanís-

tica entiende la empresa como un ser social dinámico y vivo y no algo estático. Su trabajo es gestionar esta dinámica sin fin. Para lograr sus objetivos, ha de promover la visión social dentro de la empresa (p. 226), pero, ante todo, debe incentivar la amistad entre la institución y el empleado, si se quiere asegurar su fidelidad. Ésa es la razón de que su capítulo se titule “Friendship with the company: building corporate leadership through humanistic consultancy”.

Por último, Guro Hansen Helskog nos regala una propuesta que, desde hace varios, implementa en Noruega. “Searching for wisdom: the dialogos way” nos cuenta las bases del método *Dialogos*. Éste se basa en un conjunto de libros que sirven como material para el desarrollo de sesiones de Filosofía Aplicada en la escuela. *Dialogos* pretende aumentar la sabiduría del niño y adolescente en tres fases: la humanística-pedagógica, la ética-filosófica y la existencial-espiritual (p.

241). La primera fase despliega el pensamiento crítico y las actitudes de apertura y respecto ante el diálogo con el otro; la segunda refuerza la ética con el otro y la tercera procura que las visiones de los participantes trasciendan lo individual y se eleven hacia dimensiones trascendentes. Helskog ilustra el modelo con su experiencia en una asignatura universitaria en Noruega, donde realizó diez sesiones de entre cuatro y seis hora durante tres meses.

No se puede dudar de que Amir ha reunido un material excelente para tomar el pulso a la Filosofía Aplicada de los últimos años. No coincidimos con algunas concepciones aquí expuestas, pero eso no impide que todos los capítulos contengan provocaciones dignas de ser reflexionadas. Ítem más, cada contribución manifiesta el espíritu de su autor: la pragmatidad de Marinoff, el anhelo de abismo de Lahav o la profundidad de los conocimientos teóricos de Amir frente al deseo de sabi-

duría de Knox, Helskog o Weiss en contextos tan distintos como la educación o las salas de los hospitales llenas de pacientes que pudieron haber muerto bajo las garras de la enfermedad.

Anima ver cómo autores, como David Sumiacher, Staude o Marinelly, fundamentan histórico-conceptualmente su contribuciones abriendo nuevos caminos. Sin duda, este requerimiento es necesario en amplias zonas de la Filosofía Aplicada que han entendido la profesión sólo de un modo formal, y de espaldas a la historia del pensamiento, convirtiéndola en una praxis que se arraiga en prácticas intuitivas que, milagrosamente, un día funcionaron o en un proceso racionalista que ha olvidado que la razón en el último siglo y medio es mucho más que el modelo lógico-argumental cartesiano.

El trabajo de Amir es intachable y nos alerta sobre la necesidad de vinculación no sólo, como señalaban Feary, Kreimer y Primero, con las

disciplinas psicológicas, sino, ante todo, con las propias raíces filosóficas inscritas en la propia tradición. El conocimiento de las tendencias fenomenológicas, hermenéuticas, ontológicas o postmodernas ha de ser el segundo bastión de una disciplina que aun siendo práctica o aplicación, nunca debería olvidar que ello, Filosofía, como diría Rorty, se explica y redescrbe en y desde su propia tradición. Apostemos por ello.

JOSÉ BARRIENTOS RASTROJO  
Universidad de Sevilla

**CARVALLO, J.M.:** *Vivendo o sentido. A liberdade, a crença e a esperança.* Saarbrücken: Novas Edições Acadêmicas, 2017. 68 pp.<sup>1</sup>

En este libro de pequeña extensión y compuesto de once breves capítulos, Carvalho trata con densidad el proble-

---

<sup>1</sup> Traducción desde el portugués realizada por José Barrientos Rastrojo

ma del sentido que guía nuestras acciones. Lo hace por medio de una provocación hacia el lector adormecido en su existencia cotidiana.

En el capítulo 1, “Vivendo no tempo”, Carvalho retoma el tema orteguiano de la temporalidad de nuestras vidas. Defiende que, hoy en día, la esperanza de vida aumentó más que en ninguna otra época de la historia. En la medida en que nuestra vida está marcada por dos cambios importante, una al final de la adolescencia y otra en el inicio de la vida adulta, la ampliación de la vida permite aumentar este segundo cambio. Esto implica cuidar más nuestras elecciones. Nuestra vida gana la dimensión de la eternidad cuando el sentido que construimos en el día a día contribuye a la cultura humana en la línea de que esta aportación pueda ser aprovechada por las futuras generaciones.

En el capítulo 2, “Descubriendo o outro”, Carvalho argumenta que el hombre moderno aprendió que no puede

reducir el mundo a los contenidos de su conciencia, como planteaba Descartes. El mundo posee aspectos que no se limitan a lo que aparece a la conciencia. Uno de esos aspectos es el otro, que no soy yo pero que tiene algo en común conmigo. El descubrimiento del otro es fundamental para nuestra relación con el mundo. El desafío de nuestro siglo se cifra en reconstruir la intimidad auténtica, el encuentro con el otro, base del amor y la amistad. Es más, entre los otros que existen en el mundo, descubrimos un Otro extraordinario al que llamamos Dios.

En el capítulo 3, “Vivendo em família”, Carvalho afirma que, aunque nuestro tiempo esté teñido de profundas transformaciones en la familia, la idea de la familia, como expresión del amor, se puede renovar creativa y libremente. El amor posee una dimensión de eternidad que no se encuentra en las prácticas familiares formales actuales. Los griegos establecían, equivo-



cadamente, una separación entre el mundo material y el de las ideas. Para ellos, la relación amorosa se expresaba a través de un arquetipo de perfección que no se concretaba en la realidad viva y que se oponía a la preocupación por el cuerpo. Sin embargo, hoy, se está desarrollando un movimiento inverso que busca la superación de esta escisión de los griegos. Ítem más, los cambios sociales actuales, han generado nuevos problemas de relaciones debido a un aumento del interés de ambos sexos por la individualidad y por el trabajo. Esto reduce el tiempo dedicado a las relaciones entre los miembros de la familia. Ante estas situaciones, Carvalho propone una solución: ser fiel a una experiencia de un amor despojado de idealismos.

En el capítulo 4, “Sociedade em mudança”, Carvalho defiende que, gracias a los cambios constantes, estamos viviendo en un tiempo de verdades que se mecen como en un balancín. Para ilustrar la

realidad de nuestro mundo, el autor recurre al texto de Lipovetsky y Serroy: estos aseveran que somos testigos del surgimiento de un consumidor transnacional con idéntico comportamiento en cualquier lugar del globo. Para enfrentarlo, sugieren la puesta en práctica de un orden mundial más humano. Desgraciadamente, Carvalho piensa que estamos en un momento de transición donde el mundo no camina en esta dirección. A pesar de ello, será en ese mundo donde nos vemos abocados a construir el sentido de nuestras vidas.

En el capítulo 5, “Tecendo um sentido para a vida”, se argumenta que vivir es construir un sentido de vida, lo cual exige hacernos cargo de lo que somos. Así, recurre a Ortega, para quien la vida nos es dada pero no hecha. Por ello, necesitamos construir constantemente un sentido vital so pena de sentirnos infelices si no lo conseguimos. Carvalho menciona también a Heidegger, que

camina en una línea semejante a la de Ortega al afirmar que el ser del hombre no viene determinado sino que ha de ser fabricado. En ese proceso, enfrenta tres momentos: la *ignorancia*, el *proyecto* y la *caída*. La ignorancia se refiere al estado de indefinición al nacer. El proyecto corresponde con su tentativa de establecer una dirección para dar razones a la existencia. La caída implica la pérdida de esa dirección cuando se deja llevar por las distracciones de la vida cotidiana y, por ende, experimenta la angustia existencial. Para nuestro pensador, la realidad de la caída parece haberse convertido en moneda de cambio desde las grandes guerras europeas del siglo XX. Las generaciones posteriores han dado lugar a un ser humano inculto e infeliz: el “hombre masa”, incapaz de crear un sentido y que necesita de la aprobación del otro. En ese punto, Carvalho recurre a Viktor Frankl, el psicólogo judío que sobrevivió al campo de concentra-

ción y a los horrores de la guerra y que consiguió dar sentido a su vida ayudando a otros realizar su camino. En el libro *A questão do sentido em psicoterapia*, Frankl afirma que, a pesar de las necesidades que padeció y de verse obligado a vivir en un campo de concentración, el ser humano es capaz de decir sí a la existencia si la dota de un sentido. Frankl repite este mensaje en *El hombre en busca de sentido*. Carvalho subraya que los libros de Frankl nos enseñan a levantar la cabeza a pesar de que la vida nos tire por tierra con fiereza. Pero, siguiendo al brasileño, la cuestión del sentido no se agota en la dimensión intelectual sino que se puede ampliar al campo de la fe en lo sobrenatural. La cuestión del sentido está ligada a la fe y a las creencias que nos mueven.

