

HASER

**REVISTA INTERNACIONAL
DE FILOSOFÍA APLICADA**

HASER

REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA APLICADA

Número 8, 2017

“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 2017

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 -

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

Diseño de Cubierta:

Juan Antonio Rodríguez Vázquez

© José Barrientos Rastrojo, 2017

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 (ICDS: 3,8), Infobase Index (IBI Factor: 3.0), 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 Queralto 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)

Comite científico/Scientific committee:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Presidente Hernán Bueno (Universidad del Rosario, Colombia);

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

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

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

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

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

SUMARIO / CONTENTS

ESTUDIOS / ARTICLES

Luca Nave, Prácticas filosóficas en Italia: orientaciones y perspectivas desde sus orígenes hasta la actualidad / Philosophical practices in Italy: guidelines and perspectives from its beginnings to the present day 13

Alicia de Mingo Rodríguez, Role-taking. El *ponerse en lugar de Otro* como hecho y virtud epistémica (De sustitución a suplantación) / Role-taking as fact and epistemic virtue (from substitution to impersonation) 39

Zoran Kojcic, Socratic walk / El paseo socrático 67

Michael Noah Weiss, Philosophical Mindfulness. An Essay about the Art of Philosophizing / Mindfulness filosófico. Un ensayo sobre el arte de filosofar 91

Josep Maria Esquirol, Philosophy as attentive gaze / *Filosofía como mirada atenta* 125

COMENTARIOS, INFORMES Y ENTREVISTAS / COMMENTARIES, REPORTS AND INTERVIEWS

Shinji Kajitani – José Barrientos-Rastrojo, Philosophical Practice in Japan. Interview to Shinji Kajitani / Filosofía Aplicada en Japón. Entrevista a Shinji Kajitani 147

Natanael F. Pacheco Cornejo, De la formación profesional en Filosofía Aplicada a la educación por la Filosofía Aplicada. Comentarios al curso *Introducción a la Filosofía Aplicada* / From Professional Formation in Applied Philosophy to Education by Philosophical Practice. Remarks on the course *Introduction to Philosophical Practice* 159

RESEÑAS BIBLIOGRÁFICAS / REVIEWS

WEISS, M.N.: *The Socratic Handbook. Dialogue Methods for Philosophical Practice* (Donata Romizi); BAÑERAS CAPELL, N: *La cura de sí o el cuidado filosófico. Una ascética para nuestro vacío* (Joan Carbonell Solsona) 179

Declaración ética sobre publicación y buenas prácticas de la *Revista Internacional de Filosofía Aplicada HASER* 193

ESTUDIOS
ARTICLES

PRÁCTICAS FILOSÓFICAS EN ITALIA: ORIENTACIONES Y PERSPECTIVAS DESDE SUS ORÍGENES HASTA LA ACTUALIDAD¹

PHILOSOPHICAL PRACTICES IN ITALY: GUIDELINES AND PERSPECTIVES FROM ITS BEGINNINGS TO THE PRESENT DAY

LUCA NAVE

Società Italiana di Counseling Filosofico
lucanave1@gmail.com

RECIBIDO: 28 DE NOVIEMBRE DE 2015

ACEPTADO: 23 DE JUNIO DE 2015

Resumen: El artículo presenta la historia de la Filosofía Aplicada en Italia desde los años noventa del siglo pasado hasta la actualidad. Se ofrecen reflexiones sobre los principales fundamentos, tratados no sólo en Italia sino a nivel internacional, con el fin de construir los principios epistemológicos y éticos de una filosofía que se convierte en práctica. El ensayo analiza, en particular, la relación entre la Filosofía Aplicada y la Filosofía en la Académica, el mundo “psi” y el arte del *counseling*, para mostrar las herramientas del de trabajo del orientador filosófico.

Palabras clave: Filosofía Aplicada, filosofía académica, mundo “psi”, Counseling, Horizonte socio-político

Abstract: the article presents the history of philosophical practice in Italy, starting in the 1990s (nineteen-nineties). We offer some considerations about the main issues addressed, not only in Italy but internationally, in order to build the epistemological and ethical foundations of philosophy as it becomes a practice. In particular, we analyze the relationship between philosophical practice, academic philosophy, the "world of Psy", and the Art of Counseling with the intent to present the utensils in the toolbox of a practical philosopher.

Key words: Philosophical practices, Academic philosophy, *Psy* word, Counseling, Sociopolitical horizon.

¹ Traducido al español por Giulia Bazzanella.

Del gueto académico a la vida

Cada disciplina y cada corriente de pensamiento poseen un punto cero, un momento simbólico desde el cual todo empieza. La corriente internacional de las Prácticas Filosóficas nace con la *Philosophische Praxis* de Gerd Achenbach al inicio de los ochenta. En realidad, desde hace décadas, la filosofía expresaba el deseo de “salir del gueto académico” donde estaba aislada desde siglos atrás y conseguir quedarse con los problemas vividos – no solo los pensados – por las personas de carne y hueso. Todo empieza con la *Philosophische Praxis* en Alemania: en el año 1982, nace la primera Sociedad internacional para la práctica filosófica (*Internationale Gesellschaft für Philosophische Praxis, IGPP*), que reúne en su interior un numeroso grupo de estudiosos, de múltiple procedencia disciplinar y geográfica, atraídos por el idea de ‘practicar’ la filosofía.

Al empezar con la *Philosophische Praxis*, es necesario preguntarse qué comienza exactamente. La idea que de fondo del movimiento completo puede ser resumido de esta manera: sacar la filosofía de las “catedrales del pensamiento” para quedarse con las personas y sus problemas reales, con consultorías individuales o con prácticas filosóficas de grupo con el fin de “hacer” filosofía, utilizar, practicar la filosofía, para decirlo con Platón, “para beneficiar al ser humano”. Claro es que esto había de llevarse a cabo de modo distinto a la psicoterapia y, con ello, la Filosofía Aplicada, no se volvería en una simple psicoterapia alternativa.

“El nombre de la cosa”

La denominación de una disciplina es connotativa: el “nombre” hace referencia a la “cosa”, al significado de lo que se hace con la filosofía que vuelve a ser *Praxis*. El término *Praxis* en alemán remite a la idea de “practicar”, es decir, hacer práctica y operativa,

la filosofía, y también al “estudio” de un profesional que ofrece un cierto servicio al cliente que lo solicita: un “estudio profesional”, como el del notario, el del abogado o del médico. El filósofo se convierte en un consejero, un *counselor*, un facilitador, un practicante, un orientador, un coach. Su tarea es afín, por varias razones, a la de numerosos expertos de las profesiones de ayuda y de los consejeros presentes en el amplio escenario de la cura de la persona, pero en realidad desempeña un papel esencial, particular y diferente al de todos los demás por provenir de una tradición y manifestar unas competencias peculiares. Ahora bien, ¿a qué tradiciones y competencias estamos aludiendo? Dado que la denominación es connotativa, uno de los primeros problemas con el cual ha sido necesario enfrentarse con miras a la difusión de la disciplina a nivel internacional era la traducción del término *Praxis* de manera que, fuera de los países de lengua alemana, quedase el mismo “nombre” y se apelase al mismo significado.

Cada disciplina se enfrenta el problema del “nombre de la cosa” y la necesidad de crear un idioma común de modo que el mismo nombre remita al mismo significado en cualquier lugar. El DSM, *Manual Diagnóstico y Estadístico*, surgió de esta necesidad: la de crear un lenguaje internacional común entre los profesionales de la disciplina para que la misma palabra o las mismas expresiones (“depresión”, “ataque de pánico” o “ciclotímico”) apuntasen a un significado compartido en las distintas partes del mundo.

Primero, con su expansión en Holanda y en los países norteeuropeos y, después, con la llegada en los Estados Unidos, apoyada por el best-seller de Lou Marinoff, *Más Platón y menos prozac*, la denominación *Philosophische Praxis* ha sido traducida inicialmente al inglés como *Philosophy Practice* y, luego, como *Philosophical Counseling*.

Los problemas semánticos que presenta son claros. El término *Practice* recuerda la idea de practicar, de hacer filosofía y no

destaca el estudio profesional del filósofo; en cambio, *Counseling* recuerda la práctica de la consultoría a la persona y los grupos y connota una práctica y una tradición de pensamiento que no es realmente afín a la *Praxis* del filósofo. Para paliar a estas complicaciones terminológicas, semánticas y conceptuales, en los diferentes países donde se difundían las Prácticas Filosóficas, nacían nombres alternativos como “orientador filosófico”, “filósofo practicante”, “psico-filósofo”, “terapeuta filosófico” y otros, también extravagantes y originales, que evitaremos mencionar. Un marasmo de nombres diferentes que, hoy, necesita una clarificación de lenguaje con el objetivo de mostrar que el filósofo aplicado puede adoptar el apelativo que prefiera siempre y cuando manifieste plena conciencia de que el nombre de la disciplina hace referencia al contexto teórico y a las metodologías que él mismo utiliza en su profesión, es decir, las que hacen referencia al *saber* y al *hacer* filosófico de su área de conocimiento. La cuestión del nombre no es sólo terminológica sino ontológica: el nombre conduce a la imagen de lo que se sabe y esto a lo que se sabe hacer con la filosofía en la vida vívidamente. Todo esto requiere claridad conceptual, sentido de responsabilidad y honestad hacia si mismos y hacia los otros.

El problema del “nombre de la cosa”, con todas las problemáticas epistemológicas y éticas anexas y conexas, se presenta en el seno del origen del movimiento de la Práctica Filosófica en Italia.

Un discurso sobre los orígenes

La *Philosophische Praxis* llega a Italia en los años noventa. En el 1999, en Turín, tiene lugar la fundación de la primera *Associazione Italiana di Counseling Filosofico* (AICF), nacida gracias a la comunión de ideas, intenciones y motivaciones de un grupo de

filósofos, expertos en psicología y de otros sectores disciplinares que han creído, juntos, en las enormes potencialidades de esta nueva disciplina. Cuando la AICF todavía vivía sus primeros compases, al final de 2001, la cooperación entre filósofos y expertos de la psique, que hubiera podido crear un futuro de colaboración y cooperación, fue de repente interrumpida por las exigencias y perspectivas filosóficas y psicológicas de diversas personas del grupo originario.

Allí se presentó, otra vez, el problema del “nombre de la cosa”. De este modo, se escinden dos asociaciones: por un lado, la *Societa' Italiana Counseling Filosofico* (SICoF), que junto a filósofos incluía profesionales de varios sectores interdisciplinares con formación específica en las Prácticas Filosóficas, y, por el otro, *Phronesis (Associazione Italiana per la Consulenza Filosofica)*, compuesta solo por “filósofos” (licenciados y graduados en filosofía).

Desde el principio, fue claro que la diferencia entre *Counseling Filosofico* y *Consulenza Filosofica* no era solo una diferencia de nombre, sino que hacía referencia a dos universos teóricos, semánticos, simbólicos y prácticos. Después de quince años, esta escisión originaria entre dos universos asociativos y dos visiones del mundo-disciplina se ha manifestado como favorable al movimiento en Italia: los debates que esta separación ha suscitado en los convenios, en las páginas de las revistas de las respectivas asociaciones y en las publicaciones que veían la luz han permitido desarrollar reflexiones críticas y experiencias prácticas de la disciplina.

Hoy, el debate entre *Counseling-Consulenza* aun no ha sido superado; sin embargo, ha pasado a ser un tema de segundo nivel. Ahora, hay muchas asociaciones de Prácticas Filosóficas, escuelas de formación y master en las principales universidades italianas y muchos profesionales consultores, counselors, coaches, orientadores, filósofos practicantes, que compartían la idea

originaria de la *Philosophische Praxis* y que la han hecho operativa en los diferentes contextos de aplicación de la disciplina. Aunque esta difusión pueda dificultar, en ocasiones, en torno al nombre de la profesión, el tema esencial reside en la realización de la actividad desarrollada: saber lo que se hace con la cosa-filosofía que vuelve a ser práctica.

Así pues, este discurso sobre el origen puede ayudarnos a aclarar lo que se hace con la filosofía-práctica hoy día.

¿Counseling o Consulenza?

En el mundo de la vida, las posiciones teóricas son confusas: son borrosas, caóticas, no lineales, pero las dos posiciones típico-ideales (Max Weber) del nombre-significado-cosa Consulenza y “Counseling” ayudan a comprender las perspectivas con las cuales se enfrentaron los problemas originarios, por ejemplo, si la filosofía que se vuelve práctica tiene un “método”, un “no-método”, “un método más allá del método”, si y en qué condiciones puede ser entendida como cura o terapia y, en consecuencia, a quienes y por qué puede curar, además, qué instrumentos han de estar presentes en la caja de herramientas del filósofo practicante.

La *Philosophische Praxis* originaria no era de gran ayuda para orientarse entre estas cuestiones por culpa de la “ontología antinómica”² que se manifestaba en la tendencia a definir en términos negativos la nueva disciplina en lugar de aportar indicaciones sobre la identidad, los métodos, las herramientas y la concurrencia a las cuales se hacía referencia.

En los primeros artículos³, se lee que la *Philosophische Praxis* no refleja la filosofía del “gueto académico (...) practicada por los expertos para otros colegas especialistas”, “no se ocupa de sistemas

² RAABE P., *Teoria e pratica della consulenza filosofica*, Apogeo, Milano, 2006, p. 194

³ Ahora recopilados en Achenbach G., *La consulenza filosofica*, Apogeo, Milano, 2004 .

filosóficos”, “no construye ninguna filosofía” y “no es un adiestramiento filosófico que opera con los patrimonios filosóficos transmitidos”⁴. Sin duda, la práctica filosófica no es una filosofía académica, sino que sale del gueto para encontrar a personas en carne y hueso, con sus problemas reales, concretos, existenciales, decisionales, sentimentales, de sentido de los eventos que ocurren, es más aquellas cuestiones que pueden dejar la vida sin sentido, sin amor, sin sabor, sin un cómo ni un porqué.

La filosofía sale del gueto para volver a su antigua vocación de “terapéutica de la condición humana”. Actualmente, los problemas de sentido y de significado, y también aquellos existenciales, relacionales, decisionales, sentimentales-emotivos y, en general, de crisis del ser-en-el-mundo se encuentran bajo el monopolio de la psicología-psicoterapia-medicina. La *Philosophische Praxis* afirma no querer volver a ser una psicoterapia alternativa con respecto a las del mercado de la curación sino una “alternativa a la psicoterapia”.

Achenbach sostenía que la filosofía no era en absoluto una cura, no tenía ambiciones terapéuticas, y no debía tener pretender ayudar las personas. Así evitaba confundir la *Philosophische Praxis* con la psicología y la psicoterapia. Desde este punto de vista, la *Philosophische Praxis* quería ser un “diálogo libre” entre dos seres humanos que, de manera paritaria, se centran en “poner el pensamiento en movimiento”, “vivificar” y “revitalizar” la visión del mundo del consultante. Precisamente, el hecho de ser un “diálogo filosófico libre”, exento de todas ambiciones terapéuticas o de cura de la persona, impedía una precisa definición de la nueva disciplina e impedía establecer un método, unas normas o unas fases procedimentales claras en la consulta. Achenbach era bastante categórico al afirmar que “la filosofía no trabaja con los métodos sino sobre los métodos”, justificando su afirmación añadiendo que

⁴ Idem, pp. 69 - 84

“la obediencia al método es propia de las ciencias, no de la filosofía”⁵. Todo esto es muy cuestionable.

Su rechazo a ofrecer una definición estándar de la disciplina y, en general, de construir un método y una teoría de la *Philosophische Praxis* no son más que aspectos particulares de su distanciamiento de la necesidad, típica de las psicoterapias nacida del culto de las ciencias positivas, de normalizar las teorías y las terapias, y además de medir la eficacia de las intervenciones terapéuticas. Puesto que la *Philosophische Praxis* es, ante todo, una auténtica filosofía caracterizada por una “libertad sin fronteras” que genera “un asombro producido en el dialogo” ha de renunciar a “todas las convicciones seguras de sí mismas” y no debe alzar el problema del método y la eficacia de la ayuda como límite. “La filosofía, de hecho, ‘no sabe’ donde quiere llegar, pone en duda cualquier criterio de juicio y toda finalidad, por ello debería ser posible hablar en su seno de eficacia”⁶.

La posición de Achenbach tiene algo seductor y muchos filósofos practicantes, no solo en Italia, se han quedado fascinados por la libertad sin fronteras típica de una disciplina que tiene un “método no-metodo” o “método más allá del método” (“beyond method”⁷), por una profesión que no es una relación de ayuda y que no se cuestiona el problema de la eficacia de su intervención no terapéutica. Otros filósofos practicantes han reaccionado a esta postura negativamente conscientes de que una libertad no reglamentada y sin límites puede abrir la senda a prejuicios y puede ser una “condena por la misma libertad”⁸ tanto para el orientador como para el consultante. Peter Raabe, por ejemplo, abrazando la visión del pragmatismo típico anglosajón, es uno de los primeros

⁵ Idem, p. 13.

⁶ RAABE P., *op cit.*, pp. 82 - 83

⁷ SCHUSTER S., *Philosophy Practice: An Alternative to Counseling and Psychotherapy*, Praeger Pub, 1999, p. 47.

⁸ SARTRE, JP. *L'essere e il nulla*, Il Saggiatore, Milano, 1943, p. 345

críticos de la versión metodológica del anti o del mas allá propia de Achenbach: si el filosofo practicante asume este planteamiento, escribe, “no se queda en una ‘posición objetiva’ desde la cual pueda mirar los eventos de la sesión y, por tanto, no dispone de ninguna herramienta con la cual juzgar las consecuencias pragmáticas, en términos de beneficios o perjuicios por el cliente. Esto lleva lógicamente a la conclusión de que cualquier decisión intencional del tema de debate o de la dirección que tomar para sacar adelante el proceso dialógico sea completamente accidental y, de hecho, carente de sentido, ya que, sin los conceptos de progreso y eficacia, cualquier opción tendría la categorización de buena o cualquier otra”⁹.

La filosofía encuentra el *counseling*

En este punto, se sitúa el encuentro entre las Prácticas Filosóficas y el arte del *Counseling*, que parece ofrecer la sabiduría, las habilidades y las herramientas necesarias al filósofo aplicado que, salido del gueto académico, encuentra personas verdadera, con problemas reales, y con un bagaje de pensamientos, sentimientos y emociones que manejar. Antes de ilustrar el encuentro de las prácticas de Filosofía Aplicada con el arte del *Counseling*, clarifiquemos que, no solo en Italia, muchos filósofos practicantes, haciendo referencia a la *Philosophische Praxis*, sostienen que el “nombre” *counseling*, ya de por si y a priori, remitiría a una “cosa” híbridamente confundida y mezclada con elementos psicológicos, filosóficos, “orientales” y también *New Age*. El encuentro entre la “pureza” de la filosofía y el *counseling* –se afirma– podría generar tipologías de consulta, “técnicas”, “estratégicas” e “instrumentos” con una declarada intencionalidad de “ayudar” a las personas. Esta

⁹ RAABE P., *op. cit.*, pp 191 y sig.

“ayuda” ofrecida por el filósofo aplicado haría su tarea más parecida a la del los profesionales de otras relaciones de ayuda y perjudicaría la autenticidad del “hacer” filosófico. En realidad, la filosofía dispondría de todas las competencias necesarias para manejar el encuentro con la persona que necesita consulta filosófica sin necesidad de hacer referencia a los saberes y habilidades de otras disciplinas.

En caso de que sea posible separar los límites entre filosofía y otras disciplinas y saber con precisión qué es lo filosófico y lo psicológico, la cuestión que hoy todavía mueve el debate internacional apunta a cuál es la función del filósofo en relación a los conceptos de “ayudar” o “cuidar”. De hecho, siempre que haya una declarada “intención de ayudar” o de ofrecer una “cura” a través de la filosofía, la intervención del filósofo podría entenderse como una forma de psicoterapia camuflada y vacía, de counseling psicológico o de formas integradas como relaciones de cura y de ayuda.

Algunos de los filósofos practicantes son categóricos en esto: evitan referencias a los términos “ayuda”, “cura-terapia”, “relación” o “escucha activa” al estar demasiado contaminados por la psicología y por los lenguajes “terapéuticos” de la sociedad actual. Entre las tareas de las Prácticas Filosóficas, la aclaración y la depuración del idioma tiene un papel fundamental. Es necesario comprender el significado de los términos “ayudar” y “cuidar”, para evitar inútiles equívocos entre lo que hace el filósofo aplicado y el psicólogo-psicoterapeuta. Además, aquí, se corre el riesgo de una paradoja: si el filósofo practicante no entendiera qué es ayudar al individuo y cuidarlo, su profesión sería paradójica, no podría cumplir los requerimientos de su cliente-consultante. El mismo Achenbach, en uno de los primeros ensayos en el cual se enfrentaba con la “cuestión terapéutica”¹⁰, defendía que el consultante nunca

¹⁰ ACHENBACH, G., *op. cit.*, pp. 92 y ss.

solicita la intervención del filósofo practicante para enfrentarse a cuestiones abstractas –como por ejemplo “qué es la felicidad”, “cuál es el sentido de la vida”, etc.- sino que se presenta siempre con un problema concreto, vital y existencial que ha de resolver cuanto antes. El cliente no pide solo reflexionar sobre la felicidad o plantea sólo cuestiones generales sobre el sentido de la vida, sino que llega siempre con un “relato” de lo que hace su vida infeliz, o sea de los acontecimientos que han vaciado su vida de sentido. Su historia contiene problemas, dilemas, algunas veces misterios, está contaminada de emociones, sentimientos y pasiones, es narrada, a veces, rápidamente y, a veces, con largas pausas de reflexión e incluso con lágrimas.

El consultante necesita la intervención del consultor –siempre y en todo momento- porque vive una situación problemática y porque busca, primariamente, una forma de ayuda para salir de la situación problemática en que se encuentra. En la filosofía encarnada en la práctica, busca, sobre todo, acogida, comprensión y escucha, después, la palabra, la explicación, la advertencia, la revelación; busca una relación y las cualidades humanas del encuentro antes que la sabiduría del filósofo.

Esta conciencia anima a SICoF desde sus inicios. Desde siempre, se ha caracterizado por una mirada interdisciplinar y por un profundo dialogo entre disciplinas filosóficas, psicológicas, médicas y científicas. SICoF se compromete con la construcción del *counseling filosófico*, una disciplina única, particular y peculiar que reúne en su interior las habilidades, los instrumentos y los métodos del arte del *counseling* con el vasto patrimonio de las ideas, conceptos, saberes y métodos de investigación de la tradición filosófica.

El equipaje para el gran salto

El filósofo aplicado no encuentra libros sino personas, no estudia teorías sino escucha “relatos de vida”. El principal salto desde la teoría a la vida verdadera necesita de un equipaje que permita manejar todas las variables del encuentro con el otro. El arte del *counseling* filosófico nace de la misma exigencia realizada al psicológico: asistir el consultor psicólogo en el “gran salto” desde las teorías de práctica clínica que tiene en la mente, donde no encuentra “casos clínicos”, a los “relatos de vida”, desde la lectura de las “anámnesis” a las “biografías”. Hacer *counseling*, y en particular *Counseling* Filosófico, no significa hacer psicología ni psicoterapia, a pesar de existir un “counseling psicológico” y muchas formas y orientaciones híbridas que reúnen saberes de diferente procedencia y cultura que hacen difícil orientarse entre las diferentes prácticas terapéuticas.

A nivel internacional, se teme que si el filósofo incluyera en su caja de herramientas habilidades e instrumentos del *counseling* se arriesgaría a caer en el ámbito psicológico, a invadir el espacio que pertenece a otros y a abrir una acción “terapéutica, técnica, estratégica e instrumental”.

Sin duda, el *counseling* nace, en la segunda mitad del siglo pasado, en el universo psicológico: nace en el seno de la “tercera fuerza en psicología”, junto al psicoanálisis y con un sesgo “cognitivo-conductural”, que dominaban la escena de la cura de la psique a nivel internacional. El terreno sobre el cual se alza *El arte del Counseling* de Rollo May es de naturaleza “fenomenológico-existencial” y se contamina de filosofía y psicología: un terreno bastante fértil para sugerir una relación de ayuda alternativa a las psicologías construidas sobre bases científicas y experimentales. El *counseling* se presentaba como alternativa al “tecnicismo instrumental y estratégico” de la psicoterapia de la época, como nueva disciplina y también relación de ayuda “centrada en la

persona-consultante” y no sobre las teorías “científicas” y su consiguientes prácticas psicoterapéuticas.

De esta forma, el *counseling* no es un esqueleto de técnicas, instrumentos y estrategias psicológicas, sino una unión de habilidades, actitudes y modalidades y técnicas *expertise* para vivir la relación con quien no soy yo. Rogers era categórico en este punto: lo que hace eficaz el ayuda del Counselor no son solo sus teorías y técnicas, sino las acciones y lo que sucede en la relaciones humanas entre personas que se encuentran. Cuando Rogers hablaba de encuentro, se refería a la relación “yo-tú” de Martin Buber en lugar de la idea de encuentro “clínico” de otras psicoterapias.

La habilidad, de naturaleza comunicativa y relacional, del counselor (la empatía, la escucha activa, la congruencia, la aceptación incondicionada, solo para nombrar las principales), más que ser de carácter psicológico, están presentes en cada persona “dedicada a ayudar al otro”; por ello, están presentes en cada relación humana. Cualquiera, cuando es necesario, pueden ser empático, sabe escuchar, hacer las preguntas correctas en el momento oportuno o aceptar lo que el otro dice sin juzgar su afirmación. El *counselor* utiliza estas habilidades de manera sistemática. Los fundadores del *counseling* han descubierto que estas habilidades comunicativas-relacionales, siempre que sean practicadas de forma sistemática, escrupulosamente y con las direcciones humanas y relacionales adecuadas (es decir no con orientaciones *psico-técnicas-expertise*) crean “el ambiente que facilita la relación”, quintaesencia de la disciplina y propedéutica del filosofar.

Esta es la primera lección del counseling para los filósofos, sobre todo para los que no tienen como centro de su práctica la relación de ayuda: si la persona no se siente acogida, comprendida, cuidada, si no se saben manejar los silencios y las lágrimas, los gritos de lamento y las variables no verbales del lenguaje, que son un canal privilegiado de las emociones y sentimientos que

camuflan credencias y palabras, el riesgo que algo pueda escapar, y a lo mejor también hacer daño, es elevado. La creación del clima oportuno para la relación es el escenario existencial en que tiene lugar el encuentro con el otro y donde se alojará el ambiente de confianza y de apertura que permitirá el despliegue de la sesión filosófica.

En la literatura sobre las prácticas filosóficas, algunos –los “metodólogos”- hablan de la “primera fase” de la relación de counseling como “empática” o de acogimiento. En el encuentro con el otro, se debe dejar todo atrás, con una actitud “focalizada-sobre-el-otro” y con un equipaje que permita manejar las variables comunicativo-relacionales que surgen en cada relación humana. Esto convierte al filósofo aplicado en alguien más consciente de lo que está pasando en el encuentro con el otro y le capacita para defenderse de los excesos emotivos, propios y los de su invitado. Las emociones, los sentimientos, el dolor y el sufrimiento, el llorar y el gritar son realidades inherentes a la consulta de la *Philosophische Praxis*. El filósofo que se vuelve aplicado tiene que enfrentarse con estos problemas de gestión de la relación y de la “cura” por medio de la filosofía.

El filósofo encuentra la “psy”

Bien, ahora deberíamos preguntarnos: ¿hacer todo eso es hacer psicología?, ¿significa esto transformar la practica filosófica en una forma híbrida y camuflada de psicoterapia?

Para algunos, sí. Así lo determinan algunos psicólogos en particular y todos aquellos que retienen términos como “escucha”, “cura”, “relación” en el feudo de la psicología. Si esto fuera así, el sacerdote, el educador, el médico y el enfermero harían psicología cuando en sus profesiones adoptasen las habilidades del *counseling* para mejorar la comunicación y la relación con el otro. No

queremos ahora hacer recurrir a la ironía fácil ni complicar aun mas las cosas, pero hay que reconocer que nos encontramos en una situación paradójica. Somos conscientes de que existe una “escucha psicológica y clínica”, una “cura-psicoterapia”, técnicas para crear empatía (o mejor, el *rappont*, método para manejar la transferencia y contratransferencia, las proyecciones y las contra-proyecciones), instrumentos (cuasi-)científicos para analizar las emociones, los sentimientos, los vividos, test y experimentos para estudiar cada aspecto de la personalidad humana más o menos perturbada. Sin embargo, aquí “escucha”, “cura” o “relación” son “nombres de cosas” específicas dentro del paradigma de la psicología como ciencia. En el momento en que el filósofo –como el educador o el sacerdote- utilizasen test, métodos e instrumentos peculiares de los especialistas Psi, es obvio que se generaría una mezcla poco clara y poco honesta entre saberes y competencias. Sería un “abuso de profesión” puesto que el filósofo imitaría al psicólogo, igual que podría hacer un protésico dental con un odontólogo o un fisioterapeuta que prescribiera fármacos como un médico.

Los fundadores del *counseling*, y todos los que han participado en el desarrollo de la disciplina-relación de ayuda, son categóricos al afirmar que hacer *counseling* no significa utilizar los instrumentos, las técnicas y los test de la psicología (más o menos) científica y de las orientaciones de la psicoterapia. El *counselor* psicológico solo es una orientación específica de una disciplina general.

Cuando Rollo May hablaba del arte del *counseling* y Carl Rogers del “*counseling*-no-directivo” o del ‘contra-modelo’, quisieron tomar la distancia de la psicología científico-experimental encarnada en un cierto psicoanálisis, en el conductismo y, después, de una dirección cognitivo-conductual. Quien lee los textos fundamentales de la disciplina descubre que nunca se habla de técnicas, test, diagnosis, patología, clínica, sino de actitudes, habilidades humanas, empatía, escucha, visiones del

mundo, cuestiones de sentido y significado. Esto subraya la distancia entre hacer psicología y *counseling*, en general, y en particular en relación a la primera y la filosofía. Ítem más: al filósofo aplicado que se encuentra el *counseling*, no se interesa en utilizar los métodos, los instrumentos y los tests de la psicología científica por el simple motivo de que no los necesita; al contrario, su intervención podrá resultar más eficaz si, y solo si, no utiliza la psicología científica.

El *counseling* en su dimensión “artística” y la larga tradición filosófica, desde Oriente a Occidente, ofrecen todas las herramientas para curar con la filosofía.

La cura con la filosofía

¿La filosofía puede curar? reza el título de un libro de Pier Aldo Rovatti. Para contestar a esta pregunta es necesario analizar el significado del termino “cura”, en particular en la sociedad de hoy, caracterizada por la medicalización del tejido social y por la transformación del *homo sapiens* en *homo psychologicus*. La cura, en este contexto socio-político, es el monopolio del “saber-poder” médico-psi.

Semánticamente, son, por lo menos, tres los significados del termino cura. El primero deriva del latín y se refiere al papel de administrar, manejar, hacerse cargo (por ejemplo, la cura o cuidado de la casa, del negocio). El segundo hace referencia al termino griego *therapeia* y es un sinónimo de “tratamiento” o “curación”. El tercero, finalmente, apunta a la esfera “pasional” o “emotiva” de la cura y se pone en conexión con el sentimiento de preocupación, de ansiedad pero también de solicitud, protección, salvaguardia y atención en relación al sufrimiento de otra persona o a la protección de los débiles (la cura de los enfermos, de los neonatos o los ancianos). Estas etimologías, en el curso de la historia occidental

más o menos reciente, vienen declinadas según dos modelos. En primer lugar, el “cuidar” (en alemán *sorge* y en inglés *to care*) se refiere sobre todo al significado de satisfacción de las necesidades y exigencias e implica el hecho de quedarse en un estado de aprensión, de ansiedad en relación al objeto de nuestras curas. El segundo modelo se refiere al ámbito de la “terapia” y del “tratamiento” médico, sustancialmente dirigido a superar una determinada patología del cuerpo (*biòs*) o de la mente (*psychè*) para obtener curación del paciente.

La conexión semántica cura-tratamiento-curación, que lleva a considerar el término cura y los conceptos terapia-tratamiento médico-psi como sinónimos, ha sido suficiente para ofrecer a las disciplinas médico-sanitarias el monopolio de la cura. A pesar de su otro origen semántico griego, esta teoría la afirma solo a partir del nacimiento de la medicina científica moderna y de la “psicología como ciencia”.

Para la medicina de siglos precedentes, cuando la psicología todavía no existía como disciplina autónoma sino que formaba parte de la filosofía, no era ni lejanamente pensable la idea de poder curar un cuerpo-psyche enfermo sin hacerse cargo de la persona en su totalidad y de sus expresiones y manifestaciones. La cura conservaba el carácter global de “cuidar” al otro por sí mismo, de gestionar una situación patológica de dolor y sufrimiento que afligía al cuerpo y al alma de la víctima de la enfermedad. Esta visión global de cura al cual los filósofos y médicos del pasado se referían ha sido sustituida cuando se distinguieron la medicina, la psicología y la ciencia-técnica experimental, cuando cada malestar fue transformado en enfermedad, cuando la investigación de la causa ha sustituido la búsqueda del significado de la patología, cuando la atención hacia el dato/caso clínico ha sustituido la atención hacia la historia vivida. La cura ha mudado, en este caso, en diagnóstico, pronóstico, terapia, anamnesis, se ha convertido en terapia-tratamiento de un cuerpo-psyche enfermos, disfuncionales o

a-normales. Si la “cura” se entiende en este sentido, queda claro que la filosofía no puede curar: no cuenta con métodos e instrumentos para hacer diagnosis y prognosis, para intervenir con remedios terapéuticos o para sanar el cuerpo y la psique enferma.

Ahora bien, la cura no solo es esto: la persona que sufre en la sociedad contemporánea no necesita solo esto. Con este discurso no queremos poner en duda o criticar la medicina y la psicología como ciencia. No sería honesto, dado que todos disfrutamos de los beneficios que la evolución de la bio-psico-tecno-medicina ha entregado a la humanidad. No sería correcto tampoco criticar el reduccionismo que la caracteriza, porque la reducción del humano a cuerpo y psique y la cura a terapia-tratamiento ha permitido los citados beneficios. Son intolerables las críticas a la medicina-psicología científica por parte de quien disfruta de ella, sería como criticar a los carnívoros mientras que festejan con una barbacoa de carne.

La medicina y la psicología científica funcionan solo si ejecutan su reducción, si se objetiviza el sujeto, si simplifican lo complejo, si clasifican, investigan causas-efectos y analizan datos. Los mismos médicos y psicólogos son conscientes de esto y, por eso, en el interior de la medicina-psi de la edad de la técnica están naciendo proyectos de *Medical Humanities* en que las disciplinas bio-tecno-científicas, ciencias humanas y artes adoptan ideas que aspiran a la cura global del paciente considerado como una totalidad bio-psico-social y existencial y no solo como cuerpo-psique-maquina defectuoso. Si la cura es global, entonces *sí* que la filosofía puede cuidar-curar a las personas.

Desde este punto de vista, uno de las tareas más importante de la practica filosófica como cura es “socio-política” antes aun de hablar de *counseling*. De hecho, como ha dicho Rovatti, la cura con la filosofía empieza desde una dimensión socio-política: su tarea primaria es intervenir directamente sobre los aparatos, los mundos que generan sufrimiento, antes que sobre las visiones del mundo de

las personas. El filósofo aplicado tiene la obligación de intervenir en las estructuras sanitarias para proponer proyectos interdisciplinarios que asistan a los técnicos del cuerpo y a los técnicos del alma a actualizar la cura global, tiene el deber de intervenir en las escuelas con proyectos dirigidos a hacerse cargo de los pensamientos y de las emociones de los niños y los adolescentes, que no son cabezas vacías que haya que llenar; ha de actuar en las empresas pobladas de “em-pleados”, en las cárceles con los detenidos y en todos los lugares de la sociedad donde el sufrimiento no se origina solo a partir del individuo, sino desde el contexto social en que vive. Cada uno de estos mundos tiene en cuenta sus objetivos propios y no la realización individual de los de quienes trabajan en ellos. Por eso, genera formas de “sufrimiento” que no necesariamente son enfermedades. Aquí, el *counseling* filosófico sigue un trayecto diferente al de la psicología: no interviene sobre el individuo sino sobre el ambiente con la conciencia de que el ser humano es, como dice Heidegger, un ser-en-el-mundo (*in-der-Welt-sein*), siendo sobre este mundo sobre el que hay que actuar¹¹.