En el capítulo 6, “Acreditando no razoável”, Carvalho explica, siguiendo a Ortega, que la certeza procedente de las justificaciones racionales

dependen de creencias que trascienden esas justificaciones. Lo que nos mueve en la existencia es la fe, asumiendo que es una realidad racional. Sin duda, las creencias que no pasan la criba de la racionalidad pueden ser desechadas, aunque eso no suceda con todas ellas. De hecho, Jaspers denomina “falsa ilustración” al mal uso de la razón contra las creencias razonables. En verdad, el uso adecuado de la razón evidencia que no podemos abandonar todas nuestras creencias. Las verdades intelectuales se apoyan en creencias y nada es imposible para quien se entrega a la fe. Cuando hablamos de ésta, emerge, inevitablemente, la cuestión religiosa. La creencia en Dios no ha de ampararse en la razón, pero el buen uso de la razón deja abierta la vía hacia Él. La fe en Dios es la fe en la vida, en el futuro y en el hombre que se encuentra en el evangelio de Mateo. Las grandes utopías de Occidente tuvieron origen o se inspiran en el mensaje de

Cristo. Las creencias que generan el sentimiento de seguridad son las que permite avanzar hacia el futuro.

En el capítulo 7, “Tocando no problema de Deus”, Carvalho amplía el tema iniciado en el anterior. Asevera que, frente a las innumerables creencias de nuestras vidas, quizás, la creencia en Dios sea la que más movilizó al ser humano y la que más veces consiguió proyección en la historia. Carvalho recurre aquí a Jaspers, para quien la experiencia de Dios y la purificación que ella recibe por medio de la reflexión crítica son fundamentales para el individuo. Una creencia no meditada nos puede llevar a acciones inadecuadas y ese riesgo aumenta en una época de misticismos y fundamentalismos. Los misticismos que abandonan la crítica racional, como el neoplatonismo, deben evitarse, pues no toda experiencia mística camina por los senderos de la racionalidad. Además, el fundamentalismo religioso se ha revelado como el misti-

cismo más peligroso hoy día. En efecto, la interpretación literal de los textos sagrados, frecuentemente, conduce a lo contrario de lo que predicán. Nuestra experiencia de Dios es limitada porque sólo comprendemos el amor y la libertad por aproximación. Contra Sartre, Carvalho considera que la experiencia de Dios no anula la realidad finita y limitada de la persona. En realidad, la experiencia de Dios y la creencia en Él sólo serán legítimas si no eliminan las contradicciones y la libertad humana.

En el capítulo 8, “Trabalhando e mudando o mundo”, se aborda el tema del trabajo y se afirma que vivir es hacer y que el trabajo debería convertirse en una forma de acción esencial.

En nuestro mundo globalizado, el trabajo está relacionado con los diversos niveles de desarrollo de las naciones. Así, la persona trabaja aisladamente o, si no es así, se siente solo. Su soledad se manifiesta en el individualis-

mo, que lo conduce a relaciones inadecuadas y superficiales, como se evidencia, por ejemplo, en las amistades de las redes sociales. En el mundo, los trabajadores sienten una insatisfacción que resulta de sus relaciones superficiales debidas a la poca consciencia de los resultados de sus labores y a la baja remuneración. El hombre necesita encontrar un camino diferente para realizarse, pero lo que contempla en su medio es una producción cultural de baja calidad que no lo estimula a ejercer la actividad intelectual. La esperanza sólo surge cuando el trabajador consigue trascender sus necesidades básicas en su trabajo y lo entiende como un medio de realización. El sistema productivo mundial, interesado sólo en el lucro, no se preocupa por esta aproximación, aunque existen puntos que escapan, como la ideología vinculada con la ecología. Para superar la visión esclavizadora del trabajo, el trabajador puede usar su creatividad y transformar sus

quehaceres partiendo de una formación cultural que vaya más allá de estos abismos.

A pesar de que esa posibilidad sea más proclive en las naciones desarrolladas, comienza a despuntar en las menos ricas. Es cierto que el individuo actual sigue identificándose con el hombre masa descrito por Ortega, pero hoy día han surgido factores nuevos que vinculan el trabajo con el citado desarrollo personal, por ejemplo el fortalecimiento del sector servicios, la ampliación del sector universitario, la preocupación hacia los derechos humanos y el cuidado de la ecología. Estas pequeñas hendiduras en el mundo del trabajo permitirán al hombre masa descubrir un sentido en sus vidas y cultivar una formación cultural de mayor calidad.

En el capítulo 9, “Libertándose da circunstancia”, Carvalho argumenta que construir un sentido es una experiencia de libertad a través de la cual escogemos lo que podemos ser. Esa experiencia de liber-

tad no es absoluta, pues estamos sujetos a límites y no podemos hacer todo lo que deseamos. Además, cada hombre sigue su propio camino, pues no existe una receta común para todos. La vida del ser humano es una experiencia de trascendencia realizada en el tiempo que depende, aún, de los condicionamientos que nos aprisionan y de trascendencia hacia el otro, que avanza más allá de los límites de nuestra corporalidad. La experiencia de trascendencia en libertad es una búsqueda de algo temporal, aunque exige un vuelo más allá de esa temporalidad, hacia algo que exige como fundamento de todos los seres sin identificarse perfectamente con ninguno de ellos en particular. Aquí, entramos en un dominio de la filosofía que consiste en una experiencia de la libertad que no sólo nos transporta en el tiempo sino más allá de éste tiempo y de los fenómenos. El mundo que se nos abre es lo que aparece a nuestra conciencia, aunque

también abarca, a pesar de que no los conozcamos en sí mismo, más que su mera apariencia fenoménica. Como podemos compartir experiencias con los otros, somos capaces de construir espacios de objetividad para manifestaciones de la verdad culturalmente definida. La libre construcción de sentido se realiza en la cultura.

En el capítulo 10, “Reconheciendo a dignidade”, Carvalho alcanza el último de los temas tratados en su libro. Allí, afirma que uno de los desafíos de nuestra época es reconocer la dignidad humana haciendo que sus efectos sean sentidos en la práctica. Aunque la dignidad sea un concepto aceptado en Occidente, no es así en otras partes del mundo. Occidente llegó a ella a través de la singularidad de su evolución cultural, partiendo, principalmente, de la fe cristiana. Con la noción de *encarnación* del Hijo de Dios, esa fe elevó la dignidad al grado más alto. Debatiendo este punto con Ronaldo Zaca-

rias, Carvalho coincide con su idea de que los derechos humanos se han convertido en la expresión concreta de esa dignidad, pero se opone al defender que ésta no requiere ser materializarse en la ley. Sea como fuere, Zacarías tienen razón al afirmar que, por imposición de los países de Occidente, la dignidad humana fue reconocida por los organismos internacionales y se transformó en ley en ellos. Pero ese consenso es, sobre todo, Occidental, pues la dignidad no conduce a efectos materiales en diversos lugares de África y Asia. La dignidad es una conquista histórica de la ética. El hecho de que Zacarias se detenga en el carácter ideal de ese valor demuestra que la legitimidad de la persona se encuentra en la esfera ética y no en la ley positiva. En tanto valor, la dignidad fue propuesta por el cristianismo, pero recibió justificación formal sólo por medio de filósofos como Reale, Scheler y Ortega. No podemos pensar en la digni-

dad humana sin apelar a la noción de valor, que fue objeto de reflexión desde la patrística a Kant y que está ligada a la noción de *persona*. Ahora bien, el estudio de la persona humana como valor precisa ser recuperado en el inicio del siglo XXI debido a las transformaciones que la humanidad está viviendo, por ejemplo la revolución en las comunicaciones. Nuestro desafío actual consiste en reconstruir las relaciones personales en todos los sectores sobre la base de que los valores fundamentales del mundo civilizado, entre los que se encuentra la dignidad humana, se realicen.

En el capítulo 11, “Una palabra de despedida”, Carvalho cierra, finalmente, la discusión confesando encontrarse en la situación de quien, a pesar de haberse esforzado enormemente en el desarrollo de su obra, dejó mucho por decir. Considera que nuestras formulaciones sobre Dios y sobre la verdad de la filosofía son imprecisas y sólo mejora-

rán por medio de la comunicación que proporciona del encuentro personal. En cualquier caso, hace apología de dos certezas en su camino. La primera consiste en que la historia seguirá una trayectoria imprevisible aun con el deseo pautado de muchos de construir una sociedad mejor. La segunda se cifra en que, en medio de las crisis y cambios, queda para cada hombre la tarea de vivir siguiendo un camino hacia la excelencia: “É necessário a cada um encontrar uma razão para viver de acordo consigo mesmo e transformar essa razão numa busca de vida” (p. 57).

El libro de Carvalho implica discusiones sobre muchos temas, por consiguiente, no podemos considerarlos todos aquí. Por ese motivo, nos restringiremos a detenernos en aquellos que más nos provocaron.

En primer lugar, creemos que es importante subrayar que la obra se escribió desde la perspectiva del culturalismo brasileño y en diálogo con

autores que defienden posturas convergentes. Esto determina una proximidad con nuestra propia postura, de carácter pragmatista, facilitando nuestro diálogo con él.

En segundo lugar, pensamos que la inclusión de la perspectiva de Lipovetsky y Serroy en el capítulo 4 sobre el surgimiento de un consumidor transnacional, tratado en el libro *Cultura-mundo*, constituye no sólo una discusión de la tesis de esos autores sino también una interesante sugerencia en el sentido de que el lector se anime a profundizar en ese importante texto.

En tercer lugar, en los capítulos 2, 6 y 7, Carvalho defiende la fe en Dios como creencia razonable en oposición a la falsa ilustración, que rechaza la creencia por considerarla irracional, y en oposición al misticismo, que se aleja de la crítica racional. Esta perspectiva nos llamó la atención pues, siguiendo a William James, creemos que los dominios de la creencia religio-

sa y del misticismo no son parangonables con el de la crítica racional. La persona que creen en Dios siente su presencia en la vida, sin necesidad de recurrir a ninguna forma de racionalidad. Como señala Wittgenstein, seguidor de James en ese aspecto, la oposición entre las frases “creo en Dios” y “no creo en Dios” no es de carácter lógico, pues cada visión implica un universo distinto desde el que se piensa: en el primera, se apunta a la experiencia religiosa vivida sin necesidad de recurrir a la razón; en la segunda, se legitima la racionalidad sin posibilidad de recurrir a la experiencia religiosa vivida. Como puede verse, ese punto es bastante prolijo para la discusión a la que apunta.

En cuarto lugar, coincidimos con la posición de Carvalho en uno de los aspectos de la cuestión de la dignidad tratada en el capítulo 10. Ésta fue impuesta a los países de Occidente de forma artificial sin ser apoyada debidamente en



instituciones del mundo contemporáneo. En nuestra opinión, esa imposición artificial dio lugar a la aparición de una retórica de la dignidad que sirve principalmente para beneficiar a los países Occidentales desarrollados.

En quinto y último lugar, el tratamiento dado por Carvalho a la cuestión de la construcción del sentido de la vida en el capítulo 5, que consideramos el más importante del libro, levanta importantes puntos para la discusión. Coincidimos con él cuando asevera, siguiendo a Ortega, que la vida nos es dada pero no de forma completa, por lo que tenemos que construir constantemente su sentido. La teoría que Carvalho desarrollada por medio de Heidegger, principalmente por la noción de *caída*, implica una visión pesimista que entra en conflicto con la impresionante perspectiva de Viktor Frankl sobre la construcción de un sentido para la existencia en las condiciones más difíciles, tratadas en el libro *A*

*questão do sentido em psicoterapia*. Para nosotros, el optimismo de Frankl supera la noción de *caída* de Heidegger. Aunque no tengamos total certeza, parece que Carvalho piensa de la misma forma. He aquí una excelente sugerencia de profundización para el lector a través del estudio no sólo de ese libro de Frankl titulado *El hombre en busca de sentido* sino también de otros textos mencionados por Carvalho.

Estas son sólo algunas de las reflexiones que el libro *Vivendo o sentido* es capaz de motivar, problematizándolas y cuestionando al lector. Sin duda, esa discusión no tiene fin y Carvalho lo reconoce al finalizar su interesante y provocativo trabajo, defendiendo lo incompleto, que siempre limita la discusión de esas cuestiones básicas. El libro de Carvalho es pequeño en tamaño, pero la densidad de los problemas que trata y las provocaciones que genera en sus páginas, sugieren en todo caso que repensemos crítica-

mente la totalidad de nuestra existencia.

PAULO MARGUTTI  
FAJE - MG

**AMIR, L. (ed):** *Rethinking philosopher's responsibility*, Cambridge Scholar Press, Cambridge, 2017. 362 pp.

Los principales teóricos de la filosofía aplicada poseen caracteres que los distinguen del resto. Citando algunos ejemplos, encontramos a Ran Lahav identificado con el anhelo contemplativo, Lou Marinoff con su retórica pragmática iluminadora, Oscar Brenifier con su impenitente comprensión de la disciplina desde la racionalidad lógica y conceptual (y a nuestro modo de ver reductora) o Roxana Kreimer con su vocación empírica de los últimos años. Lydia Amir sobresale como la académica o la filósofa aplicada que goza de profundos y extensos conocimientos teóricos de la histo-

ria de la filosofía, útiles para ubicar adecuadamente la dimensión práctica del pensamiento. Esta circunstancia se agradece a la luz de las decenas de trabajos de especialistas que, a pesar de sus excelentes dotes prácticas, cometen lamentables errores teóricos que hieren a nuestra profesión delante del público especialista en historia de la filosofía. La presente obra supone una contribución donde se respira la idiosincrasia de Amir puesto que su función es fundamentar teóricamente algunos de los principales temas que ella ha trabajado a lo largo de las últimas décadas para, más tarde, extraer sus dimensiones aplicadas. Así, reúne trabajos publicados en varias partes del mundo (incluido uno editado por esta revista). Cada uno pretende hacernos profundizar sobre la responsabilidad que tanto los filósofos aplicados como los académicos tenemos respecto a nuestro mundo. La responsabilidad se vincula con aquello que uno

tiene capacidades para llevar a término y que otros no pueden por su falta de experiencia (p.1). Por lo que Amir busca cuáles son esos ejes para el filósofo y los encuentra en seis bloques que apelan a dos de las principales áreas de la filosofía: la ética y la epistemología.

El libro comienza con una pelea crítica y belicosa contra la *New Age*, tema que se va desvaneciendo a medida que se progresa en la lectura, y finaliza con una apelación al *homo risibilis* como medio para el afrontamiento (no resolución) del principal problema que se descubre en sus artículos: la inconmensurabilidad entre nuestros deseos y la imposibilidad de satisfacerlos todos debido a nuestras limitaciones humanas.

Como avanzamos, el primer capítulo se centra en cómo la *New Age* ha escalado en los últimos años hasta convertirse en un universo del que bebe gran parte de la población americana. Las razones son diversas: el ahogo de los as-

pectos espirituales, la renuncia a los valores holísticos y a una visión global de las ciencias (p. 6), la debilitación religiosa de los aspectos rituales y teológicos (p. 10), la propuesta de recomposición de la *New Age* de la unidad de cuerpo, alma y espíritu, su rescate de las relaciones entre ecología y espiritualidad y su teoría evolutiva del sujeto mediada por fases concretas. Las críticas deslegitiman sus pretensiones, pues afirman que su ciencia y metafísica son un “blush” (p.11) y su espiritualidad es superficial (p.12). Será tarea de la filosofía desenmascararla racionalmente. Amir propone dos mecanismos: uno mínimo y otro máximo. El primero implica (1) enseñar lógica y pensamiento crítico a aquellos que están fuera de la academia y que son más proclives al engaño y (2) desarrollar virtudes epistémicas o noéticas (tema de un capítulo posterior). La propuesta maximalista exige (1) que la filosofía articule visiones

sinópticas y totalizadoras donde el sujeto contemporáneo pueda descansar y (2) recuperar los ejercicios espirituales del mundo helénico (p. 26) para evitar su uso y abuso en universos como la *New Age*, que descontextualizan su realidad histórica. Si esto se llevase a término, no sólo podría conjurarse este monstruo sino las religiones en general y la “laxitud de la posmodernidad” (p. 30), otro de los incentivos de la progresión de este movimiento pseudo-religioso.