El principal enemigo de las prácticas filosóficas, a nivel sociopolítico, es entonces la “medicalización de la condición humana”¹² y el propagarse de la “cura terapéutica” destinada a promover no tanto la autorrealización sino una autoeliminación del individuo; se postula un sí mismo frágil y débil y se llega a creer que, para manejar la existencia, sea necesario un continuo recurso a prácticas-tratamientos terapéuticos, hasta el punto de encontrar alivio en una diagnosis y en una “terapia empapada de fármacos”. El *counseling* filosófico, que no hace diagnosis porque no cura

¹¹ GALIMBERTI U., “Presentazione”, *Dizionario del counseling filosofico e delle pratiche filosofiche* (a cura di NAVE. L., PONTREMOLI P., ZAMARCHI E.), Mimesis, Milano, 2013.

¹² FRANK Furedy, *Therapy Culture: Cultivating Vulnerability in an Uncertain Age*, Routeledge, New York, 2004, p. 101.

enfermedades, está de acuerdo con Furedi en creer que la cultura terapéutica acaba determinando una especie de control social con el que “enseñar a quedarse en su puesto, ofreciendo a cambio las dudas benéficas de la confirmación y del reconocimiento social”.

La tarea social y política de una cura con la filosofía no se queda, en Italia, en ser un ideal programático. Se atestigua la existencia de cientos de proyectos realizados por los filósofos practicantes en las escuelas, los hospitales, las empresas y en otros contextos en que la filosofía, platónicamente, puede ser puesta a servicio del ser-en-el-mundo.

En suma, la cura en el contexto socio-político de la filosofía no tiene nada de psicológico. Al contrario, con Rovatti, reiteramos que su enemigo principal es la cura medicalizada y psi que transforma el malestar en enfermedad del *bios* o de la *psichè*, con consecuente sometimiento del paciente a las terapias del médico o del psicólogo.

Vayamos más allá, en el encuentro con el individuo o con el grupo, el *counselor* filosófico – y el filósofo aplicado en general- ¿necesita filosofía? Después de haber esclarecido el significado del *counseling* y del término cura, podemos concluir que el *counseling* filosófico proporciona una cura con filosofía –una terapéutica de la condición humana- absolutamente irreducible a la terapia de la psicología. No disponiendo de un saber diagnóstico ni de técnicas terapéuticas de tratamiento, la cura prevista del *counseling* filosófico –en línea con el significado ampliado del “cuidar”- se refiere más bien al servicio ofrecido por el filósofo *counselor* hacia un individuo o grupo con objeto de asistir y acompañar la investigación de sus pensamientos, creencias, valores, necesidades, sentimientos y emociones (de su visión del mundo). En ellos, están íntimamente involucrados y son determinantes los aspectos filosóficos problemáticos de su existencia y quedan implicados capacidades, instrumentos y métodos del *counseling* con los de la tradición filosófica, se establece una relación de ayuda de

naturaleza hermenéutica y empática que facilita en el consultante el conocimiento y la cura de sí mismo.

El alma del *counseling* y el alma del filósofo, que caracterizan esta relación de ayuda de orientación filosófica, se unifican y amalgaman en una única actitud filosófica y empática, que incluya a su interior tanto las habilidades del *counseling* indispensables para crear “el ambiente que facilita la relación”¹³ y para prestar atención a lo que pasa al interior de una relación con el otro, para indagar y aclarar las cuestiones problemáticas del *counseling*.

La actitud filosófica: “saber ser” y “saber hacer”

La actitud filosófica¹⁴, en las prácticas filosóficas en particular, indica ante todo una cierta manera de ser: es un saber ser antes que saber hacer. Es la inclinación que caracteriza quien piensa de forma filosófica respecto a quien no lo hace, de quien sabe y sabe ayudar los otros a tener alto el sentido de la admiración, del estupor frente de las cosas junto a la capacidad de dejarse sorprender, motivo por el cual la filosofía nació¹⁵. La actitud filosófica la tiene quien contempla y favorece la contemplación de nuevas posibilidades, imagina nuevos escenarios, somete a crítica las creencias ejercitando y desarrollando un pensamiento crítico por medio de procesos mentales de discernimiento, análisis y evaluación para ir más allá de la parcialidad del individuo. Es un tutelaje contra el engaño, la superstición y el desconocimiento de sí mismo y del mundo, que nos vuelve conscientes de la imposibilidad de llegar a una absoluta certidumbre, a un conocimiento exacto y a una universalidad ineludible. El filósofo en el encuentro con el otro

¹³ ROGERS Carl, *La terapia centrada sul cliente*, La nuova Italia, Firenze, 1999, 64.

¹⁴ PONTREMOLI P., NAVE L., “Atteggiamento Filosofico” in *Dizionario*, *op. cit.*, pp. 102 y sig.

¹⁵ Cfr. ARISTÓTELES, *Metafísica*, 982b-983a.

cuestiona lo incuestionable, hace preguntas sobre lo que no se sabe, sobre lo que cree saber pero que, bajo de una mirada crítica, esconde mucho más que lo que se piensa y se dice.

Uno de los métodos privilegiados es el método mayéutico socrático: se ayuda al consultante a dar a la luz los frutos de su propia visión del mundo y se cuidan sus pensamientos, creencias, valores morales y la vida emocional que forman parte de su historia. Si los tests, el *rapport* o la transferencia pertenecen a la psicología como ciencia y a la psicoterapia clínica, el método mayéutico y el dialogo socrático son métodos filosóficos. Sin duda, los psicólogos y otros profesionales pueden utilizar la mayéutica para “dar a la luz pensamientos”, pero el filósofo es consciente de que la mayéutica no es solo esto. En el contexto de las prácticas filosóficas, la mayéutica presenta fundamentos “socráticos” concretos (que no podemos tratar aquí) mientras que el Dialogo Socrático posee una metodología compartida a nivel internacional y que solo el profesional experto en Filosofía Aplicada sabe practicar. Éste es el motivo por el que hacer filosofía práctica y hacer psicoterapia no es lo mismo. Junto a la Mayéutica y al Dialogo Socrático, en la caja de herramientas del filosofo practicante, hay muchas otras herramientas, como el “método argumentativo”, el “método hermenéutico” o el “método crítico”, que hacen el trabajo del filósofo original en relación a las otras profesiones de ayuda.

El filósofo aplicado, y no el psicólogo, pone la filosofía al servicio del ser-humano-en-el-mundo, incluidos los que no saben mucho de filosofía. Ponen a disposición el vasto patrimonio histórico de teorías, conceptos, maneras de indagar, reflexionar y argumentar de modo que cada persona pueda aprovechar lo que, tal vez, no conozca bien. La Filosofía Aplicada no acaba de ser un lugar donde se hacen preguntas y se plantean dudas, según su naturaleza crítico-inquisitiva, que también comparte con otras disciplinas, sino que se configura como una práctica

transformadora en que el pensamiento, el pensante y el pensado se auto-determinan y se transfiguran continuamente y en manera recíproca.

La actitud filosófica representa entonces uno de los fundamentos del *counseling* filosófico: en la medida con que el profesional, en el encuentro con el consultante, crea una relación de ayuda activa, comprensiva y empática, direccionada hacia la búsqueda filosófica de su visión del mundo y su sistema de creencias con el objetivo de comprender los pensamientos, los valores, las pre-comprensiones y las modalidades de reaccionar emotivamente a los eventos, sobre todo, donde se crea una discrepancia entre su visión del mundo y el mundo objeto de su visión. El filósofo aplicado se basa en los hechos y las informaciones presentes en el encuentro para conducir al consultante más allá de estos datos y estos hechos, al fin de problematizar la peculiar modalidad de pensar y de vivir las situaciones existenciales que generan insatisfacción, sufrimiento, malestar. El *counselor* filosófico asume una auténtica actitud filosófica y no prescribe remedios fáciles y pastillas de sabiduría a la persona que sufre y proporciona un clima empático que facilita la relación, va a la búsqueda de los aspectos problemáticos de la visión del mundo de la persona que generan sufrimiento y malestar: incoherencias o tensiones entre dos modalidades existenciales a través de las cuales la vida debe ser vivida, presupuestos no examinados y tomados a-críticamente, expectativas que no pueden ser satisfechas realísticamente, errores de perspectiva y de evaluación del comportamiento, sobregeneralizaciones, imposiciones del deber, catastrofismos que contribuyen a generar o prolongar emociones malsanas y el malestar existencial. La actitud filosófica constituye una actitud crítica que insta a indagar en las ideas, los conceptos, los valores que guían, de manera más o menos consciente, la vida de la persona, a descubrir presupuestos implícitos, a descubrir las incoherencias y las estructuras

escondidas que rigen un proyecto existencial, estimulando la sensibilidad argumentativa.

El filósofo, en el curso del counseling individual o durante las sesiones de las diferentes practicas filosóficas, anima al consultante a adoptar una actitud filosófica, a tomar conciencia y a cuestionar su propio punto de vista sobre el mundo argumentándolo en frente de posibles contra-argumentaciones del interlocutor. Así, mostrará y ganará una visión mas compleja de la situación problemática o del argumento objeto de investigación, actualizando un cambio de perspectiva o un descentramiento existencial que tiene lugar en el contexto de un auténtico diálogo, entendido como intercambio de razones y contra-razones a la investigación de la serenidad, la verdad y el bienestar.

La practica filosófica entonces puede tener un valor curativo de la condición humana, sobre la base de la mesura que permite a los individuos acceder a un mayor auto-conocimiento, conciencia de su propia visión del mundo, de comprender el sentido de los hechos y de las situaciones en que tiene lugar su vida en el mundo, así como a clarificar y activar su proyecto existencial, que según los antiguos filósofos era *conditio sine qua non* de cada un auténtico bienestar global o *Eudaimonia*.

Conclusión

Volvemos, en la conclusión, al problema del nombre de la cosa que, como dijimos, parecía un problema superado. En Italia, hay muchos nombres para cualificar la filosofía que ha abandonado el gueto académico y existen muchas realidades asociativas, escuelas y profesionales que utilizan “nombres” y hacen “cosas” diferentes a lo realizado en la universidad. Quizás, sea el momento de realizar un censo de todos esos “nombres” y de todas esas “cosas” presentes en territorio nacional.

Aun cuando el nombre de la disciplina no sea connotativo, en este punto, lo más urgente es reflexionar sobre lo que se está haciendo, sobre los instrumentos, métodos, saberes y prácticas que se disponen y sobre cuál es el objetivo de la práctica filosófica: el bienestar de los consultantes que requieren el ayuda del filósofo para enfrentarse a una cuestión de su existencia. Los problemas son de naturaleza epistemológica y ética: por un lado es necesario reflexionar sobre los saberes, métodos e instrumentos para el encuentro con el otro, que pueden proceder de la tradición filosófica y de otros sectores disciplinares. En este estudio, hemos privilegiado el encuentro entre filosofía y arte del *counseling*, pero en Italia las vinculaciones interdisciplinares son muchas: el *coaching*, la Programación Neuro-Lingüística, la Pet-Therapy, el *training* autógeno, la sabiduría del *I Ching*, la tradición de los “ejercicios espirituales” y otras prácticas de Oriente y Occidente. El debate epistemológico es importante para la cuestión ética y deontológica que se refiere a lo que acontece en la persona que busca la ayuda del filósofo para contestar a un problema específico de su vida. Aquí está en juego la responsabilidad, la honestad y el respeto hacia el otro y hacia uno mismo.

Si el filósofo aplicado cuenta con una caja de herramientas con los conocimientos, los métodos, los instrumentos y las prácticas para satisfacer esta necesidad *sabrà materializar* su profesión y respetar el ética y la deontología profesional, el resto pueden gentilmente volverse al gueto académico desde el que han salido torpemente.

Bibliografía

ACHENBACH G., *La consulenza filosofica*, Apogeo, Milano 2004.

FUREDY F., *Therapy Culture: Cultivating Vulnerability in an Uncertain Age*, Routledge, New York, 2004, p. 101

LAHAV R., *Comprendere la vita*, Apogeo, Milano, 2004.

MAY R., *L'arte del counseling*, Astrolabio, Milano, 2002.

NAVE L., BISOLLO M., *Filosofia del benessere. La cura dei pensieri e delle emozioni*, Mimesis Edizioni, Milano, 2010.

NAVE L., PONTREMOLI P., ZAMARCHI E. (a cura di), *Dizionario del Counseling Filosofico e delle Pratiche filosofiche*, Mimesis, Milano, 2013.

RAABE P., *Teoria e pratica della consulenza filosofica*, Apogeo, Milano, 2006.

ROGERS C., *La terapia centrata sul cliente*, La nuova Italia, Firenze, 1999.

ROVATTI A., *La filosofia può curare?*, Raffaello Cortina, Milano 2006.

SARTRE J.P., *L'essere e il nulla*, Il Saggiatore, Milano, 1943.

SCHUSTER S., *Philosophy Practice: An Alternative to Counseling and Psychotherapy*, Praeger Pub, 1999.

ZAMARCHI E., CONTESINI S., *Sensibilità filosofica*, Apogeo, Milano 2010.

ROLE-TAKING. EL *PONERSE EN LUGAR DE OTRO* COMO HECHO Y VIRTUD EPISTÉMICA (DE SUSTITUCIÓN A SUPLANTACIÓN)

ROLE-TAKING AS FACT AND EPISTEMIC VIRTUE (FROM SUBSTITUTION TO IMPERSONATION)

ALICIA DE MINGO RODRÍGUEZ
Universidad de Sevilla
amingo@us.es

RECIBIDO: 9 DE DICIEMBRE DE 2015

ACEPTADO: 22 DE MARZO DE 2016

Resumen: El mecanismo del conocido como *role-taking* (*ponerse en lugar del Otro*) no sólo es relevante en el plano del desarrollo psicológico y social del sujeto, sino también por lo que se refiere a su vida cognitiva y, más específicamente, racional y ética. Por ello, debe ser abordado no sólo como un *hecho*, sino como una *virtud epistémica* con amplias repercusiones. En el presente artículo abordo cuatro referencias para investigar esta dualidad de *hecho-virtud* y sus desafíos, a saber: los propios estudios de psicología evolutiva sobre el *role-taking*, algunas tesis de A. Schütz sobre las construcciones de “sentido común”, la dinámica crítica del *sensus communis logicus* kantiano y las propuestas de S. Benhabib sobre lo que denomina *universalismo sustitutivista* (con un apunte sobre la *ética del discurso* habermasiana). En todos los casos, se trata de vigilar que un mecanismo de *sustitución* no se convierta en una trampa de *suplantación* del Otro.

Palabras-clave: *role-taking*, virtud epistémica, sentido común, suplantación, Otro.

Abstract: The mechanism of the so-called *role-taking* is not only relevant in the psychological and social development of the subject, but also in terms of his cognitive and, more specifically, rational and ethical life. Therefore, it must be approached not only as a *fact*, but as an *epistemic virtue*, with wide repercussions. In this article I take four references to investigate this duality of *fact-virtue* and its challenges, namely the evolutionary psychology studies on

role-taking, A. Schütz's theses on "common sense"-constructions, the critical dynamics of Kant's *sensus communis logicus* and the proposals of S. Benhabib on what she calls *substitutionalist universalism* (with a note on the Habermasian *ethics of discourse*). In all cases, it is a question of ensuring that a *substitution* mechanism does not become an *impersonation trap* of the Other

Key-words: role-taking, epistemic virtue, common sense, impersonation, Other

Introducción

Cuanto más profunda es mi soledad, tanto más urgente es la necesidad de forjar fantasmas de seres racionales con los que *debo* ser solidario
G. Lebrun¹

“Me pongo en tu lugar”, “ponte en mi lugar”, o incluso, más complejamente, “no te pones en lugar de”... En general, el “ponerse en el lugar del Otro” resuena en nuestros oídos como un desafío al mismo tiempo cognitivo (incluso más precisamente: epistémico) y ético, a la vez que como una reivindicación y un mérito. Antes de considerarlo como una acción a realizar, sin embargo, por lo que se refiere a su génesis *psicológica* se trata de un dinamismo del desarrollo cognitivo pre-epistémico que se produce de forma “natural”, casi como un hecho que no requiriese de una acción “voluntariosa” ni de un esfuerzo especiales; hablaré de ello más adelante. En cualquier caso, cuando el agente es adulto, presentándoseles como ya diferenciados el Yo y el Otro y sus respectivas perspectivas, se trata, en efecto, de un dinamismo que debe contar con una capacidad que se convierte en *esfuerzo*, ganando así la cualificación de *mérito* epistémico y ético, pues aunque la capacidad se alcanza de hecho a una edad relativamente temprana (de lo que ha dado buena cuenta la psicología evolutiva),

¹ LEBRUN, Gérard: *Kant y el final de la metafísica. Ensayo sobre la Crítica del juicio*, Escolar y Mayo, Madrid, 2008, pág. 368.

luego, el *ejercicio concreto* del “ponerse en lugar del Otro” ya no resulta una práctica tan obvia o que “vaya de suyo”, viable ni cómoda, como todos bien sabemos y experimentamos casi cotidianamente. De entrada, más bien se nos presenta como un desafío cognitivo-epistémico en la medida en que resulta casi inconcebible una orientación *racional*, y no meramente *psicológica*, sin esa suerte de “ponerse en el lugar de” o –si se me autoriza este término– “substitución” como *virtud racional*. En efecto, si hubiera que caracterizar *prima facie* el ámbito de incumbencia del *role-taking*, habría que reconocer que es formal-cognitivo. Quizás uno de los mejores ejemplos de este basamento *eminentemente cognitivo* fuese el de una *partida de ajedrez*, en la que los jugadores tienen continuamente que intentar ponerse en el lugar de los posibles y mejores movimientos que el contrincante podría llevar a cabo, en respuesta a los propios, y éstos en respuesta a los del contrincante, condicionando este vaivén y la evaluación de las mejores posibilidades de los jugadores la motivación del propio juego. Los movimientos de cada jugador son acciones y reacciones de *role-taking* a los del rival. Que en primer lugar el *role-taking* sea ante todo un “mérito” cognitivo-epistémico, más que “ético” se muestra en el caso, por ejemplo, de un acosador o un timador, que *debe* ponerse en lugar de su víctima (y a veces del modo más sofisticado) para alcanzar éxito en su engaño. Sin embargo –preciso es reconocerlo–, en nuestra vida cotidiana son innumerables las ocasiones en que el desafío se presenta también, y no secundariamente, bajo un aspecto ético, en la medida en que se exige un cuestionamiento del punto de vista del ego (o de la comunidad) que coincide con una actitud de *respeto previo* hacia el Otro en la que se haya reconocido su *pleno* derecho a ser estimado como poseyendo un punto de vista no sólo diferente, sino incluso posiblemente opuesto al propio (individual y/o comunitario).

En este breve estudio, quisiera mostrar un desarrollo que abarca desde la adquisición del *role-taking* como capacidad psicológica (apartado I) y la adopción del punto de vista del Otro como una adquisición semi-pasiva o “de sentido común” (II), hasta el *role-taking* como un esfuerzo y mérito racionales (a partir de Kant, apartado III), capaz de acceder al Otro en su concreción y diferencia (siguiendo una importante sugerencia de Benhabib) (apartado IV). Para concluir, me gustaría proponer una reflexión de carácter general acerca de algunas prácticas relativas al *role-taking* que creo de interés en el marco general de entrecruzamiento entre teoría del conocimiento y de la acción racional, epistemología y ética. Para ello, el marco que brinda el proyecto de la Filosofía aplicada me parece idóneo y muy estimulante.

Superando el egocentrismo (por el momento). Primeros pasos

En general, nuestro conocimiento previo de la *diferencia* del Otro, e incluso de su *alteridad*, que ya presuponemos siquiera en sus niveles más básicos en la vida cotidiana, depende de que la posibilidad de “ponerse en lugar del Otro” se haya acreditado previamente en un terreno *psicológico*, acorde al desarrollo cognitivo del niño. La expresión “*role-taking*”, procedente de la psicología evolutiva, designa una capacidad que aparece en un momento temprano, estudiado concienzudamente, en el que el niño se “descentra”, es decir, comienza a distinguir su punto de vista como ego del punto de vista del Otro, porque antes de esa distinción aún no han aparecido con suficiente nitidez psicológica. El *egocentrismo* primario no reconoce, en principio, al Otro, es decir: la posibilidad de que el Otro pueda tener una perspectiva diferente de la propia, e incluso contraria o “rival”. La psicología aborda esta problemática con sus propios medios, por más que se trata de un tema que la filosofía trascendental y fenomenológica, y

otros puntos de vista filosóficos, como la *ética del discurso* habermasiana, han estudiado con enorme interés por sus presupuestos y sus enormes rendimientos.

El asunto en liza es el egocentrismo infantil (luego aparecerá el egocentrismo adulto) en la etapa “preoperacional” y su superación. En su momento –no quisiera entretenerme en ello–, los estudios de Mead y Werner, pero sobre todo de Jean Piaget, fueron decisivos en este aspecto. Las primeras investigaciones de este último datan de 1923 (*El lenguaje y el pensamiento del niño*). Muchos de sus trabajos sobre el habla o el desarrollo de la inteligencia fueron cruciales. Pues bien, en relación al tema que nos ocupa podríamos hablar no ya de “*egocentrismo*” sino, siguiendo a Piaget, de “*centración*”², que se caracteriza por un comportamiento y habla “monológicos”. El niño no “contempla” la posibilidad de un Otro que, por ejemplo, no compartiese sus conocimientos o tuviera una perspectiva diferente. Aquí no me ocuparé de pormenores relativos a la edad en que se desarrolla y se abandona el núcleo duro del egocentrismo o la centración, adquiriéndose progresivamente la capacidad de *role-taking*. Como resume Marchesi (me gustaría que leyésemos este texto haciendo caso omiso de que está hablando de niños muy pequeños):

la centración hace referencia a la tendencia constante en el nivel preescolar a considerar un solo punto de vista de los varios posibles o a fijar su atención en un aspecto de los objetos o situaciones sin tener en cuenta otros aspectos importantes de la situación, lo que conduce a un razonamiento distorsionado. Este fracaso para descentrar impide comprender cómo los cambios en dos dimensiones pueden compensarse uno al otro. De la misma forma, el fracaso para descentrar en una dimensión temporal se manifiesta en la incapacidad de realizar transformaciones, aspecto central del

² MARCHESI, Álvaro: “El pensamiento preoperatorio”, en PALACIOS, Jesús, MARCHESI, Álvaro y CARRETERO, Mario (comps.): *Psicología evolutiva 2. Desarrollo cognitivo y social del niño*, Alianza Editorial, Madrid, 1985, págs. 187 y ss.

pensamiento preoperatorio. Los niños de estas edades no son capaces de situarse en el punto de vista o la perspectiva de los otros y están convencidos de que su propia perspectiva coincide con la de los demás³

La literatura en el ámbito de la psicología evolutiva se ha ocupado mucho de evaluar las edades de la centración-descentramiento y de proponer experimentos diversos para comprender las dificultades del niño en este sentido. Selman resumió en cinco niveles la capacidad para situarse en una “perspectiva social”, que abarcan la infancia y la adolescencia. El primero de tales niveles (3-6 años) es eminentemente egocéntrico: no se es capaz de adoptar un punto de vista diferente vinculado a Otro u Otros. En este experimento, que represento mediante un esquema

OBJETO 3

MUÑECO (mira →)

OBJETO 1

OBJETO 2

Se trata de detectar si el infante ha alcanzado un nivel de maduración intelectual suficiente para ponerse en el lugar de Otro. Si se pregunta al niño protagonista del experimento cuántos objetos ve el muñeco que en el diagrama mira a la derecha, y responde que 2, ello significará que se ha puesto en su lugar, mientras que si dice 3, es que aún no se ha descentrado en favor del muñeco. Pues bien, esta posibilidad incipiente de ponerse en el lugar del Otro es decisiva para avanzar en el terreno de la racionalidad, no importa si pragmática (recordemos el caso del vendedor que se pone en el lugar del consumidor) o eminentemente ético-dialógica.

En el segundo nivel (de 6 a 8 años) el niño comienza a distinguir entre su perspectiva y la de los Otros, potencialmente diferente. Sin embargo, no es capaz de manejar a la vez las dos perspectivas ni –lo cual resulta decisivo- de considerarse a sí mismo tal como el Otro le ve, le toma en consideración o le juzga.

³ *Ibid.*, pág. 188.

En el tercer nivel (entre 10 y 12 años) se alcanza la simultaneidad de puntos de vista diversos y ya se asume propiamente que el Otro puede tener otro conocimiento diferente del nuestro, e incluso contrario. En un cuarto nivel (de 12 a 15 años), llega el momento de comprender lo que Mead denominó “Otro generalizado”. Ya no se trata simplemente de tal o cual Otro, sino de la perspectiva genuinamente social. Es entonces cuando tiene lugar el encuentro con el todo social y, por tanto, se amplía la funcionalidad del *role-taking*. En el quinto nivel (a partir de los 15 años), el adolescente comprende la relatividad de las perspectivas tal como las hace posible la sociedad en su conjunto y se atisba que el *role-taking* es posible y practicable fuera del entorno social al que pertenece. Surge en este momento la perspectiva multi- e intercultural⁴. La importancia de estos niveles (y de su estudio) de cara a valorar el desarrollo de las nociones y evaluación de las experiencias en el terreno de la justicia y de la amistad resulta indiscutible⁵.

Quisiera destacar ya –por más que pueda parecer un detalle sin mayor relevancia- que uno de los aspectos de esta problemática que me parece más interesante es aquel en el que al sujeto adulto se le pide que se ponga en lugar de un niño que aún no es capaz del *role-taking*, por las implicaciones que ello tiene para el trato con el niño, el éxito o fracaso en el proceso educativo, etc. En enorme medida, ese trato es *responsabilidad* del adulto, de modo que si no se evalúa con suficiente “tacto” la circunstancia de *irreciprocidad* (tal es el asunto en liza), no alcanzaremos una situación de trato adecuado y eficaz con el niño. Cuando éste consiga descentrarse, se habrá llegado a la situación racional de una reciprocidad que podrá

⁴ SELMAN, Robert L.: “Taking another’s perspective: Role-taking development in early childhood”, en *Child Development*, volumen 42, 1971. Págs. 1721-1734; cit. por MARCHESI, Álvaro: “El conocimiento social de los niños”, *op. cit.*, pág. 332.

⁵ MARCHESI, Álvaro: “El conocimiento social de los niños”, *op. cit.*, págs. 333-334.

conducir a la culminación del proceso comunicativo eminentemente racional.

Reciprocidad de perspectivas y *common sense*. El “estar ya puestos en el lugar del Otro” (A. Schütz)

Basándose en buena medida en las investigaciones fenomenológicas de Husserl en torno a la intersubjetividad⁶, Alfred Schütz se propuso, en general, explorar a fondo lo que consideraba que no había sido suficientemente explorado por Husserl, a saber, lo que sería una fenomenología de las *construcciones sociales de “sentido común”* y una fenomenología de la *actitud natural*, a sabiendas de que es en ese terreno donde se arraiga nuestro compromiso *fenomenológico-comprensivo* con la realidad. Con su estudio en torno a la fenomenología del sentido común, Schütz prestó un importante servicio a lo que sería su fenomenología comprensiva o incluso hermenéutica (en una línea que difería claramente de la heideggeriana).

En concreto, por lo que a nuestro propósito en este artículo se refiere, Schütz nos ofrece abundantes recursos para pensar a fondo el *role-taking* con su teoría acerca de lo que denominó *tesis general de reciprocidad de perspectivas*. Con ella no pretendía que esa reciprocidad se erigiese en una especie de *método*. No se trata, en verdad, de un *procedimiento a realizar*, sino de algo que *ya tiene lugar en la cotidianidad*, funcionando casi, por así decirlo, como un “automatismo”. Lo que está en juego es el *sentido común en el que ya nos encontramos y del que participamos*.

A juicio de Schütz, dicha “tesis” se descompone en dos idealizaciones que, insisto, son ya operativas en el sentido común:

⁶ Buena parte de los textos breves de Schütz sobre Husserl se encuentran en la segunda parte de SCHÜTZ, Alfred: *El problema de la realidad social* (ed. a cargo de NATASON, M.), Amorrortu, Buenos Aires, 1974, págs. 111 y ss.

la de la *intercambiabilidad de puntos de vista* y la de la *idealización de la congruencia en los sistemas de significatividades*. Pues bien, para comprender la primera de estas idealizaciones se ha de considerar que

el sector del mundo a mi alcance actual está centrado alrededor de mi Aquí, y el centro del mundo al alcance actual de mi semejante alrededor del suyo, que es, visto desde mi Aquí, un Allí. Ambos sectores pueden intersectarse parcialmente, y algunos de los objetos, hechos y sucesos del mundo externo pueden estar a mi alcance actual y al de mi semejante, y hasta dentro de su zona manipulatoria y la mía. Sin embargo, tal objeto, hecho o suceso tendrá una apariencia diferente en cuanto a dirección, distancia, perspectiva, sombreado, etc., visto desde el centro de mis coordenadas, llamadas Aquí, y desde las suyas, llamadas Allí. Ahora bien: un axioma básico de toda interpretación del mundo común y sus objetos es que estos diversos sistemas coexistentes de coordenadas pueden ser transformados unos en otros; doy por sentado –y presupongo que mi semejante hace lo mismo– que yo y él tendríamos típicamente las mismas experiencias del mundo común si cambiáramos nuestros lugares, de tal modo que mi Aquí se transformara en el suyo, y su Aquí –que para mí es ahora un Allí– en el mío⁷

La “intercambiabilidad” se presenta como una acción que ya se realiza “sin más”, espontáneamente. Es “operativa”, pero funciona como un presupuesto o como un automatismo. Nos ponemos, me pongo *ya, de entrada*, en el lugar del Otro, fundándose de este modo pasivo el mundo “familiar” y común, que a su vez ya está

⁷ SCHÜTZ, A.: “Símbolo, realidad y sociedad”, en SCHÜTZ, A.: *El problema de la realidad social*, Amorrortu, Buenos Aires, 1974, págs. 282-283. *Symbol, Reality and Society* apareció por vez primera en BRYSON, LYMAN, FINKELSTEIN, Louis, HOAGLAND, HUDSON y MACIVER, R.M. (eds.): *Símbolos y Sociedad. Actas del 14º Simposium de la Conferencia sobre Ciencia, Filosofía y Religión*, Harper, New York, 1955. Es importante valorar la fecha, porque algunas de las investigaciones de Schütz, que sin duda conocía el pensamiento heideggeriano, preceden a la gran aportación a la hermenéutica que supone *Verdad y método*, de Gadamer, que aparece en 1960.

presupuesto. La idealización que se opera es pragmático-hermenéutica. Se trata del basamento no sólo de nuestra *pertenencia* a tal comunidad, tradición o sociedad, sino de nuestra *participación* en ella, en la medida en que debemos asumirlo comprensivamente. La distinción entre *pertenencia* y *participación* es importante, más allá de Schütz, en la medida en que podemos *pertenecer* a una sociedad pero sin *participar* comprensivamente en ella (lo que es una importante fuente de desarraigo e incluso conflicto, por ejemplo, en el caso de problemáticas vinculadas a la multiculturalidad).

Por tanto, insisto en ello, Schütz no aborda esta idealización como un desafío, sino como un haber previo, un “hecho”. Eso sí, cabe hablar de “idealización” en la medida en que actúa como un presupuesto que, de entrada, no cuestionaremos salvo que se plantee alguna situación problemática. No se trata de que racional y/o éticamente se me conmine a “ponerme en lugar de Otro”, sino de que ya estoy/estamos puestos, de entrada y sin cuestionamiento previo, en el lugar del Otro. Aunque Schütz lo formule en términos de espacialidad, lo que está en juego son los *puntos de vista* o *perspectivas*. Los Otros “familiares”, “con-vecinos” son aquellos con los que es máximamente eficaz aquella idealización. Y será considerado (o se considerará a sí mismo) *extraño* aquel que, ajeno al sentido común compartido, no se presente como pudiendo compartir de entrada esa “intercambialidad”.

Si esta idealización pertenece al orden de la acción que pasivamente tiene lugar, la segunda de las idealizaciones, la de la *congruencia en el sistema de significatividades*, aclara sobre la base de qué trasfondo dicha “acción pasiva” es posible. A juicio de Schütz,

cada uno de nosotros (...) se encuentra en una situación biográficamente determinada única, y por esta misma razón es inevitable que difieran mi propósito y el de mi semejante, así como los sistemas de *significatividad* que se originan en ellos. Pero, con carácter de otro axioma básico, doy

por sentado hasta que se pruebe lo contrario –y presupongo que mi semejante hace lo mismo– que las diferencias originadas en nuestros sistemas privados de *significatividades* pueden ser dejadas de lado para el propósito inmediato y que yo y él, *nosotros*, interpretamos los objetos, hechos y sucesos actual o potencialmente comunes de una manera “empíricamente idéntica”, es decir, suficiente para los fines prácticos⁸

En un texto anterior a *Símbolo, realidad y sociedad*, de 1953, “El sentido común y la interpretación científica de la acción humana”⁹, Schütz ya había explicado cómo el ámbito del mundo compartido (*nosotros*) que aquella intercambiabilidad y esta congruencia hacen posible es un ámbito “objetivo” y “anónimo”, es decir, “separado e independiente de mi definición de la situación y la de mi semejante, de nuestras circunstancias biográficas exclusivas y de los propósitos reales y potenciales inmediatos que ellas involucran”¹⁰. Debemos retener esta puntualización porque, cuando más adelante tomemos en consideración la aportación de S. Benhabib, comprobaremos cómo esta pensadora demandará como un imprescindible logro a alcanzar el que el sujeto acceda a la concreción y encarnación de la situación de comunicación y del Otro. Benhabib da, digamos, un paso atrás, que en verdad supone un paso adelante, en el sentido de aspirar a *reintegrar la singularidad* de los agentes o participantes al proceso del *role-taking* y de las posibilidades de acuerdo y diálogo que hacen posible, en tanto ya no resulte obvia la eficacia del automatismo. De este modo, se plantearía la necesidad de una revisión del (ahora

⁸ *Ibid.*, pág. 283. Vid. también, y para más detalle, “El sentido común y la interpretación científica de la acción humana”, en *ibid.*, págs. 42 y ss.

⁹ SCHÜTZ, Alfred: “Common-Sense and Scientific Interpretation of Human Action” apareció en 1953 en el vol. 4 de *Philosophy and Phenomenological Research*.

¹⁰ SCHÜTZ, Alfred: “El sentido común y la interpretación científica de la acción humana”, *op. cit.*, pág. 43.

solamente *presunto*) sentido “común”. Más adelante me referiré a ello con algo más de detalle. Para Schütz,

lo que se supone conocido por todo el que comparta nuestro sistema de significatividades es el modo de vida que los miembros del endogrupo consideran natural, bueno y correcto; como tal, está en el origen de las diversas recetas para manejar cosas y hombres con el fin de enfrentar situaciones tipificadas, de los usos y costumbres, de la “conducta tradicional”, en el sentido que daba Max Weber a esta expresión, de los “enunciados obvios” que el endogrupo cree válidos a pesar de ser “inconsistentes”; en resumen, del “aspecto natural relativo del mundo”¹¹

Es muy importante esa puntualización que plantea Schütz, en el sentido de que la validez no excluyese la inconsistencia, pues de lo que se trata en el sentido común es de una validez justamente *endogrupal*, sin implicar pregunta alguna acerca de la *validez epistémica* o la *legitimidad ética*. Para Schütz,

cuanto más anónima es la construcción tipificadora, tanto más alejada está de la singularidad del semejante individual implicado y tanto menores son los aspectos de su personalidad y pautas de conducta que entran en la tipificación como significativos respecto del propósito a mano para el cual ha sido construido el tipo. Si distinguimos entre tipos generales (subjetivos) y tipos de cursos de acción (objetivos), podemos decir que la creciente anonimidad de la construcción conduce al reemplazo de los primeros por los segundos. En la anonimidad completa, se supone que los individuos son intercambiables, y el tipo de curso de acción se refiere a la conducta de “cualquiera” que actúe de la manera definida como típica por la construcción¹²

¹¹ *Idem.*

¹² *Ibid.*, pág. 47. En *Ser y tiempo* había dicho Heidegger que “el arbitrio de los otros dispone de las posibilidades cotidianas del Dasein. Pero estos otros no son *determinados* otros. Por el contrario, cualquier otro puede reemplazarlos. Lo decisivo es tan sólo el inadvertido dominio de los otros, que el Dasein, en cuanto coestar, ya ha aceptado sin darse cuenta. Uno mismo forma parte de los otros y refuerza su poder. “Los otros” —así llamados para ocultar la propia esencial pertenencia a ellos— son los que inmediata y regularmente “*existen*” [“*da*

Creo que con estas consideraciones, a pesar de su brevedad, queda suficientemente clara la aportación de Schütz al dinamismo del *role-taking*. La posibilidad de “ponerse en el lugar del Otro” que la psicología evolutiva ya había descubierto se muestra ahora como una suerte de posibilidad “a la mano” en la que de algún modo se hallan *sedimentados*, en forma y contenidos, aquellos iniciáticos “esfuerzos” (pasivos) infantiles por adoptar el punto de vista de los Otros. Desde su sociología comprensiva, lo que Schütz muestra claramente es que aquella primera expresión del *role-taking* se consolida *como comunidad*, sin que el “estar puesto en lugar del Otro” sea abandonado en lo sucesivo, mientras justamente se mantenga estable la comunidad.