El segundo capítulo explica las deficiencias de la psicología respecto a un campo tradicionalmente filosófico: la moral. La psicología ha traducido ciertas categorías morales con poca acuidad: donde antes se hablaba de mal, ella apunta a la disfunción (p. 41), el bien y el mal se ha sustituido por la salud y la enfermedad y los mismos psicólogos se han convertido en moralistas que desde su púlpito aleccionan dogmáticamente sobre el comportamiento más ade-

cuado. Sin embargo, sus teorías son insatisfactorias por varias razones. En primer lugar, su moralina se basa en esquemas unívocos escogido de forma arbitraria, como sucede en Jung, frente a la pluralidad ética de la historia de la filosofía. Por otro lado, se incentiva un modelo instrumental de los principios en lugar de uno crítico, es decir, los valores propuestos son tratados como “means for an end” o “tools on hands for our use” (p. 47), como aparece en la psicología existencial, pero se desprecia su valor objetivo (autónomo frente a los fines subjetivistas perseguidos) y, aún más grave, no se cuestionan tales fines. Por último, se ha perdido la riqueza de términos centrales de la moral como el vicio, la virtud o la realización personal moral (p. 55). En consecuencia, Amir anima a que el filósofo recupere su posición social de antaño para revertir estos efectos indeseados.

El problema es análogo en el universo de la educación.

Hubo un tiempo en que el filósofo se ocupaba de la educación emocional de los jóvenes y niños. Hoy, ese lugar ha sido ocupado por psicólogos y psicoterapeutas, muestra de ello es cómo la educación emocional les ha sido robada (p. 68).

Nuestra pensadora considera que una buena educación emocional ha de ir de la mano de la ética. Por ende, hacer ética, además, debe recuperar el estudio de las emociones. Así, la formación en este aspecto debería forjar una alianza entre educadores y filósofos de la moral. He aquí, otro de los lugares propicios para que nuestra profesión recupere su posición en la sociedad.

Siguiendo la línea ética, el capítulo “Business ethics and ecology” defiende a Spinoza como un pensador básico para la ética de la empresa y, por extensión, para enfrentar asuntos esenciales de nuestro mundo, rodeado por la industria y los negocios. Spinoza, además de integrar la tradi-

ción cristiana, base histórica de nuestra sociedad, evita alguno de sus debilidades y añade ciertas ventajas: evita el dogmatismo y, por tanto, sus aseveraciones son válidas para no creyentes, su eje es el mundo al trabajar como mercader, adquiriendo una panorámica mundana más abierta, desarrolla una filosofía de la acción no pasiva, acepta éticas de otras tradiciones como las orientales, etc. Este capítulo se introduce también en la *deep ecology*, que supone una ampliación de la inquietud ética por la naturaleza basándose en que sin ella el sujeto no puede desarrollarse completamente (p. 89). La idea se encuentra en Martin Heidegger, pero también en los trascendentalistas de Nueva Inglaterra como Emerson o Thoreau y en las éticas indígenas de los yanomami de Kopenawa. Esta visión ampliada se aloja en la obra spinozista, que descansa en dos principios: la oposición al antropocentrismo y el holismo ecológico (p. 90).

Continuando con la apuesta amiriana, la filosofía auxilia en la cabal comprensión de la realidad trágica de la desigualdad entre primer y tercer mundo. En este sentido, hay que distinguir entre la empatía (comprender las razones de la acción personal) y la simpatía (unirse al sufrimiento y al dolor del otro) (pp. 100-101). La pensadora avisa de que el padecimiento de la pena, la simpatía, es dañino para ayudar a los más desfavorecidos: la pena consiste en un sentimiento doloroso que lleva al inmovilismo, al paternalismo y a la detención del sujeto por los sentimientos que lo embargan. Por el contrario, la lucha contra las injusticias económicas se realiza por la apertura a la visión cosmopolita, que es incentivada por la empatía. El cosmopolitismo promueve el sentimiento de ciudadanía universal, realidad de profundas raíces estoicas, y facilita que el sentimiento de injusticia (y la acción por revertirla) sea un hecho. Si-

guiendo este sendero, autores orientales como Buda o Mo Tzu han propuesto el amor universal como otro mecanismo con efectos análogos al anterior. Asimismo, Bergson ha distinguido entre sociedades con una moralidad cerrada y otras con una moralidad abierta; sería deseable el tránsito a las segunda puesto que ésta facilita la apertura de mente y la preocupación por los desfavorecidos más alejados (p. 106). Dos elementos más facilitan la lucha contra la pobreza: por una parte, una crítica al deseo ilimitado del conseguir riqueza y poder (pp. 114-116); por otro lado, el *homo risibilis*, término sobre que entra en escena a partir de aquí, como mecanismo para desactivar la imposición del poderoso y promocionar la conciencia de la falibilidad y de la vulnerabilidad en la que todos podríamos caer en algún momento. El capítulo sexto, “The woman condition: shame, disgust and humor”, responde a los mecanismos de ciertas

tendencias feministas beligerantes. Si el humor hacia el sexo femenino se entiende como una ofensa y un mecanicismo, frecuentemente inconsciente, por el que se mantiene el poder del hombre, Lydia Amir lo propone como una herramienta para desmantelar las estructuras de poder de la ideología machista (p. 125) evitando la agresividad de una postura opuesta agresiva. Así propone reírse de una misma para que las mujeres se liberasen de la vergüenza y la frustración que arrastran debido a los mecanismos ideológicos. Un “self-directed intra-personal humor” fomenta la aceptación de las propias limitaciones, incentiva el cambio, promueve el autoconocimiento de las propias debilidades y potencialidades y la aceptación de la ambivalencia, conatural a todo ser humano (hombre o mujer) y nos ayuda a vivir con el conflicto de modo no trágico. Inaugurado el tema del humor, los siguientes capítulos

lo analizan desde planos diversos. El séptimo, “Moral conflicts” parte de la presión generada por los dilemas morales que se han de enfrentar en la vida. El humor no sólo reduciría sus niveles sino que atenuaría la sensibilidad a la intolerancia, moderaría los sentimientos desproporcionados, reduciría la vergüenza y la frustración de no poder alcanzar las expectativas, facilitaría enfrentar con más calma y aceptar aspectos no aceptados de la propia identidad. En suma, como en el caso de las mujeres, ayuda a vivir con el conflicto irresuelto (p. 156) en lugar de huir de él y a aprehender los prismas ocultos del problema (p. 157). El *Homo risibilis* se dibuja como instrumento para la lucha contra la ambivalencia vital en el capítulo “The value of dissatisfaction”. Este texto define la insatisfacción como el choque que se produce entre muchos deseos que poseemos y la imposibilidad de satisfacerlos (p. 167). A diferencia de soluciones que obli-

gan a renunciar al deseo, a la razón o a ambos, el humor permitiría la aceptación de la incongruencia.

“Rationality as passion” explica cómo la Filosofía Aplicada sirve para afrontar problemas cuyo eje es el amor. Con ese objetivo, se rescatan varias concepciones clásicas del amor como la platónica que busca el disfrute perpetuo del bien íntegro o como deseo de inmortalidad, de participación en la belleza divinas (p. 184-185). Estas concepciones explican los problemas de hijos de padres sobreprotectores que, en el fondo, entienden el amor hacia los hijos como medio de desarrollo de su propio ser y, por ende, un deseo de inmortalizarse a través de ellos o el caso del donjuanismo que padecen los presos del amor físico insatisfecho eternamente y que buscan la salvación por medio de las diversas parejas que tienen, cuando lo útil sería sumir un amor intelectual saciante del deseo o, sencillamente, aceptar la propia si-

tuación de insatisfacción como un existenciario.

Otra solución sería la asumir como objeto de amor los “impersonal loves”, tema del siguiente texto. Los amores no personales son aquellos no dirigidos a personas específicas y que, por ende, se distancian del amor sexual (p. 196). Amir nos proporciona diversos casos: el amor por la humanidad del cristianismo (*charitas* o el amor que damos a los enemigos gracias a que Dios reside en nuestro interior), del estoicismo (amor cosmopolita basado en la *oikenosis*), del budismo, el confucioanismo (Mo Tzu), del zoroastrismo, el amor ciudadano de Rosseau, el amor como capacidad de adhesión a la totalidad de Hegel, el amor fati de Nietzsche o el amor trascendental, holístico y ecológico de Emerson, que conecta a todos los sujetos. La adhesión a los amores impersonales posee sus detractores: Popper señala que es imposible amar u odiar a un gran número de personas,



por lo que el amor a la humanidad sólo puede darse por medio de un elenco de individuos limitado; por su parte, Freud describe ese amor a la humanidad como una sublimación que impide el desarrollo de la auténtica naturaleza libidinal del individuo. Sea cual sea la postura adoptada, la responsabilidad del filósofo es reflexionar, o ayudar al consultante a hacerlo, sobre estos conceptos con el fin de que desarrollen una vida buena y la sabiduría inherente a esta acción (p. 229). “Intelectual virtues” inicia la reflexión sobre los compromisos epistemológicos del filósofo. Las virtudes intelectuales son básicas para una adecuada toma de decisiones y para hacernos conscientes de la realidad circundante. Su oportuno despliegue evitaría las manipulaciones de tendencias como la referida New Age y los dogmatismos de las religiones y las ideologías. Entre las virtudes intelectuales, Amir destaca las siguientes: Imparcialidad, apertura a

las ideas de los otros, sobriedad (aceptar sólo lo que está justificado con evidencias), coraje intelectual, perseverancia y determinación, humildad, justicia, apertura de mente, buscar activamente los errores propios de pensamiento, salir de las zonas de confort de lo establecido, curiosidad, duda, asombro, integridad, agudeza y atención a los detalles y flexibilidad. Al otro lado, se sitúan los vicios intelectuales: falta de autonomía, clausura de mente y dogmatismo, prejuicios deformantes, rigidez, cobardía, orgullo, insensibilidad a los detalles y pereza.