Sin embargo, nuestros dos siguientes autores, Kant y Benhabib, nos permitirán considerar que el “ponerse en lugar del Otro” no es meramente un proceso que transcurra pasivamente de una vez por todas, sin deber afrontar ulteriores riesgos y desafíos. Kant confiaba, pero con ciertas precauciones, en que el yo, en efecto, fuese capaz sin más de ponerse en el lugar del Otro, después de

sind”] en la convivencia cotidiana. El quién no es éste ni aquél, no es uno mismo, ni algunos, ni la suma de todos. El “quién” es el impersonal, *el “se” o el “uno” [das Man]*. / Más arriba se hizo ver que en el mundo circundante inmediato ya está siempre a la mano, como objeto de la ocupación común, el “mundo circundante” público. En la utilización de los medios de locomoción pública, en el empleo de los servicios de información (periódicos), cada cual es igual al otro. Esta forma de convivir disuelve completamente al Dasein propio en el modo de ser “de los otros”, y esto, hasta tal punto, que los otros desaparecen aún más en cuanto distinguibles y explícitos. Sin llamar la atención y sin que se lo pueda constatar, el uno despliega una auténtica dictadura. Gozamos y nos divertimos como *se goza*; leemos, vemos y juzgamos sobre literatura y arte como *se ve* y *se juzga*; pero también nos apartamos del “montón” como *se debe hacer*; encontramos “irritante” lo que *se debe encontrar irritante*. El uno, que no es nadie determinado y que son todos (pero no como la suma de ellos), prescribe el modo de ser de la cotidianidad” (HEIDEGGER, M.: *Ser y tiempo*, Trotta, Madrid, 2009, pág. 146).

haber utilizado este recurso para a su vez desconfiar del yo. De inmediato lo tomaré en consideración. Por lo que se refiere a Benhabib, destacaré su desconfianza respecto a la posibilidad de que los Otros en cuyo lugar debemos ponernos sean sin más reconocidos como tales *verdaderamente, sin subterfugios, ni simulacros, ni suplantaciones*, justamente en su irreductible singularidad.

***Sensus communis logicus* como desafío racional (Kant)**

No creo exagerado proponer la teoría kantiana acerca del *sensus communis logicus* como una pieza clave en la teoría general acerca de la relevancia epistémica y ética del *role-taking*. Me refiero al *sensus communis logicus* al que Kant alude en el § 40 de la *Crítica del juicio*¹³. Se recordará que la primera máxima es la del “pensar por sí mismo”, y guarda una estrecha relación con el ideal ilustrado de *autonomía* (por ejemplo, tal y como se formula, en una de sus versiones más conocidas, en *¿Qué es la Ilustración?*). La segunda máxima –objeto prioritario de nuestro interés aquí– la nombra Kant como el *pensar en lugar del Otro*, de *cada Otro*, pero –y esta puntualización es crucial– no sólo de cada Otro *real*, sino también *posible*. La crítica no debe pasar por alto que si Kant activa esta segunda máxima es a) porque no confía en que fuese suficiente *pensar por sí mismo* de cara a despegarse de la premisa egocentrista, y b) porque la apelación a *todo Otro posible* esta tensionada por la exigencia de *universalizar* el juicio. Ahora bien, este tensionamiento universalizador no es el que decide finalmente, pues la tercera máxima propone un retorno a aquel yo de la primera, sólo que después de pasar por la segunda, de modo que si *no* fuese posible aquella universalización, el yo al menos habrá

¹³ KANT, I.: *Crítica del juicio*, Espasa-Calpe, Madrid, 1977, págs. 198-201.

realizado su *esfuerzo*, debiendo retornar a sí mismo o, como dice Kant, pensar finalmente *de acuerdo consigo mismo*. Creo que no se repara suficientemente, como cuando, por regla general ocurre, en que supeditamos beneficios a logros, que lo que importa en la segunda máxima es *mucho más* el esfuerzo a realizar que el *éxito* que pudiera conseguirse... En alguna otra ocasión me he ocupado de un pasaje de la *Antropología desde un punto de vista pragmático* en el que Kant llama la atención acerca de la tentación de pasar del Yo al Nosotros sin que en verdad se hubiese realizado el esfuerzo que permitiría emitir legítimamente ese Nosotros, resultando de ello que en lugar de “ponerse en lugar del Otro” lo que hace el yo sería *suplantar al Otro*. En una “Nota” decía Kant: “*Sobre las fórmulas del lenguaje egoísta*. El lenguaje en que el Jefe del Estado se dirige al pueblo es, en nuestros tiempos, habitualmente pluralista (Nos, N., por la gracia de Dios, etc.). Cabe preguntar si el sentido no es, empero, más bien egoísta, esto es, si no denuncia la propia autoridad soberana y no significa exactamente lo mismo que el Rey de España dice con su *Yo, el Rey*”¹⁴. Esta observación, que bien podría figurar a pie de página en el § 40 de la *Crítica del juicio*, es de enorme importancia, porque llama nuestra atención acerca de la posibilidad de que no todo tránsito del Yo al Nosotros fuese *suficientemente veraz*. Para Kant, la *suplantación* del Otro o del Nosotros no pasaría de ser un caso singular de anomalía en el que, sin embargo, se seguiría reconociendo (tal es la grandeza del punto de vista trascendental) que incluso para el rey/dictador (digamos, para el ego entronizado y egocéntrico) seguiría siendo decisivo alcanzar la legitimidad que sólo el *Nosotros* podría conceder: como del mismo modo se ha de reconocer la relevancia trascendental del *Yo*. En el caso de la propuesta kantiana de la segunda máxima, el Nosotros sólo

¹⁴ KANT, Immanuel: *Antropología desde un punto de vista pragmático*, Alianza Editorial, Madrid, 1991, pág. 20.

alcanzaría verdadera legitimidad en tanto pudiera ser validado universalmente y si pudiera ser tensionado por la tercera máxima, que exige del yo la validación del esfuerzo racional del *role-taking*.

En el caso de la propuesta de Benhabib, a la que ahora me refiero, no se pretende retornar al Yo, sino más bien encontrar un camino veraz hacia la diferencia singular y encarnada del Otro.

Ponerse en lugar del Otro y crítica al universalismo substitutivista

En efecto, la contribución de Seyla Benhabib a las tres máximas kantianas (a las que no se refiere) es decisiva en el sentido de que, así como Kant se ha preocupado de confrontar el ponerse en el lugar del Otro con el sujeto como punto de partida (*pensar por sí mismo*) y como punto de llegada (*pensar de acuerdo consigo mismo*), Benhabib se centra en el segundo momento, cuestionando si con ese ponerse en el lugar del Otro se alcanzaría de veras el descentramiento necesario, pudiéndose deber el fracaso, en tal sentido, a alguna mala praxis involuntaria, o bien a la mala voluntad del sujeto al que se le demanda ponerse en lugar del Otro. En buena medida, la crítica de Benhabib¹⁵ conecta concretamente con la problemática general del feminismo, en la medida en que justamente el punto de vista de la mujer o de las mujeres no haya

¹⁵ Pienso especialmente en BENHABIB, Seyla: “El Otro generalizado y el Otro concreto. *La controversia Kohlberg-Gilligan y la teoría feminista*”, en Benhabib, Seyla y Cornell, Drucilla (eds.): *Teoría feminista y Teoría crítica*, Edicions Alfons El Magnànim (Institució Valenciana D’Estudis i Investigació), Valencia, 1990. Págs. 119-149. Hay otra traducción en el volumen *El ser y el otro en la ética contemporánea. Feminismo, comunitarismo y postmodernismo*, Gedisa, Barcelona, 2006, pero estimo que la primera es más correcta –y en lo sucesivo citaré con ella. El título original de esta obra es *Situating the self. Gender, Community and Postmodernism in contemporary Ethics*, Routledge, Nueva York, 1992.

sido ni sea suficientemente asumido *descentradamente* por el varón, que aduce con frecuencia la universalización como criterio fuerte (respecto a las posibilidades del juicio moral) dejando, de este modo, eclipsada la *diferencia encarnada* de la mujer, como si esta diferencia pudiera ser obviada, “solventada” o “resuelta” sin más en lo que sería un universalismo de pacotilla o incluso, si se me permite la expresión, “de cartón piedra”.

El reproche de Benhabib se dirige a lo que denomina *universalismo sustitucional* o *sustitutivista* [*substitutionalist*]. Quizás habría sido más adecuado hablar de “suplantación” en lugar de “sustitución”. Resumidamente: el reproche consiste en que cada vez que el yo o un grupo afirma “Pensamos que...”, puede ocurrir que se suplante a los que debieran tener *voz propia*, escamoteándoles su diferencia, con lo que sería del todo razonable que pudiesen elevar un reproche o la protesta de que ese “Nosotros” no estuviese probado ni fuese veraz ni representativo. Para Benhabib la teoría ética de la justicia parece centrarse en sujetos desarraigados y desencarnados (como en la teoría de la justicia de Rawls), lo que prefigura la distribución de roles de modo que el punto de vista de la mujer queda devaluado. La tesis de Benhabib se inserta en una problemática relativa a la confrontación entre Gilligan y Kohlberg, con vistas a evaluar la relevancia de la mujer en el terreno de la filosofía moral. Kohlberg se habría basado en una zona de la vida moral centrada en la ética de la justicia y de los derechos¹⁶, sin reconocer, como Gilligan, la ética del cuidado y de la responsabilidad. Así pues: mientras que el varón es más capaz de lo universal, a base de desarraigar y desencarnar (y Kohlberg centra en ello la capacidad para el juicio ético en torno a la justicia y los derechos), “el juicio moral de las mujeres es más contextual, está más inmerso en los detalles de las relaciones y las narrativas. Muestra una mayor propensión a adoptar el punto de vista del “otro

¹⁶ *Ibid.*, pág. 120.

particular”, y las mujeres parecen más duchas en revelar los sentimientos de empatía y simpatía que esto exige”. Y de inmediato, he aquí lo que pretende Benhabib: “una vez que estas características cognitivas no son consideradas como deficiencias sino como componentes esenciales del razonamiento moral adulto en el estadio postconvencional, la aparente confusión moral de juicio de las mujeres se convierte en un signo de su fuerza”¹⁷. Así pues, Benhabib propone distinguir entre lo que llama “universalismo sustitutivo” y “universalismo interactivo”¹⁸. Mientras que en el primero se diferencia a un grupo específico como paradigmático de todos los seres humanos (Benhabib añade: adultos, blancos, varones, propietarios o al menos profesionales), el segundo se caracteriza por su *compromiso con el pluralismo*. En el universalismo interactivo, la universalidad es un ideal regulativo que *no excluye nuestra identidad incardinada y arraigada*. Y añade Benhabib: “La universalidad no es el consenso ideal de Sí-mismos definidos ficticiamente, sino el proceso concreto en política y en moral de la lucha de los sí mismos concretos e incardinados que se esfuerzan por su autonomía”¹⁹.

Benhabib apunta, de este modo, a criticar la prepotencia de la figura del “Otro generalizado”²⁰ contraponiéndola con la del “Otro concreto”. Se trata de una problemática que implica a casi todos los

¹⁷ *Ibid.*, págs. 120-121.

¹⁸ Lo que sin duda debería formar parte del proyecto al mismo tiempo cognitivo, ético y político de una *democracia deliberativa* –pero dejaré esta cuestión para una ocasión más propicia. Sí quisiera llamar la atención respecto a la importancia creciente que está alcanzando en el pensamiento político la llamada a una Democracia que no se base en la indiferencia de sus miembros, sino que, justamente, la reconozca. Pienso ahora, por ejemplo, en Nancy, Jean-Luc: *La verdad de la democracia*, Amorrortu, Buenos Aires, 2009.

¹⁹ BENHABIB, Seyla: *op. cit.*, pág. 127.

²⁰ BENHABIB (*ibid.*, pág. 135, nota) advierte que aunque utiliza esa expresión, lo que con ella quiere significar difiere del significado que le otorgó George Herbert Mead en su *Mind, Self and Society* (1934).

problemas filosóficos relativos a la intersubjetividad. Para Benhabib, en relación al Otro generalizado hacemos abstracción de la individualidad y la identidad concreta del Otro, de modo que *su dignidad no conecta con lo que constituye su diferencia*, sino justamente con aquello que tiene en común con nosotros en tanto agente(s) racional(es). De este modo, nuestra relación con ese Otro se rige por normas de *igualdad formal y reciprocidad*.

Ya hemos dicho que, en verdad, *esto era lo que había esperar* según nuestro primer desarrollo psico-evolutivo y de construcción de sentido común, por lo que superar, como pretende Benhabib, a este “Otro generalizado” en favor de un “Otro concreto” supone justamente que se “reoriente” nuestra “percepción” del Otro. Por ello,

el punto de vista del otro concreto, por el contrario, nos demanda considerar a todos y cada uno de los seres racionales como un individuo con una historia, una identidad y una constitución afectivo-emocional concretas. Al asumir este punto de vista hacemos abstracción de lo que constituye lo común. Intentamos comprender las necesidades del otro, sus motivaciones, qué busca y cuáles son sus deseos. Nuestra relación con el otro es regida por las normas de *equidad y reciprocidad complementaria*: cada cual tiene el derecho a esperar y suponer de los otros formas de conducta por las que el otro se sienta reconocido y confirmado en tanto que ser individual y concreto con necesidades, talentos y capacidades específicas. En este caso nuestras diferencias se complementan en lugar de excluirse mutuamente. Las normas de nuestra interacción suelen ser privadas, no institucionales. Son normas de amistad, amor y cuidado. Estas normas exigen de varias formas que yo exhiba algo más que la simple afirmación de mis derechos y deberes de cara a tus necesidades. Al tratarte de acuerdo con las normas de amistad, amor y cuidado, no sólo confirmo tu *humanidad* sino también tu *individualidad* humana²¹

²¹ *Ibid.*, pág. 136.

Como ya se dijo, Benhabib no pretende eliminar la perspectiva *universalista*, sino compensar críticamente las poderosas tendencias *sustitutivistas* o de *suplantación*, que son proyectivo-narcisistas y tienden a eliminar justamente el punto de vista en el que el Otro *no* es uno más ni de “los nuestros”, sin su propia diferencia específica. En verdad, aquel “ponerse en lugar del Otro” puede convertirse en un perjuicio para el Otro mismo, es decir, para el Otro en la diferencia que le hace ser Otro. Es preciso comprender que para ponerse en lugar del Otro *hay que efectuar* lo que se pretende, sin eclipsar o disimular al Otro en su “ser por sí mismo”.

Algunas cuestiones prácticas o de aplicación

Quien quiera que indague en algún manual de psicología evolutiva que aborde el *role-taking* comprobará la ingente cantidad de prácticas y experimentos encaminados a objetivar el desarrollo cognitivo, social o ético del niño siguiendo el hilo conductor del descentramiento. Para un filósofo casi puede llegar a resultar decepcionante, en algunos casos, que la enorme energía y creatividad desplegada en tales experimentos, propios, como cabía imaginar, de una psicología que en muchas ocasiones se postula como un saber positivo y empírico que busca intervenir del modo más concreto posible sobre el psiquismo en sus vínculos cognitivos, sociales, educativos, éticos, etc., no sea acompañada de una reflexión con mayor profundidad teórica.

De cara a la asimilación filosófica del *role-taking* en el horizonte de una Filosofía aplicada, los ejemplos o prácticas serían igualmente abundantes, hasta tal punto estamos ante un dinamismo esencial. En nuestro caso, y por volver al comienzo de este artículo, pienso que lo que estaría en juego en dichas prácticas sería: a) percatarnos, si no de nuestra propia evolución psicológica, que nos puede resultar inaccesible, sí al menos, a título de lucidez

hermenéutica, de la *situación de partida* en el *sentido común compartido* como suelo básico de la comprensión/interpretación en el seno de un *Nosotros*; en buena medida, las investigaciones de Schütz en torno a la construcción del sentido común permitirían esclarecer la *estructura prejuicial de la comprensión* en la hermenéutica gadameriana; y b) que por más que el *role-taking* represente un privilegio (en función del cual estará nuestra “inteligencia” y “creatividad” o “sentido de la justicia”), sin embargo, no es suficiente el haber previo, pues junto al *Nosotros* de partida, el sujeto racional y ético requiere ser *inquietado* por lo que se refiere a la potencial insuficiencia de un *role-taking* no ejercitado en una *esforzada práctica*. Por tanto, podría formar parte de un programa de prácticas filosóficas la necesidad de vislumbrar las situaciones “hermenéuticas” de partida (desde las más genuinamente racionales hasta aquellas en las que más elaborada y profundamente estuviese implicada la *inteligencia emocional*) en la medida en que, lejos de avalar un *conformismo*, por el contrario, incitasen la *exigencia de ejercitarse* en un “ponerse en el lugar del Otro” que dejara de ser un logro ya alcanzado, obvio, pudiendo encubrir perturbaciones y desviaciones que pondrían en peligro el encuentro (y por tanto el diálogo) con el Otro. Y todo ello, con las miras puestas en que frente al *Nosotros* de partida pudiera erigirse otro *Nosotros* como “comunidad de comunicación” más crítica y con más y nuevas opciones, concretamente, en el horizonte de lo que llamó Habermas *ética del discurso*²².

²² HABERMAS, J.: *La ética del discurso y la cuestión de la verdad*, Paidós, Barcelona, 2003, págs. 22-24: “La transición de una reflexión monológica al diálogo pone de manifiesto un rasgo del procedimiento de universalización que permaneció implícito hasta el surgimiento de una nueva forma de conciencia histórica, a caballo entre el siglo XVIII y el XIX. Tan pronto como percibimos la historia y la cultura como fuentes de una abrumadora variedad de formas simbólicas, y de la singularidad de las identidades individuales y colectivas, también nos damos cuenta del reto que supone, en consecuencia, el pluralismo epistémico. Hasta cierto punto, el hecho del pluralismo cultural significa también

Así pues, una primera fase o grupo de prácticas demandaría 1) rehacer cierta lucidez acerca del Nosotros en que participamos bajo la modalidad de un “estar ya puestos entre nosotros en lugar del Otro” en cada caso, de modo que al mismo tiempo que el creer poder ponerse en el lugar de Otros también presupone, en virtud de la reciprocidad de que hablaba Schütz, que estos Otros puedan ponerse en mi lugar. En una segunda fase, ganaría mayor relevancia 2) el cuestionamiento crítico de lo que en esta expresión *predada* del *role-taking* se presupone sin suficiente legitimidad. Para ello, habría que introducir la posibilidad de una especie de *decepción terapéutica*, para la que habría que activar experiencias de desestabilización y críticas respecto a lo que damos *por supuesto*. Estas experiencias no tratarían, en absoluto, de cuestionar psicológica, social o trascendentalmente la importancia

que el mundo es percibido e interpretado globalmente de formas distintas desde la perspectiva de individuos distintos y grupos distintos (al menos en principio). Existe una especie de pluralismo interpretativo que afecta a la visión del mundo y a la comprensión de uno mismo, al tipo y a la relevancia de los valores y los intereses que perciben las personas, cuya historia vital se halla impregnada en tradiciones y formas de vida particulares, y es configurada por ellas.

Esta multiplicidad de perspectivas interpretativas es la razón por la cual el significado del principio de universalización no queda suficientemente agotado por ninguna reflexión monológica a partir de la cual las máximas serían aceptables, *desde mi punto de vista*, como ley general. Sólo como participantes en un diálogo inclusivo y orientado hacia el consenso se requiere de nosotros que ejerzamos la virtud cognitiva de la empatía hacia las diferencias con los otros en la percepción de una situación común. Se supone que debemos interesarnos por cómo procedería cada uno de los demás participantes, *desde su propia perspectiva*, para la universalización de todos los intereses implicados. El discurso práctico puede interpretarse así como un modelo para la aplicación recurrente del imperativo categórico. Los participantes en la discusión no pueden esperar alcanzar un acuerdo acerca de aquello que responde igualmente a los intereses de todos, a menos que se sometan al ejercicio de una “toma de perspectiva mutua”, que llevaría a lo que Piaget llama un “descentramiento” progresivo de la propia comprensión ego y etnocéntrica de uno y el mismo mundo”.

del *role-taking*, sino de perfeccionarlo no como un *hecho*, sino como una *virtud*. Por eso, se trata de una *decepción metódica*, “*programada*”, y siempre con vistas a perfeccionar las posibilidades racionales y éticas a) del yo que se pone en lugar del Otro, y b) del Otro que se ponga en mi lugar. Lo que hemos querido decir en los cuatro apartados anteriores es que junto a la fase más pasiva (infancia, según la psicología evolutiva, y sentido común en Schütz) debe haber una más activa, sea que se aspire a culminar en la *convicción de autonomía* del sujeto racional (Kant), o bien en un fortalecimiento de la demanda de *reconocimiento del Otro* como realmente Otro, diferente y potencialmente disidente de la perspectiva del yo (Benhabib). Concretamente, el mayor nivel de lucidez crítica se alcanza en la apuesta de Benhabib como descenso a lo concreto, descenso postconvencional, ciertamente, y post-universalista-sustitutivista, entendiendo este universalismo como ingenuo, en favor de un universalismo más lúcidamente crítico o, como dice Benhabib, *interactivo*, o también *críticamente inclusivo*.

A título práctico, podrían proponerse como situaciones de partida algunas en las que pueda comprobarse fácilmente el automatismo del *role-taking* pudiéndose, al mismo tiempo, suscitar dificultades cuando no se opere “endogrupalmente”, es decir, desde el inmediato interior de la reciprocidad de perspectivas *consolidada*. Pensemos en comunidades de edad, de género, de creencia, de etnia o de ideología. En general, habrá que comprender en qué medida el *role-taking* como hecho y como virtud viene exigido *en todos los niveles de nuestra experiencia*. Por ejemplo, la madre tiene que ponerse en lugar del hijo (aunque –permítaseme decirlo- también el hijo en lugar de la madre), el cuidador en lugar de quien tiene a su cargo²³, el profesor en lugar del alumno –y en

²³ Me ocupé de este tema en “Estima de sí y dignidad en la bioética de Paul Ricoeur”, en DOMINGO MORATALLA, T. y DOMINGO MORATALLA, A. (eds.): *Bioética y Hermenéutica: La ética deliberativa de Paul Ricoeur. Actas Congreso Internacional*, Campgràfic Editors, Valencia, 2013. Págs. 421-429.

menor intensidad en el caso contrario²⁴-, el médico en lugar del enfermo, el juez en lugar del encausado o de la víctima, el director en lugar de sus dirigidos... El *role-taking* exige un compromiso epistémico y ético en el que *la responsabilidad puede encontrarse desigualmente repartida* (lo que no es nada infrecuente). En otros casos, esta desigualdad no es (o no debiera ser) tan relevante, como en las relaciones de pareja, de amistad o colaboración²⁵.

Pensemos, sólo a modo ejemplo, en ocasiones en que sea relevante en una argumentación la diferencia de edad, en la medida en que no se trata meramente de un hecho psicológico-evolutivo, sino un modo de realizarse en cada caso nuestro *ser en el mundo*. En cuántas ocasiones es esta diferencia la que se interpone, con frecuente dramatismo y *tentaciones de dogmatismo*, en conflictos intergeneracionales, agudizándose en la zona de edad de la adolescencia, o en la de tercera edad (más concretamente, ancianidad, senilidad con dependencia). El adolescente tiende a enfrentarse a todo lo que y a todo aquel que quiera sustituirle/suplantarle, precisamente porque se encuentra en una edad en la que aspira a una *voz propia*. En otro caso, muy diferente, el de la relación con la ancianidad, puede presentarse en toda su intensidad la tentación no ya de ponerse en el lugar del Otro, sino, sin tapujos ni medias tintas, de *suplantarle* (bajo la forma, por ejemplo, de tomar decisiones relevantes sin contar con la persona anciana). O, valga otro ejemplo, en la relación del que se considera “civilizado” respecto al tenido por “salvaje”. O en casos de

²⁴ Lo que no sería de poca importancia de cara al reconocimiento de la autoridad del docente, por ejemplo.

²⁵ En otros casos, la desigualdad se incrementa. También es preciso practicar el *role-taking* respecto a nuestra relación con el animal, cada día más antropológicamente relevante. Es necesario ponerse en su lugar a sabiendas de que la relación es asimétrica (con vistas a comprender que se trata justamente de un animal, despojando la comprensión de su comportamiento de frecuentes connotaciones antropomórficas).

conflicto *multicultural*, o con vistas a la optimización de las posibilidades de un encuentro *intercultural*. Verdaderamente, en algunos casos (que son los que deben ser especialmente tenidos en cuenta), cuando el *role-taking* funciona sin suficiente *reserva autocrítica*, opera de un modo no ya ineficaz, sino claramente perjudicial e incluso premeditadamente abusivo. Sin embargo, en algunas ocasiones, y en ello se constata que se trata de un problema *epistémico*, y *no tanto de buena o mala voluntad*, simplemente no se repara en que el “ponerse en lugar del Otro” debe operar contando con la capacidad expresiva del Otro mismo, es decir, que sólo puede operar eficazmente si previamente en verdad se ha *aceptado y accedido* a su diferencia, como tal, antes de e incluso más allá de la posibilidad del consenso.

El conflicto que suscita el dinamismo del *role-taking* guarda relación justamente con el poder que alcanza el *prejuicio* para prefigurar nuestras opciones de pre-comprensión. Siendo como es un recurso benéfico y fundamental en el desarrollo psico-social, se trata de un dinamismo en el que, antes de llegar a ser una esforzada disciplina racional, nos hemos “asentado” psicológica y socialmente, sin cuestionarlo usualmente (siendo así como, en principio, “debe” ser), sin que este no-cuestionamiento fuese un demérito ni propiamente un mérito, sino, más sencillamente, un mero *hecho psicológico y social* a modo de nivel pasivo básico de *pre-consenso eficaz*. Ello justifica que tenga tanta importancia que se insista no sólo en el automatismo del *estar ya puestos en el lugar del Otro*, sino en las dificultades, entre las que se cuentan (y son de las más importantes) las tentaciones de malversación de esa “habilidad”. Este es el tema que debe ser pensado en el horizonte de una Filosofía aplicada: el de la evaluación de los prejuicios hermenéuticos que resultan del *role-taking* con vistas no sólo a reconocerlos, sino a cuestionarlos críticamente de cara a no tergiversar el potencial de diferencia y disenso de los Otros.

Propiamente, la experiencia del *role-taking* es, como hemos dicho, originalmente previa al diálogo. Cuando lo abordamos a) debemos *reconocer* nuestra ubicación prejudicial heredada o fáctica; b) pero también la del *Otro*, con lo cual al mismo tiempo c) favorecer que se *relativice* nuestra ubicación; d) de modo que en la medida en que aspiremos a ponernos en lugar del Otro será porque aspiremos, no tanto a superar nuestra ubicación, cuanto a conocer la del Otro e intentar que puedan *componerse* y *compensarse* los Aquí respectivos, o los correspondientes sistemas de significatividades; y (esto me parece especialmente interesante) e) *sin necesidad perentoria de forzar un consenso* y, menos aún, de, a toda costa, tender a “universalizar”. En el propio Kant, el *sensus communis* debe culminar en el retorno del sujeto racional como reforzamiento de una *autonomía crítica*... con lo que la relevancia *no* se reduce a alcanzar un acuerdo “feliz”... Y en Benhabib, más aún, justamente se trata de cuestionar que pueda transitarse a la universalización sin un esmerado, meticuloso y ultra-auto-crítico paso por esa capacidad que hemos heredado pero que siempre se encuentra expuesta a su malversación o a su abuso, por lo que sería necesario encontrar la oportunidad de atender a la concreción individual, vital y encarnada del Otro.

Sólo entonces, en el caso de que el consenso no fuese posible, al menos habríamos llegado a comprender que *el disenso estaba fundado en la verdad* de la comprensión recíproca de los interlocutores (o incluso: en el intento esmerado de esa comprensión), lo que ya supone un logro inmenso. Para ello, me parece imprescindible incorporar a las dimensiones psico-social y de sentido común del *role-taking*, tanto el retorno kantiano al Yo como la insistencia benhabiana en el Otro concreto.

Bibliografía

BENHABIB, S.: El otro generalizado y el otro concreto. *La controversia. Kohlberg-Gilligan y la teoría feminista*, en BENHABIB, S. y CORNELL, D. (eds.): *Teoría feminista y teoría crítica. Ensayos sobre la política de género en las sociedades de capitalismo tardío* (trad. de A. SÁNCHEZ), Edicions Alfons el Magnànim (Institució valenciana d'estudis i investigació), Valencia, 1990. Págs. 119-149. Edición en lengua inglesa: BENHABIB, S.: *Situating the Self. Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics*, Routledge, Nueva York, 1992.

BENHABIB, S.: *El Ser y el Otro en la ética contemporánea. Feminismo, comunitarismo y postmodernismo* (trad. de G. ZADUNAISKY), Gedisa, Barcelona, 2006.

GADAMER, H.G.: *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica* (trad. de A. AGUD y R. De AGAPITO), Sígueme, Salamanca, 1977.

HABERMAS, J.: *La ética del discurso y la cuestión de la verdad* (trad. de R. VILÁ), Paidós, Barcelona, 2003.

HEIDEGGER, M.: *Ser y tiempo* (ed. a cargo de J. E. RIVERA), Trotta, Madrid, 2009.

KANT, I.: *Crítica del juicio* (trad. de M. GARCÍA MORENTE), Espasa-Calpe, Madrid, 1977.

Antropología desde un punto de vista pragmático (trad. de J. GAOS), Alianza Editorial, Madrid, 1991.

LEBRUN, G.: *Kant y el final de la metafísica. Ensayo sobre la Crítica del juicio*, Escolar y Mayo, Madrid, 2008.

MARCHESI, A.: "El pensamiento preoperatorio", en PALACIOS, J., MARCHESI, A. y CARRETERO, M. (comps.): *Psicología evolutiva 2. Desarrollo cognitivo y social del niño*, Alianza Editorial, Madrid, 1985.

MEAD, G.H.: *Mind, Self and Society*, University of Chicago Press, Chicago, 1934.

MINGO RODRÍGUEZ, A.M.: “Estima de sí y dignidad en la bioética de Paul Ricoeur”, en DOMINGO MORATALLA, T. y DOMINGO MORATALLA, A. (eds.): *Bioética y Hermenéutica: La ética deliberativa de Paul Ricoeur. Actas Congreso Internacional*, Campgràfic Editors, Valencia, 2013. Págs. 421-429.

PIAGET, J.: *El lenguaje y el pensamiento del niño pequeño*, Paidós, Barcelona, 1984.

SCHÜTZ, A.: *El problema de la realidad social* (ed. a cargo de M. Natanson), Amorrortu, Buenos Aires, 1974. Edición original:

BRYSON, LYMAN, FINKELSTEIN, LOUIS, HOAGLAND, HUDSON y MACIVER, R.M. (eds.): *Symbols and Society (Símbolos y Sociedad. Actas del 14º Simposium de la Conferencia sobre Ciencia, Filosofía y Religión)*, Harper, New York, 1955.

SELMAN, R.L.: “Taking another’s perspective: Role-taking development in early childhood”, en *Child Development*, volume 42, 1971.

SOCRATIC WALK

EL PASEO SOCRÁTICO

ZORAN KOJCIC
Sofia University
zorankojcic@gmail.com

RECIBIDO: 26 DE DICIEMBRE DE 2015

ACEPTADO: 23 DE MARZO DE 2016

Abstract: This paper aims to show the connection between beginnings of Plato's dialogues and activity which can be presented as part of philosophical practice done with individuals or groups. There are certain repetitions in Plato's dialogues at the beginnings where Socrates and other characters walk together at some point or sit together to discuss the topic of the dialogue. If we were to mimic this kind of behavior in modern day philosophical practice, we can organize interesting public gatherings and activities and call it a Socratic walk. This paper will investigate how Plato's characters conducted these walking dialogues and later present a proposition on how Socratic walk can be done with individuals and groups.

Key words: philosophy, walk, Socrates, dialogue

Resumen: Este artículo pretende mostrar la conexión ente los inicios de los diálogos de Platón y una actividad que puede presentarse como parte de la Filosofía Aplicada realizada con individuos y grupos. Existen determinadas repeticiones en los inicios de los diálogos de Platón donde Sócrates y otros personajes andaban juntos hasta cierto lugar o se sentaban a discutir algún tema por medio del diálogo. Si repitiésemos esta acción en la Filosofía Aplicada de los tiempos actuales, podríamos organizar reuniones públicas muy interesantes a las que llamaríamos paseos socráticos. Este artículo estudiará cómo los personajes de Platón animaban estos diálogos caminados para, después, presentar una propuesta de paseos socráticos entre individuos y grupos.

Palabras clave: filosofía, paseo, Sócrates, diálogo

Introduction

For the past 30 years many different methods developed within the field of philosophical practice. Many of them were mainly influenced by or even mimicked from ancient Greek philosophers and their texts. Back then, in Ancient Greece, philosophy was different than our academic views of and scholarly approach to centuries old philosophical thought. Now that we are trying to combine ancient and contemporary methods and create philosophical activities for general public, our attention should be directed towards actions which benefit our clients and satisfy their curious minds, just as the Greeks did with their so called pupils. Philosophical field work, which is mainly oriented to clients or participants with no academic background in history of philosophy, often shows us how general public is eager to get to know philosophical methods, which is why philosophical methods need to develop in even greater numbers. Also, many methods that already exist could be altered, taking into consideration each client's needs or needs of a group. Philosophical walks are already present in the world of philosophical practice and have been conducted in many countries around the world, also in various ways¹. This paper aims to show only one of many possible ways in which walking can help philosophical practice to find its way to different clients and which is also opened to further changes.

In order to present this method, Plato's dialogues will firstly be investigated and specifically the beginnings of his dialogues, since there are certain patterns which show strong connection between walking, standing, sitting and philosophizing. After detailed overview of these verbs in Plato's dialogues, we will examine how

¹ Peter Harteloh in his article "Philosophical walks", *Philosophical Practice*, November 2013, 8.3, pp. 1297 – 1302, describes his method of philosophical walk. "A philosophical walk is a dialogue" states Hartheloh and further explains his nine steps method for individuals and groups.

this method can be attributed to modern day participants and facilitators who practice philosophy. Combination of the two, namely Plato's writings and contemporary method will be described at the end, showing their connection and similarities with also an example of how first Socratic walks were done in Vukovar, Croatia, both with individuals and in group.

Plato's dialogues

In order to distinguish our subject in this chapter, we will mainly center our inquiry around beginnings of Plato's dialogues, since this will be important for our method. As we learn more about Plato it is not hard to conclude how repetition plays an important role in his dialogues. Plato often repeats sentences or phrases which emphasize certain messages or important thoughts. Here we should also express how mentions of walking, standing or sitting are present at beginnings of Plato's dialogues and since there are many such phrases we can conclude that there is certain importance in how philosophizing is done according to Plato. Often, dialogues start with two or more characters asking each other where they are coming from and where they are headed (as in *Menexenus*, *Theatetus*, *Protagoras*, *Phaedrus*) or characters are mentioned as walking from certain place to another, remembering their talks with other characters or storytelling their experience to one another (*Republic*, *Lysis*, *Crito*, *Symposion*, *Parmenides*, *Laws*).

Exploring Plato's general relationship towards walking (sitting or standing) would be an important and extensive work if we were to deal with his entire opus, but in this paper we will examine only the beginnings of his dialogues in order to better mimic his method and organize it for contemporary clients and groups. In above mentioned article, Peter Harteloh states that *first philosophical*

walk in western philosophy was done in *Phaedrus*². However, we should emphasize that in *Phaedrus*, Socrates and Phaedrus are only discussing where they should sit, rest and then philosophize, they didn't actually spoke about philosophy while walking. Phaedrus first talks about the importance of walking and how it is useful for our health, as opposed to sitting in one place, since it was proposed to him by his friend Acumenus, who was a physician (*Phaedrus*, 227a). Socrates and Phaedrus take a walk beyond city walls, into nature where they are about to discuss love, when Socrates proposes that they find a good place to sit and talk. While walking, they talk about various things, but non of it can we call philosophizing. Even though Socrates states that he would walk all the way to Megara if needed to listen to Phaedrus' speech lead with Lysias (*Phaedrus* 227d), both Pheadrus and Socrates propose to sit and listen to the speech and later they only start the dialogue after they are seated, or as Socrates says, he even laid down (*Phaedrus* 230 e5). We conclude that the walk in *Phaedrus* isn't philosophical, but preparatory for a dialogue that is to take place after interlocutors are seated. Harteloh follows this example when he states that participants of philosophical walk follow the mail rule: 'we walk or we talk'³. He further explains how participants of philosophical walk need to contemplate while walking, and stand while talking to each other, since speaking *distracts attention* while walking. Plato, on the other hand, sometimes states different views toward philosophizing while walking. We saw how he stated Acumenus' advice on benefits of walking in *Phaedrus*, and at the beginning of *Symposium* we see how Glaucon states how talking about Socrates' dialogue on love is perfect for a walk to the city (*Symp.* 173b7). Apollodorus then states how they talked about Socrates' meeting with Agathon on their way and how

² See HATERLOT, *op.cit.*

³ See HATERLOT, *op.cit.*

philosophical talk gives him the greatest pleasure (*Symp.* 173c). This is where we conclude how it is indeed philosophical conversation that they had while walking to the city, but it remains unclear whether they had a dialogue, or Apollodorus only paraphrased Socrates' speech which he was about to tell. Later in the dialogue, there is more talk of connection between walking, sitting, standing and philosophizing. When Aristodemus and Socrates meet, Socrates first replies to his question where is he going. This kind of movement verbs, as *going*, *comming*, *standing*, *sitting* are often mentioned in the following text (*Symp.* 174a – 176a) when Socrates invites Aristodemus to accompany him to Agathon's celebration, and then lags behind him, standing in neighbor's porch. Aristodemus tells the others how this is Socrates' habit, to *stand motionless* (*Symp.* 175b). Only after Socrates came in and sat down, the others begun their speeches in praise of Eros and later Socrates leads dialogue with Agathon.

Even before *Phaedrus* and *Symposium*, Plato wrote some lines of sitting while philosophizing in *Theaetetus*, where Euclides and Terpsion talked of Socrates and decided to rest and listen to Euclides' notes he wrote on Socrates' talk with young Theaetetus on the topic of knowledge. There is only few statements of how Euclides and Terpsion are about to listen to a slave reading this dialogue, where Terpsion says he wants to rest after a long journey (*Theaet.* 143a) and Euclides proposes that they sit while the slave reads to them (*Theaet.* 143b). As for some of the earlier dialogues, Plato only shortly mentions distinctions between walking and sitting, as in *Charmides* we see Socrates returning from a battle and talking with some of his friends, when they invite him to sit down and talk about the battle in detail, while he questions them about what is happening in the city (*Charm.* 153d). After they present young Charmides to him, Socrates begins to question him in a dialogue, also while sitting down. In *Eutidemus* Crito asks Socrates

with whom did he speak in Lyceum⁴ (*Euthydemus* 271a). We then see how Socrates was seated while he spoke with sophists, Euthydemus and his brother Dionysodorus, while the crowd listening to them stood around. Socrates states that he was sitting in Lyceum and was about to leave (*Euthyd.* 272e), but his divine sign appeared to him while he stood up, so he sat back again, as two brothers came in and many followers with them. After that Socrates describes how Clinias came in and sat down next to him, while the brothers were standing and talking and glancing at them. After brothers sat down, one next to Socrates and the other next to Clinias, Socrates greets them and they begin to talk. Here we also see how the mention of walking is important to Plato, but that philosophizing occurs only when participants are all seated. In *Lysis*, Socrates starts to talk to Hippothales, explaining to him how he walked from Academy to Lyceum (*Lysis* 203a), while Hippothales invites him to join him and the group of young men in new wrestling school, where they can sit down and talk to Lysis, since Hippothales is in love with Lysis (*Lysis* 206d). After Socrates sits down and talks to Ctesippus, Lysis sits next to them and Socrates only then starts his questioning method, which is the main philosophizing part of the meeting. We see how in some of his early dialogues Plato emphasizes that philosophical dialogue is conducted while participants are seated, but still we can conclude how preparatory walk is of importance to their talk, as almost in every dialogue participants walk from one place to another before they begin to discuss their main topics. Participants are either invited to sit down, or look for a good place to sit and philosophize. In some of his middle and late dialogues, we see how Plato changed his view on walking while philosophizing and how participants practice this form of discussion. Firstly, we can show

⁴ It was known that Socrates spent a lot of time in Lyceum where he talked with Athenians. Later, Aristototele taught his students in Lyceum.

how in *Sophist* Theodorus informs Socrates that they have come⁵ as they agreed earlier (*Soph.* 216a), and how stranger came with them in order to philosophize. After Socrates shows his intent to question the stranger about sophists, statesman and philosopher, Theodorus says that those are the topics they already ment to talk about to stranger as they were comming to meet Socrates (*Soph.* 217b5), which can only mean that they were philosophizing on their way, probably walking, even though it is not directly said. We can also compare this part of the text with previously examined dialogues, where characters firstly start to discuss the topic while walking and then the real dialogue starts after they are seated. However, in *Sophists* there aren't any mentions of these verbs, so it remains unclear to us how philosophizing occurs. Furthermore, in *Parmenides*, philosophical dialogue between young Socrates, Zeno and Parmenides is the whole reason why characters came to Athens⁶, as they search for Antiphon. Adeimantus and Glaucon inform Cephalus where Antiphon is and they *walk* to meet him, finding him talking to a smith. Antiphon informs them that young Socrates and his friends went to see Parmenides and Zeno when they came in Athens (*Parm.* 127b – c). After this, the dialogue between Socrates and Zeno begins and there is no more talk of walking or standing, as we can't see which was the case here, knowing only that philosophizing begun. In *Republic* there is a lot of mention of walking, with connection to movement verbs and also words like *procession*, *going back*, *setting off*, *running*, *waiting*, etc. (*Rep.* 327a – 328a). Socrates and Glaucon went to Piraeus for a festival, and as they headed home, they were stopped by Polemarchus' slave, after which Polemarchus demanded that

⁵ Again at this point we see how verbs such as *comming* suggest walking before the dialogue takes place.

⁶ Journey from Clazomenae to Athens also implies verbs of movement, this time long distance journey, which is needed in order to philosophize. Later on, when we examine Plato's *Republic* we will be able to conclude reasons for this.

they accompany him in his home. When they came to Polemarchus, they found many people there, but started to talk to Cephalus, Polemarchus' father, who was offering sacrifice. Socrates and others sat down on chairs next to Cephalus (*Rep.* 328c). Once seated, Socrates started talking with Cephalus and Cephalus stated how Socrates should visit him more, as he (Cephalus) is old and can't *walk* to Athens⁷ any more as he used to. Cephalus also urges Socrates to visit them more, as he is more fond of conversation in old age than of physical pleasures (*Rep.* 328d). Socrates then tells an interesting comparison: he states that he enjoys talking to old men, as they are like *travellers* who have more knowledge about the *path* we all must *walk through*. This *journey* through life is important to Socrates, as journey one needs to pass if he wants to philosophize. Comparing this *journey* with previously mentioned journey from Clazomenae to Athens in *Parmenides* we see what is needed to philosophize – one needs to walk or journey certain lengths in order to do philosophy. Examining most of Plato's dialogues we now can conclude how almost each character must go through a walk or some other movement process in order to sit or stand and philosophize. Philosophizing, discussing certain topics with other characters, Socrates often asks them whether or not they are willing to discuss it by answering to his questions – presenting his own path, or his own walk through thinking. Even now this dialectical process we call *the socratic method*, where the word *method* also has its origins in Greek word for *a path, a way*.

In order to conclude this part of research, we are left only with two dialogues, which are important for our topic. *Protagoras* and

⁷ If Cephalus walked from Piraeus to Athens when he was younger, we can ask whether or not Socrates and Glaucon also walked from Athen to Piraeus, since at the beginning of the dialogue it is only said that they *went* to Piraeus, not how they went there, by foot or otherwise. If we were to propose that they walked, as we see how this was Socrates' custom, we can also conclude how walking from Athens to Piraeus was a preparatory walk for the dialogue as extent as *Republic*.

Laws make important points about walking and philosophizing and Plato's approach to this topic. We have seen how in most of the dialogues, characters firstly walk and then they sit or stand and philosophize, but in *Protagoras* things change a bit, since we see three cases where walking and philosophizing are in close connection. In first case, at the beginning of the dialogue, Friend asks Socrates *where is he coming from* – same as in many other dialogues – and Socrates informs him he was with Protagoras, engaged in conversation. Friend then asks Socrates to sit down and tell him all about it (*Protagoras 310a*) and we see how Plato repeats this situation in many dialogues when characters first come from somewhere and then sit to philosophize together. In this case, Socrates sits down to tell his friend of his talks with Hippocrates and Protagoras. In second case, Socrates tells how Hippocrates woke him up in early morning to inform him that Protagoras has arrived in Athens and that they should visit him (*Prot. 310c – d*). Hippocrates, being younger and eager to meet with Protagoras, urged Socrates to *walk* right away to Callias' house where Protagora stayed, but Socrates calmed him down and said it was better to wait a bit more before they go (*Prot. 311a*). This is where philosophical walk occurs, for this is the first case where Socrates walks and questions any of his interlocutors for first time, stating: 'So we got up and walked around the courtyard. I wanted to see what Hippocrates was made of, so I started to examine him with a few questions' (*Prot. 311b*). Even though Socrates says he asked him a few question, in further dialogue we clearly read how they begun real socratic dialogue where Socrates tried to warn Hippocrates of Protagora's sophistry. Even as we can say that this dialogue with Hippocrates is preparatory for a longer one with Protagoras, we see how in this case real philosophical conversation is conducted while walking, making it possible for us to see how philosophizing is indeed possible while walking. In third case, when Socrates and Hippocrates set off to Callias' house, they stood

in front of the house, setting an argument, before they went in (*Prot. 314c*). Plato then describes how hard it was for them to get to Protagoras, since a doorman at first didn't want to let them in, accusing them of being sophists. After Socrates explained that they are not sophists and that they came to see Protagoras, eunuch lets them in and they find Protagoras *walking*, followed by two groups (*Prot. 314e*). Plato then describes their movements, names some of Protagoras followers, and metaphorically states how his followers never stood in Protagoras's way, literally following his steps – probably wanting to emphasize sophist's position as the leader of the group, an authority, contrary to Socrates, who was always equal (if not pretended to be worse) to his interlocutors. Socrates then sees other people, seated at the other side of the room, describing also some who were seated on couches and beds. As he approached Protagoras and said that they came to see him, Callias proposed them to sit and discuss what they came for (*Prot. 317d6*). When everyone took their seat, Protagoras started to speak, Socrates followed him and so the dialogue with Protagoras begins. Again, here we see how the main discussion starts when participants are seated, so they can converse in peace. Three cases in *Protagoras* show us mainly what Plato has been doing in his other dialogues, but also bring new moment to our attention, a moment where Socrates and Hippocrates conduct a philosophical dialogue while walking in the courtyard. This moment is repeated in last dialogue we are about to examine, Plato's *Laws*. A dialogue between Athenian and Clinias reveals their clear intention to discuss the topic of constitution of laws while they are walking, as follows: '...I expect you will be quite happy if we spend our time together today in discussion about constitution and laws, and occupy our journey in a mutual exchange of views'⁸ (*Laws, 625a*). Right after

⁸ In a Serbian edition of Plato's *Laws*, translation clearly states that: '...očekujem da nećete nerado raspravljati o državnom uređenju i o zakonima dok budemo za vreme naše *šetnje* izmenjivali svoje misli o tome' (PLATON, *Zakoni*, BIGZ,

that, Athenian continues with saying how a long way is ahead of them (from Cnossus to Zeus' cave) and that they should find some resting places along the way, because rest is needed in their age. Clinias follows and asks '...shall we wish ourselves *bon voyage*, and be off?' (*Laws*, 625c), and Athenian confirms, right after which he directly asks a question, which means that they are finally on their way, walking and philosophizing at same time. Even though we earlier stated that this paper will deal only with beginnings of Plato's dialogues, it is important to emphasize further evidence in Plato's text that Athenian, Clinias and others are indeed all the time walking and philosophizing, which we can see when Athenian says they ought to discuss other topics *to while away the journey* (*Laws* 632e). Also, Megillus expresses his wish that their walk lasts even longer 'if some god were to give us his word that if we do make a second attempt to look at the problem of legislation...' (*Laws* 683c). Athenian later says 'So now, let's look into it, and while away the journey, as we said when we set out...' (*Laws* 685a). By these three examples, we see that characters in Plato's *Laws* truly do walk while philosophizing about laws, which sets a new perspective to this late dialogue.

Before our possible modern day method of socratic walk is explained, it can be concluded how Plato describes the connection between walking and philosophizing. As we saw earlier, most of his dialogues start with the description of a walk or a journey needed to pass in order to start philosophizing with little or no motion, by sitting or standing. We also see some points which may suggest that philosophical dialogue was conducted while characters were walking, but they remain unclear to us and we have no evidence in Plato's texts which situation really occurred in those places. At the end, it was shown how indeed there are specific lines

Belgrade, 1971), where the word *šetnja* literally means *a walk*, replacing the word *journey* in English translation.

where Plato write how philosophizing and walking is possible at the same time and his characters conduct a philosophical dialogue – in even and extent text as *Laws* are – making it also possible for us to use this in a new approach to practice philosophical walks.

Socratic walk

After a close look at the beginnings of Platos' dialogues, we can now mimic his approach and coordinate contemporary method, which could be offered to individuals or organisations as a workshop or simply as consultations about certain issue or a topic. Each client or participant should previously be instruced in this method and think of their topic before the method is done. As Plato, we can sometimes change certain elements and conduct the walk for entire time, or we can sit down as we wish, each time doing this practice according to our clients wishes or to a better judgement. This method isn't strict or scientific and it can be changed accordingly. However, it is best to follow suggested rules and check if they fit your needs as a philosopher and client's needs. We will firstly describe the proposed method and then show how this method worked with three different clients and two groups.

In individual walks, clients are instructed to choose a topic they want to discuss, and a meeting place is earlier arranged. When we both arrive at that place, clients are asked where are they comming from (mimicing Plato), which path did they pass in order to come and philosophize, and then are asked to explain their theme. In order to take something more of Plato's writings, clients are asked to tell a story (mythos) about their topic – why did they choose that topic, to which of their experiences is the topic related, what is their issue with the topic and which segment of the topic they want to question. During this introductory talk, philosopher and client walk along previously arranged path or sometimes at random, but always

having in mind one place they should later sit – in order for method to follow Plato's main dialogues. The walk should last for about 20 to 30 minutes, if we are to sit later, whereas dialogue during sitting can last for about an hour. Within that time, philosopher and client should question the topic, make main points and discuss the topic in detail during socratic dialogue, especially if they are seated. During the walk, clients should talk more, whereas philosophers can ask certain questions, make comments or propose ideas, but their main focus should be to get to know the client, and remember main concepts which clients mention. After this introductory exchange of ideas, both of them should find a good place to sit and engage in socratic dialogue. Clients can be asked to undergo different philosophical approaches to certain subject, such as argumentation, conceptualization, induction or deduction, or any other, but asking of them to simplify their views demands an effort they can use for further dialogue. Therefore, I suggest to ask clients to conceptualize the walk and their *mythos*, which was said earlier, during the walk. Clients can conceptualize the talk in a word, or in a sentence, or both, after which they should ask a question about the topic. When they ask a question, we can engage in a dialogue, where philosopher asks further questions while clients answer them. This approach unfolds in two ways. First, allowing clients to express themselves through storytelling (*mythos*) at the beginning gives them comfort, since they are used to one way communication, where they speak about their problems and the other side listens. This is where they feel comfortable and in their own field. Later, this position is challenged by the dialogue (*logos*), which then shows them where the real work is done – in relation to other and when the other (philosopher) has an insight into their issues. The other asks questions and provokes thinking which we wouldn't dare to do on our own or we would carefully dodge. Philosophizing occurs only during the dialogue, but *mythos* was

also important to Greeks and many philosophers allowed it to happen only to prove *logos* to be more important in truth seeking. In a group philosophical walk, participants are asked to come to a meeting place in a city or in nature. When everyone arrive, they are asked to share where are they coming from (mimicing Plato) in order to share which path they took, what led them in life toward philosophizing that particular day or generally in life. Instructions are given to participants – each participant receives a paper with a provocative sentence which is a statement about a certain topic. The topic is mostly about philosophical issues, whether in metaphysics, ethics, epistemology or any other field of philosophy, and is related closely to both ancient or contemporary issues. After that, participants should walk in pairs, conducting a dialogue about the issue they were given. The walk lasts for about 30 to 40 minutes and is only preparatory activity for the main discussion, where participants are seated (as in Plato's dialogues) at a cafe, a park or any other convenient venue. During the walk, participants are instructed to question and examine the statement they choose – they should each express their own opinions and views, ask each other questions and give answers, share their experiences about that topic and take into consideration time they were given. They should not rush things, they should not give any quick solutions, but in half an hour time they have a chance to thoroughly examine given topic. In philosophical walk by Peter Harteloh, participants follow the philosopher (facilitator) on a predestined route in silence, contemplating their concepts, quotes and ideas. In Socratic walk participants are encouraged to walk their own way for half an hour and then come to the meeting point to sit and discuss their topics. Reason for this is that following philosopher resembles mostly that scene in Plato's *Protagoras* described above, where students follow Protagoras almost exactly in his footsteps, meaning as if they don't think for themselves anymore, but are preoccupied with what their teacher, namely the sophist Protagoras, is doing. Of

course, I don't claim that it is the same case in Harteloh's method, I argue that it is better to let participants wander around on their own – of course, if we know all participants are responsible adults – engaged with the problem they were given. In this way they are more responsible and more connected to their peer. Participants should be instructed about a meeting place after half an hour walk, where they should all gather for main discussion. Main discussion begins when everyone arrive at the venue where each pair will share their sentences and what they discussed during the walk. After participants share their stories in pairs (mythos), others are encouraged to ask them questions, give comments and express their own views about the topic, thus creating several shorter discussions about each of the topics. Facilitator can make sure that the discussion doesn't go off topic and that participants keep the discussion within the field of philosophy, where many other different methods can be applied. Of course, it is much easier to keep questioning in philosophical discourse when the dialogue is between single client and philosopher. Facilitator therefore must make sure to aim their sentences to be as close to philosophical issues as possible.

At this point three individual Socratic walks will shortly be described. All three clients were instructed to think of a topic for our walk and conversation and they were instructed how the method works. First walk was with a client Dunja⁹. We met in front of her house and started walking immediately as I first repeated the rules and she stated that she couldn't think of a specific topic, but started her talk about presidential elections which were about to take

⁹ All three clients were instructed to choose different names than their real ones, in order to maintain anonymity. Client Dunja had a degree in philosophy, client sir Oliver had a degree in theology and both of them had previous experience with some methods of philosophical practice, while client Interrupted with a degree in information sciences didn't have any experience with philosophical practice before.

place ten days after our walk. In this preparatory walk, clients are encouraged to express their issues, problems, thoughts, ideas, questions about the topic they choose. This is where we allow *mythos* to come out and clients present their worldviews or main points about the topic. At the same time, we allow certain Platonic instance (myth, story) to speak for itself and also we get to meet client's thoughts and the way of thinking, but as philosophers we also participate in their story by asking further questions when we see there are flaws in their story, or if we are interested in their approach at any point. At first, Dunja only spoke of how she doesn't really have the freedom to choose between presidential candidates as both of them aren't of her liking for many reasons, but then she flipped her story toward more general problem, which for her was both general and personal pessimism. Our walk lasted for about a half an hour, where my role as philosopher was to ask questions when I saw it was needed to encourage her to express her points and thoughts about the topic. Dunja's role was to answer those questions in broader terms and to form smaller stories which would explain her worldview. As in Plato's dialogues, we didn't get into dialogue while we were walking, but only after we sat down – in this case for a coffee at a cafe nearby. After we were seated, Dunja's first task was to conceptualize her *mythos*. She did it first with one sentence, which was *Pessimism can be an encouragement for positive change*, and a bit after that she conceptualized our previous talk with one word, which was *pessimism*. In order to continue our method, after we were seated, Dunja's task was to start our dialogue with a question she had about her *mythos* and she simply asked *How can one use pessimism as an encouragement for positive action*. The main aim of our further socratic dialogue was to explore Dunja's question and if possible to find an answer for this question, to find the truth. After about an hour of socratic dialogue in which we questioned her views and forementioned concepts, Dunja came to conclusions related to those concepts and

found the solution in combining *knowledge* and *belief* as two major oppositions. After our dialogue, she stated that walking and philosophizing can be rewarding and that she was satisfied with the method.

I met my second client, sir Oliver in front of his building and asked him where did he come from, in order to mimic Plato's approach to Socrates' interlocutors, but I also added the questions what were his previous encounters with philosophy, in order to present him the idea that a path is needed to cross so one can philosophize. After answering those questions, sir Oliver stated that he wanted to test philosophical practice with really practical question of how to obtain more money. So, as we walked (for about 30 minutes) I questioned him on how much money is enough for a person to obtain and whether or not anyone is really satisfied with any ammount of money they can obtain. Questioning this concept, we also talked about happines and personal satisfacion, where sir Oliver, just like Dunja, presented his *mythos*, his story and the view on the given topic. During our walk, we switched from very concrete demand on obtaining more money, to more general questions about life. After our walk, we sat down in my apartment, and sir Oliver was instructed to conceptualize our talk. Firstly, he gave a one word concept of *satisfaction*, as the main topic of our discussion and his *mythos*. After that, he stated his sentence about our walk as *Just one pleasant walk*, and later on he said that his question for our socratic dialogue is *How can I satisfy myself*. After that we went back to his claims about the money where he concluded that he wanted to do less intellectual and more physical work. He illustrated an example of a monk who liked to play football, but who said that when one is about to score, one should not think (contemplate), but one should kick the ball (act) and score or miss. In a dialogue later on we questioned this approach and compared sir Oliver as person who should act more, but he stated that he was affraid of it. At the end of our dialoge, he stated that he

can satisfy himself by doing something, acting, which is often risky. We concluded that philosophical practice failed his little test with practical question (how to obtain more money) but only provided him with more questions, which further led us to state how philosophical practitioners can't answer their client's questions and can't solve their problems, they can only guide their clients to clear their thoughts and find the solution for themselves.

Third client in Socratic walk was, as she stated, Interrupted. I met her in her street where she stated she was coming from her apartment and that she was interested in Socratic walk because it was new to her and it seemed interesting. Interrupted stated she has an issue that is bothering her, after which she began to tell her *mythos*. We walked for almost an hour, during which she told me of her past relationship and problems she had with her ex boyfriend. Her story was coherent enough and she told it from the beginning until the end with much passion and emotions. I listened to her carefully and tried to pick up her thoughts and feelings, connecting certain concepts and ideas. During the walk I asked her to conceptualize her story. At first, she chose *experience* as her one word concept, but few seconds later she changed her mind and said that concept of *milestone* would also fit her story. Later on, she could not conceptualize the story in one simple sentence, as she felt it would trivialize the story which is still a big part of her life. After that, we started socratic dialogue and her main issues came to surface – she acknowledged that she doesn't know what she wants of her life. We continued our talk in a local cafe and after we were seated, she formed a question about her story as follows: *Why did I persist to get back to him when he had constantly hurt me*. During our dialogue, Interrupted showed less confidence compared to our walk, when she was allowed to freely express her *mythos*. When confronted to series of questions, which often demanded short answers, she was reluctant to form simple sentences and to connect the facts logically. We came to conclusion that she has issues with

choosing and taking responsibility for choices she makes. Not knowing what she wanted of her life was also connected to childish behaviour, which should culminate in future, when she needs to decide between immature, but exciting and mature, but rational relationship. No matter which path she chooses, she thinks she will feel regret. She realized she has issues with simplification, which leads to childish behaviour and insecurity. We ended our dialogue without concrete solution and answer to her question, but we concluded that this is something she needs to figure out on her own. Interrupted stated that she finds Socratic walk useful, because it helps a person to find himself/herself, face their problems and strengthen their views, and that she would definitely do it again. Later on, she wrote to me that she even recommended Socratic walk to some of her friends.

In each case, clients expected something different than what they got at the end. We can speculate why is this the case, but at this point we need to focus on critique that this method can face in future. Firstly, as a philosopher, I must agree with Harteloh's claims that walking and philosophizing isn't a *tourist tour*, but an activity which demands enormous effort for both client and a philosopher. Philosopher needs to be fully prepared to listen and remember all major points of client's story, main concepts and worldviews, ideas and key points around which our client builds their story. It is hard to walk and make notes, so active listening plays a vital role during the walk. Of course, philosopher is allowed to ask questions or demand clarification, to observe and to challenge client's *mythos*. This *mythos* is important for our clients because this is where all the problems are hidden and clients live by those notions which block their logical strain of thought which could easily lead to solution. Surely, we are as human beings also subjected to our emotions and we tend to mix emotions into our *mythos*, making it comfortable place to stay. Plato also used myths in his dialogues in order to prove a point or to illustrate certain ideas, also to bring his

thoughts closer to people who were unable to follow *logos*. *Logos* is the place where philosophy happens, the true search for wisdom. This is why, in Socratic walk, I want to confront those two sides within my client. Firstly, I will provide them with their own story, to express it clearly and in whichever way they want, during which I will pick up main issues, concepts, worldviews and ideas, after which they will engage in *logos*, reason, questioning, in a dialogue exactly about those concepts hidden in their story. Second reason for this order is in Plato's dialogues, where seemingly trivial conversation usually takes place during the walk and real philosophical dialogue takes place after interlocutors are seated. This differentiation can also be connected with many of Plato's oppositions, whereas walking is connected to *mythos*, something which isn't still, which moves, which is impermanent, and sitting is connected to *logos*, which is still, permanent, stable, constant.

In group Socratic walk, rules are somewhat different. As stated before, the group should be introduced with clear rules before the beginning, given by facilitator, a philosopher. For the purpose of this article, two group Socratic walks will be described, conducted in Croatia, first in April 2015, for high school philosophy teachers during the National competition in philosophy for high school students, and the second for participants of first Philosophical Practice Summer Weekend in July 2015. In both cases the rules were the same, but due to practical reasons were not as same as previously instructed in this paper. Main suggestion is for a facilitator to give instructions to the group and divide them into pairs, which would spend about half an hour walking and leading a dialogue about the sentence they were given. Participants should never follow facilitator strictly, but they are to be given a path or plan of the walk and to walk at their own pace or route, which is best to be circular around the meeting place, in order not to look like sophists blindly following their teacher, this way encouraging participants' creativity and freedom. Unfortunately, due to not

knowing the area very well, because in both cases participants were not from the city where the walk was conducted, they followed the facilitator, but at their own pace, for about a 30 minutes walk. During the walk they discussed some of the following sentences:

The body is mortal, the soul is eternal and imperishable. In not so distant future, machines will become dominant beings in our world. God makes all things good, but man is the one who destroys them. We can know ourselves, we can change, we can make new habits, we can create richer lives for ourselves.

These sentences should make a claim, in order for clients to express their opinion on them and to lead a dialogue. They may or may not agree with them, it is their task to show it and to provide an opinion, backed with arguments, examples and further questions which can prove their point or abandon it in a dialogue with them other participant. Each pair is given only one sentence and they lead a dialogue about it during the entire walk. Their dialogue is introductory for the main discussion which is lead after the walk, when everyone is seated. Depending on time and the number of participants, facilitator sets the rules on which pairs get the chance to share their walking and dialogue experience with the rest of the group. When everyone is seated in a arranged venue, facilitator asks participants to share their sentences and then what was their dialogue about, which were the main difficulties and which were the conclusions the pair got out of it. After the pair tells their *mythos*, other participants are welcomed to join in and ask questions, share their thoughts or provide new insights and arguments, depending on time (which can be for about ten minutes for each pair, if there are up to 15 participants, which could be an optimal number). After participants are done with their discussion, or after the time is up, the discussion can be concluded with various methods, but for the two cases in Croatia, here presented, method of conceptualisation was implemented, where each participant

stated one concept about the entire workshop, and later on, in meta discussion about the workshop also stated their satisfaction with combination of walking and philosophizing, as well as with the possibility to discuss other pairs' topics. We can also see how in group workshop style Socratic walk we follow similar principles as Plato does in dialogues. We set on a preparatory walk, where participants engage in dialogue about chosen topic, and after the walk, they are all seated and engaged in group discussion with a socratic method in mind.

Conclusion

By investigating the beginnings of Plato's dialogues it quickly becomes clear to us how a pattern is often present in his approach toward the connection between walking and philosophizing. Having recorded the socratic method for us, Plato can serve as a good example on how to implement this method in contemporary philosophical practices and following his footsteps, this paper tries to show a possible way to work with given method with modern day clients. Philosophical practices such as philosophical counselling and philosophical cafes were among most popular in last two decades, while today we can investigate whether philosophical walks can be of any use to us and our clients in order to achieve main goals of philosophical practice.

Other than following ancient advice, put in a mouth of previously mentioned Acumenus, naimely that walking is good for health of our body, we can now also imply how walking can be good for health of our mind, if we engage in philosophical dialogue while we are walking. By acknowledging that this task isn't an easy one, we should consider both positions, that of a counsellor and that of a client, if we wish to engage in this activity and suggest it to others. Both on an individual plan and in a group approach,

certain rules should be respected and both parties should stick to those rules, usually led by a philosopher. By proposing rules similar to the behaviour of characters in Plato's dialogues, we might aim at achieving the similar goal – investigating path toward truth and wisdom.

Individual Socratic walk, in which clients firstly speak about their *mythos* while walking for half an hour and then sit for the rest of socratic dialogue, has show in several cases as useful for clients in questioning important life issues and dealing with those questions in a different way. Having the chance to first express their point of view, no matter how confusing or disorderly, gives clients a glance at the true purpose of a dialogue and clarity it can provide. This should not be considered as misleading, giving them a chance to express their views and then turning them back to dialogue, but should be considered as an introduction to dialectic and an opportunity for reasoning, which later occurs. Rationally, we know that our clients think about their problems and are dealing with them in some manner, so our job as philosophical counsellors is to investigate this not only by questioning them, but also by using other methods to do so. If we can see their strain of thoughts which they usually use to deal with this problem, and which we see during half an hour walk and which we follow and later can use in a dialogue, we are to better evaluate these issues and deal with it as a helping tool to eventually solve the problem. Also, during Socratic walk as a group workshop, firstly we get the chance to investigate several interesting topics during the walk, where we meet our pair and engage in a dialogue with them, just as Socrates' students had the chance to do with him and other pupils, by which we prepare for the real work. The only difference here is that we don't listen to one teacher, but we are all allowed to participate and contribute to a discussion equally as others. As a workshop, Socratic walk combines two major activities popular in philosophical practice – principles of which are based on individual

socratic dialogue and philosophical cafe. Both approaches should, by all means, continue to be tested and investigated by practitioners and if proven to be useful and helpful in practice, as they have so far, Socratic walk, together with some other similar practices, might bring fresh approach into the field.

References

- PLATO, *Complete works*, Hacket Publishing Company, Indianapolis/Cambridge, 1997
PLATON, *Zakoni*, BIGZ, Beograd, 1971
HARTELOH, Peter: "Philosophical walks", *Philosophical Practice*, 8.3., November 2013, pp. 1297 – 1302

PHILOSOPHICAL MINDFULNESS AN ESSAY ABOUT THE ART OF PHILOSOPHIZING

MINDFULNES FILOSÓFICO UN ENSAYO SOBRE EL ARTE DE FILOSOFAR

MICHAEL NOAH WEISS
Norwegian Society for Philosophical Practice
michaelnoahweiss@gmail.com

RECIBIDO: 17 DE JULIO DE 2016

ACEPTADO: 14 DE NOVIEMBRE DE 2016

Abstract: What skills or qualities with a philosophical practitioner are required in order to perform and facilitate good philosophical dialogues? Is good dialogue facilitation only a question of respective techniques or is the ethical attitude of the philosophical practitioner also of significant relevance? These questions are further investigated in this essay, and – as some sort of result – pointed out that the development of so-called *phronesis* (practical wisdom or mindfulness) with the philosophical practitioner plays a decisive role when he or she is facilitating dialogues and is a key feature in the art of philosophizing.

Keywords: Philosophical practice, *phronesis*, mindfulness, dialogue facilitation

Resumen: ¿Qué habilidades o cualidades, además de las inherentes a la práctica filosófica son necesarias para llevar a cabo y facilitar buenos diálogos filosóficos? ¿Consiste la facilitación de un diálogo exclusivamente en un asunto de técnicas o se requiere una actitud ética también significativa? Estas cuestiones serán minuciosamente investigadas en este trabajo y, como una suerte de resultado, se señalará que el desarrollo de la, así denominada, *phronesis* (sabiduría práctica o visión plena (mindfulness)) juega un rol decisivo en el orientador filosófico cuando facilita diálogos y, asimismo, constituye una característica clave en el arte de filosofar.

Palabras clave: Filosofía Aplicada, *phronesis*, *mindfulness*, *facilitación de diálogos*.

On the guiding question of this essay

Quite early after it came into existence, the field of philosophical practice was marked by a great variety of approaches and concepts¹. And with this diversity in terms of approaches, concepts and practices, an intense discussion about the essence of this new discipline came along². Up until today, this discussion never came to a final answer or common conclusion. And maybe this is not even necessary, since different points of view allow for the discovery of new potentials and developments within the field.

However, what all philosophical practices seem to have in common – and this is one of the basic assumption of this essay – is that they strive to offer ways to create, facilitate and perform dialogues³. What methodological structures, formats or even purposes these dialogue practices have, is of course another question. But a philosophical practice that manages without the performance of a dialogue (and one can also have a dialogue with oneself⁴) would be the ‘black swan’ among the philosophical practices currently available, so to say. Therefore, it appears that there is one feature in particular that all philosophical practitioners tacitly share (no matter, whether they work at schools, with counseling, in hospitals, prisons, at universities etc.): They all want to facilitate and perform *good* (philosophical) dialogues. And it is this aspect that this essay is dealing with – the performance of *good*

¹ see LAHAV, Ran & DA VENZA TILLMANN, Maria (eds.): *Essays on Philosophical Counseling*, Plymbridge Distributors Ltd., Gloucester, 1995.

² RAABE, Peter: *Philosophical Counseling. Theory and Practice*, Praeger Publishers, Santa Barbara, CA, 2001, p. 120f.

³ see WEISS, Michael Noah (ed.): *The Socratic Handbook. Dialogue Methods for Philosophical Practice*, LIT Publishing, Vienna, 2015.

⁴ see AMIR, Lydia: “The Tragic Sense of the Good Life“ or NIEHAUS, Michael: “Philosophy as a Way of Life. Exercises in Self-Care”, in WEISS, Michael Noah (ed.): *The Socratic Handbook. Dialogue Methods for Philosophical Practice*, LIT Publishing, Vienna, 2015.

philosophical dialogues. However, the intention behind this essay is not to evaluate and critically reflect the different methods and formats within philosophical practice, since as a format or method they all have ‘a right to exist’. Rather, the guiding question of investigation focuses more on the philosophical practitioner, who performs and facilitates dialogues and it reads:

- *What skills or qualities with the philosophical practitioner are required in order to perform and facilitate a good dialogue?*

In a certain respect, this question is a normative one. But before going into it, a closer look at the term ‘good dialogue’ is necessary.

The good life – an analogy

It is of course – at least to a certain extent – a sheer presupposition that all philosophical practitioners want to perform good dialogues. On the other hand, however, intending to perform a ‘weak’ or ‘poor’ dialogue would simply make no sense. But even if one agrees that intending to perform poor or weak dialogues makes no sense, the question remains, what then is a good dialogue? Here an analogy to the Nichomachean Ethics of Aristotle seems to be useful in which he argues that the highest goal in life – shared by all human beings – is to live a good life⁵. However, even if we assume that Aristotle is right, the idea of what the good life is would differ from individual to individual. This seems to be similar with philosophical practitioners and their supposedly intention to perform good dialogues. However, even if we cannot give a common answer to what a good (philosophical) dialogue is, it can be a kind of guideline or normative idea, just like *the good life* is.

⁵ see ARISTOTLE: *Nichomachean Ethics*, 1097a.