El capítulo duodécimo se detiene en los beneficios y riesgos del escepticismo. En un margen, localizamos a quienes han descrito la duda como una crisis temporal: San Agustín la señala como el punto de partida para caer en la fe y Comte, desde una perspectiva más neutral, como el paso entre dos posiciones dogmáticas y, por ende, una emancipación de las

creencias, pero anuncia que uno no debería mantenerse mucho tiempo en ella; de hecho, para Hume, es una patología que destruye la existencia y de la que hay que huir. Por su lado, Nietzsche la entiende como una situación aceptable al no poderse conocer la realidad, que es fábula e interpretación. Esta posición también es asumida por el pirronismo, aunque ellos prefieren quedarse en la epojé (p. 271) antes que el orgasmo báquico nietzscheano. Amirone la crítica humeana confirmando la duda constante como una dolencia que destruye a la persona. Por ello, recomienda su *Homo risibilis* como una medicina que permite salvar de los efectos negativos que ésta provocaría. Si la duda conlleva una constante insatisfacción, puesto que rompe todas las seguridades, el humor nos capacita para respirar “satisfechos en medio de la insatisfacción” (p. 274), es decir, fomenta a aceptación del ridículo perso-

nal evitando que nos tomemos demasiado en serio.

El humor posee otra cualidad: devolvemos el sentido de proporcionalidad, imprescindible en la ética, la estética y en el desarrollo psicológico de la persona. El desequilibrio no sólo lesiona a la obra de arte sin que si se instala en el comportamiento del sujeto falta de cordura. Por ello, el capítulo décimo tercero explica cómo diversas culturas han buscado medios para conjurarlo. La cultura china ha articulado el concepto de armonía y el camino medio, Grecia forjó la simetría o la proporción en el arte, la política y la ética y la contemporaneidad ha traducido estas ideas que alcanzan la ética de Kant o la arquitectura actual. La desproporción en la modernidad se ha fundado con frecuencia en la hegemonía de un yo absoluto frente al resto de la realidad. El humor descubre, de modo no conflictivo, la limitación de la persona, ayudándole a equilibrarlo al rescatar aquello que

quedó cegado desde su visión plenipotenciaria.

El penúltimo capítulo realiza la misma tarea que el dedicado al amor en relación a la felicidad: deconstruir sus sentidos para ampliarlos de acuerdo a visiones que nuestra sociedad ha olvidado. Si la felicidad es entendida por nuestra ciudadanía como un medio para la felicidad personal, Amir regresa a las épocas en que ésta exigía para su cumplimiento la preocupación por los demás o a, cómo Alain apunta, que la felicidad es una obligación de todas las personas puesto que si no somos felices limitamos la de los demás; si se intelige como un placer que se puede comprar, la autora nos recuerda las vinculaciones entre virtud y felicidad de Spinoza o la necesidad del trabajo requerido para lograrla como se daba en el estoicismo. En suma, Amir hace una llamada hacia las dimensiones objetivas de la felicidad: hubo un tiempo en que la felicidad era más que un placer subjetivo, un

estar contento o un bienestar personal. Era la época de la felicidad aristotélica o de la concepción objetiva de Santayana e incluso la del pesimismo de Schopenhauer que la limitaba. No resulta sorprender a esta altura que, nuevamente, nuestra pensadora anime a seguir al *Homo risibilis* como solución de todas las restricciones y para conseguir la felicidad.

El último capítulo “A practical philosophy of vulnerability and fallibility” culmina los alegatos sobre el humor al proponerse como instancia para asumir y superar la propia vulnerabilidad y falibilidad.

Como puede inferirse, el libro supone un modo diferente de realizar Filosofía Aplicada: atesora la visión del académico abriendo senderos de trabajo que no parte de la pragmatidad carente de fundamentos de algunas prácticas filosóficas. Por ello, constituye un punto de partida adecuado para el diálogo con la academia: el profesor univer-

sitario es llamado a responsabilizarse de sus compromisos con la sociedad y el filósofo aplicado es conminado a rescatar el rigor y la seriedad de sus tareas por medio de una cabal comprensión de la historia del pensamiento de la que parten.

JOSÉ BARRIENTOS RASTROJO  
Universidad de Sevilla

# **DECLARACIÓN ÉTICA SOBRE PUBLICACIÓN Y BUENAS PRÁCTICAS DE LA REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA APLICADA HASER**

## **1. INTRODUCCIÓN.**

La *Revista Internacional de Filosofía Aplicada HASER* se articula de acuerdo a una serie de principios éticos y deberes fundamentales que conciernen al autor, el comité editorial, los autores y los referees. Asimismo, posee un procedimiento público para recibir y gestionar quejas.

Por último, los principios que determinan la evaluación de los artículos son difundidos tanto en su página web como en el contenido de la revista con el fin de promocionar la transparencia de la publicación.

Los principios éticos generales son los siguientes: transparencia, libertad de expresión, confidencialidad, respeto a la diversidad, obligación de declaración de conflictos de intereses y lucha contra el plagio y el autoplagio.

## **2. PRINCIPIOS ÉTICOS GENERALES Y BÁSICOS.**

### **TRANSPARENCIA**

Se editará en la edición en papel y la digital de la revista de todos los procesos inherentes a la misma y que respeten el principio de confidencialidad. Concretamente, implicará la publicación de la guía de evaluación de artículos facilitada a los referees, el procedimiento para la recepción y gestión de quejas y la declaración ética y de buenas prácticas.

### **LIBERTAD DE EXPRESIÓN**

Los autores son libres de expresar su propia opinión siempre y cuando no lesiones el resto de principios de esta declaración, se encuentren fundamentadas en los criterios académicos y posean el rigor científico oportuno.

Este principio se convierte en libertad de decisión para los referees y comités de la revista siempre y cuando cumplan los mismos requisitos de rigor académico y fundamentación argumental.

### **CONFIDENCIALIDAD**

La revista se compromete a mantener la confidencialidad de los autores para asegurar un proceso de evaluación a doble ciego. Asimismo, este principio será básico en el caso de interposición de quejas o de desvelamiento de plagio o autoplagio hasta que no se haya obtenido un dictamen oficial del caso.

Este principio habrá de respetarse por los autores en los artículos que impliquen estudios experimentales con humanos u otra circunstancia que obligue la aparición de este principio ético.

#### LUCHA CONTRA EL PLAGIO Y AUTOPLAGIO

La revista mantendrá mecanismos para la lucha contra el plagio y autoplagio en todas sus instancias de acuerdo a lo señalados más abajo en los deberes de cada miembro de la misma.

#### ATENCIÓN Y RESPETO A LA DIVERSIDAD

Con el fin de evitar cualquier tipo de discriminación, se han creado mecanismos que promocionen en respeto a la diversidad. En este sentido, el editor, el comité editorial, los autores y los referees deberán evitar en sus juicios y escritos cualquier tipo de discriminación por razón de género, raza, ideología política o religiosa o condición sexual.

#### DECLARACIÓN DE CONFLICTO DE INTERESES

Se entiende por conflicto de intereses aquellas circunstancias en que los intereses primarios de una persona se encuentran determinados por otros secundarios ajenos a este.

Este principio implica, concretamente, las situaciones en que un referee tenga conocimiento de que está evaluando un artículo de una persona conocida o con la que mantiene una relación de cualquier tipo o viceversa, cuando el autor es consciente de que su evaluación depende de estas circunstancias. Esta circunstancia se traslada a cada uno de los miembros de la revista. En todos estos casos, será preceptiva la declaración del conflicto de intereses de modo que la edición de la revista tome las oportunas medidas.