The metaphor of the guitar players

In order to further outline the direction in which I intend to go in this essay, I would like to use a metaphor – the *metaphor of the guitar players*: Obviously, there are guitar players, and there are great guitar players. There are those “Smoke on the Water”⁶-players, who just began practicing, and then there are those who virtuously master their instruments (and there are of course also many in between). Then there are those who are well trained as well as those not so well trained, but who somehow inspire the listener with their playing. Then there are guitar players who play by notes, and others who improvise. In fact, there are incredibly many different ways of playing a guitar, both in terms of style and quality. And here the question comes up, how to improve one’s style and quality in order to become a great guitar player? Regular practice and years of experience seem to be important in this respect – but even if you are an experienced guitar player who practices frequently, then this is still no guarantee that your playing will become outstanding in style and quality. Maybe you too have once heard guitar players who possessed extraordinary playing techniques and skills to master their instrument while something was ‘still missing’ in order to call their playing inspiring – everything was ‘done right’, but still their playing did not sound very inspired. In other words, great guitar playing is not only a question of skills. There is more to it than the mastery of playing techniques that make music sound great.

⁶ “Smoke on the Water” is a song by the band Deep Purple. Its hook line is both an attracting Rock ‘n Roll tune as well as simple to play. Probably millions of youngsters began their guitar playing with this song.

Reframing the metaphor of the guitar players

One could now ask what kind of qualities a guitar player needs in addition to experience and skills in order to become a great guitar player. For the moment, I would like to leave this question unanswered. Rather, I would like to reframe this metaphor of the guitar players into the context of dialoguing.

Techné

For Aristotle the ability to play the lyre (a kind of Ancient guitar) fell within the realm of so-called *techné*⁷. *Techné* can be translated with technical knowledge or craftsmanship and even art. At first sight, it might not appear logical why Aristotle associates art with technical knowledge. But what he means is that art is both the knowledge and the skills to put an idea into reality, i.e. to proceed from an image that a painter has in his or her mind to the finished painting. The decisive point here is that already in the beginning of the ‘production process’ there is an idea of what the product in the end should ‘look like’ – and that idea is guiding the whole development process. In this sense Aristotle differed *techné* from *episteme* (theoretical knowledge) and *phronesis* (practical wisdom or moral knowledge) – on the latter we will have a closer look later. In a sense, *techné* represents not only know-how but also the capability to properly apply this know-how. In other words, *techné* is not only concerned with the knowledge of how to do or produce something (i.e. a vase or a house) but also with the acquisition of the skills and techniques necessary for doing that. The question now is, again, whether playing music or making art, is only a question of *techné* – or, to come back to the topic of dialoguing,

⁷ see ARISTOTLE: *Magna Moralia*, 1197a 33.

whether facilitating and performing a dialogue is simply a question of craftsmanship in the sense of *techné*.

Dialogues are unpredictable

The short answer to the last question is ‘no’: It needs more than a skilled dialogue-facilitator – in our case, a philosophical practitioner – in order to have a good dialogue. If a good dialogue would solely depend on skills, techniques and methods and their proper application then it would not only be ‘predictable’ what a philosophical practitioner has to do in order to ‘produce’ a good dialogue, but also the result and outcome of a dialogue would be, at least in certain respects, predictable. However, isn’t it one of the key-features of a philosophical dialogue that its outcome is *not* predictable, and furthermore, that most (if not all) dialogue methods in philosophical practice rely to a great extent on improvisation, simply because they are *dialogical*⁸?

A good dialogue is like a good jazz performance

A good dialogue might be comparable with a good jazz performance: The key-feature of such a performance lies in the spontaneous interaction – the improvisation – between the musicians. And though jazz musicians in general have brilliant playing skills, the skillful capability of playing an instrument cannot account alone for good improvisation. And this appears to

⁸ LINDSETH, Anders: “Being Ill as an Inevitable Life Topic. Possibilities of Philosophical Practice in Health Care and Psychotherapy“, in WEISS, Michael Noah (ed.): *The Socratic Handbook. Dialogue Methods for Philosophical Practice*, LIT Publishing, Vienna, 2015.

be the same in a dialogue, which also can be understood as a *spontaneous form of interaction* between the dialogue participants: A philosophical practitioner might have extraordinary knowledge in philosophy as well as expertise and knowledge of different dialogue methods, but this gives little predictive value as to whether the dialogue that he or she is facilitating will be inspiring and giving.

The Art of Improvisation

One of the reasons why knowledge in philosophy, as well as expertise in dialogue practices, cannot account alone for a giving and inspiring dialogue is because the ‘art’ of improvisation cannot be taught. If it would be, then it would not be improvisation. Improvisation – at least to a certain degree – can be understood as the way in which one deals with unexpected situations. There are certainly situations that we are unexpectedly confronted with, which simply make us scared – and then we would go into ‘fight-, flight- or freeze’-mode. The ‘art’ of improvisation on the other hand would mean that we would try to ‘make the best out of the situation’. This already indicates that there are two principal attitudes towards unexpected situations: On the one side of the spectrum we find the more ‘negative’ attitude, meaning that one is trying to ‘get out of this situation’. On the other side there is the more ‘positive’ attitude, meaning that one is trying to embrace and value the unexpected situation by seeing its chances and potentials by trying to deal with it more actively. To call this ‘positive’, improvising attitude an ‘art’ seems to be far fetched, however. First, because it seems to have little to do with Aristotle’s *techné*, in the sense of craftsmanship and art – especially if we understand art in the previously suggested way where already in the beginning of the ‘production’ there is an idea of the ‘product’ that guides the

whole process. On the contrary, the absence of such an idea of the ‘end product’ seems to be an inherent aspect of the nature of improvisation. Secondly, because it seems to be sheer nonsense to call improvisation an art form, like visual arts, decorative arts, digital arts, performing arts etc. However, if one takes a closer look at the etymological roots of the term ‘art’, then one will find that it traces back to the Sanskrit word *rtih*, which is translated with ‘manner’ or ‘mode’⁹. In German, for example, the term *Art* still means ‘manner’ and ‘mode’. And also the Old English expression of *thou art* (‘you are’)¹⁰ relates to a *mode of being*. With this in mind it seems to be legitimate to speak of *the art of improvisation* in the sense of a *mode of improvisation*. And now we are eventually getting a better understanding of what jazz musicians are doing in a jazz performance: They are getting into a ‘mode’ – a ‘mode of improvisation’.

The Art of Philosophizing

With the translation of the term ‘art’ in the sense of a mode, we can now continue and see whether we can use this concept of art also in the context of philosophical dialogues. The activity primarily done in a philosophical dialogue is the activity of philosophizing. And now we can ask, what do we actually understand by the term ‘philosophizing’? This seems to be a delicate question. Some might say that philosophizing is a (reflective) activity in which one goes from the concrete to the more general and abstract (a movement in the thinking process that one can find in the Socratic method after

⁹ ONLINE ETYMOLOGY DICTIONARY: “art” available in HU<http://www.etymonline.com/index.php?term=artUH> (last access July 11th 2016)

¹⁰ DICT.CC: “thou art” available in HU<https://www.dict.cc/?s=thou+artUH> (last access July 11th 2016)

Leonard Nelson, for example¹¹). Others would say that philosophizing means to investigate general aspects of the human condition, like freedom, responsibility, meaning etc.¹² For the purpose of this essay however, I suggest a more literal understanding of the term ‘philosophizing’.

Philo-sophia

Philosophy in its literal translation means the *love of wisdom* (*philo-sophia*). A philosopher is a *friend of wisdom*. And to *philosophize* would then simply mean *to love* or *to be fond of wisdom* (as an aside it can be noted that all these three terms – *philosophy*, *philosopher*, *philosophizing* – suggest a positive emotional disposition towards wisdom, rather than its ownership or acquisition). However, what wisdom (*sophia*) is and what it is not, is again, a challenging question. Intuition tells us what it is not: knowledge – if wisdom would simply be mere knowledge then it can be acquired and ‘owned’ (and then philosophers would be called sophists), but it does not seem to be that easy with wisdom. And also, a person who has great knowledge of something is not necessarily a wise person. Further help can be found with Aristotle who offers some valuable categorization. He differed between theoretical wisdom (*sophia*)¹³ and practical wisdom (*phronesis*)¹⁴. While theoretical wisdom – in short and simple terms – is rather concerned with the understanding of the cosmos¹⁵, practical

¹¹ see WEISS, Michael N. (ed.): *The Socratic Handbook. Dialogue Methods for Philosophical Practice*, LIT Publishing, Vienna, 2015.

¹² TEICHMANN, Jenny & EVANS, Kathrine C., *Philosophy – A Beginner’s Guide*, Blackwell, Oxford, 1999, p. 1.

¹³ see ARISTOTLE: *Nichomachean Ethics*, 1141.

¹⁴ see *ibidem*, 1140.

¹⁵ see *ibidem*, 1141.

wisdom is concerned with a proper, that is, virtuous understanding of a given situation *qua action*¹⁶. In other words, *sophia* is a wisdom related to the general, while *phronesis* is a wisdom related to the concrete situation, but both forms of wisdom are about understanding (which is not necessarily the same as *knowing*).

Sophia vs. phronesis

An assumption that I would like to introduce now is that philosophizing – and with that the facilitation of philosophical dialogues – can but does not have to be about *sophia*, that is, theoretical wisdom (i.e. a dialogue can be about virtuousness, which rather can be attributed to *phronesis* than to *sophia*). However, philosophizing is always – at least in a certain respect – about *phronesis*, that is, practical wisdom. What is meant by that? A philosophical dialogue *can* but *does not have to* be about certain aspects of the cosmos, about certain aspects of the *human being in the world* – this is not a necessity. A philosophical dialogue can also be about practical wisdom, that is, about questions concerned with what one ought to do in a given situation. However – and this is my central point – a philosophical dialogue is, or let us better say should always be, concerned with *phronesis*. With that I do not intend to say that the topic of a dialogue always has to be about certain aspects of practical wisdom, but that in a dialogue, practical wisdom should always be an issue *qua action* – otherwise a dialogue as such cannot take place. It is the ethical dimension put into practice between and among the dialogue partners that is addressed here. But in order to explain what is meant with *phronesis* being an essential dimension in a dialogue, we first have to look at what a dialogue actually is.

¹⁶ see *ibidem*, 1140.

The Community of Inquiry

If a philosophical dialogue – in a metaphorical sense – is understood like some kind of ‘canvas’ for the activity of philosophizing, then we have to ask, what this ‘canvas’ has to be like in order to ‘hold and depict the colors’ put onto it in the creative process of philosophizing. The question here is, what are the inherent ethical ‘frameworks’ of a dialogue in order to hold the ‘canvas’ steady on which the (art of) philosophizing takes place? And here of course one can also ask, what is a dialogue? In short terms – and with respect to Matthew Lipman’s *Community of Inquiry* concept¹⁷ – a dialogue is a format of communication in which a topic, a question, a phenomenon etc. is investigated *together* with others (in a group)¹⁸. The emphasis here is on ‘together’ (and in a sense, I can also have a dialogue *together* with myself). In this respect, an often-used metaphor to explain what a dialogue is, is the one of the *Elephant and the Blind Scientists*¹⁹: A group of blind scientists who never saw an elephant before (because how could they, since they are blind) are brought to an elephant. Each scientist is then touching a different part of the elephant. When asked what an elephant is, the one who is holding the trunk would say ‘An elephant is like a snake’, the one who is embracing a leg would say ‘An elephant is like a tree’, the one who is touching the ear of the elephant would say ‘An elephant is like a fan’, and so on. If we would ask now ‘Which one of the scientists is

¹⁷ see LIPMAN, Matthew: *Thinking in Education*, Cambridge University Press, Cambridge, 2003, p. 84.

¹⁸ see WEISS, Michael Noah: “Ethical Guidelines for Philosophical Dialoguing? From Global Ethic Towards a Professional Ethics for Philosophical Practice”, in *Journal of the American Philosophical Practice Association*, Nr. 3, Vol. 10, 2015.

¹⁹ see SHIELDS, Patricia M.: “The Community of Inquiry: Classical Pragmatism and Public Administration”, in *Administration & Society*, Nr. 5, Vol. 35, 2003, p. 513.

right?’ then we would simply pose the wrong question. In fact, all of the scientists are partly right and a deeper understanding of an elephant is can only be approached when putting all of these different views together. When reframing this metaphor of the *Elephant and the Blind Scientists* into the context of dialoguing, then one of the main characteristics of a dialogue is that different views are not only allowed but also actually necessary in order to get a deeper understanding of the topic or the phenomenon under investigation. In this respect a dialogue is different from a discussion or a debate, where it often is about finding the best argument or winning the debate. A dialogue is not a competition you win. If one dialogue participant starts to try to ‘win’ the dialogue or to find the best argument and the others join this ‘competition’, then they would still communicate with each other, but the dialogue and the joint exploration as such would have ceased to exist. A dialogue is rather a form of investigative cooperation. And with the emphasis on the term ‘cooperation’ it is a fundamentally ethical or a *phronetic* enterprise – and it is in this sense, why a dialogue is or should always be concerned with *phronesis*. In this respect, Kenneth Seeskin can be mentioned, who, in his book “Dialogue and Discovery”, states “If nothing else, dialogue requires cooperation with another person, which, in turn, requires appropriate forms of behavior. This entire way of looking at knowledge comes to a head in the Socratic dictum that virtue is knowledge.”²⁰ With what Seeskin calls the ‘Socratic dictum’ here, he is referring to a passage in Plato’s dialogue *Meno*, in which *Meno* and *Socrates* investigate the nature of virtue²¹. Interestingly, certain authors like Shaun Gallagher have suggested that in this passage the term ‘virtue’ can be translated with *phronesis* and

²⁰ SEESKIN, Kenneth: *Dialogue and Discovery. A Study in Socratic Method*, State University of New York Press, New York, 1987, p. 3f.

²¹ see PLATO: *Meno*, 96d.

‘knowledge’ in terms of self-knowledge²². With this in mind, let us further examine the attitude of Socrates, which he adopted in his dialogues.

The *phronetic* attitude of Socrates

When taking a closer look at the Socratic dialogues of Plato, then one most likely comes to the conclusion that it is the figure of Socrates himself, who establishes the framework for the authentic philosophizing in these dialogues. To be more precise, it is Socrates’ attitude towards the dialogue as such, and of course towards his dialogue partner, which seems to be decisive for the progress and the course of the respective dialogue. And this attitude of Socrates – surely presented in an idealized way by Plato – can be understood to be ethical and virtuous in its essence. With this however, I do not intend to say that Socrates was acting according to certain moral norms, rules or principles. Rather, he showed a true concern for the topic of the dialogue, as well as for his interlocutors²³. In this way, one could say that Socrates was concerned with the given situation in which the dialogue happened. To take it a step further, one could even claim that Socrates was acting *phronetically* both *in* the situation of the dialogue as well as *towards* his dialogue partners (and towards himself), or, to put it into the words of Seeskin: “The dialogues present him [Socrates] as a man with deep moral convictions”²⁴. However, when referring the attitude of Socrates, which he adopted in his dialogues, to the term *phronesis*, then it has to be explained what is meant by it here. *Phronesis* (practical wisdom), as previously mentioned, is about

²² see GALLAGHER, Shaun: *Hermeneutics and Education*, Suny Press, Albany, NY, 1992, p. 198f.

²³ see SEESKIN, Kenneth: *Dialogue and Discovery. A Study in Socratic Method*, State University of New York Press, New York, 1987, p. 3.

²⁴ *ibidem*, p. 8.

doing good and acting virtuously in the given situation, with regards to the aim of living a good life overall²⁵. If *phronesis* is understood in this way, then Socrates seems to have possessed this kind of wisdom, or let us better say this practically wise attitude. Examining life with regards to live a good and virtuous life overall was the reason why he engaged in these dialogues in the first place²⁶. In these dialogues, Socrates stayed true to himself, but he was also open-minded, he had an authentic interest in the topic under investigation, and he never made anyone look like a fool just for the fun of it – it was not really Socrates, but the course of the dialogue, which made others look like fools because they were obviously not as wise as they thought they would be. And that can also be read as a sign that they were not as *phronetic* as Socrates, when being ‘trapped’ in *aporia* – because if they would have been, they would have had admitted that *they would know that they knew nothing*, just like Socrates. And here humbleness, as an ethical dimension of the Socratic wisdom of ignorance, comes to the fore. But humbleness alone does not make *phronesis*. When one takes a look at how *phronesis* is translated in the respective philosophical literature, then we find terms like prudence or moral knowledge²⁷, for example. However, prudence can easily be misunderstood in terms of cautiousness and moral knowledge can easily be mixed up with some kind of knowledge about morals. Therefore, both translations do not really seem to fit when talking about the *phronetic* attitude of Socrates – he was neither cautious nor did he claim any knowledge about morals. A more proper translation, as it seems, is offered by McEvelley: In his extensive work on Ancient

²⁵ see PLATO: *Meno*, 88c.

²⁶ see PLATO: *Apology*, 38a.

²⁷ GALLAGHER, Shaun: *Hermeneutics and Education*, Suny Press, Albany, NY, 1992, p. 197.

Greek philosophy titled with “The Shape of Ancient Thought”, he translates *phronesis* with the term *mindfulness*²⁸.

Phronesis as mindfulness

At first sight one might be a bit confused with the translation of *phronesis* as mindfulness, since mindfulness rather reminds of the same-named and currently popular training-approach for personal growth, which is rooted in certain Buddhist practices²⁹. However, if one agrees with Dorothy Tarrant when stating that “The essence of dialogue lies in the interaction of human *minds*”³⁰, then *mindfulness* does not appear to be entirely out of place with regards to dialoguing. Furthermore, when one looks closer then Socrates seems to have been mindful in the true sense of the word. Not only because he was ‘full of minds’, but he also ‘fully minded’ his dialogues, as well as his interlocutors. And here two fundamental dimensions of mindfulness are revealed: First, a *reflective* dimension and second, a *caring* dimension. To be mindful of something (i.e. of what others say and express in a dialogue as well as of my own thoughts, ideas and intuitions) means on the one hand to take it into consideration, – and this would relate to the reflective dimension of mindfulness. On the other hand, to be mindful can also be understood in the sense of taking care of something or somebody – which would relate to the caring dimension of mindfulness (i.e. mindful listening in a dialogue can be understood as caring for what is said and expressed by others, which might not

²⁸ see McEVILLEY, Thomas: *The Shape of Ancient Thought*, Allworth Press, New York, NY, 2002, p. 609.

²⁹ see HARRINGTON A. & DUNNE, J. D.: “When mindfulness is therapy: Ethical qualms, historical perspectives”, in *American Psychologist*, Nr. 7, Vol. 70, 2015.

³⁰ TARRANT, Dorothy: “Style and Thought in Plato Dialogues”, in *Classical Quarterly*, Nr. 42, 1948, p. 28.

simply be thoughts, but also feelings, beliefs, life stances, hopes and fears etc.). In short, the caring dimension of mindfulness means to care about others and their concerns, to take them seriously, and to respond to them in a *respons-ible* way³¹. One can find this caring dimension with Socrates in a dialogue with Protagoras, for example:

Protagoras: I don't think it is quite so simple, Socrates, so that I should grant that justice is holy and holiness just. It seems to me there is a distinction here. But what difference does it make? If you wish, let us agree that justice is holy and holiness just.

Socrates: Oh, no! I don't want to examine this 'If you like' or 'If you think' but to examine you and me. When I say 'you and me' I mean that one can best examine the issue by taking away the 'ifs'.³²

With this passage it is pointed out that Socrates was not interested in 'logical games' or in hypothetical 'ifs'. On the contrary, he was interested and concerned with the topic under investigation as well as with the person he is investigating this topic with. In this way, mindfulness appears to have little to do with mere theorizing, rather it seems to be a certain kind of awareness – a fundamental attitude towards the given situation and towards the people who are involved. With reference to this passage in the dialogue *Protagoras*, Seeskin states that

“What is at stake in a Socratic dialogue is not, at least not primarily, the logical relations between propositions but the interaction of moral agents. That is what Socrates means when he refuses to allow Protagoras to use hypotheticals and claims that what he really wants to examine are ‘you and me’.”³³

³¹ see FRANKL, Viktor E.: *Man's search for ultimate meaning*, Perseus Publishing, Cambridge, MA, 2000, p. 29.

³² see PLATO: *Protagoras*, 331c.

³³ SEESKIN, Kenneth: *Dialogue and Discovery. A Study in Socratic Method*, State University of New York Press, New York, 1987, p. 3.

At this point, one might interpose that *phronesis* is not only about an attitude towards or an awareness of the given situation in the sense of knowing how to act good and virtuously in that respective situation. *Phronesis* as introduced in the Socratic dialogues of Plato³⁴ or in the Nichomachean Ethics of Aristotle³⁵ is also concerned with living a good and virtuous life overall. How is this *eudaimonic* characteristic of *phronesis* ‘echoed’ in the term mindfulness? The answer seems to be rather simple and it was already outlined in the remarks about the *phronetic* attitude of Socrates: The fundamental reason why the figure of Socrates can be called mindful (in the sense as described here) is because he truly cared about life and how to live it. Until the end of his life he was driven to figure that out, which is also reflected in his famous proverb “The unexamined life is not worth living”³⁶. In other words, his concern to live a good and virtuous life overall – that is, to pursue *eudaimonia* in a ‘sustainable’ way, as it were – was the reason why he employed (or better, could employ) a mindful attitude in the first place. Therefore, in terms of *phronesis* the philosophical mindfulness as presented here, can be seen as being intimately linked with an *eudaimonic* perspective or dimension – it represents the motivational framework for being mindful in the concrete and given situation. With that, it seems to be this *eudaimonic* perspective, which is the ‘trigger’ when having or facilitating a philosophical dialogue, for example. Without that perspective a true and authentic concern for the topic and its investigation may vaporize in the long run.

³⁴ see PLATO: *Meno* 87d–89a.

³⁵ see ARISTOTLE: *Nichomachean Ethics*, 1097a.

³⁶ PLATO: *Apology*, 38a.

The art of philosophizing as a *phronetic* mode of being

With these remarks on the *phronetic* attitude of Socrates, one can conclude that: If one speaks of the *art* of philosophizing in the sense of a *mode* of philosophizing (as it was previously suggested), then this mode has to be a *phronetic* mode – a *phronetic mode of being* in a dialogue. The decisive question now is, are philosophical practitioners always in this *phronetic* mode when being in a dialogue? Are they always mindful (as described above), when facilitating dialogues? An important remark in this respect seems to be Aristotle’s notion that *phronesis* is a question of experience and “experience is the fruit of years”³⁷. Related to a *phronetic art of philosophizing* (to call it like that), this would mean that the *phronetic* capacity of a philosophical practitioner would develop due to his or her experience, and over time. But is this true? Can younger or more inexperienced practitioners not adopt a *phronetic* attitude in their dialogues? And, as a consequence, would that mean that the dialogues they facilitate are rather ‘poor’ and ‘weak’ and of less quality? No, by far not. Experience is an advantage, for sure, but what seems to be of even greater importance is the intention of whether one is willing to be mindful in the dialogue facilitation. For example, one of the key features of the figure of Socrates in this respect, was his knowing of not knowing – this awareness of his unawareness which did not keep him from being curious, wondering, critical and interested in the topics under investigation. On the contrary, it even seems that this awareness of his unawareness was the reason why he could keep on having such a mindful attitude. In other words, Socrates knew his limitations, but in the writings of Plato it appears that this was not a problem for him. It does not seem that he was lacking confidence. And this awareness of his unawareness seem to have sparked his

³⁷ ARISTOTLE: *Nicomachean Ethics*, 1142a 6-7.

philosophical investigations and the way he performed dialogues. And here we come back to the actual *art of philosophizing*, which seems to be deeply rooted in the wisdom of ignorance. Only due to this wisdom of ignorance, Socrates could keep on being curious, wondering, critical, but also authentic and humble. It kept him investigating, questioning and reflecting. In other words, an authentic concern for the topic – for the issue at stake – as well as for dialogue participants appears to be decisive in order to perform and facilitate *good dialogues*³⁸. Of course, as the facilitator of a philosophical group dialogue – performed for example by means of the Socratic method after Nelson³⁹ – one’s role is not to engage in the dialogue like other group participants, in terms of sharing personal stories, ideas or opinions. Nevertheless, an authentic concern and interest for the topic is still of high relevance for the dialogue facilitator too, since it makes it easier for him or her to ‘keep an ear to the ground’. That is, to listen carefully to what is expressed in the course of a dialogue, to sense important aspects, which can be further investigated, to pose helpful questions and of course to take care of the dialogue process as a whole etc. If a young or rather inexperienced philosophical practitioner has this authentic concern for the topic and the participants of a dialogue, and if he or she is aware of his or her not-knowing position, then these are important preconditions for that practitioner to perform the art of philosophizing (as presented here) too. On the other hand, if an experienced philosophical practitioner lacks an authentic concern for the topic under investigation, as well as for his or her ‘co-investigators’ and is rather ‘bored’ with one of the two, or with both, then it might be hard to sense this *phronetic mode of being in a dialogue* with him or her. The lack of concern and interest can be

³⁸ see GALLAGHER, Shaun: *Hermeneutics and Education*, Suny Press, Albany, NY, 1992, p. 198.

³⁹ see WEISS, Michael Noah: *The Socratic Handbook. Dialogue Methods for Philosophical Practice*, LIT Publishing, Vienna, 2015, p. 215.

a result of routine. Philosophical investigations, like Socratic dialogues, Philo Cafés, Philosophical Counseling etc. might be performed and facilitated by a philosophical practitioner on a daily basis in order to earn a living. Philosophical topics or questions like ‘What is freedom?’, ‘Has life meaning?’, ‘How to live life in a responsible way?’ etc. might be – though by different people – investigated in a practitioner’s praxis regularly. If a practitioner then loses his or her interest in the actual philosophizing process and instead solely resorts to applying certain techniques, methods and standardized procedures, then the activity performed by this practitioner rather resembles some sort of *technè* than *praxis* – philosophical practice, in this case. Of course, no practitioner is immune from falling prey to such a situation caused by everyday work routines. But why such a situation is far from the art of philosophizing appears to be obvious. Another trap in this respect can be a philosophical practitioner’s own experience. Though Aristotle assumed that *phronesis* is a question of experience and that “experience is the fruit of years”⁴⁰, it can be precisely because of these years of experience, which a practitioner might have with philosophical investigations that he or she becomes overconfident and forgets about his or her knowing of not-knowing. And that, again, would counter the art of philosophizing, since such a self-confident attitude with a practitioner would rather resemble the attitude one finds with some of Socrates’ interlocutors, who were convinced they were wise – whereas in fact they were not.

Poiesis vs. praxis

With these remarks on the art of philosophizing in terms of a *phronetic mode of being in a dialogue*, I intended to approach the essence of philosophical practice. And this essence seems to have

⁴⁰ ARISTOTLE: *Nicomachean Ethics*, 1142a 6-7.

something to do with the facilitation and the performance of dialogues – not only because more or less all philosophical practitioners are concerned with dialogue facilitation when doing philosophical practice, but also because the facilitation of dialogues seem to be a central feature when comparing philosophical practice with other approaches like psychotherapy or coaching⁴¹. To make this point more clear, a distinction from Aristotle seems to be useful. He differed between two kinds of concepts of action: The first he called *poiesis* and the other *praxis*⁴². *Poiesis* is the activity that is performed, when the goal of this activity is beyond the activity itself. An example here would be to build a house – the building process is not the goal but it is the finishing of the house. *Praxis* on the other hand is an activity done for its own sake. An example here would be to go for a walk, to relax, to listen to music – or to philosophize⁴³. As a consequence, if the activity of philosophizing is assigned to *praxis* and if philosophical practice is assumed to be concerned with philosophizing then a philosophical practitioner's main concern is – or should be – the facilitation of philosophical investigations and dialogues (because what else could it be then?) At first sight this might appear to be problematic, since it makes it rather impossible to assign philosophical practice to the field of counseling professions: Though the field of counseling (including life counseling, business coaching etc.) is quite diverse by today, its general intention – as its name suggest – is to give counsel. And with that the activity of counseling has its goal beyond itself and resembles a *poietic* activity. On the other

⁴¹ see SVARE, Helge: “Behandling eller dialog”, in *Impuls – tidsskrift for psykologi*, Nr. 2, 2004, p. 59 – 65.

⁴² see STAUDE, Detlef: “The Path of Consideration. Philosophical Practice in Dialogic Life Accompaniment”, in WEISS, Michael Noah: *The Socratic Handbook. Dialogue Methods for Philosophical Practice*, LIT Publishing, Vienna, 2015, p. 43.

⁴³ see *ibidem*.

hand, it is precisely this point that makes it possible to differ philosophical practice from psychotherapy, coaching and counseling: While psychotherapy is rather about healing and curing scars of the heart, and coaching is about improving or resolving a problematic situation, for example (which means that both approaches have their goals beyond the actual activities of treating or coaching, and with that rather resemble *poiesis*), philosophical practice has its goal within itself, that is, the goal of philosophizing is *to philosophize*, to investigate the mind. And with that philosophical practice rather resembles *praxis*⁴⁴. Whether philosophical practice indeed has its goal within itself, is heavily debated⁴⁵. For example, what if a guest visits a philosophical practitioner because she currently suffers from a lack of meaning in her life? Cannot a philosophical practitioner help her? The point is that this question is simply the wrong one. If philosophical practice is about solving existential problems, then it has to be assigned to *poiesis* and not to *praxis*. As a consequence, philosophical practice, strictly speaking, would not deserve to be called a *practice* then. Of course, it would answer several questions at once, if philosophical practice would indeed be about problem-solving and the like: First, it would be much easier to market it towards potential customers because they would know in advance what kind of ‘product’ or benefit they can expect (i.e. answers to urging existential questions, or improved performances in business companies). Second, and with regards to the assumption that all philosophical practitioners want to perform good dialogues (as described in the very beginning of this essay), it would also be much easier to conclude what it takes in order to have a good dialogue – it would be its results, for example, that a solution to the problem under investigation can

⁴⁴ see *ibidem*.

⁴⁵ see RAABE, Peter: *Philosophical Counseling. Theory and Practice*, Praeger Publishers, Santa Barbara, CA, 2001, p. 120f.

been found. Good dialogues could then be differed from ‘weak’ or ‘poor’ dialogues in terms of their outcomes. And good philosophical practitioners would then be those who can ‘deliver’ a needed solution for a problem in a simple, fast and comprehensible way. But, in order to stay true to what philosophical practice claims to be, namely to be a *practice*, we have to refrain from these tempting interpretations in terms of *poiesis*. However, if one agrees with this distinction between *poiesis* and *praxis*, and that the assignment of philosophical practice should fall into the realm of the latter, then the question is more than legitimate to ask why one should visit a philosophical practitioner, if one cannot expect any concrete outcome from such a visitation (since philosophical practice is not a *poietic* activity). In this respect the philosophical practitioner Detlef Staude states that he is

pleading to take Aristotle seriously, as he points at a deep difficulty in today’s society, where we find it hard to get to rest, because we are constantly trying to reach aims. Perhaps the true power of philosophy lies in its being centered in itself. This could be the power so many people nowadays are looking for. Philosophical practice is a dialogue, which brings nearer to freedom and closer to oneself. It is not a tool for success nor is it a tool for anything else. To be human does not just mean to be a *homo faber*, to be someone who only pursues purposes and uses the power of thinking for reaching these purposes. Purposes are always ambivalent, have different aspects and implications. So one shouldn’t say that philosophical practice is ‘the application of philosophy’, because saying so suggests that philosophy is a tool for a purpose, but the purpose itself has nothing to do with philosophy. However, philosophizing is deeply human, it is not the *poiesis* of something, but the *praxis* of a free human being. And as it is this free praxis, to exercise it can bring us to become even more free⁴⁶

⁴⁶ STAUDE, Detlef: “The Path of Consideration. Philosophical Practice in Dialogic Life Accompaniment”, in WEISS, Michael Noah: *The Socratic Handbook. Dialogue Methods for Philosophical Practice*, LIT Publishing, Vienna, 2015, p. 43.

Learning self-knowledge

If philosophical practice is not a *poietic* activity, as i.e. psychotherapy or coaching in fact are, but rather a dialogical *praxis* then the question is, what are the competences of a philosophical practitioner in this respect – if he or she has any competences at all? This question seems to be legitimate, since philosophical practice in one way or another understands itself as a profession (for example, when comparing itself with psychotherapy or coaching, as documented in the respective literature⁴⁷). And in order to pursue a certain profession, one has to have respective competences. One could now come to the conclusion that philosophical practitioners are some sort of dialogue experts and that they have the formal competence to facilitate dialogues on a professional level. This understanding would keep philosophical practice still within the scope of *praxis* and not ‘delivering’ it to *poiesis*. At the same time however, one can ask what this dialogical competence is about, if it is not a matter of techniques, methods and tools – in short, a matter of know-how or *techné*. And here we return to what has been discussed previously under *The Art of Improvisation*. There, *art* has rather been defined in the sense of a *mode of being* than in the sense of craftsmanship. And if we now take this understanding of art as well as Aristotle’s distinction between *poiesis* and *praxis* (and with that the distinction between *techné* and *phronesis*) into account, then we can conclude that the dialogical competences of a philosophical practitioner are not so much concerned with know-how and technical knowledge nor with problem-solving skills, but rather with an attitude – a *phronetic* attitude. In other words, the art of philosophizing is not simply a matter of dialogue techniques and communication skills – and that

⁴⁷ RAABE, Peter: *Philosophical Counseling. Theory and Practice*, Praeger Publishers, Santa Barbara, CA, 2001, p. 79.

by learning these skills and techniques it would make one into a good philosophical practitioner. Rather, learning *phronesis* (or mindfulness, as it was translated previously) is a matter of self-knowledge, as Shaun Gallagher points out, when investigating the passage in the Plato's dialogue Meno, where Socrates and Meno reflect on how one can learn *phronesis*, if it is not teachable. In this respect, Gallagher states that,

Self-knowledge, which is intimately linked with *phronesis* and thinking for oneself, is clearly contrasted, not only to Meno's reliance on memorized definitions, but to the type of knowledge offered by the Sophists. Even those Sophists, like Gorgias, who, through clever technique, could compose fine-sounding and memorable definitions do not represent for Plato the ideal of education. Education is more than rhetorical technique, as characterized by Plato. Rhetoric, as practiced by Sophists such as Gorgias, is a collection of purely formal techniques used to impress those who listen. As a formal technique it does not manifest moral involvement and concern for student, subject matter, or truth. If we define *art* (a term that in English once signified "learning") as a practice that manifests such moral concern, then for Plato education has more to do with art than with formal, unconcerned *techné*. The notion that art or learning involves moral concern would not be irrelevant to the concept of virtue (*areté*) or *phronesis* under discussion in the Meno⁴⁸

These remarks of Gallagher offer valuable clues on what has been called the *phronetic mode of being in a dialogue* in this essay. First, Gallagher clearly dismisses the teaching of rhetorical techniques or communication skills (which he here attributes to the Sophists) as being sufficient for the learning of *phronesis*. Learning *phronesis* is a different type of education, so to say. It has to do with gaining self-knowledge, and only through self-knowledge a true moral involvement and concern "for student, subject matter, or truth"⁴⁹ is

⁴⁸ GALLAGHER, Shaun: *Hermeneutics and Education*, Suny Press, Albany, NY, 1992, p. 198f.

⁴⁹ *ibidem*.

possible. In other words and seen from Gallagher's point of view, the *phronetic* attitude required by a philosophical practitioner in the facilitation of dialogues fundamentally relies on his or her will to gain self-knowledge. If it would only be about acquiring formal techniques then this would "not manifest moral involvement and concern"⁵⁰. The second important remark that Gallagher makes here can be found at the end of his quote, where he states that, "If we define *art* (a term that in English once signified 'learning') as a practice that manifests such moral concern, then for Plato education has more to do with art than with formal, unconcerned *techné*."⁵¹ With this statement, Gallagher clearly relates *art* to *phronesis*, however – and even more importantly it seems – he also links up *art* with *learning*. If we go along with Gallagher, then the *art of philosophizing* in the sense of a *phronetic mode of being in a dialogue* is about learning in and from the dialogue about oneself (that is, gaining self-knowledge). However this 'learning about oneself' is not meant in a self-centered, egoistic or even solipsistic way. On the contrary, it is centrally concerned with the question 'How do I relate to the dialogue participants and the topic under investigation – and what can I learn in that respect from the given situation'? This is what Gallagher means with moral concern and involvement, which according to him is not "irrelevant to the concept of virtue (*areté*) or *phronesis*."⁵² If we now assume that art involves moral concern and involvement, and that it is related to *phronesis*, then we have to conclude that the *art of philosophizing* lays essentially in the *learning* of being sensitive and mindful when performing and facilitating dialogues. As a consequence, a philosophical practitioner would then never be, or become, an expert in the sense of someone who has certain competences that he or she could teach away. Rather, a philosophical practitioner

⁵⁰ *ibidem*.

⁵¹ *ibidem*.