### **3. DEBERES ÉTICOS.**

#### DEBERES DEL EDITOR Y DEL COMITÉ EDITOR

Actuar de modo justo evitando cualquier tipo de discriminación por razón de género, raza, ideología política o religiosa o condición sexual tanto en relación a los autores como al equipo de la revista.

Gestionar todas las contribuciones basándose únicamente en su valor académico (consúltese la *Guía para la evaluación de artículos académicos* de *HASER*) y no

en los recursos financieros aportados para su publicación<sup>1</sup> o en intereses empresariales.

Incentivar la libertad de expresión, la calidad argumentativa de los autores y la promoción de los modos diferentes de racionalidad en los trabajos remitidos.

Mantener la independencia editorial de la revista.

Publicar disculpas, correcciones, clarificaciones o retracciones cuando sea necesario.

Generar y monitorizar un procedimiento justo para gestionar las quejas que incluya la posibilidad a los querellantes de queja y de recibir una respuesta de acuerdo a los principios éticos de la Revista.

Incentivar la corrección de errores si estos aparecen en los artículos.

Mantener la confidencialidad de los autores y de los *referees* o árbitros en el proceso de revisión por pares ciegos de los trabajos remitidos.

Publicar los criterios y procedimientos de evaluación de la revista.

El editor es el último responsable de la aceptación y rechazo de los artículos, con cuyos autores no debe tener conflictos de intereses.

Mantener la integridad de los registros académicos a lo largo de la existencia de la publicación

#### DEBERES DE LOS REFEREES

Aceptar exclusivamente los artículos para los que se dispongan competencias y conocimientos académicos suficientes.

Informar al editor/comité editorial en el caso de que se pueda deducir la autoría y rechazarlo para evitar violar el deber de realizar revisión a doble ciego.

En caso de detección de plagio o autoplagio parcial o total, uso del texto en conferencias o ponencias de diversa índole, informar al editor/comité editorial.

Realizar una revisión ciega imparcial de los trabajos recibidos aportando comentarios constructivos a los autores.

Evaluar los artículos exclusivamente de acuerdo a criterios académicos, generando un informe articulado por la guía de evaluación de la revista. Asimismo, se evitará en el arbitraje cualquier tipo de discriminación por razón de género, raza, ideología política o religiosa o condición sexual.

Ser consciente de la posibilidad de conflicto de intereses de naturaleza institucional, financiera, colaborativa entre el referee y el trabajo. En caso de que sea detectada, avisar al editor para que el trabajo recibido sea remitido a otro autor

Responder en un tiempo razonable a la evaluación de los artículos

---

<sup>1</sup> Esta revista no cobra gastos de gestión o de otra índole a sus autores.

#### DEBERES DE LOS AUTORES

Confirmar que el artículo no está siendo evaluado por otra publicación, no ha sido publicado o expuesto en cualquier evento académico.

En el caso de que el artículo sea una reelaboración de una conferencia, ponencia, comunicación, charla o semejante o se corresponda con una reelaboración posterior, el autor habrá de informar al editor e indicarlo en nota a pie de la primera o última página del trabajo.

Evitar en el cuerpo del trabajo cualquier tipo de discriminación por razón de género, raza, ideología política o religiosa o condición sexual

Obtener permiso para la publicación de los textos, gráficos o tablas que no pertenezcan al autor y así lo requiera e indicar su fuente.

Citar la fuente de todas las ideas o contenidos sobre los que se desarrolla la argumentación del trabajo.

Informar sobre cualquier posible conflicto de interés en relación al arbitraje.

En el caso de estudios empíricos con humanos o animales, se deberán respetar los principios éticos exigidos por las normativas éticas nacionales e internacionales. Si el estudio lo requiere, se deberá obtener el preceptivo permiso del comité de ética indicado para tal investigación. Estos permisos incluyen obtener el consentimiento informado explícito de los sujetos implicados en el estudio.

Facilitar la corrección de errores y enmiendas si el propio artículo ha sido aceptado y de acuerdo a los plazos marcados.

Remitir artículos de acuerdo a la línea editorial de la revista y aceptar su rechazo en el caso de que no sea congruente con la misma, su área de conocimiento o la bibliografía y discusiones propias de su campo de desarrollo. No obstante, hay una línea de quejas en caso de que quiera utilizarse en relación a este punto.

Informar en el artículo de quién ha financiado la investigación, si ese fuera el caso.

Se prohíbe publicar el artículo en cualquier otra revista.

En el caso de artículos editados por varios autores, todos ellos deberán haber participado de forma igualitaria en el proceso.

Ceder los derechos de edición de artículos a la revista y solicitar permiso para su publicación o edición en otro medio si han sido aprobados.



## PROCEDIMIENTOS PARA GESTIONAR CONFLICTOS ÉTICOS Y QUEJAS

1. El editor y el consejo editor recibirán cualquier demanda ética o queja relacionada con la *Revista Internacional de Filosofía Aplicada HASER* en cualquier momento del año en el email [hacer@us.es](mailto:hacer@us.es). La acusación deberá estar motivada y anexar todas las pruebas y documentos necesarios para su evaluación por parte el editor y el comité editor.
2. El editor recabará todos los datos ayudado, en caso necesario, por los miembros del comité editor.
3. El editor pedirá testimonios y argumentos a favor y en contra de las posiciones. Si es posible, el editor deberá recabar estas informaciones por escrito para transmitir las al comité editor.
4. El editor convocará al comité editor con el fin de exponer los pormenores y les facilitará toda la información, gestionará el desarrollo de un dictamen y la creación de línea de acción conjunta.
5. De modo ordinario, el comité editor presidido por el editor, o el editor, resolverá el problema en un plazo máximo de seis meses desde la recepción de toda la documentación. Asimismo, dictaminará resolución que se trasladará a las personas implicadas.
6. Los dictámenes incluirán:
  - a. Información al autor sobre la decisión tomada.
  - b. Información a las instituciones implicadas en el trabajo remitido sobre la decisión del comité de ética.
  - c. En caso necesario, por ejemplo en el caso de detección de plagio o autoplagio después de publicar un artículo, se retirará de inmediato el trabajo y se informará de la circunstancia públicamente. Asimismo, se informará de este asunto a todos los índices y catálogos donde se encuentra indexada la *Revista Internacional de Filosofía Aplicada HASER*.

- d. Prohibición al autor de volver a publicar en la revista por un tiempo a determinar en el dictamen y que decidirá el Comité Editor dirigido por el Editor.
  - e. Otras acciones legales que decida emprender el Comité Editor si fuera necesario.
7. En el caso de que el problema esté relacionado con el editor, se elegirá al miembro del comité de ética con más antigüedad efectiva para dirigir todo el proceso.

### INDICACIÓN BIBLIOGRÁFICA

Tanto la *Declaración ética sobre publicación y buenas prácticas de la revista Internacional de Filosofía Aplicada HASER* como el *Procedimientos para gestionar conflictos éticos y quejas* ha sido realizado después de analizar diversos códigos éticos de editoriales y revistas académicas. El resultado es la síntesis arriba indicada. De forma concreta, se encuentran entre las fuentes consultadas las siguientes:

BMJ Publishing Group, *Resources for authors*, <http://resources.bmj.com/bmj/authors/editorial-policies/transparencypolicy> (último acceso 15 de septiembre de 2016).

Cambridge University Press, *Publication ethics*, disponible online en <https://www.cambridge.org/core/services/authors/publication-ethics> (último acceso 15 de septiembre de 2016).

Cambridge University Press, *Ethical standards ethics*, disponible online en <https://www.cambridge.org/core/about/ethical-standards> (último acceso 15 de septiembre de 2016).

Committee on publication ethics, *Code of conduct*, disponible online en [http://publicationethics.org/files/u2/New\\_Code.pdf](http://publicationethics.org/files/u2/New_Code.pdf) (último acceso 15 de septiembre de 2016)

Committee on publication ethics, *Code of conduct and best practice. Guideline for journals editors*, disponible online en <http://publicationethics.org/resources/guidelines> (último acceso 15 de septiembre de 2016)

Committee on publication ethics, *Code of conduct*, disponible online en <http://publicationethics.org/files/Code%20of%20Conduct.pdf> (último acceso 15 de septiembre de 2016)

Elsevier, *Publishing ethics resource kit (PERK) for editors*, disponible online en <https://www.elsevier.com/editors/perk> (último acceso 15 de septiembre de 2016)

Elsevier, *Publishing ethics resource kit (PERK) for editors*, disponible online en <https://www.elsevier.com/editors/perk> (último acceso 15 de septiembre de 2016)

## **DECLARATION ON ETHICS AND GOOD PRACTICES OF THE *INTERNATIONAL JOURNAL ON PHILOSOPHICAL PRACTICE HASER***

### **1. INTRODUCTION**

The *International Journal on Philosophical Practice HASER* establishes a series of ethical principles and fundamental duties concerning the editor, the editorial board, authors and reviewers. Likewise, it has an open procedure for receiving and handling complaints.