⁵² *ibidem*.

would always remain a novice, a layman on the subject, which is precisely what the *wisdom of ignorance* tells us. But that does not mean that he or she does not have an eager, curious, wondering, brave and adventurous mind, that is, a true and authentic interest for the subject matter and for what other dialogue participants can contribute with, when investigating this subject. And with that we can summarize what has been said so far about the question guiding this essay, namely: ‘*What skills or qualities with the philosophical practitioner are required in order to perform and facilitate a good dialogue?*’

Concluding and summarizing remarks

The basic assumption on which the reflections of this essay are based is that one common feature among all philosophical practitioners is that they intend to create, perform and facilitate dialogues. In the further course of this essay it was then assumed that philosophical practitioners do not only intend to facilitate and perform dialogues but that they want to facilitate and perform *good dialogues*. Therefore, the guiding question of this essay was ‘*What skills or qualities with the philosophical practitioner are required in order to perform and facilitate a good dialogue?*’

In order to go into this question it first had to be clarified what is meant with a *good dialogue*. For that purpose, an analogy to the good life as introduced by Aristotle was made, where it was pointed out that just like the *good life* a *good dialogue* is more of a normative idea and rather empty of content.

However, in order to assume a good dialogue as a normative idea it then had to be clarified what a dialogue as such actually is. In that respect the *Community of Inquiry* concept from Matthew Lipman was introduced⁵³. According to this concept a dialogue

⁵³ see LIPMAN, Matthew: *Thinking in Education*, Cambridge University Press,

means to investigate a topic or a phenomenon together, in order to get a deeper or broader understanding of it.

In the course of this essay, a good dialogue was then compared with a good jazz performance. Such a performance is not only a question of playing skills and techniques mastered by the respective musicians. Rather, a good jazz performance is essentially characterized by the improvised interaction between the musicians – it is the *art of improvisation* that makes a jazz performance a *good* one.

The *art of improvisation* was then further examined and it was pointed out that this art is not so much a question of playing skills. Rather, it has been concluded that the art of improvisation has more to do with a *mode* – and musicians are in a certain *mode of improvisation*, when giving a good jazz performance.

Understanding *art* in the sense of a *mode of being* is quite different from what Aristotle understood by the term. Nevertheless, with regards to the etymological roots of the term *art* it appeared to be legitimate to interpret *art* in the sense of a *mode*. In a next step it was then asked what the *art of philosophizing*, when understanding it as some kind of *mode of philosophizing*, would be about.

For that purpose a closer look on the term *philosophizing* was taken and a rather literal translation of philosophy in the sense of *philo-sophia* (the love of wisdom) was taken into account. With regards to the term wisdom, it was pointed out that Aristotle differed between two kinds of wisdom: theoretical wisdom (*sophia*) and practical wisdom (*phronesis*). While theoretical wisdom was assumed – in general terms – to be concerned with an understanding of the cosmos and the *human being in the world*, practical wisdom was assumed to be concerned with an understanding about what ought to be done in a given situation in regards to live a good and virtues life overall.

Cambridge, 2003, p. 84.

Based on this differentiation between *sophia* and *phronesis* it has been concluded that a philosophical dialogue can, but does not necessarily have to be about topics related to *sophia*. *Phronesis*, on the other hand, always does – or at least should – play a role in a dialogue, at least to a certain extent. In order to point out the intrinsic role of *phronesis* in a dialogue, a closer look at the ethical dimension inherent in a dialogue has been taken. Here it was concluded that if a dialogue in its essence is some sort of an investigative cooperation – a communicative interaction by which something is investigated together – then this form of interaction would cease if its ethical dimension would be violated, i.e. when a dialogue turns into a debate or a discussion.

In the further course of this essay, it was then asked for the relevance of *phronesis* in regards to this ethical dimension of a dialogue. In order to find answers, the dialogues of Socrates, as presented in the writings of Plato, were reflected. In these reflections it appeared that it was the attitude of Socrates, which he employed in these dialogues that essentially contributed to their course and their outcome. With reference to the wisdom of ignorance (‘I know that I know nothing’) it was concluded that the attitude of Socrates in his dialogues was a *phronetic* one.

Based on these reflections, the *art of philosophizing* could be understood in the sense of a *phronetic mode of being (in a dialogue)*. In order to further investigate this *phronetic mode of being*, a specific translation of *phronesis* was introduced, namely: *phronesis* as *mindfulness* (as suggested by McEvilley⁵⁴). In this respect two central dimensions of mindfulness have been identified: a *reflective* dimension (i.e. to think critically, to reflect on one’s thoughts and intuitions, to examine one’s ideas) and a *caring* dimension (i.e. to care about what others say in a dialogue,

⁵⁴ see McEVILLEY, Thomas: *The Shape of Ancient Thought*, Allworth Press, New York, NY, 2002, p. 609.

to care for the topic under investigation) – and both dimensions appeared to be essential for the *art of philosophizing* in the sense of a *phronetic mode of being in a dialogue*. One of the conclusions then was that a philosophical practitioner, when intending to perform and facilitate a *good dialogue*, has to be mindful.

The question then was whether facilitating *good dialogues* essentially relies on this mindful attitude with the practitioner, or whether certain communication skills and techniques would also be required and necessary. In this respect Aristotle's differentiation between *poiesis* and *praxis* was introduced: *poiesis* as an activity, which has its goal beyond this activity (i.e. building a house), and *praxis* as an activity, which has its goal within itself. If one goes along with this differentiation between *poiesis* and *phronesis* then i.e. psychotherapy can be attributed to the activity of *poiesis*: The goal of psychotherapy i.e. is healing and curing – and both healing and curing lay beyond the activity of therapeutic conversations. Philosophizing on the other hand has no goal beyond itself – its goal is not to solve a problem or to improve a given situation. Of course, solving a problem or improving a situation *can be* the outcome of philosophizing, but this rather has to be regarded as a side effect. Philosophizing – in a metaphorical sense – is like doing a walk into our mindscape, comparable to a walk in the woods after coming home from work. A walk into the woods will not solve the challenges we have at work, rather we do the walk because we enjoy being in nature, or for whatever other inherent reason. Of course, however, it can be that on such a walk an idea about how we can solve a certain problem at work comes to our mind spontaneously. But the activity of walking as such cannot guarantee that we in fact will find such a solution – that happens incidentally.

With attributing the activity of philosophizing, and with that philosophical practice, to *praxis*, a delicate question comes to the fore: What kind of competences does – or at least should – a philosophical practitioner have, if he or she does obviously not

have competences in order reach certain goals or ‘produce’ certain outcomes with his or her work?

With this question the course of this essay returned to what has been called a *phronetic mode of being* as a certain quality of mind, so to speak. If we understand *art* with regards to its etymological roots in the sense of *mode*, then the *art of philosophizing* is a *phronetic mode of being in a dialogue*, that is, in simple words *being mindful*. In other words, the essence of a good dialogue is not about certain techniques or methods. Rather it is about a mindful attitude with which a philosophical practitioner is doing and facilitating a dialogue. As a conclusion, good dialogues essentially depend on the facilitator and the participants being mindful (in the sense of being *phronetic*).

The question was also raised what it could be that ‘triggers’ a philosophical practitioner in order to develop mindfulness (that is, *phronesis*). In connection with this question a quote from Shaun Gallagher’s “Hermeneutics and Education” was presented, in which he introduces three key-terms regarding *phronesis*: self-knowledge, art and learning⁵⁵. Interestingly, Gallagher equals art with learning – learning in the sense as Plato actually meant it, namely as learning moral knowledge (which here is a translation of *phronesis*). And moral knowledge here can be interpreted as moral involvement and concern for the other dialogue partners, the subject matter and truth⁵⁶. On the other hand, Gallagher also pointed out that learning *phronesis* is intimately connected with gaining self-knowledge. Hence, for the purpose of this essay, it can be concluded that the *art of philosophizing* as a *phronetic mode of being in a dialogue* is about learning in and from the dialogue about oneself (which is, gaining self-knowledge). And this ‘learning about oneself’ is centrally concerned with the question

⁵⁵ GALLAGHER, Shaun: *Hermeneutics and Education*, Suny Press, Albany, NY, 1992, p. 198f.

⁵⁶ see *ibidem*.

‘How do I relate to the dialogue participants and the topic under investigation – and what can I learn in that respect from the given situation?’ And finally it appears to be the essence of this very question, which seems to be decisive for all philosophical practitioners in order to have and facilitate *good dialogues* – or not.

References

AMIR, Lydia: “The Tragic Sense of the Good Life“, in WEISS, Michael Noah (ed.): *The Socratic Handbook. Dialogue Methods for Philosophical Practice*, LIT Publishing, Vienna, 2015.

DICT.CC: “thou art” available in HUhttps://www.dict.cc/?s=thou+artUH (last access July 11th 2016)

FRANKL, Viktor E.: *Man’s search for ultimate meaning*, Perseus Publishing, Cambridge, MA, 2000.

GALLAGHER, Shaun: *Hermeneutics and Education*, Suny Press, Albany, NY, 1992.

HARRINGTON A. & DUNNE, J. D.: “When mindfulness is therapy: Ethical qualms, historical perspectives”, in *American Psychologist*, Nr. 7, Vol. 70, 2015.

LAHAV, Ran & DA VENZA TILLMANN, Maria (eds.): *Essays on Philosophical Counseling*, Plymbridge Distributors Ltd., Gloucester, 1995.

LINDSETH, Anders: “Being Ill as an Inevitable Life Topic. Possibilities of Philosophical

LIPMAN, Matthew: *Thinking in Education*, Cambridge University Press, Cambridge, 2003.

McEVILLEY, Thomas: *The Shape of Ancient Thought*, Allworth Press, New York, NY, 2002.

NIEHAUS, Michael: “Philosophy as a Way of Life. Exercises in Self-Care”, in WEISS, Michael Noah (ed.): *The Socratic Handbook. Dialogue Methods for Philosophical Practice*, LIT Publishing, Vienna, 2015.

ONLINE ETYMOLOGY DICTIONARY: “art” available in HU<http://www.etymonline.com/index.php?term=art>UH (last access July 11th 2016)

Practice in Health Care and Psychotherapy“, in WEISS, Michael Noah (ed.): *The Socratic Handbook. Dialogue Methods for Philosophical Practice*, LIT Publishing, Vienna, 2015.

RAABE, Peter: *Philosophical Counseling. Theory and Practice*, Praeger Publishers, Santa Barbara, CA, 2001.

SEESKIN, Kenneth: *Dialogue and Discovery. A Study in Socratic Method*, State University of New York Press, New York, 1987.

SHIELDS, Patricia M.: "The Community of Inquiry: Classical Pragmatism and Public Administration", in *Administration & Society*, Nr. 5, Vol. 35. 2003.

STAUDE, Detlef, “The Path of Consideration. Philosophical Practice in Dialogic Life Accompaniment”, in WEISS, Michael Noah, *The Socratic Handbook. Dialogue Methods for Philosophical Practice*, LIT Publishing, Vienna, 2015.

SVARE, Helge, “Behandling eller dialog”, in *Impuls – tidsskrift for psykologi*, Nr. 2, 2004, p. 59-65.

TARRANT, Dorothy: “Style and Thought in Plato Dialogues”, in *Classical Quarterly*, Nr. 42, 1948, Pags. 28-34.

TEICHMANN, Jenny & EVANS, Kathrine C., *Philosophy – A Beginner’s Guide*, Blackwell, Oxford, 1999.

WEISS, Michael N. (ed.): *The Socratic Handbook. Dialogue Methods for Philosophical Practice*, LIT Publishing, Vienna, 2015.

WEISS, Michael Noah, *The Socratic Handbook. Dialogue Methods for Philosophical Practice*, LIT Publishing, Vienna, 2015.

WEISS, Michael Noah: “Ethical Guidelines for Philosophical Dialoguing? From Global Ethic Towards a Professional Ethics for Philosophical Practice”, in *Journal of the American Philosophical Practice Association*, Nr. 3, Vol. 10, 2015.

PHILOSOPHY AS ATTENTIVE GAZE

FILOSOFÍA COMO MIRADA ATENTA

JOSEP MARIA ESQUIROL
Universidad de Barcelona
jmesquirol@ub.edu

RECIBIDO: 17 DE DICIEMBRE DE 2016

ACEPTADO: 9 DE ENERO DE 2017

Abstract: There is something unusual, even paradoxical, about the way that we look at the world around us: the utter ease of looking contrasts with the difficulty of performing the same act well. If there is light, we just open our eyes and the things around us appear. In contrast, we must pay attention to become aware of certain aspects of reality and, in particular, to perceive things in a different way. Simply seeing, mere visual perception, involves virtually no effort (hence, for example, the success of television and screens in general), but looking with care is harder: directing our gaze and concentrating on something involves an effort and can therefore be tiring. The attentive gaze is more uncommon than we might expect. What is it that attention adds to the gaze to transform it in such a significant way? Why does the effort of directing our attention imply much more than a simple zoom effect? Philosophical gaze and attentive gaze is the same thing.

Keywords: Philosophy, attentive gaze, respect, attention

Resumen: La mirada tiene algo de extraño, de paradójico: la total facilidad de mirar contrasta con la dificultad de mirar bien. Si hay luz, con solo abrir los ojos se nos aparecen las cosas que nos rodean, pero en cambio hay que prestar atención, fijarse bien, para darse cuenta de según qué aspectos de la realidad y, sobre todo, para percibir las cosas de otra manera. El solo ver, el mero percibir visual casi no cuesta ningún esfuerzo (de ahí, por ejemplo, el éxito de la televisión y de las pantallas en general), mientras que el mirar bien, eso sí que cuesta: dirigir la mirada y concentrarse en algo supone ya un esfuerzo y acarrea, por tanto, un cansancio. La mirada atenta sea más inusual de lo que en un principio podría pensarse. ¿Qué es lo que la atención añade a la mirada, hasta el

punto de transformarla tan significativamente? ¿Por qué el esfuerzo de la atención supone mucho más que un simple aumento de la lente? Mirada filosófica y mirada atenta coinciden.

Palabras clave: Filosofía, mirada atenta, respeto, atención

The gaze of the attentive gaze

Our senses open us to the world. In the West, sight has generally been regarded as the most powerful of the senses. We now know that sight involves light waves reaching our eyes, but historically the active and penetrating nature of the sense was often highlighted by characterising it as the point of origin for seeing, or as a kind of beam. In the 9th century, for example, the great medieval thinker John Scottus Eriugena wrote: ‘For who does not know that the eye is a corporeal part of the head and that it is moist, and that it is that through which the sight pours forth from the brain like rays out of the meninx, that is, membrane. The meninx, however, receives the nature of light from the heart, that is, from the seat of fire.’¹

And precisely because of the power of sight, western philosophy, unlike other cultural traditions, has privileged seeing over our other senses. This gives rise to interesting contrasts such as that between Greek philosophy and the Jewish tradition, which has always placed particular emphasis on hearing and the word. In the Jewish tradition, the truth is heard; in the Greek tradition it is seen or intuited. Jewish wisdom depends on listening and obeying; Greek wisdom, on intuition, seeing and clarity.

Our eyes, the organ of sight, have come to symbolise wisdom and intelligence. Indeed, they are often described as the ‘windows of the soul’. Merleau-Ponty wrote: ‘The eye accomplishes the

¹ SCOTTI ERIUGENAE, Iohannis: *Periphyseon (De divisione naturae)*, Liber Primus, SHELDON-WILLIAMS (ed.), The Dublin Institute for Advanced Studies, Dublin, 1978. Pag. 125 [481c].

prodigious work of opening the soul to what is not soul – the joyous realm of things and their god, the sun.’²

Given its power, however, sight can become a means of appropriation and control. Certainly, sight is an invitation to action and may provoke action: ‘I see’ immediately translates into ‘I can’. What I look at I can also, *ipso facto*, act on. At the very least, part of what I see is experienced as ready-to-hand (in Heideggerian terminology). Moreover, for something to become useful, to become *pragmata*, it must be within our reach, and it is sight that performs the function of bringing things nearer to us. Touch, with its capacity for manipulation, is an ally of sight. So it should not surprise us that it has been said that *seeing is the starting point for technology*: ‘All techniques are based on visualization and involve visualization.’³ Sight is the sense on which our efficacy depends. Without it, how could we even thread a needle? Are the plans we draft for our construction projects and machines not an emblematic example of what we set down on paper to guarantee good results based on precise measurements and clear perspectives? Without visual images, action is blind and uncertain.

Having said this, the time appears ripe for a re-examination of the primacy of sight in our cultural tradition, and possibly even to consider starting or accessing a different tradition. It is doubtful, though, whether such changes are possible, or likely rather to end up involving little more than declarations of intentions or the superficial adoption of other cultural models. In any case, the thesis of this paper is that the shift that really is possible is one concerned

² MERLEAU-PONTY, Maurice: “Eye and Mind”, in *The Primacy of Perception: And Other Essays on Phenomenological Psychology, the Philosophy of Art, History and Politics*, EDIE, James (trans.), Northwestern University Press, Evanston, 1964. Pag. 186.

³ ELLUL, Jacques: *The Humiliation of the Word*, Eerdmans, Michigan, 1985. Pag. 11.

primarily with the gaze. Within the confines of a civilisation in which sight retains its privileged status, we can nevertheless examine another dimension of that sense; one that leads us in the direction of wonder rather than control, and towards respect rather than the reduction of what we see to mere resources. Sight is, without doubt, the sense associated with efficacy, but it is also *the sense of respect*. While up to a point, as Ellul and others have observed, the word has been ‘humiliated’ in the civilisation of sight and images, things clearly could have turned out differently. There is no reason why the word and sight should be at odds when they could just as easily be allies. The attentive gaze is very closely related both to the word and to listening. A respectful attitude always implies a readiness to listen.

But we must learn how to look.

Learning to look in order to see

‘The world is *what we see* and... nonetheless, we must learn to see it.’⁴ Commentators often move directly from the contrast between sight and hearing to that between the image (what is seen) and the word (what is heard). The claim is then made that while images present everything in ‘pre-processed’ form, the word demands a much greater response on our part. With images our role is a passive one; the word requires that we provide greater input. This contrast, however, is a rather simplistic one, mainly because it is almost exclusively screen images that are considered (the so-called ‘civilisation of the image’ would be better described as the ‘civilisation of the screen’). The fact is that we can still see things that do not appear on screens (though this is increasingly

⁴ MERLEAU-PONTY, Maurice: *The Visible and the Invisible*, LINGIS, Alphonso (trans.), Northwestern University Press, Evanston, 1968. Pag. 4.

uncommon). Looking at non-screen images does require an effort on our part; the world is revealed to us, but not in an automatic fashion. Ultimately, what is revealed depends on us, so we must *learn how to look*. Only then will we see all that there is to see. ‘What exactly does [the painter] ask of [the mountain]? To unveil the means, visible and not otherwise, by which it makes itself a mountain before our eyes.’⁵

Virtually the same point can be made in another way. Were it the image that provided meaning, we would need only look. Given that this is clearly not the case, we need to focus on how we can look with care, which means *interpreting properly what is revealed to us*.

On an even more basic level, however, we must first learn to look and also to see. The first thing is to look: if we do not look, neither can we see. Sight is subject to movement. We do not see what we do not look at. ‘In order to see clearly’ – according to Antoine de Saint-Exupery – ‘you often need to change only your line of sight.’ Looking is closely linked to sight, but here we are taking a broader view that encompasses the gaze of the soul, or of the mind.

It is possible to look without seeing. As Wittgenstein says in his *Philosophical Investigations*: “He looked at it without seeing it.” – There is such a thing. But what is the criterion for it? – Well, there is a variety of cases here.’⁶ One can move one's head, along with the rest of one's body, and apparently even direct the gaze but still see nothing or virtually nothing of what could be seen.

How do we learn to look? We learn to look by looking, just as we learn to think by thinking. Exercise is the main teacher. Sight, we can therefore say, does not learn from anything but itself.

⁵ MERLEAU-PONTY, Maurice: “Eye and Mind”, cit., pag. 166.

⁶ WITTGENSTEIN, Ludwig: *Philosophical Investigations*, ANSCOMBE, Elizabeth (trans.), Basil Blackwell, Oxford, 1978. Pag. 211.

When, for whatever reason, this capacity has not been properly applied or is subject to some kind of distortion, learning to look means looking in a new way, as if seeing things in broad daylight for the first time. Learning to look will also involve pausing to examine what is simple and what is part of our everyday experience. The most penetrating human gaze is that which is capable of detecting the extraordinary character of what is most commonplace. ‘God grant the philosopher insight into what lies in front of everyone’s eyes,’⁷ wrote Wittgenstein. If the word ‘philosophers’ is used here in a restricted sense, then we would do well to add ‘and not only philosophers’.

Looking and being seen: The gaze of the world

As Bachelard says: ‘Gentleness of seeing while admiring, pride of being admired, those are human bonds. But they are active, in both directions, in our admiration of the world. The world wishes to see itself; the world lives in an active curiosity with ever open eyes. In uniting mythological dreams (*songes*), we can say: *The Cosmos is an Argus*. The Cosmos, a sum of beauties, is an Argus, a sum of ever open eyes. Thus the theorem of the reverie of vision is translated to the cosmic level: everything that shines sees, and there is nothing in the world which shines more than a look.’⁸ That is similar to the words of Antonio Machado, the great Spanish poet: ‘The eye you see is not / an eye because you see it; / it is an eye because it sees you.’

The penetration of sight can reach ‘extremes’ when we perceive the world as something that looks at us.

WITTGENSTEIN, Ludwig, *Culture and Value*, WINCH, Peter (trans.), Basil Blackwell, Oxford, 1980. Pag. 63.

⁸ BACHELARD, Gaston: *The Poetics of Reverie. Childhood, Language, and the Cosmos*, RUSSELL, Daniel (trans.), Bacon Press, Boston, 1969. Pags. 185-186.

My gaze makes me the centre of the world by placing me at the point from which I see everything, and everything is thus relative to the point from which I see it. Perhaps we have not given enough thought to the obvious fact that the act of looking makes each of us the centre of the world. I think this inevitable perceived centrality should be counterbalanced. It should not be negated (what price would we pay if we negated the subject?), but does need to be offset: first, by the certainty that other subjects also perceive themselves as central; and second, by the idea that the world we look upon can also, in a manner of speaking, look back at us. This may sound odd and disturbing. It does not negate my centrality, but qualifies it by pointing to a possibility (not a fact). The disturbing nature of this hypothesis is reflected in an anecdote recounted by Lacan about an incident that took place when he was a young man: ‘One day, I was on a small boat, with a few people from a family of fishermen in a small port (...) One day, then, as we were waiting for the moment to pull in the nets, an individual known as Petit-Jean (...) pointed out to me something floating on the surface of the waves. It was a small can, a sardine can. It floated there in the sun, a witness to the canning industry, which we, in fact, were supposed to supply. It glittered in the sun and Petit-Jean said to me: “You see that can? Do you see it? Well, it doesn’t see you!” He found this incident highly amusing – I less so. I thought about it. Why did I find it less amusing than he? It’s an interesting question. To begin with, if what petit-Jean said to me, namely, that the can did not see me, had any meaning, it was because in a sense, it was looking at me all the same. It was looking at me at the level of the point of light at which everything that looks at me is situated – and I am not speaking metaphorically.’⁹ The anecdote suggests something very similar to the experience described by the painter Paul Klee: ‘In a

⁹ LACAN, Jacques: *The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*, SHERIDAN, Alan (trans.), Penguin Books, London, 1994. Pag. 95.

forest I have felt many times that it was not I who looked at the forest. Some days I have felt that the trees were looking at me...'

In my view, we do not need to revive any form of animism to achieve a richer and more complex view of the world. While it is true that I am at the centre when it comes to my own perception, I am also aware that there are other 'centres' of perception, which I call people, and others, such as animals, which have distinct perceptual capacities, and plants, which as living organisms are sensitive to their surroundings. Moreover, the material we describe as 'inert' interacts with us. This interaction need not be understood within the framework of the Leibnizian theory of universal perception; it is enough to be open to the implications of quantum theory concerning interaction of elementary particles.

In short, my aim in relating these anecdotes (selected from among many that could be used to make the same point) is only to recommend that we look with greater care and put more effort into perception. Paradoxically, when we look with care, we are as likely to become aware of our own relative insignificance as of our centrality.

Paying attention and the spiral of attention

Learning to look essentially means learning to pay attention. People often say 'If you pay attention, you will see that...'. This is the key: paying attention is a condition for seeing or becoming aware of something, as well as a way to accomplish this.

What is attention, though? We could characterise it in almost the same way as the gaze. Like the gaze, attention is a kind of 'spotlight'. 'It is usual to compare attention with an illuminating

light,’ wrote Husserl.¹⁰ He also used the expressions ‘mental glance’ and ‘glancing ray’, referring to the directing of the ego towards something and the way it is deflected back. Our attention can shift, for instance, from something in the external world to something in our own consciousness, and can also move in the opposite direction. Attention, then, is also a movement. The shifts it involves occur within the field of consciousness: ‘Ultimately it extends [the range of the unitary notion of attention] as far as the concept: consciousness of something.’¹¹ This is not, however, simply a matter of two things coinciding in the same field. Paying attention and being conscious are closely linked. A minimum level of attention is needed to be conscious of something, and attention depends on consciousness: they are two sides of the same coin. Merleau-Ponty describes this relationship as follows: ‘For it to gain possession of the knowledge brought by attention, it is enough for it to come to itself again, in the sense in which a man is said to come to himself again after fainting. On the other hand, inattentive or delirious perception is a semi-torpor, describable only in terms of negations, its object has no consistency, the only objects about which one can speak being those of waking consciousness.’¹²

Attention is a kind of activity (‘paying attention’ implies focusing and selecting), but also a state (‘being focused, alert, etc.’). As a state it contrasts with being unfocused, sleepy or distracted. William James, one of the founders of modern psychology, gave a clear description of what attention involves: ‘Focalisation, concentration, of consciousness are of its essence. It

¹⁰ HUSSERL, Edmund: *Ideas: General Introduction to Pure Phenomenology*, W. R. BOYCE GIBSON, W.R., (trans.), George Allen/Humanities Press, London/New York. 1969, § 92, pag. 269.

¹¹ HUSSER, Edmund: *Logical Investigations*, vol. I, FINDLAY, J. N. (trans), Humanity Books, New York, 2000. Pag. 384.

¹² MERLEAU-PONTY, Maurice: *Phenomenology of Perception*, SMITH, Colin (trans.), Routledge, London/New York, 1962. Pag. 27.

implies withdrawal from some things in order to deal effectively with others, and is a condition which has a real opposite in the confused, dazed, scatter-brained state which in French is called *distraction*, and *Zerstreutheit* in German.¹³

Attention means leaving behind a state characterised by a certain lack of focus, sleepiness or immersion in the flow of things. In relation to the idea of sleepiness, attention is an *awakening*; seen as a movement away from lack of focus, distraction and flow, attention is an activity that arises from the self, an effort that consists in taking oneself out of the stream of the impersonal in order to *come to a stop*. Extracting ourselves from this flow to come to a stop is harder than we might think, though. We are in the habit of letting ourselves drift, and grow accustomed to not making an effort and to the ease this brings.

Of course, to come to a stop does not mean to hesitate. It is the condition that makes attention possible. We can perceive things, or at least perceive them precisely, only when we come to a stop. To become aware of the progress of the sun, or the rhythm of our own breathing, we must come to a halt. Oddly, this stillness makes us visionaries. It is not those who are in the greatest hurry or who are most mobile that see most, it is those who are capable of coming to a stop. In our increasingly fast-paced society this is something we can experience very intensely on the rare occasions when we manage to make ourselves pause. Given that we spend most of our time immersed in the impersonal in a thousand different ways, when we extract ourselves from this flow we are at first disconcerted (indeed, we often find it hard to tolerate solitude and silence), but *then we begin to see*.

Needless to say, we need not take pause in any special place. For this purpose, all places are privileged: the profound is to be

¹³ JAMES, William: *The Principles of Psychology*, The University of Chicago/Encyclopaedia Britannica, Chicago/London, 1952. Pag. 261.

found in the everyday. Neither do we need to travel to remote and exotic locations. Anyone unable to see what is surprising and beautiful in their immediate surroundings will not find these qualities in far-off lands either. Familiarity all too often immerses us in routine, and to a large degree the everyday is the river of inattention that sweeps us along. In his analysis of the mode of being of what is 'ready-to-hand' in *Being and Time*, Heidegger writes: 'The readiness-to-hand which belongs to any such region beforehand has the character of inconspicuous familiarity, and it has it in an even more primordial sense than does the Being of the ready-to-hand.'¹⁴ What I am most interested in underlining in this text is the fact that these 'regions' that surround and are familiar to us do not attract our attention. The same applies to 'things', which means that familiarity (habit, routine, etc.) results in a certain degree of inattention and leads us to become dispersed among things. This probably happens because this approach is not too tiring and we need not expend much energy. We like to let ourselves go with the flow. All of this highlights the dangers inherent in the everyday. The most serious of these concern what we no longer perceive due to the state of inattention we are drawn into. Even when we are immersed in the everyday, though, this situation can be turned around. We can stop, and when we do the simple and commonplace character of the familiar can be revealed to us in all its strangeness and profundity.

In addition to the possibilities of awakening and taking pause, we also need to examine the idea of *receiving*, or, more accurately, of emptying ourselves in order to receive. Although this idea contrasts with the image of attention as a spotlight, there is no contradiction in saying that attention involves a kind of heightening and broadening of our capacity to perceive. In order to receive one

¹⁴ HEIDEGGER, Martin: *Being and Time*, MACQUARRIE, John & ROBINSON, Edward (trans.), Harper & Row, New York, 1962. Pags. 137-138.

must have free space available and a very flexible ‘opening’. Otherwise, how is the other to enter? Contrary to what is often thought attention does not imply rigidity. Rigidity of any kind hinders perception. This misunderstanding is nevertheless widespread, particularly in the field of education. According to Simone Weil: ‘To pay attention, it is necessary to know how to set about it. Most often attention is confused with a kind of muscular effort. If one says to one’s pupils: “Now you must pay attention,” one sees them contracting their brows, holding their breath, stiffening their muscles. If after two minutes they are asked what they have been paying attention to, they cannot reply. They have been concentrating on nothing. They have not been paying attention. They have been contracting their muscles.’¹⁵ The effort of attention does not require that any muscle be contracted. Attention is a *tension* (paying attention is like drawing a bow), but this tension does not involve muscular rigidity (Rodin’s famous sculpture, *The Thinker*, is therefore not very lifelike: all of the effort made by the figure is being applied to tense his muscles). It is a different kind of tension that must come into play when we pay attention, and it must be a flexible tension like that of the archer’s bow.

Together with flexibility and tension, an emptying is also necessary. An emptying and a detachment from the self must be achieved. Our thoughts must be suspended so that our minds are more available and penetrable. We must put aside our own ‘baggage’ (at least momentarily) so that we can move away from our own centre. Attention requires that we do not allow ourselves to be diluted in the impersonal; that we do not cling to what is ours; and that we do not fill ourselves with easy certainties. We must avoid becoming dispersed in everything, but let go of ourselves a

¹⁵ WEIL, Simone: *Waiting on God*, CRAUFURD, Emma (trans.), Routledge and Keagan, London, 1951. Pag. 54.

bit so that we can be more authentically ourselves. The act of paying attention is somewhat paradoxical: the effort the subject must make does not involve being more present, but rather a reduction or emptying, and an opening towards the other. The subjective intensity of attention involves making a space available to receive something or allow entry to the object that is the focus of attention. Not paying attention means remaining closed or too impenetrable to the influence of the other. Particularly helpful in illustrating this point are C. S. Lewis' reflections on how to look at paintings (that is, how to direct our attention at them), which are found in an essay on the experience of reading. Lewis says that when we look at a painting most of us tend to make 'use' of it in some way. In other words, we do something with the painting instead of opening ourselves to it so that it can do something in us. In particular, we make use of paintings when we do not give them the attention they deserve: 'We must not let loose our own subjectivity upon the pictures and make them its vehicles. We must begin by laying aside as completely as we can all our own preconceptions, interests, and associations. We must make room for Botticelli's *Mars and Venus*, or Cimabue's *Crucifixion*, by emptying out our own. After the negative effort, the positive. We must use our eyes. We must look, and go on looking till we have certainly seen exactly what is there. We sit down before the picture in order to have something done to us, not that we may do things with it. The first demand any work of any art makes upon us is surrender. Look. Listen. Receive. Get yourself out of the way.'¹⁶ The passage describes very well what it means to pay attention: 'look, and go on looking till we have certainly seen exactly what is there' and at the same time *receive*. Lewis says the same about both painting and literature. All the examples he gives underscore the

¹⁶ LEWIS, Clive: *An Experiment in Criticism*, Cambridge University Press, Cambridge, 1961. Pag. 16 .

fact that only true attention can take us outside ourselves, and in so doing allow us to learn. In this light, attention is seen as a struggle against self-absorption. There is no other struggle as worthwhile as this one can end up being. This perspective also allows us to understand that insufficient attention implies insufficient respect. When we focus on ourselves – on our own ideas, interests, opinions and desires – we become incapable of receiving the other, and therefore incapable of respecting it.

The need for flexibility must be stressed. There is a kind of attention that in the end does not deserve to be described as such, and, in fact, hinders perception. It is important to realise that there are no models or standards for defining attention. The image of the spotlight is probably a good one, but so are the ideas of flexibility and receiving. The fact that a spotlight is directed at something specific suggests concentration. In contrast, the notion of receiving involves opening up to the other. Could it be that a certain kind of concentration is inflexible and allows only limited opening to the other? In my view, we should not give up either image: together they show us how rich an activity paying attention is. Sometimes we need to focus in order to pay attention; on other occasions we need to open ourselves up. Sometimes I experience a form of attention with virtually no object. Nevertheless, this state keeps me open and alert to what is around me and to its demands. Other times, attention is more focused, and involves looking at and examining something specific. At times, despite a great deal of opening, we perceive nothing; on other occasions, too much focus yields the same result. It may even be the case that optimal attention involves striking a balance between these two approaches, and that too great an emphasis on either diminishes our capacity to see.

In any case, flexibility is always essential. Even when focusing our attention, we must take an unhurried approach, freeing ourselves of any pressures and especially of any preconceived

notions. Throwing ourselves into the task of paying attention will be utterly counterproductive. The best form of attention arises from a state of relative calm. Attention is not a kind of spiritual determination with which we nail objects down: its application should be a mild and serene process. I do not see attention as a form of strict and continuous abstraction. Indeed, I would count those who are self-absorbed among the distracted as surely as those who are scatterbrained. Neither has achieved the right kind of attention. Attention should be firm but mild. We should work to acquire the flexibility needed to shift our attention from one object to another as required by the course of events. The secret is to achieve a form of attention that is steady without being unyielding, and flexible without being slack.

Given this understanding of attention, my meaning will now be clear when I speak of how it can benefit us in terms of our growth as individuals. True knowledge comes from looking attentively and systematically in the right direction. Patience in paying attention leads to significant insights and discoveries.

As I have already mentioned, attention is learned through exercise: paying attention is habit-forming. It is a skill at which we become proficient by virtue of constant exercise. The effort we make today may bear fruit tomorrow in a way that is completely unforeseeable. Weil also has something to say on this point: ‘If we concentrate our attention on trying to solve a problem of geometry, and if at the end of an hour we are no nearer to doing so than at the beginning, we have nevertheless been making progress each minute of that hour in another more mysterious dimension. Without our knowing or feeling it, this apparently barren effort has brought more light into the soul. The result will one day be discovered in prayer. Moreover it may very likely be felt besides in some department of the intelligence in no way connected with mathematics. Perhaps he who made the unsuccessful effort will one day be able to grasp the beauty of a line of Racine more vividly on

account of it.’¹⁷ Not surprisingly, Weil believes that the fundamental goal of education should be precisely to ‘exercise attention’.

The acuity attention can be applied in countless different ways. It allows us to perceive specific aspects of physical reality, and can also be applied in the moral sphere. It can detect what relates to beauty, or to technical efficiency, and also what is concerned with goodness or justice. The value of things and actions is revealed to the attentive gaze, and what is just or good takes on a natural primacy from such a perspective. Painting aspires to be recognised as beautiful; just action aspires to be preferred over a lie...

Attention is fundamental to our sense of morality, but this does mean that we should not also recognise the value of moral reasoning. I do believe, however, that there is something crucial to our sense of morality that does not emerge from the lengthy and arduous application of reason. This view is one I think many share, among them Rousseau. Leaving aside the question of whether or not Rousseau contradicted himself on this point, I will refer only briefly to what he says in his *Discourse on the Origin and Foundations of Inequality Among Men*,¹⁸ where he speaks of compassion, which he understands as repugnance at seeing a fellow-creature suffer. Rousseau argues that compassion is a natural feeling that even beasts show signs of. He stresses that this feeling precedes the exercise of reason, and therefore is not a product of it. For Rousseau, the conclusion that I should feel repugnance in the face of the suffering of other creatures is not one arrived at after lengthy digressions: it is a feeling I experience naturally and spontaneously. Nevertheless, might this feeling not depend on a minimum level of attention? Rousseau gets to the heart

¹⁷ WEIL, Simone: *op. cit.*, pag. 52.