The principles governing the peer review of papers are available both on the journal's website and in its print version, with a view to promoting transparency.

The general ethical principles are as follows: transparency, freedom of expression, confidentiality, respect for diversity, the obligation to declare conflicts of interest and combating plagiarism and self-plagiarism.

### **2. GENERAL AND FUNDAMENTAL ETHICAL PRINCIPLES**

#### **TRANSPARENCY**

The journal's print and digital editions shall implement processes that promote transparency. Specifically, this will entail publishing its paper review guidelines, thus making them readily available to the reviewers, its procedure for receiving and handling complaints and its declaration on ethics and good practices.

#### **FREEDOM OF SPEECH**

Authors are free to express their own opinions, provided that these do not violate the principles set out in this declaration, that they are based on academic criteria and that they possess a solid scientific base.

This principle becomes one of freedom of decision for reviewers and the journal's different boards, provided that they meet the same requirements as regards academic rigour and the substantiation of claims.

#### **CONFIDENTIALITY**

The journal undertakes to maintain the confidentiality of authors in order to guarantee an adequate double-blind peer review process. Likewise, this shall be a fundamental guiding principle in the event of complaints or the

disclosure of plagiarism or self-plagiarism, until an official decision has been reached.

This ethical principle shall be observed by authors whose papers involve experimental studies with human subjects or any other circumstance involving it.

#### COMBATING PLAGIARISM AND AUTO-PLAGIARISM

The journal shall implement mechanisms for combating plagiarism and self-plagiarism at all levels, in accordance with those pertaining to the ethical duties of all the parties concerned.

#### ATTENTION TO AND RESPECT FOR DIVERSITY

For the purpose of avoiding any type of discrimination, a number of mechanisms have been implemented to promote respect for diversity. In this regard, the editor, the editorial board, authors and reviewers should avoid any type of discrimination on grounds of gender, race, political ideology, religious beliefs or sexual condition in their judgements and submissions.

#### DECLARATION OF CONFLICT OF INTEREST

A conflict of interest is understood here as those circumstances in which the primary interests of a person are subordinated to other secondary ones far-removed from them.

Specifically, this principle refers to situations in which a reviewer is aware that he/she is reviewing the paper of someone who he/she knows or with whom he/she has a relationship of any type, or, vice versa, when the author is aware that the review of his/her paper depends on this circumstance. Conflicts of interest also affect each one of the journal's staff members. The declaration of conflict of interest shall be binding in all cases, with the journal reserving the right to take all those measures that it deems necessary, should this principle be violated.

### **3. ETHICAL DUTIES**

#### DUTIES OF THE EDITOR AND THE EDITORIAL BOARD

To be impartial at all times, avoiding any type of discrimination on grounds of gender, race, political ideology, religious beliefs or sexual condition, in relation to authors and the editorial staff, alike.

To assess all contributions on the sole basis of their academic value (see the *Guidelines for Reviewers HASER*), rather than the monies disbursed for their publication<sup>1</sup> or business interests.

To foster freedom of expression and academic excellence among authors and to promote different modes of rationality in the works submitted.

To maintain the journal's editorial independence.

To publish apologies, corrections, clarifications or retractions, should the need arise.

To implement and monitor an impartial procedure for handling complaints that allows claimants to lodge them and to receive replies, in accordance with the journal's ethical principles.

To encourage the correction of errors in papers, should the need arise.

To maintain the confidentiality of authors and reviewers during the double-blind peer review process.

To publish the journal's review criteria and procedures.

To accept or reject papers (the editor being ultimately responsible for this), whose authors must not have any conflicts of interest.

To maintain the integrity of academic records throughout the journal's lifecycle.

#### DUTIES OF THE REVIEWS

To accept for review only those papers for which they have sufficient subject expertise and knowledge to carry out a proper assessment.

To notify the editor/editorial board if they can deduce who the author is, and to decline to review the paper to avoid neglecting their duty to perform a blind review.

To notify the editor/editorial board should they detect partial or full plagiarism or the use of the paper's content in conferences or keynotes of a different nature.

To perform an impartial blind review of the papers submitted, offering authors constructive comments.

---

<sup>1</sup> This journal does not charge authors administrative costs or any other type of fee.

To assess papers solely in accordance with academic criteria, drafting a report following the journal's guidelines in this respect. Likewise, reviewer reports must avoid any type of discrimination on grounds of gender, race, political ideology, religious beliefs or sexual condition.

To be aware of possible conflicts of interest of an institutional, financial or collaborative nature with the authors of papers that they are asked to review. And, in such an event, to notify the editor in order that the paper in question should be sent to another reviewer.

To review papers in a timely fashion.

#### DUTIES OF THE AUTHORS

To confirm that their papers are not being reviewed by another publication and that they have not been previously published or presented at any academic event.

To notify the editor should their papers be reworkings of conferences, keynotes, communications, talks or suchlike or subsequent reworkings, and to indicate this in a footnote on the first or final page of their papers.

To avoid any type of discrimination on grounds of gender, race, political ideology, religious beliefs or sexual condition in the body copy.

To obtain permission to publish texts, graphics or tables that do not belong to them and, if so required, to cite the source.

To cite the sources of all the ideas and content on which their papers' subject matter is based.

To notify the editor about any conflict of interest in relation to the review of their papers.

To abide by the ethical principles set out in national and international ethical regulations in the case of empirical studies perfumed on human or animal subjects. To obtain, if so required, the mandatory authorisation of the relevant ethical committee, including the explicitly informed consent of all the subjects involved in the study.

To expedite the correction of errors and modifications, should their papers be accepted for publication, in compliance with established deadlines.

To submit papers in compliance with the journal's editorial line and to accept their rejection should they be inconsistent with this, their area of knowledge or the literature and discussions pertaining to their field of

development. However, there is a procedure for lodging complaints, should they deem this necessary.

To mention all funding sources in their papers, should this be the case.

To abstain from publishing submitted or accepted papers in any other journal.

To ensure that all the co-authors have been equally involved in the process, should the need arise.

To transfer copyrights to the journal and, if they have been accepted, to request permission to publish or edit their papers in any other medium.

## **PROCEDURES FOR HANDLING ETHICS-RELATED CLAIMS AND COMPLAINTS**

1. Any ethics-related claim or complaint relating to the *International Journal on Philosophical Practice HASER* can be lodged at any moment by sending an email to the editor and the editorial board at: [hacer@us.es](mailto:hacer@us.es). Claims or complaints should be substantiated and include all the documentary evidence necessary in order to allow the editor and editorial board to assess them adequately.
2. The editor shall gather all the information with the assistance, should the need arise, of the members of the editorial board.
3. The editor shall request statements and arguments in favour and against all the stances. If possible, the editor shall gather this information in writing before submitting it to the editorial board.
4. The editor shall convene a meeting of the editorial board for the purpose of presenting all the information to its members, as well as making decisions and proposing a joint line of action.
5. Normally, the editorial board, chaired by the editor, shall resolve claims or complaints within six days of receiving all the information. Likewise, he/she shall adopt a resolution and notify those involved of his/her decision.
6. The resolution shall involve:
  - a. Notifying the author about the decision.
  - b. Notifying the institutions involved in the submitted paper about the decision of the ethical committee.
  - c. Should the need arise, for example in the event of detecting plagiarism or self-plagiarism after publication, the paper in question shall be immediately withdrawn and a public statement issued. Likewise, all the indexes and catalogues in which the *International Journal on Philosophical Practice HASER* appears shall be duly notified.
  - d. Authors shall be strictly prohibited from publishing another paper in the journal during the period established by the editorial board chaired by the editor.



- e. Any other legal action that the editorial boards deems necessary, should the need arise.
7. In the event that the claim or complaint involves the editor, the most senior member of the ethical committee will be appointed to oversee the process.

### **BIBLIOGRAPHICAL NOTE**

Both the *Declaration on Ethics and Good Practices of the International Journal on Philosophical Practice HASER* and the *Procedures for Handling Ethics-Related Claims and Complaints* have been drafted after analysing the codes of conduct and good practices of different publishing houses and academic journals, resulting in the aforementioned synthesis. Specifically, the sources that have been consulted are as follows:

BMJ Publishing Group, *Resources for authors*, available online at: <http://resources.bmj.com/bmj/authors/editorial-policies/transparencypolicy> (accessed 15 September 2016).