¹⁸ ROUSSEAU, Jean-Jacques: *‘The Discourses’ and Other Early Political Writings*, GOUVERICH, V. (ed.), Cambridge University Press, Cambridge, 1997.

of the matter when he criticises the philosopher, shut away in his room, who ‘only has to put his hands over his ears and to argue with himself a little’ to ignore the fact that a murder is being committed with impunity beneath his window. This so-called philosopher pays no attention to what is going on around him. Instead, he uses the exercise of reason to isolate and distract himself. Rousseau continues in an ironic tone: ‘Savage man has not this admirable talent’.¹⁹ Clearly he is referring not to the capacity to pay attention, but to the ability to turn off one’s attention so as to better evade what it might reveal. Uncivilised man is doubtless unacquainted with any ethical theory, but he does have the capacity to pay attention, to look with care, and this is precisely what is most important. Civilised man, on the other hand, can study and learn about wonderful philosophical systems and sophisticated moral theories, but his ability to pay attention may be atrophied or intentionally put aside, leaving him incapable of contact with the world around him.

The pseudo-philosopher covers his ears, avoids looking out the window and goes off on tangents, and in so doing ceases to pay attention to his situation. I am particularly interested in Rousseau’s observation that philosophy (false philosophy) *isolates* us from things and from others. This kind of philosophy turns off our natural compassion, cutting us off from the world. Attention, on the other hand, connects us to the world, to its density and novelty (as Arendt would say). The atrophy of our sense of morality follows naturally from the atrophy of our capacity to be in the world and recognise its continuous novelty.

In my view, Arendt is absolutely right when she says that one of the most important characteristics of totalitarianism is its practical identification of *control, security, absence of novelty and rejection of the world*. There are certain parallels between the distractions of the

¹⁹ ROUSSEAU: *op. cit.*, pag. 153.

pseudo-philosopher and the experience of mass man in totalitarian regimes. In such regimes, the individual's knowledge and vision of the world tend to be governed exclusively by the coherence of an 'ideology', rather than by experience or contact with the reality of the world. The masses leave reality and the world behind because novelty is a natural part of that world; the coherence of the prevailing theory is more comforting and safer than continually dealing with the novelty of the world and the demands it makes. The resulting isolation means life without the world and without identity: 'Self and world, capacity for thought and experience are lost at the same time.'²⁰ There are many ways to isolate oneself, some more sophisticated than others. There are theories that insulate us from the world and its demands under the pretext of sheltering and protecting us (though these may more accurately be described as 'ideologies' in the worst sense of the word).²¹

In Husserlian terms, ideology evacuates the meaning inherent in the world of life and absolutises logical relation. The latter, cut adrift from reality, can be adopted by individuals without their capacity for reflection or experience of the world ever coming into play. *Individuals can apply the logical system without thought and without reference to the world.*

Attention connects us to the world, and this link is our best vaccine against dogmatism, slogans, ideologies and languages that

²⁰ ARENDT, Hannah: *The Origins of Totalitarianism*, Harcourt Brace, New York, 1973. Pag. 477.

²¹ Ideology, understood literally as the logic of an idea, is, according to Arendt, the backdrop to totalitarianism. And what Arendt says about political totalitarianism parallels an observation made by Levinas about the philosophical tradition of the West: "Philosophy itself is identified with the substitution of ideas for persons, the theme for the interlocutor, the interiority of the logical relation for the exteriority of interpellation." LEVINAS, Emmanuel: *Totality and Infinity. An Essay on Exteriority*, LINGIS, Alphonso (trans.), Duquesne University Press & Martinus Nijhoff, Pittsburgh & The Hague, 1969. Pag. 88.

seem technical but are in fact empty. This connection also safeguards us against the atrophy of our moral feeling. Without it and without our experience of things and others, everything tends to become contrived. Words lack meaningful content; what we say does not respond to anything or anyone (for we are no longer capable of listening or of feeling that we are engaged in a dialogue, and no longer grasp the requirements of each situation). In the absence of this connection, theories focus on evasion, mere play or security, rather than pursuing a sense of direction and meaning.

In making these points I have two aims in mind: first, to indicate the parallel between the role I am assigning to attention and that which other authors such as Rousseau and Scheler have attributed to moral feeling; and second, to highlight the close relationship between attention, contact with the world, and reflection, which is also highly significant in the moral sphere.

References

- ARENDT, Hannah: *The Origins of Totalitarianism*, Harcourt Brace, New York, 1973.
- BACHELARD, Gaston: *The Poetics of Reverie. Childhood, Language, and the Cosmos*, RUSSELL, Daniel (trans.), Bacon Press, Boston, 1969.
- ELLUL, Jacques: *The Humiliation of the Word*, Eerdmans, Michigan, 1985.
- HEIDEGGER, Martin: *Being and Time*, MACQUARRIE, John & ROBINSON, Edward (trans.), Harper & Row, New York, 1962.
- HUSSERL, Edmund: *Ideas: General Introduction to Pure Phenomenology*, W. R. BOYCE GIBSON, W.R., (trans.), George Allen/Humanities Press, London/New York. 1969.
- JAMES, Willim: *The Principles of Psychology*, The University of Chicago/Encyclopaedia Britannica, Chicago/London, 1952.

LACAN, Jacques: *The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*, SHERIDAN, Alan (trans.), Penguin Books, London, 1994.

LEVINAS, Emmanuel: *Totality and Infinity. An Essay on Exteriority*, LINGIS, Alphonso (trans.), Duquesne University Press & Martinus Nijhoff, Pittsburgh & The Hague, 1969.

LEWIS, Clive: *An Experiment in Criticism*, Cambridge University Press, Cambridge, 1961.

MERLEAU-PONTY, Maurice: "Eye and Mind", in *The Primacy of Perception: And Other Essays on Phenomenological Psychology, the Philosophy of Art, History and Politics*, EDIE, James (trans.), Northwestern University Press, Evanston, 1964.

Phenomenology of Perception, SMITH, Colin (trans.), Routledge, London/New York, 1962.

The Visible and the Invisible, LINGIS, Alphonso (trans.), Northwestern University Press, Evanston, 1968.

ROUSSEAU, Jean-Jacques: *'The Discourses' and Other Early Political Writings*, GOUVERICH, V. (ed.), Cambridge University Press, Cambridge, 1997.

SCOTTI ERIUGENAE, Iohannis: *Periphyseon (De divisione naturae)*, Liber Primus, SHELDON-WILLIAMS (ed.), The Dublin Institute for Advanced Studies, Dublin, 1978.

WEIL, Simone: *Waiting on God*, CRAUFURD, Emma (trans.), Routledge and Keagan, London, 1951.

WITTGENSTEIN, Ludwig: *Culture and Value*, WINCH, Peter (trans.), Basil Blackwell, Oxford, 1980.

Logical Investigations, vol. I, FINDLAY, J. N. (trans), Humanity Books, New York, 2000.

Philosophical Investigations, ANSCOMBE, Elizabeth (trans.), Basil Blackwell, Oxford, 1978.

**COMENTARIOS, INFORMES
Y ENTREVISTAS**

***STUDIES, REPORTS AND
INTERVIEWS***

PHILOSOPHICAL PRACTICE IN JAPAN. INTERVIEW TO SHINJI KAJITANI

FILOSOFÍA APLICADA EN JAPÓN. ENTREVISTA A SHINJI KAJITANI

SHINJI KAJITANI – JOSÉ BARRIENTOS-RASTROJO
University of Tokyo – University of Seville
shinji@kfx.biglobe.ne.jp – barrientos@us.es

José Barrientos-Rastrojo (JBR): Let me start by asking about your general philosophical background, when did you decide to study philosophy? Why did you make this decision? What was Philosophy for you at that moment? What did you expect of this field?

Shinji Kajitani (SK): I decided to study philosophy at university when I was 17 years old, in the last year of my high school. Before that, I wanted to major in physics or astronomy, because I was very interested in relativity theory and quantum theory. I was fascinated by the questions like what is time, what is space, what is matter, what is the beginning of the universe, how the life and intelligence came into this world, and so on. I realized they are all philosophical questions, and began to read philosophical books. At the same time, I liked reading Chinese classics such as *Shiji (Records of Grand Historian of China)* by Sima Qian, poetry of Libai or Wang Wei, but also Laozi and Zhuangzi, so I also got strongly interested in Taoism as well. Philosophy was to think, so natural as air and water, but what is vital and indispensable for my life. So I just expect to live with it.

JBR: What was the philosophical atmosphere where you studied philosophy? Does any kind of interest for a practical approach of Philosophy exist at your university?

SK: I studied at Kyoto University. Kyoto was the old capital of Japan and is a relatively small city full of tradition. For me, the atmosphere of the city is much more important than that of university. It is calm, slow, unstrained but also condensed, conservative and liberal at the same time. I think such an atmosphere has much influence upon my study at Kyoto University.

At first, during the undergraduate course, I had so much freedom that I had no pressure to do something for lectures or seminars. Professors were rather tolerant (also indifferent) to what students did. That means I did not learn much from professors, which might have been a loss, but I could really think and study by and for myself. It was study groups among students where I learned spontaneously a lot. From lack of proper instruction of teacher, I was probably immature, but also free and independent.

The graduate course was not as liberal as I had expected, but I could somehow keep myself free. I wrote my master's thesis on the problem of death in the philosophy of Martin Heidegger. After I entered doctoral course, my professor recommended me to read Hermann Schmitz, founder of New Phenomenology. He is still alive and was not so highly appreciated, so not considered by some as deserving to be the topic of a major, but I became totally fascinated by his philosophy and decided to study it. Though some professors found it absurd and criticized me, I could complete my dissertation and was recognized at the end.

JBR: Then, you specialised on phenomenology (even you have published Basic Problems of the Phenomenology of Hermann Schmitz), cultural studies and medical history. Can you explain

something about your decision and about the content of these areas?

SK: In my dissertation, I dealt with the theme of body and emotion on the basis of the philosophy of Heidegger and Schmitz. After I finished Ph.D. course, I wanted to do the comparative research, compare European and Asian or modern and pre-modern concept of body. I intended a phenomenological inquiry into the historical change of experience and understanding of human body. For this purpose I did not deal with philosophy or religion as is often the case with most philosophers, but put focus on medicine, because I thought this is a more practical knowledge, and is closer to the reality we usually live than philosophical or religious theory. However, while I read and analysed medical texts, I gradually come to the idea that medicine as theory is still abstract and less closely connected with reality. Then I worked on books on childrearing and healthcare, and thought I could get access to the reality of daily life through the description there. This enabled me to explain the difference of bodily existence in the modern Western world and in the premodern Asian (at least Japanese) world.

JBR: You have written an interesting book, *Bodily and Existence in History and Culture* about Philosophy of Medicine. Could you illustrate its connection to Philosophical Practice?

SK: The contents of the book has no direct connection to philosophical practice. Most of the articles there were written before I got engaged in philosophical practice. But my research on medical history from the phenomenological perspective was a good experience and exercise for me to know that we can start philosophy everywhere from everything. On the other side, when I do something for philosophical practice such as dialogue, workshop, or school lesson, it gives me good opportunities to observe experiences which can be researched from the

phenomenological viewpoint, and that enriches my theoretical inquiry.

JBR: You are working as a professor of philosophy and intercultural studies at the University of Tokyo, but you are also participating in the activities of the UTCP (University of Tokyo Center for Philosophy). Could you describe its history and aims?

SK: It was rather a coincidence that I got involved in the activity of the Center (UTCP: University of Tokyo Center for Philosophy). In order to talk about the story about this, let me explain what the UTCP is, because there is the very reason why I am now engaged in the philosophical practice.

The UTCP was started as a part of the government program "21st Century Center of Excellence" (COE). Situated at the University's Komaba campus, UTCP operated for five years, and then further as a "Global COE Program" for another five years. After the government support expired at the end of March 2012, the Center is now newly organized with the sponsorship of the Uehiro Foundation.

For the last 10 years of the COE program, UTCP has been directed by two prominent professors, Yasuo Kobayashi and Takahiro Nakajima, who established and has been managing the Center so far. The Center has been developing new phases of philosophy, not only in terms of theory, but also of practice and built up a wide international network, where students and young researchers were encouraged to develop themselves. In that way, UTCP has valued "face to face connection" in international spaces for discussion and collaboration. According to Prof. Kobayashi, the matter is here not merely "mutual understanding", but creating places in which different peoples of different cultures can live "with one another". A Humanities of co-existence — that is the foundation of the future.

The new UTCP sponsored by the Uehiro Foundation continues to work on the theme of co-existence, its realities, ideals, problems, and solutions. Co-Existence is found in many spheres, such as cultures, states, peoples, races, languages, genders, generations, the healthy and the disabled, urban and rural, modernity and traditions, human and nature, human and technology, and so on. Today, in a globalized world, where everything is more and more closely connected, and there are more conflicts as well as interactions, any kind of co-existence can equally cause problems. The basic principle with which we handle problems is to be called "pluralism". Pluralism means here the rejection of a privileged center or standard, respect of one's own independence and inherent rights or values. To practice this principle, we have various projects. I would like to introduce three of them.

JBR: The Center for Philosophy has accomplished (and it is accomplishing now) different research projects. Could you explain all of them and sum up their main objectives?

SK: We have been conducting the following three large projects and they have a common objective: co-existence.

1) Dialogical Practice between Eastern and Western Philosophy
(Coordinator: Takahiro Nakajima, Tsuyoshi Ishii)

This project tries to create places for inquiring into various problems in today's diversified and multi-polarized world, through international dialogues between western and eastern (or non-western) philosophy. Corresponding to the world situation, we intend to conduct our inquiry in a multipolar way, too.

In this project we do not focus much on comparative studies, which mainly aimed at clarifying differences and similarities between various philosophical traditions. Such studies certainly provide us with an important basis, but should also be critically investigated, because such an attitude is essentially linked with the

search for “cultural identity” and a “philosophical alternative” which are both produced in specific historical and social circumstances. Under the influence of western culture, Japan as well as other Asian countries is westernized in the modern age, while people needed their own identity in finding, even inventing their tradition, so as to counter the western cultural and political power.

In order to be conscious of such historical context and to overcome this limitation, each philosophy must be discussed by researchers of various countries, from every possible viewpoint. In my opinion, it is less the legitimacy of an interpretation and more the validity of each standpoint that is desired here. It seems to be often assumed that a philosophy is best understood in its home country. But research into a philosophy from a different cultural viewpoint can clarify different aspects, and sometimes implicit premises, too.

The necessary condition for such multipolar research is that western and eastern philosophy is studied worldwide. This has been the case with western philosophy for a long time, at least since the end of the nineteenth century. But now eastern philosophy, not only Chinese, but also Japanese philosophy is widely recognized and researched in many countries. That means both western and eastern philosophy cannot be restricted in their own area, and have become common properties in the world, so that they can be read and interpreted from culturally different perspectives: Western philosophy from a Chinese or Japanese viewpoint, and vice versa. So there is not a single standard, but can be many standards for an understanding of each thought.

In such a multipolar situation, dialogue between western and eastern philosophy cannot happen just as comparison, conflict or synthesis, but can be better practiced as cooperation in the common place for question and discussion. This style of research and

interaction would be a proper way of dealing with the issues of co-existence in a globalized society.

2) Philosophy of Disability and Co-existence (Coordinator: Kohji Ishihara)

As a result of the disability rights movement and disability studies following the 1970s, the social position of handicapped people has changed from passive, socially excluded objects of treatment and care into active subjects who live with other people in the community. It is certainly an achievement, but deep-rooted prejudices and misunderstandings about people with disabilities persist and they are still regarded as somehow deviant or deficient.

In order to break down such barriers, this project will investigate philosophical questions about disability. The criteria by which people are regarded as disabled seems to be loosely defined in each age and society, but its boundary is always obscure, and whether an individual is categorized as disabled, or the type of condition which can be considered a disability varies from case to case. Even if we can reach a consensus on whether and how someone is disabled, how we locate problems and sufferings depends on the perspectives of those involved, such as disabled people, their families, doctors, nurses, educators, supporters and so on. For a multifaceted approach, this project is conducted by collaborating with them from various standpoints. It will also promote joint research with international researchers, as well as researchers in the natural sciences, such as neuroscience and medicine.

This attempt is especially important in advanced, aging societies such as Japan or other industrialized countries, because the proportion of people with disabilities such as dementia, and various kinds of physical and mental disorders, is rapidly increasing. So the disabilities are no longer exceptions or minorities, but rather becoming just normal and usual. The critical deconstruction and decentralization of the present concept of human being would lead us to its wider and deeper understanding, which corresponds to the

pluralistic world, and create broader possibilities for any kind of co-existence.

The project members are always collaborating with disabled people and care houses to hold seminars, symposiums, and workshops. In this way, they are creating the opportunities for exchange together, where they share information, experience, and the chance to work. Their activities would be a great contribution to change the social circumstances around disabled people.

3) Philosophy for Everyone

(Coordinator: Shinji Kajitnai)

This project has been working for philosophical practice such as school education, philosophy cafe or workshop, and try to respond to today's social and historical conditions under the ongoing process of globalization: in a globalized world, values and norms are challenged, changed, or replaced through the interaction with people from different cultures, so that society and individual life have become unstable. People are not sure how to live, act, or think. In such a situation, the opportunity to develop the ability of critical and reflective thinking is essential for everyone, especially for young people to be independent, self-directing in changing, uncertain circumstances. Moreover, in the interaction with diverse people, which brings uncertainty into life, too, it is also important to be open to the ideas of others, so that we can live better with one another.

So the philosophy which is needed today cannot be taken as one of the disciplines studied at universities, should be understood more generally and practically: I myself define philosophy simply as “question, think and talk” and also regard it as the “practice of co-existence”. In that sense, philosophy is not a matter of professionals, but the matter of everyone.

This UTCP project will promote such a philosophical practice with the emphasis on education. To be specific, it is divided into three activities related with each other.

1. Cooperation toward Participation in the International Philosophy Olympiad (IPO)

IPO is a philosophy competition for high school students, which has been annually held since 1993. Students are given four hours to write a philosophical essay in a non-native language chosen from the official languages English, French, German, and Spanish. In Japan, as the secretariat of the Japanese IPO Committee is now managed by the Uehiro Foundation that sponsors UTCP. We are working for the instruction of philosophical thinking for Japanese high school students who will make efforts to participate in the world IPO competition, and for this purpose, we annually hold *Philosophy Summer Camp for High Schoolers*.

2. Construction of a Network for Philosophical Education

UTCP is trying to build and to expand the network of people who are engaged or interested in philosophical education. Through this network, we share the information, experience and opportunities of the relevant activities such as seminars, workshops, lectures, symposia, etc. It includes our relationship with Dr. Thomas Jackson, director of the PC4 Center of the University of Hawaii.

3. Education of College Students through Practice

The general philosophical education should be also helpful and necessary for college students of any major. If they take advantage of such activities as a seminar or workshop, and get accustomed to the practices of questioning, thinking and discussing, their research will be improved as well. For this purpose, UTCP will offer graduate students the opportunity to work as tutors in the education of high school students. They would learn better through teaching than through just being taught.

JBR: Let's go back to the "Philosophy for everyone" project that you coordinate. Could you clarify its objectives, history, lines of research inquiry, activities and who are its members?

As I have already given a general explanation of “Philosophy for Everyone” above, I rather write more specific about it including my personal history.

Though I got a position at the University of Tokyo in 2010, I had almost nothing to do with the UTCP, even knew very little about it. But in 2011, for the reorganization of the undergraduate program, a new course of Contemporary Thought was established and Prof. Nakajima and I became its members. After the first course meeting, Nakajima, whom I did not know personally until then, sent me an email to ask whether I was ready to work together for the joint seminar with the University of Hawaii on comparative philosophy. I had not taught in English and was not sure whether I could do that, but I found it very interesting and decided to cooperate with him. And then, as Nakajima was the core member of the UTCP, I began to participate in and work for the activities of the UTCP.

Because the Center was in the last year of the COE program, Kobayashi and Nakajima sought the new financial support for the next period. Then we got contact with the Uehiro Foundation which supports us today. At that time the foundation began to manage the secretariat of the Japanese IPO Committee as well and ask us for cooperation. Among the UTCP members, I willingly proposed a philosophy summer camp for training high schoolers in writing philosophical thinking and writing.

On the other hand, during my stay in Hawaii for the joint seminar, I had an opportunity to meet Dr. Thomas Jackson, a student of Mathew Lipman, and to visit the classes of PC4 (philosophy for children) with his guide. There is a center for PC4, named “Uehiro Academy” which is also sponsored by the same foundation, and this wanted me to meet Jackson and experience PC4 in Hawaii. It was my first encounter with PC4, and really impressed by that. Right after I returned from Hawaii, I decided to

hold a workshop with help of Prof. Tetsuya Kono and Mr. Yosuke Tsuchiya who had been already practicing PC4.

I named the workshop “Philosophy for Everyone”, and there is another encounter which inspired me to choose this title. In Hawaii I met a woman who introduced Hawaiian PC4 into Japan and applies it for community building for the sake of environmental conservation, and she said “The PC4 is not only philosophy for children, but also philosophy for community.” It is then rather natural for me to think that PC4 should be expanded to philosophy for everyone.

This personal background has a great influence upon the objectives and activities of the project. While I am always try to contribute for the school education with PC4 and actually have many opportunities to teach philosophical dialogue in many schools, I also work with people who are engaged in building and developing the local community. So I hold workshops with various topics like “mother”, “money”, “business”, “universe”, “science”, “anime”, “gender”, etc. There is a common purpose in these different activities: transformation of society by means of enhancement of individual and collective initiative through dialogical philosophy. So the members, those who are working with me are students, teachers, mothers, house wives, business persons, artists, actors and actress, local officials, so any kind possible (but less researchers).

JBR: You have worked on many activities to do with Philosophical Practice. Would you exemplify some of them?

During the first two years, I tried to organized workshops with various topics, but now I rather let students or other willing partners hold workshops with their own theme. One of them is “philosophy drama” which is a combination of drama and philosophical dialogue, both conducted by actors and participants.

Another example is a series of events for kindergarten children organized by a NPO of “Philosophy for Children and Adults”. I hold classes of philosophical dialogue at elementary, junior and senior high schools, but also collaborate with experts from different fields like artists, designers, scientists etc. Moreover, I gradually shifted the direction of the project to community building: I collaborate with individuals or groups working for development of the area in the suburbs of Tokyo or in farming villages, and introduce philosophy dialogue there in order that people living there enhance their own initiative by questioning, thinking and talking together by themselves. I hope that philosophical practice will contribute to improving society.

**DE LA FORMACIÓN PROFESIONAL EN FILOSOFÍA
APLICADA A LA EDUCACIÓN POR LA FILOSOFÍA
APLICADA. COMENTARIOS AL CURSO *INTRODUCCIÓN A
LA FILOSOFÍA APLICADA***

FROM PROFESSIONAL FORMATION IN APPLIED PHILOSOPHY TO
EDUCATION BY PHILOSOPHICAL PRACTICE. REMARKS ON THE
COURSE *INTRODUCTION TO PHILOSOPHICAL PRACTICE*

NATANAEL F. PACHECO CORNEJO¹
Universidad de las Islas Baleares
natanael.pacheco@gmail.com

RECIBIDO: 17 DE DICIEMBRE DE 2016
ACEPTADO: 07 DE ENERO DE 2017

Resumen: En el presente trabajo exponemos un resumen del desarrollo del curso *Introducción a la Filosofía Aplicada*, impartido por el Dr. José Barrientos Rastrojo en Palma de Mallorca los días 15 y 16 de diciembre de 2016, así como algunas de las ideas que se generaron a lo largo de las sesiones. Posteriormente, realizamos una serie de observaciones referidas a la cuestión de la formación en Filosofía Aplicada, especialmente a la organización profesional y, sobretodo, a la deontología de la misma, basada en un compromiso con la libertad del consultante y con la verdad del discurso que se construye. Finalmente, examinaremos el aspecto educativo de la Filosofía Aplicada Experiencial precisando y caracterizando su carácter psicagógico y su dimensión moral.

Palabras clave: Asesoramiento Filosófico, educación, Filosofía de la Educación, Filosofía Aplicada, Filosofía Aplicada Experiencial, formación, pedagogía, psicagogía.

¹ Este trabajo ha sido posible gracias a la concesión de una beca FPU del Ministerio de Educación y Cultura del Gobierno español.

Abstract: On this paper we set forth a summary of the course “Introduction to Applied Philosophy”, given by Dr. José Barrientos Rastrojo in Palma de Mallorca on 15th and 16th December 2016, introducing some ideas which appeared during its lessons. Later, we make some remarks concerning formation in Applied Philosophy, related to professional organization and, above all, professional ethics, which is grounded on the commitment to the consultant’s freedom and to the truth of the constructed discourse. Finally, we examine the educative orientation of Experiential Applied Philosophy, specifying its psicagogical character and its moral dimension.

Keywords: Applied Philosophy, education, Experiential Applied Philosophy, formation, Philosophical Counselling, Philosophy of Education, pedagogy, psicagogy.

Introducción

Los días jueves 15 y viernes 16 de diciembre de 2016, en la ciudad de Palma de Mallorca, se llevó a cabo un curso intensivo titulado “Introducción a la Filosofía Aplicada”, impartido por el Dr. José Barrientos Rastrojo y organizado por el Seminario Permanente de Filosofía (SPF) del Ilustre Colegio de Doctores y Licenciados en Filosofía y Letras y en Ciencias de las Islas Baleares (CDLIB). La organización de este curso se enmarca dentro del plan de actividades diseñado por el SPF con el doble objetivo de acercar la Filosofía a la ciudadanía y de mejorar la formación de los profesionales de la filosofía dentro de la comunidad balear, por lo que el curso estuvo dirigido tanto a personas que tuvieran interés en iniciarse en esta actividad profesional como a aquéllos que quisieran conocer de primera mano cuáles son las líneas maestras de la Filosofía Aplicada en la actualidad. Al curso asistieron filósofos con formación psicoanalítica, profesores de filosofía en institutos de Palma, profesores en la Facultad de Filosofía de la Universidad de las Islas Baleares, estudiantes de doctorado en Filosofía, estudiantes de grado en Filosofía y estudiantes de Bachillerato.

Las sesiones se dividieron en tres módulos, todos ellos de 4 horas de duración, organizados en tres bloques temáticos: Introducción y nociones iniciales de la Filosofía Aplicada (jueves, 10:00 – 14:00), Filosofía Aplicada Lógico-Argumental (jueves, 16:00 – 20:00), y Filosofía Aplicada Experiencial (viernes, 16:00 – 20:00). Cada una de las sesiones procedió de manera análoga, comenzando por una exposición teórica por parte del ponente para luego llevar a cabo un ejercicio práctico, individual o grupal, que sirviera para poner en uso los contenidos previamente adquiridos. La duración aproximada de las prácticas fueron de una hora en cada una de las sesiones. A continuación se llevará a cabo una descripción comentada del curso con el fin de que pueda servir de modelo o de orientación a todos aquellos filósofos prácticos interesados en organizar un curso de introducción a la FA. Posteriormente, realizaremos una serie de observaciones referidas a la práctica formativa en FA y al tipo de educación que puede adquirirse mediante su ejercicio.

Sobre el curso “Introducción a la Filosofía Aplicada”

La primera sesión, dedicada a las nociones iniciales de la disciplina, se estructuró principalmente en torno a la delimitación del concepto de Filosofía Aplicada (a partir de aquí, FA) que se manejaría durante el curso. Se comenzó procediendo por vía negativa, estableciendo que ella no está concebida como una terapia², en tanto que su objetivo no es curar enfermedades

² “La filosofía aplicada no es terapia pero es terapéutica” (BARRIENTOS, José: “Una definición de filosofía aplicada”, en BARRIENTOS, José (ed.): *Metodologías aplicadas desde a filosofia: estabelecimentos prisionais, empresa, ética, consultoria e educação*, CEFi-Visión Libros, Madrid, 2011, p. 116). Sobre la filosofía aplicada como terapia, véase: RAABE, Peter: *Philosophical Counseling: Theory and Practice*, Praeger Publisher, Westport, 2001.

mentales, ni como un ejercicio diagnóstico, ya sea individual o colectivo, ni tampoco como un trabajo de consejería o *expertise* filosófico, pues no prescribe normas de acción. Por el contrario, el concepto de FA manejado en el curso está estrechamente vinculado a la práctica educativa o pedagógica y consiste, en su sentido más general, en “poner en práctica la filosofía” para ayudar a los consultantes a que disuelvan sus problemas, a que profundicen en las implicaciones existenciales de sus contenidos (creencias, ideas, acciones y sentimientos), y a que doten su vida de un sentido más profundo, consciente y crítico. Este “poner en práctica” se reveló como un “saber hacer” que es propio de la FA, y sobre él recayó buena parte del protagonismo del curso, pensado para paliar las deficiencias de otros cursos semejantes: el exceso de teoría y la carencia de práctica.

De cara a precisar este “saber hacer”, se estableció que la labor del filósofo aplicado no es prescribir recetas ni buscar la felicidad³ del consultante, sino ayudarlo a encontrar la verdad en el discurso sobre aquello que le afecta, así como facilitar que éste mantenga una posición activa en el diálogo que permite la construcción de este discurso, pues es el consultante, y no el filósofo aplicado, el que ha de proporcionar los elementos que permitan plantear adecuadamente su problema y delinear las vías de su solución. Esto no quiere decir que al filósofo le corresponda un papel pasivo, pues, además de dirigir el diálogo mediante preguntas y cuestionamientos, ha de ser capaz de proporcionar conceptos, ideas y prácticas que son propias de la tradición filosófica y que pueden

³ A diferencia de lo que afirman otros filósofos aplicados como Jorge Días. Sobre este enfoque, véase DÍAS, Jorge: “La felicidad como objetivo de la filosofía aplicada”, en A.A.V.V.: *Filosofía aplicada a personas y grupos*, DOSS, Sevilla, 2008, pp. 53-76. De acuerdo con el enfoque de Barrientos, la felicidad puede ser y de hecho es un *resultado* acostumbrado de la consulta filosófica, pero no se plantea como la finalidad de la misma (BARRIENTOS, José: *op. cit.*, p. 116).

ayudar al consultante a mejorar la formulación de sus circunstancias. Como ejemplo de esta praxis se mostró el siguiente caso:

Esther (17 años) ha sufrido, en las últimas semanas, el proceso de *separación* de sus *padres*. Llega a la consulta, quejándose de una *sensación* creciente de *odio* hacia ellos y, al mismo tiempo, de *culpabilidad* por sus emociones. Asegura que la situación le resulta “*insostenible*”. Al principio, pensó irse a vivir con su padre, ahora está barajando emanciparse, puesto que el mes próximo cumplirá dieciocho años

Respecto a esta situación se observó que era posible plantear toda una serie de preguntas genuinamente filosóficas que podrían permitir a la consultante adquirir una mayor consciencia de su situación. Por ejemplo, preguntas de tipo ético como “¿es justo que me emancipe de mis padres y los abandone en un momento tan difícil para ellos?”, o dilemas morales como “¿no es legítimo que privilegie mi autonomía personal? ¿o bien es mejor salir de este ambiente y retomar fuerzas fuera de casa para, posteriormente, ayudarlos o continuar con una posición distante dentro de ella?”; también preguntas de tipo epistemológico como “¿deberían ser los sentimientos parte de mi razonamiento o han de evitarse para ser “objetiva”?” o bien “¿cómo puedo estar segura de que mi percepción de la situación no está sesgada por mi odio?”; incluso cuestiones hermenéuticas como “¿es suficiente una comprensión racional del problema?” o “¿cómo influye en la relación los modos desde los que mi madre y mi padre comprenden el mundo?”. Observamos que el planteamiento de este tipo de preguntas, típicamente filosóficas por el uso de determinados conceptos (“justo”, “legítimo”, “autonomía”) y por su carácter reflexivo, permite circunscribir un problema particular en marcos de reflexión general que la tradición nos ha legado y facilita la percepción de la situación, tanto al filósofo aplicado como a los consultantes,

gracias a su articulación en conceptos precisos que determinan con claridad el objeto de las cuestiones.

Posteriormente, se realizó una breve exposición de las distintas aplicaciones que tiene la Filosofía Aplicada más allá de la consulta, mostrando así el posible alcance de la profesión: vinos y cafés filosóficos, retiros filosóficos, talleres de Filosofía Aplicada en hospitales, cárceles y colegios, así como el ejercicio de la misma en el área de recursos humanos de las empresas. De este modo, se mostró la creciente diversidad de opciones profesionales que ofrece la FA, cuyo desarrollo y fomento depende de la iniciativa y de la colaboración entre filósofos e instituciones, aprovechando el impulso otorgado por la buena aceptación que estas actividades han tenido en distintos puntos de la geografía española. La exposición teórica de esta primera sesión finalizó con el planteamiento de ciertas cuestiones relacionadas con el ejercicio profesional de la consulta filosófica: su proxémica (la disposición de la mesa de trabajo y de las sillas, el espacio de la consulta, etc.), el coste y duración de cada sesión, la publicidad, la fiscalidad y legalidad de la práctica, las vías de contacto y las posibles fuentes de financiación. Toda esta información resultó de especial interés habida cuenta de que son aspectos que suelen descuidarse en cursos formativos de esta naturaleza y que son imprescindibles para la progresiva profesionalización de esta actividad.

Una vez acabada la exposición teórica se procedió a la realización de un ejercicio práctico, una simulación de consulta filosófica que fue dirigida por el Dr. Barrientos y en la que uno de los asistentes al curso adoptó el rol de consultante. El objetivo del ejercicio era mostrar a los asistentes de una manera concreta en qué consiste el papel de facilitador y de guía del diálogo por parte del filósofo aplicado. En dicho ejercicio se mostró, entre otras, varias cosas, cómo proceder de preguntas más generales a preguntas más específicas en función de la información que ofrece el consultante, y de qué manera el filósofo puede solicitar definiciones de los

términos utilizados, demandar clarificaciones respecto a las creencias sostenidas y cuestionar determinados presupuestos del discurso del consultante. Se hizo referencia también a la importancia de registrar por escrito los aspectos relevantes del diálogo y se enseñó un modelo de informe filosófico estructurado en cinco partes: introducción o descripción de la situación del consultante, fases de la investigación respecto a esta situación, clarificación conceptual del problema identificado, clarificación conceptual de la posible vía de solución a dicho problema, una propuesta de ejercicios reflexivos para profundizar en el problema y, finalmente, una selección de textos relacionados con la situación antes descrita. Gracias a este ejercicio, pudo apreciarse cómo el filósofo aplicado puede guiar hacia la clarificación del problema sin tener que proponer afirmaciones sustantivas al respecto.

La segunda sesión, dedicada a la Filosofía Aplicada de carácter Lógico-Argumental (FALA), comenzó con una definición de la misma, entendiéndola como un “proceso de conceptualización y/o clarificación acerca de cuestiones relevantes (significativas y/o esenciales) para el consultante cuyo objetivo es la mejora de su acto de pensamiento y/o depuración de sus contenidos veritativos y cuyo resultado acostumbra a ser su bien-estar”⁴. Esta rama de la FA se mueve esencialmente en el nivel del discurso, es decir, del relato mediante el cual el consultante describe, justifica o rechaza su situación, de manera que sus grandes recursos son la analítica conceptual (estrategias de análisis y creación de conceptos y definiciones) y el análisis de argumentos (estudio e identificación de falacias, sesgos y errores, evaluación de razones, desvelamiento de presupuestos en la argumentación, etc.). Se busca así la objetivación de la situación por el análisis del discurso, objetivación que permitirá al consultante el hacerse cargo de su problema, el llevar a cabo una rearticulación conceptual del mismo

⁴ BARRIENTOS, José: Op. cit, p. 113.

a partir de las nuevas evidencias obtenidas, el desarrollar una reflexión sobre las implicaciones de esa articulación y, finalmente, el asumir la responsabilidad de su nuevo modo de pensar. La finalidad ideal de todo este trabajo es que el consultante aprenda a buscar una actitud o modo existencial adecuado a sus demandas internas y externas, y que, con el conocimiento adquirido, aprenda a desarrollar técnicas del cuidado de sí mismo. Durante esta sesión, se observó que, aunque esta práctica ofrece resultados contrastables, presenta muchas veces una limitación considerable: si bien se conseguía solucionar el problema concreto del consultante, ocurría que con posterioridad que volvía a presentar dificultades frente a un problema semejante, o bien que experimentaba una “regresión” respecto a la evolución conseguida en el desarrollo de las consultas. Estas situaciones evidenciaban la necesidad de desarrollar estrategias de filosofía aplicada que tuvieran repercusiones más profundas en el sujeto, de manera que el cambio operado en él no sólo fuera más amplio sino también más prolongado.