Cambridge University Press, *Publication ethics*, available online at: <https://www.cambridge.org/core/services/authors/publication-ethics> (accessed 15 September 2016).

Cambridge University Press, *Ethical standards ethics*, available online at: <https://www.cambridge.org/core/about/ethical-standards> (accessed 15 September 2016).

Committee on publication ethics, *Code of conduct*, available online at: [http://publicationethics.org/files/u2/New\\_Code.pdf](http://publicationethics.org/files/u2/New_Code.pdf) (accessed 15 September 2016).

Committee on publication ethics, *Code of conduct and best practice. Guideline for journals editors*, available online at: <http://publicationethics.org/resources/guidelines> (accessed 15 September 2016).

Committee on publication ethics, *Code of conduct*, available online at: <http://publicationethics.org/files/Code%20of%20Conduct.pdf> (accessed 15 September 2016).

Elsevier, *Publishing ethics resource kit (PERK) for editors*, available online at: <https://www.elsevier.com/editors/perk> (accessed 15 September 2016).

Elsevier, *Publishing ethics resource kit (PERK) for editors*, available online at: <https://www.elsevier.com/editors/perk> (accessed 15 September 2016).

## **Normas para la publicación en *HASER*** ***Revista internacional de Filosofía Aplicada***

*Haser. Revista Internacional de Filosofía Aplicada* es una publicación académica que edita artículos, reseñas y comentarios de eventos de calidad vinculados con el mundo de la Orientación Filosófica y la Filosofía Aplicada. Para su aceptación, el envío de trabajos responderá a los siguientes ítems, devolviéndose a los autores que no los cumplan:

1. Los trabajos han de ser inéditos y no estar incursos en evaluación por otra revista hasta conseguir el dictamen final de *Haser*.
2. Una vez aceptados, no pueden ser publicados, parcial o totalmente, salvo que dispongan del permiso de los editores de la revista, y siempre habrán de citar la fuente original.
3. Los trabajos se enviarán a la dirección electrónica de la revista [haser@us.es](mailto:haser@us.es) en formato Word 2003 o anterior. Si, en diez días, los autores no recibieran acuse de recibo, deberán volver a remitir el email. Téngase presente que la segunda quincena de Julio y el mes de Agosto será inhábil para la remisión de acuses de recibo.
4. Los artículos se someterán a una revisión por pares externos, que incluye la evaluación de, al menos, dos *referees*. Éstos determinarán su aprobación, rechazo o aprobación con sugerencias a subsanar por el autor. Más tarde, el comité editor decidirá el número de la revista en que se incluirá el trabajo.
5. EXTENSIÓN: Los artículos tendrán una extensión de entre 7500 y 10000 palabras. Las notas de eventos (cursos, congresos, seminarios, conferencias) deberán contener una extensión de entre 3000 y 5000 palabras y las reseñas entre 1000 y 1500 palabras.
6. Todo artículo o nota deberá incluir bajo el título en español, la traducción del título al inglés, el nombre y filiación del autor, su

email, un resumen en castellano e otro en inglés de no más de ciento cincuenta palabras y entre cuatro y seis palabras clave (inglés y español).

7. Se aceptan originales en inglés, portugués y castellano, publicándose en la lengua en que haya sido remitido. Los envíos en otras lenguas serán estudiados por el comité editor.

#### 8. FORMATO:

Es requisito para su evaluación que las citas (siempre a pie de página) se rijan por los siguientes formatos:

a. Libros: Apellido, 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, pp. xx-xx.

Ejemplo: Ruiz Pérez, Miguel Ángel: “La filosofía aplicada en el mundo”, en *Revista de Filosofía Aplicada, número 23*, Sevilla, 2003, pp. 23-45.

c. Capítulos de libro: Apellidos, Autor: “Nombre del capítulo”, en Apellidos, Autor: *Nombre de la obra*, editorial, lugar, año, pp. xx-xx.

Ejemplo: Márquez Ruibarbo, Antonio: “La filosofía aplicada y su futuro ontológico” en González Mercader, Marcos: *La filosofía aplicada a través del tiempo*, Editorial Miriati, Sevilla, 2006, pp. 23-56.

c. Artículos procedentes de Internet: Apellidos, Autor: “Nombre del título de la entidad referida”, disponible on-line en [www.referenciaonline.net](http://www.referenciaonline.net) (último acceso 11 de enero de 2009).

Ejemplo: Santes Martín, Antonio: “Philosophical Practice”, disponible on-line en [www.santes.net/philconuns.htm](http://www.santes.net/philconuns.htm) (último acceso 23 de agosto de 2016).

9. El tipo de letra de los artículos, notas y reseñas será:

- Times new roman 12 tpi para el contenido del artículo.
- Times New Roman 10 tpi para las citas dentro del texto, las notas a pie de página, los resúmenes, abstracts y palabras claves.

## NORMAS DE ARBITRAJE Y PUBLICACIÓN DE ORIGINALES

- No se aceptarán los subrayados ni las negritas dentro del artículo, a excepción del título de los epígrafes que irán en negrita.
- No se incluirán líneas entre párrafos.
- No se usarán mayúsculas.

10. Una vez publicado el trabajo, se remitirá al autor una copia de la revista en versión online vía correo electrónico.

## **GUIDELINES FOR AUTHORS. *INTERNATIONAL JOURNAL ON PHILOSOPHICAL PRACTICE HASER***

The academic, peer-reviewed *International Journal on Philosophical Practice HASER* encourages authors to submit papers, reviews and event reports linked to philosophical practice. Contributions must comply with the following guidelines.

1. Contributions must be original and unpublished and must not be submitted to another journal before their authors are notified by *HASER* about its final decision.
2. Once accepted, contributions must not be published, partially or totally, unless their authors have the express permission of the journal's editor. In such an event, authors must always indicate the original source.
3. Authors must send their contributions to [haser@us.es](mailto:haser@us.es) in Word 2003/97 format or a previous version. If they have not received a return receipt within 10 days, they will be expected to resubmit them. It should be noted that return receipts will not be sent during the last fortnight of July and in August.
4. Contributions will undergo a double-blind review performed by at least two reviewers who will then determine whether they are suitable for publication, should be rejected or are suitable with minor corrections. Should contributions be deemed suitable for publication, the editorial committee will select the issue in which they will appear.
5. LENGTH: papers must be between 7500 and 10,000 words in length (12-18 pages), event reports between 3000 and 5000 (five to eight pages) and book reviews between 1000 and 1500 (two pages).
6. Contributions must include the author's name, affiliation, email address, an abstract in Spanish and English (70-150 words) and four to

six keywords. Papers must also include a 'Reference section' with at least eight to 15 works.

7. LANGUAGE: authors can submit contributions in English, Portuguese and Spanish which, if accepted, will be published in that language. Submissions in other languages will be considered by the editorial board. Translation services are not provided.

8. TEXT FORMAT: authors wishing to publish in *HASER* must format their contributions as follows:

a. Books: Surname, Name: *Title*, Publisher, Place, year, p. xx.

Example: Seneca, Lucio Anneo: *Letters to Lucilius*, Granta Books, New York, 2001, p. 23.

b. Papers: Surname, Name: "Article title", in *Journal title, number, volume*, place, year, pp. xx-xx.

Example: Hume, David: "Philosophy and its links to Politics", in *Political Philosophy, number 23*, Baltimore, 2003, pp. 23-45.

c. Book chapters: Surname, Name: "Name of chapter", in Surname, Name: *Book title*, Publisher, Place, year, pp. xx-xx.

Example: Smith, Peter: "Philosophy and life" in Murphy, John (ed.): *Life*, Pearson Publishers, Washington (USA), 2006, pp. 34-56.

d. Online articles: Surname, Name: "Title of article", available at [www.online.net](http://www.online.net) (last access Month day, year).

Example: Smith, Michael: "To make Philosophical Practice", available at [www.filoze.org/vera.htm](http://www.filoze.org/vera.htm) (last access March 26<sup>th</sup>, 2009).

9. The following font types and sizes must be used:

- Times New Roman 12 tpi: the body copy.

- Times New Roman 10 tpi: quotes in the body copy, footnotes, abstracts and keywords.

- The use of bold and underlining must be avoided in the body copy. Section titles must be written in bold.

- Do not use capitals.

- Do not insert empty lines between paragraphs.

10. After their contributions have been published, authors will receive a complete issue of *HASER* by email.