Una vez finalizada la exposición teórica, se realizó un ejercicio práctico en el que el Dr. Barrientos propuso a los asistentes que plantearan por escrito tres preguntas, de tal manera que la posterior fuera considerada por ellos como “mejor” que la anterior, pasando posteriormente a registrar y evaluar las diversas razones por las que cada uno de los asistentes consideraba mejores unas preguntas que las otras. Como se mencionó a lo largo de su desarrollo, el valor de este ejercicio no residía en los resultados de la evaluación sino en el ejercicio de evaluación en sí, pues se mostró como un ejemplo de “gimnasia” mental orientada a cultivar la capacidad de análisis y de argumentación de cara al planteamiento ulterior de talleres grupales o de consultas. En el desarrollo de esta práctica se le dio especial importancia a la concisión, al ingenio y a la velocidad mental, cualidades necesarias para el ejercicio eficaz de la consulta filosófica.

Finalmente, la tercera sesión se dedicó a la Filosofía Aplicada Experiencial (a partir de aquí, FAE), actual objeto de investigación del Dr. Barrientos. La exposición teórica comenzó con una constatación de las limitaciones de la FALA, la cual parte de la idea de que la reforma de los pensamientos del consultante es lo que conduce a una reforma de su ser, lo cual acaba afectando a su sentir y a su hacer. Sin embargo, se observó mediante distintos ejemplos prácticos que tener pensamientos claros y distintos no siempre es condición suficiente para aplicarlos a nuestra acción. Es en esta limitación donde la FAE se plantea como alternativa: ella parte de la idea de que para reformar el ser del consultante es necesario incentivar *experiencias* que sean transformadoras, de manera que ello tenga efectos de larga duración sobre su pensar, su sentir y su hacer. En este sentido, la FAE se definió como un proceso de generación y monitorización de experiencias (directas o indirectas) para el consultante, que provoquen un cambio con pretensión de permanencia y no meramente temporal. Estas experiencias fueron clasificadas en dos grandes tipos: “iluminadoras” y de “ascesis”. Las experiencias iluminadoras fueron definidas como aquellas que permiten la revelación o la identificación de una evidencia oculta a simple vista. Un ejemplo de este tipo de experiencia es la relatada por Walter Benjamin en su escrito “experiencia y pobreza”:

En nuestros libros de cuentos está la fábula del anciano que en su lecho de muerte hace saber a sus hijos que en su viña hay un tesoro escondido. Sólo tienen que cavar. Cavaron, pero ni rastro del tesoro. Sin embargo, cuando llega el otoño, la viña aporta como ninguna otra en toda la región. Entonces, se dan cuenta de que el padre les legó una experiencia: la bendición no está en el oro sino en la laboriosidad⁵

⁵ BENJAMIN, Walter: *Experiencia y pobreza*, en *Discursos interrumpidos*, Taurus, Madrid, 1982, p. 167.

Otros tipos de experiencia iluminadora pueden ser más directas, es decir, pueden afectar al consultante de manera *inmediata*, como es el caso de aprender el valor del altruismo trabajando en un comedor social, o bien comprender la dificultad de la docencia teniendo la oportunidad de impartir una clase. Por su parte, las experiencias de ascesis constituyen una separación del mundo de los efectos o una reforma de la actitud de sentido común que conduce a una meditación, a una observación atenta o a una escucha activa que permita vislumbrar determinados contenidos que son relevantes para el consultante. Ejemplos de este tipo de experiencias son la contemplación reflexiva de obras de arte o la escucha consciente de las palabras de los demás evitando juzgarles. Estas experiencias de recogimiento en uno mismo mientras realiza una acción contribuyen a modificar paulatinamente la perspectiva del consultante, de manera que si su ejercicio se repite constantemente, su acceso a la realidad se transformará, obrando así un cambio en su propio ser.

Una vez acabada la sesión teórica, se procedió a realizar una práctica consistente en el desarrollo de un taller grupal simulando una consulta de FAE. De esta manera, diferentes alumnos jugaron el papel de consultante y de filósofo aplicado. El objetivo de esta práctica era averiguar cuál es el problema del consultante utilizando un máximo de tres preguntas, lo cual obligaba a ser selectivo, crítico y cauto a la hora de seleccionarlás. Entre las varias cuestiones procedimentales que se discutieron se puso especial énfasis en la sutileza de las preguntas, en el lenguaje no verbal y, sobretudo, en la concisión de las aclaraciones con el fin de no intimidar o incomodar al consultante, respetando siempre, en la mayor medida posible, el amplio espacio comunicativo que se le otorga.

Sobre la formación profesional en Filosofía Aplicada

Durante el desarrollo del curso surgieron una serie de cuestiones que permitieron realizar una reflexión colectiva sobre lo que ha de ser la formación en Filosofía Aplicada, tanto en su organización institucional como en el perfil a adoptar por sus practicantes. Se estuvo de acuerdo que la condición *sine qua non* para ejercer la FA ha de ser la de poseer un grado o licenciatura en Filosofía de manera semejante a como ocurre en otras especialidades, aunque también se estuvo de acuerdo en que el desarrollo de esta disciplina evidencia que esa formación académica es insuficiente, dado que su orientación es esencialmente teórica y deja en segundo plano la aplicación práctica de las competencias adquiridas. Así, en primer lugar, se consideró como algo indispensable el fomentar la formación académica de postgrado mediante el desarrollo de cursos de Experto Universitario o de Máster, lo cual permitiría proveer a los profesionales de una formación oficial rigurosa que ofrecería garantías suficientes sobre su buena praxis. Por otra parte, se reconoció como necesario el desarrollo de talleres y de cursos periódicos que permita a los filósofos aplicados conocer las innovaciones que se vayan produciendo en su campo, o bien profundizar en aquellas dimensiones de la FA en las que se hayan especializado. También se apreció la necesidad de que los filósofos aplicados estén colegiados para el ejercicio de la profesión, así como la función de los Colegios Oficiales de fomentar la formación en FA y, sobretodo, de vigilar la regulación de la misma con el fin de velar por el buen hacer y el buen nombre de la profesión. El Colegio Oficial se presentó como una entidad capaz de aglutinar la diversidad y pluralidad de profesionales del sector con el fin de fortalecer su presencia y su relevancia social, identificándose con una deontología común y orientándose colectivamente a la excelencia de la práctica profesional.

En lo que se refiere a la formación en FA *per se*, hubo un amplio reconocimiento en el valor indispensable del desarrollo de ejercicios prácticos de los contenidos teóricos adquiridos. Y es que muchas veces la formación en FA adolece de esta dimensión práctica, que no deja de ser el aspecto crucial del ejercicio de esta profesión. Se estuvo de acuerdo en que la idea de base sobre la que se ha de planificar la formación de la FA, y especialmente la FAE, es que no se forma profesores sino maestros, entendidos aquí como guías del diálogo, los cuales no prescriben sino que cuestionan y conducen este cuestionamiento de tal manera que sea el consultante quién proporcione los elementos que permiten plantear el problema y encontrar la solución. En este sentido, se reconoció que la FA no puede considerarse ni pretende ser considerada como terapia, sino que está más cerca de la pedagogía, si bien en un sentido muy peculiar: guiar, más que dirigir.

Lo anterior nos lleva a la cuestión de cuál es el *ethos* que ha de transmitirse en la formación y que el filósofo aplicado debe cultivar en su praxis, entendiendo aquí por *ethos* no sólo el procedimiento técnico de su labor sino también los valores éticos según los cuales ha de regir su actividad y, en definitiva, su actitud en el ejercicio de su profesión⁶. Probablemente, los dos valores más importantes dentro del ejercicio de la FA, al menos tal y como se entendió a lo largo del curso, sean el compromiso con la libertad del consultante y el compromiso con la verdad del discurso con el que se trabaja. En efecto, el filósofo aplicado ha de respetar el juicio del consultante por mucho que su trabajo consista parcialmente en cuestionar dicho juicio: de lo que se trata es que el consultante reconozca *por sí mismo* la verdad y, también, que la reconozca *por sí mismo* como verdad, respetando su derecho a ver lo que quiere ver y a no ver lo que no quiere ver. En este sentido, el filósofo

⁶ Sobre esta cuestión véase: SCHMID, Wilhelm: *En busca de un nuevo arte de vivir*, Ed. Pre-textos, Valencia, 2002, p. 75.

práctico es un guía que ejerce como tal siempre y cuando el consultante esté dispuesto a seguirlo. En el momento en el que no lo esté, o en el momento en el que el filósofo constata que no puede ayudar al consultante en lo que requiere, debe suspenderse el diálogo y buscar alternativas como la derivación si la situación lo precisa.

Un concepto valioso para expresar este *ethos* del filósofo aplicado es el concepto de *parresía* (*παρρησία*), un concepto propio de la retórica clásica que significa hablar con franqueza y con apertura, de manera que se diga aquello que debe decirse, de la manera en que quiera decirse y en el momento en que se juzgue adecuado decirse⁷. Esta libertad de comunicación tanto en el decir que se transmite como en el que se recibe es fundamental para el filósofo aplicado dado que constituye el marco que hace posible el diálogo filosófico. Ahora bien, esta libertad supone una responsabilidad que no es menor que aquélla, pues si bien es cierto que en condiciones de *parresía* todo puede decirse, también es cierto que no todo lo que puede decirse es conveniente. Así, la *parresía* del filósofo aplicado no tiene que ver tanto con el contenido de lo que se dice como con determinadas reglas de prudencia y de habilidad respecto a lo que se dice y a lo que se recibe: abstenerse de dar consejos, abstenerse de diagnosticar, abstenerse de valorar, abstenerse de convencer sobre determinados contenidos, incluso cuando se siente plenamente justificado a hacer todo eso; en lugar ello, es conveniente preguntar con precisión, solicitar y estimular la formulación de definiciones respecto de las palabras que se usan en el discurso, cuestionar lo que el consultante considera incontestable, proveer de conceptos para la construcción del discurso, sugerir ejercicios de pensamiento e incluso experiencias que puedan ser transformadoras o esclarecedoras y,

⁷ Sobre el concepto de *parresía*, véase FOUCAULT, Michel: *Hermenéutica del sujeto*, Ediciones de la Piqueta, Madrid, 1994, pp. 98-101.

sobretudo, comprometerse con la verdad del discurso sin caer en la adulación o en la mera persuasión. Todas estas consideraciones nos parecen valiosas para reparar en la importancia de una formación no solamente teórico-práctica sino también una formación de carácter deontológico de cara al ejercicio de la filosofía aplicada.

Sobre la educación por la Filosofía Aplicada

Otra de las ideas que apareció recurrentemente durante el desarrollo del curso fue la de que la FA no prescribe sino que educa, de manera que entre FA y pedagogía se da una estrecha relación. La pregunta que puede plantearse respecto a esta idea es: ¿qué significa exactamente “educar” en este contexto? Si el filósofo aplicado no pretende diagnosticar ni prescribir recetas, sino solamente facilitar y guiar el diálogo, entonces “educar” no puede significar una transmisión de conocimientos en sentido convencional. Si planteamos la cuestión desde el punto de vista de la Filosofía Aplicada Experiencial, rama que el Dr. Barrientos cultiva en estos momentos, reparamos en que la dimensión educativa no tiene tanto que ver con la pedagogía como con la psicagogía (ψυχαγωγία)⁸: mientras que la primera consiste en la transmisión de un conocimiento cuya función es dotar al sujeto de actitudes, capacidades y saberes que antes no tenía, la segunda consiste en la transmisión de un conocimiento cuya función es transformar el modo de ser del sujeto, esto es, provocar una modificación integral del individuo que afecta a su entendimiento, su voluntad, y sus afectos. Si bien ambas dimensiones están comprendidas en la filosofía aplicada, lo cierto es que la FAE prima la dimensión psicagógica en la medida en que la finalidad de

⁸ Sobre el concepto de *psicagogía* como arte de conducir y educar las almas, véase FOUCAULT, Michel: *op cit.*, pp. 101-103.

su praxis no son las competencias (que, junto con las prácticas que permiten cultivarlas son concebidas como medios), sino la “modificación ontológica” del individuo, un cambio de perspectiva “con vocación de permanencia”. La educación adquiere entonces una dimensión no solamente formadora sino *transformadora*.

Si buscamos la precisión en este concepto psicagógico de educar, podemos decir que la educación por la Filosofía Aplicada consiste en aquél ejercicio que guía al consultante en el proceso de aprender a conocerse a sí mismo con honestidad, de hacerse responsable de lo descubierto y, sobretodo, de cuidar de sí mismo en un sentido integral. Esta enseñanza puede darse de muchas maneras pero el proceso suele poseer todas o algunas de las siguientes fases. El primer paso consiste en sembrar la sospecha respecto a la representación que el consultante se forma de sí mismos y de su situación, todo ello mediante preguntas, cuestionamientos y ejercicios. Una vez que la duda ha enraizado, el consultante es capaz de empezar a contemplarse a sí mismo con una distancia que le permite objetivarse a él y a su circunstancia. Mediante el diálogo, la reflexión o ciertas experiencias esclarecedoras, el consultante puede aprender a identificar posibles errores, malos hábitos en el hacer y en el argumentar así como dependencias que muchas veces le habían pasado desapercibidas. Este traer a la consciencia su situación le permite comenzar a evaluarse desde una perspectiva más libre que antes, pudiendo considerar *por sí mismo* y *desde sí mismo* aquello que es bueno o malo, justo o injusto, verdadero o falso. La transformación de su conocimiento de sí y de su circunstancia le lleva a valorar qué es lo mejor para él desde esta nueva perspectiva, y sobretodo, a elegir el curso de su acción, de manera que a la reforma de su entendimiento le acompaña la reforma de su voluntad, no sólo en lo que se refiere a su orientación sino, sobretodo, a su ejecución. El actuar es siempre la última fase del proceso, pero ella requiere de una voluntad *libre* no sólo de influencias externas sino también de

internas: no se trata de querer y de actuar movido por cualquier representación, hecho o inclinación, tampoco se trata de querer con inercia o pereza, sino aprender a querer con fijeza y de la misma manera, atreviéndose a cruzar puertas que no tienen vuelta atrás. Esto no quiere decir que la emotividad sea abstraída del proceso de deliberación, sino que ella es integrada en la medida en que la persona se reconoce en el curso de su pensamiento y de sus acciones

Ahora bien, esta educación posee también un componente moral sustantivo: el cultivo de la humildad y de la paciencia, aprendiendo a “dar tiempo al tiempo” y a comprender que todos los procesos tienen su duración; el ejercicio de la prudencia, entendida como *phronesis* (Φρόνησις) o sabiduría moral a la hora de decidir cursos de acción; y sobretodo el compromiso con la autenticidad en la construcción de uno mismo, asumiendo las dificultades, los miedos, el esfuerzo o los prejuicios. Lo realmente interesante y estimulante de la FAE es que permite aprender a practicar todas estas virtudes practicándolas, ya sea mediante ejercicios concretos, ya sea mediante la simulación o vivencia de experiencias significativas.

Conclusión

Una vez finalizado el curso, todos los asistentes estuvieron de acuerdo en el éxito y en el provecho del mismo, agradeciendo especialmente su vertiente práctica, tremendamente esclarecedora respecto a determinadas técnicas aplicadas en la consulta y al valor del trabajo grupal. De gran utilidad fue la presentación de pautas para la organización profesional de la Filosofía Aplicada, no sólo a nivel de consulta sino también a nivel institucional, pues ellas servirán de orientación para la organización y desarrollo de iniciativas semejantes en Baleares. Sin embargo, el aspecto más

interesante y prometedor del curso fue quizás la exposición de las líneas generales de la Filosofía Aplicada Experiencial que está desarrollando el Dr. Barrientos en estos momentos, tanto por su carácter procedimental como por su enfoque. Por lo visto a lo largo del curso, ella abre nuevas perspectivas, o quizá sea más preciso decir que ella recupera viejas perspectivas mediante un nuevo enfoque: la experiencialidad propia de la psicagogía de la Grecia clásica, de las prácticas desarrolladas en las escuelas helenísticas, y de la tradición de los ejercicios espirituales⁹. Esto permite explorar nuevas relaciones entre filosofía y educación, así como desarrollar nuevas estrategias formativas en Filosofía Aplicada. El Seminario Permanente de Filosofía del Ilustre Colegio Oficial de Doctores y Licenciados en Filosofía y Letras y en Ciencias de las Islas Baleares se ha comprometido a llevar a cabo nuevas iniciativas formativas de este tipo en el futuro.

Bibliografía

BARRIENTOS, José: “Una definición de filosofía aplicada”, en BARRIENTOS, José (ed.): *Metodologías aplicadas desde a filosofia: estabelecimentos prisionais, empresa, ética, consultoria e educação*, CEFi-Visión Libros, Madrid, 2011.

BENJAMIN, Walter: “Experiencia y pobreza”, en *Discursos interrumpidos*, Taurus, Madrid, 1982.

DÍAS, Jorge: “La felicidad como objetivo de la filosofía aplicada”, en A.A.V.V.: *Filosofía aplicada a personas y grupos*, DOSS, Sevilla, 2008.

HADOT, Pierre: *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*, Ed. Siruela, Madrid, 2003.

⁹ Véase HADOT, Pierre: *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*, Ed. Siruela, Madrid, 2003.

FOUCAULT, Michel: *Hermenéutica del sujeto*, Ediciones de la Piqueta, Madrid, 1994.

RAABE, Peter: *Philosophical Counseling: Theory and Practice*, Praeger Publisher, Westport (Connecticut), 2001.

SCHMID, W.: *En busca de un nuevo arte de vivir*, Ed. Pre-textos, Valencia, 2002.

RESEÑAS BIBLIOGRÁFICAS
REVIEWS

WEISS, M.N.: *The Socratic Handbook. Dialogue Methods for Philosophical Practice*, LIT Verlag, Vienna, 2015. 431 pp¹.

Cualquiera que explique a un ciudadano de la calle el significado de la Filosofía Aplicada acostumbra a enfrentar la pregunta: “Muy bien, pero ¿cómo trabaja *concretamente* un orientador filosófico?”. El volumen editado por Michael Noah Weiss es un auténtico cofre del tesoro para aquel que quiera contestar a esto y llamarnos la atención sobre lo erróneo que puede ser pensar que sólo existe una respuesta general a la pregunta.

En primer lugar, la estructura de la obra manifiesta con claridad cómo los filósofos aplicados se encuentran poniendo en práctica la Filosofía en formas muy diversas: la contribuciones se distribuyen en seis secciones dedicadas respectivamente a las consultas

¹ Traductor desde el inglés: José Barrientos Rastrojo

filosóficas (seis capítulos), la Filosofía para Niños (seis capítulos), los paseos filosóficos (dos capítulos), los métodos de diálogo socrático (diez capítulos), Filo-cafés (tres capítulos²) y a las prácticas de filosofía contemplativa (cinco capítulos). Por otro lado, se encontrarán diferentes aproximaciones dentro de cada sección que serán (1) descritas minuciosamente, (2) ejemplificadas y (3) desarrolladas en su contexto teórico y filosófico. Aunque no siempre se encuentra un equilibrio en estos tres puntos, el volumen no sólo proporciona una caja de herramientas pro-

² Entre ellos, se incluye el trabajo de Lisz Hirn, quien, actualmente, maneja un método de dialogo genérico. Basándonos en sus experiencias con adolescentes y en las escuelas, quizás cabría mejor en la sección segunda y no específicamente en la de Filocafés. Sin embargo, dentro de la sección dedicada a los métodos de Diálogos Socráticos, se puede consultar un trabajo de Camilla Angetum que describe un método que, probablemente, podría ser usado también en una sesión de café filosófico.

lija para quien quiera practicar la filosofía, sino que también se detiene en las prácticas de los autores, que son incorporadas, por una parte, en el propia historia de estudio y, por otra, en la tradición filosófica. Esto responde al prejuicio que señala que los orientadores filosóficos no disponen de profundidad teórica ni conocimiento filosófico, idea muy extendida en el mundo académico desgraciadamente. Es más, la mayoría de los autores están activos en el contexto académico. Al leer sus *curricula*, obtenemos una agradable confirmación de la extensión y desarrollo de la profesión. En tanto la actividad está funcionando en veinte países (incluyendo casi todos los europeos) y en la medida en que se han gestado tanto relaciones en red internacionalmente como en organizaciones nacionales, los autores de trabajan en cualquier nivel del sistema educativo, en su propia *Práxis*, en contextos públicos o en empresariales, entre otros. Dado

este desarrollo, la contribución del último capítulo de Michael Noah Weiss, que pretende desarrollar una discusión sobre una ética profesional de la Filosofía Aplicada, deber ser bienvenida y tomada muy seriamente.

La primera sección del volumen se dedica, como ya se ha mencionado, a la originaria, y quizás más controvertida forma de Filosofía Aplicada: la consulta filosófica individual. Como un objetivo esencial del texto consiste en ofrecer “métodos dialógicos”, aparece de inmediato un asunto habitualmente conflictivo: ¿debería existir un único método para la orientación filosófica? Esta reseña no es, obviamente, un lugar apropiado para enfrentar, ni siquiera, una pequeña aproximación esquemática al debate. Será suficiente indicar que la selección de contribuciones de esta sección tienen un gran mérito: por un lado, ilustra un conjunto de métodos o aproximaciones específicas, ejemplos particulares y

temas concretos; por otro, proporciona elementos muy valiosos para profundizar en asuntos filosóficos relacionados por la Filosofía aplicada como sus pretensiones o alcance, las relaciones entre la racionalidad y las emociones, la naturaleza (ambivalente) del cuestionamiento y, también, sobre la idea importante del método. Además, al filósofo aplicado se le proporciona un conjunto valioso de *insights* sobre tratar no sólo con el Otro (el consultante) sino también consigo mismo y sus actitudes personales (tema particularmente relevante para Niehaus y Amir. Esto es más valioso en la medida en que, como Anders Lindseth asevera en su texto, “it is not only important what the philosopher does but even more what attitude he takes” (p. 48).

Cualquiera que quiera practicar ejercicios filosóficos en el contexto educativo o facilitar diálogos en grupos agradecerá sobremanera el hecho de encontrar una variedad de

métodos y ejemplos asombrosamente rica en la sección II (Filosofía para Niños), la IV (métodos de Diálogos Socráticos) y en la V (Filo-Cafés). Es bastante evidente que todos ellos se encuentran fuertemente fundamentados y han sido testados sobre la base de una sólida experiencia de los autores en su función profesional.

El estilo de las contribuciones se distribuye desde aquellas que son unas “instrucciones de uso” (cortas, secas, abstractas, muy útiles aunque poco agradables para la lectura) a aquellas más narrativas, reflexivas (que integran el método en contextos experienciales. La ilustración de métodos y aproximaciones es con frecuencia apoyada con la descripción de su materialización en un escenario específico. La atención dedicada al contexto concreto, a los casos individuales y la detención en el detalle constituye, de hecho, una gema preciosa propia de la Filosofía Aplicada y que la

distingue del discurso científico.

Dejenme, ahora, resumir brevemente y juntas la sección III (paseos filosóficos) y la sección IV (prácticas de filosofía contemplativa), en la medida en que los paseos filosóficos tienen, según creo, una dimensión contemplativa. Dos aspectos que la Filosofía ha perdido, desgraciadamente, en su desarrollo como disciplina académica o científica son su afinidad con la *vita contemplativa* (la vida en la academia es bastante frenética y sujeta al dictado de la productividad y la eficiencia) y la atención a experiencias perceptivas³. Los capítulos de las secciones III y IV muestran cómo la contemplación intelectual y espiritual podría fortalecerse con su vincula-

ción con las experiencias físicas (percepción, movimiento).

La sección sobre Prácticas Filosóficas Contemplativas, *Contemplative Philosophical Practices (CPP)*, es de particular importancia en la medida en que se alza como una nueva y muy prometedora dirección dentro de la Filosofía Aplicada. La CPP (p. 365) dice haberse introducido por Ran Lahav, que proporciona un manual muy revelador al principio de la sección. CPP nos invita a ampliar nuestra concepción de la Filosofía más allá de sus dimensiones tradicionales y racionales: persigue una especie de visión holística del ser humano en relación a la práctica filosófica y comprende intuiciones, sentimientos, imaginación, sueños, percepción sensorial, experiencia existencial así como formas de meditación o ejercicios de respiración.

Uno podría preguntarse si los filósofos no caen en una especie de *hybris* al querer que

³ Incluso si la Fenomenología, por ejemplo, nos ha recordado recientemente la importancia de estos asuntos desde la teoría, llevándolo a la práctica, parece que esto no ha permeado a los contextos académicos.

la Filosofía se encargue de casi cualquier aspecto del ser humano y la experiencia. De hecho, los trabajos incluidos en esta sección aclaran que (i) las concepciones de la Filosofía en el sentido de ir más allá de los puros ejercicios de racionalidad pueden rastreadse fácilmente en gran parte de la tradición filosófica pasada y (ii) que la CPP, a pesar de que toma a las intuiciones, las percepciones, la imaginación y otras como fuentes de sus insights, siempre incluyen un “segundo elemento de reflexión que es crucial para construir el discurso filosófico” (Lahav, p. 373).

Para concluir, déjenme decir unas palabras sobre el concepto de “métodos dialógicos de la Filosofía Aplicada”. En el volumen, el rol focal del diálogo se toma para explicar por qué este manual (handbook) es adjetivado como socrático. Uno se podría preguntar si los diálogos de Platón son “realmente” diálogos, pero esta cuestión escaparía del universo de esta reseña.

De hecho, el modo de practicar y de dialogar sobre el diálogo distingue la Filosofía Aplicada tanto del camino académico de hacer filosofía como de la mayoría de las formas terapéuticas de *counseling*. En este punto, el diálogo es un tema que merece la pena ser investigado minuciosamente como una característica básica de la disciplina: una suerte de común denominador que da identidad a este campo heterogéneo (la famosa cuestión socrática “¿Qué es...?” puede llevar a los problemas relacionada con la Filosofía Aplicada).

En relación con la polémica idea de practicar filosofía con un “método”, permítanme concluir esta reseña diplomáticamente señalando un aspecto valioso y un posible inconveniente. El deseo de poner la experiencia y las ideas en una forma sistemática y general, por ejemplo articularlas en métodos, puede conceptuarse como algo muy representativo del espíritu filosófico y esto no implica

necesariamente un compromiso rígido con una única forma cerrada (recuérdese la distinción de Condillac entre *esprit systématique* y *esprit de système*). No obstante, ofrecer métodos para la Filosofía Aplicada como “instrucciones de uso” podría conducir a la ilusión de que cualquiera que las aplicase podría ser considerado un filósofo aplicada, incluso sin disponer de una sólida base de conocimiento filosófico. Existe una visión bastante amplia sobre quien dispondría de la competencia para practicar filosofía parece surgir en algunas contribuciones del volumen y, a mi parecer, éste es el único aspecto problemático de este manual, que considero, en el resto de sus aspectos, una contribución fundamental para el desarrollo de la Filosofía Aplicada y un apoyo inestimable para los orientadores filosóficos.

DONATA ROMIZI
Universidad de Vienna

ROJAS CHÁVEZ, V.M. (Ed.): *Filosofía para niños. Diálogos y encuentro con menores infractores.* Corporación Universitaria Minuto de Dios – UNIMINUTO, Bogotá. 240 pp.

Es muy probable que quien lea esta reseña conozca el programa de M. Lipman y sepa de la cantidad de publicaciones, prácticas, experiencias y proyectos que se han ido sumando al proyecto inicial de 1969. Sin embargo, un área de investigación y aplicación expuesta en este libro es poco común debido a que suele ser denostada en países de nuestro continente, sea por la poca existencia de esta realidad, sea por la poca atención que tomamos a vidas ajenas a nosotros. La realización de las herramientas de Filosofía para Niños (a partir de aquí FpN) aplicadas con menores infractores es, a todas luces, una apuesta de futuro del proyecto que realiza este equipo de profesionales interdisciplinarios.

El libro, dividido en tres partes, supone un acercamiento nada trivial a la FpN en perspectiva social, la FpN situada entre la marginalidad y los menores infractores.

Se agradecen sus capítulos, apartados y preámbulos prope-
dédicos y explicativos e históricos tanto de la realidad del proyecto de FpN como de la definición, aplicación y profundización del término “infancia” y realidad “menor infractor”.

Del mismo modo, es agradable ver cómo cada capítulo esté enfocado, dirigido y propuesto por cada profesional desde su área.

Encontramos capítulos contruidos desde las disciplinas de Filosofía, Psicología, Antropología o Trabajo Social. Esto aporta un gran mapa que arroja luz al bosque del trabajo de áreas interdisciplinarias haciendo una labor encomiable al programa y a sus posibles herramientas posteriores. Me gustaría remarcar tres capítulos del libro por ser, bajo mi punto de vista, un

destacado trabajo realizado tanto por la Corporación Universitaria Minuto de Dios así como, particularmente, cada uno de los autores de este libro.

En primer lugar, es clave la lectura del capítulo cuarto: “Algunas consideraciones sobre la marginalidad y Filosofía para Niños” y, dentro de éste, el párrafo “Diálogos con los actores principales “El juzgamiento es feo, feo””. Aquí, se facilita una perspectiva de una realidad que nos queda lejos, la colombiana, pero en la que podemos ver ciertos visos de nuestra propia realidad y problemática europea, española o autonómica. La marginalidad es un elemento indiscutiblemente evidente en toda sociedad en la que hay un grupo dominado y un grupo dominador, uno privilegiado y uno excluido o en riesgo de serlo. Así, acudir a la propia voz de los “sin voz” por la discriminación supone colocarse ante una realidad que significativamente desconocida, una vi-

sión que solemos prejuzgar por vivir en un lugar “afortunado” o por ser incapaces de tener la mirada despierta a detalles palpables de la compleja vida en la que cada sociedad coexiste.

En segundo lugar, quiero rescatar el capítulo de séptimo: “Componente dialógico: del discurso individual al discurso colectivo”. En esta sección, el diálogo se alza como elemento central del programa de FpN y de su construcción.

Especial importancia conclusiva tiene el capítulo octavo, pues consiste en una aplicación que jalona cada capítulo: transita desde la perspectiva teórico a la aplicación práctica, a su viabilidad como proyecto y como programa. Este capítulo titulado “La práctica de la comunidad de diálogo” ha sido elaborado por cuatro autores y reconduce la teórica a la práctica desde los términos de identidad, marginalidad y menor infractor. De tal manera, el lector con intención de aplicar el paradigma

propuesto, tiene acceso a una guía-manual de aplicación de ciertas temáticas: “Diálogo con el texto”, “Diálogo con uno mismo”, “Diálogo con el otro”, entre otras.

Sin embargo, si no el lector no desea quedarse en la aplicación de una manera interdisciplinar de saberes como la Filosofía, la Psicología, el Trabajo y la Educación Social, la Antropología, también encontramos aquí un reto muy satisfactoriamente cumplido: la posibilidad de ahondar en investigaciones posteriores, en otros lugares geográficos del mundo hispanohablante. Este libro, sistemáticamente elaborado y rigurosamente descrito, permite ser el cimiento de un edificio intelectual que se abre y se reabre con el quehacer y los retos de las sociedades actuales que demandan ser, comprensivas, empáticas e inclusivas y que carecen por complejo de recursos humanos y materiales para hacer viable los procesos que lleven a término lo exigido.

El libro es un perfecta formación de una teoría hecha experiencia para quienes quieran seguir elaborando o refutar estas tesis, mejorando planteamiento teóricos o formando equipos de investigación que puedan corregir, mejorar o concluir algunas de estas propuestas que quedan abiertas para el lector curioso y audaz.

Especialmente útil es la información de muchos de los “cuadernos de trabajo” que aquí aparecen y que aportan al texto inquietudes, problemáticas y retos a los que se enfrenta cualquier persona ante la experiencia planificar, programar y ejecutar cualquier proyecto de FpN en cualquier ámbito. Incluso en estos relatos hallados es reconocible la personalidad de un grupo implicado de manera interdisciplinaria, comprometidos con el reto del ser conscientes de la realidad cercana y latente que viven cientos de menores y la fe que muestran en la fuerza del programa de FpN y la convicción de que

su trabajo puede hacer frente a muchas demandas y necesidades que recoge cada disciplina y que son reconvertidas en un aporte a las comunidades de indagación e investigación. Grupos de trabajo e investigación que habilitan y contextualizan un proyecto que tiene múltiples posibilidades, aperturas, posiciones o herramientas desde las que se puede realizar ciertas mejoras de la sociedad, desde el punto más básico y esencial de toda sociedad compleja: el diálogo sincero, constructivo en una comunidad que siempre necesita concretar y definirse para poder ser cambiando.

Nada desdeñable es, por otro lado, su bibliografía al final de cada capítulo, pues facilita el rigor teórico en el que se apoyan los autores en la elaboración de los textos. Atraviesan el libro no solo grandes y consagradas mentes como Bauman, Freire, Lipman, Zuleta, Lipovetsky, Sharp, Foucault, Gadamer, Dewey, etc; sino también autores contemporáneos co-

mo Kohan, Rojas, Puig, Miranda, Nájera, Walksman, etc., Las aportaciones y propuestas teórico-prácticas de los últimos añaden actualidad y profundidad al proyecto.

Posiblemente este texto que da cobijo a un marco teórico interdisciplinar, a una arriesgada propuesta y a una probada aplicación práctica con menores infractores acabe convirtiéndose en un referente para muchos investigadores, participantes o partícipes de futuros programas de Filosofía para Niños, Filosofía con Niños o Filosofía desde la Infancia. El tiempo lo dirá.

JORGE SÁNCHEZ-MANJAVACAS
Universidad de Sevilla

BAÑERAS CAPELL, N: *La cura de sí o el cuidado filosófico. Una ascética para nuestro vacío.* Barcelona, Icaria, 2016. 206 pp.

¿Qué papel tiene la filosofía en nuestras vidas? ¿Puede la filosofía devolvernos una

vida más profunda y, por ende, la radicalidad de un sentido que hemos perdido en nuestras prisas cotidianas?

La cura de sí o el cuidado filosófico quiere dar respuesta a ambas preguntas. Quiere hacerlo a través del despliegue de tres nociones clave que estructuran el libro, a saber, la de narcisismo, la de ascética y, finalmente, la de cuidado.

Vivir es aceptar que tu vida no vale nada, es uno de los leímotiv del libro y nos acompaña a lo largo de toda la lectura. Es una afirmación contundente que quiere condensar el sentir existencial de nuestro presente y, a la vez, ser un punto de partida. Es una sentencia que aúna ambas preguntas del inicio y resume, de un plumazo, la sensación compartida, aunque no lo suficientemente expresada, de nuestro malestar. Un malestar o insatisfacción que se manifiesta a través de una vida, la nuestra, que pivota sobre los ejes del consumo y la producción a través de los cuales se

nos esfuma nuestro vivir.

Para mostrar con mayor precisión dicho malestar, el autor despliega primero la noción de narcisismo, figura que caracteriza el dibujo de nuestra subjetividad, aquello que vertebra la ligazón con nosotros mismos y nos convierte en sujetos y, como Bañeras dice, *nos sujeta*. Este dibujo, complejo y a la vez actual, caracteriza no sólo nuestra actual forma de vida, sino que, más profundamente, explica la evolución de la interiorización de los discursos señalada por el filósofo francés Michel Foucault, una clara influencia en todo el libro y, cercano a los análisis de Byung-Chul Han, señalará más adelante la frustración como un elemento a tener en cuenta en el discurso filosófico de emancipación.

El narcisismo es, además, aquello que permite al autor hacer un breve recorrido tanto del desarrollo del capitalismo como de la filosofía en la modernidad, mostrando aquellos elementos que, funda-

mentados en cierta noción de racionalidad, permiten comprender cómo nuestra subjetividad y, por ende, nuestra actual forma de vida, se ha conformado como tal. Finalmente, si bien hay una comparativa entre el narcisismo y las características y definición del término tradicional de neurosis que permiten entender desde otro paradigma las derivadas y consecuencias de una afectación psíquica en nuestra existencia, hay una reivindicación de terminología claramente marxista, a través de la noción de alienación. Con ella se caracteriza la subjetividad narcisista, de tal forma que nuestro sufrimiento o esta vida que no vale nada pueda ser comprendida a través de relaciones de poder y, fundamental, con aquello que define la propia palabra alienación, a saber, una separación de uno consigo mismo.

En la segunda parte del libro, una vez desvelada la profundidad de la problemática, Bañeras señala una dimensión

de la filosofía no lo suficientemente valorada, esto es, su dimensión aplicada, que condensa y caracteriza mediante la noción de ascética. Dejando de lado, momentáneamente, la problemática del narcisismo, se desarrolla en el libro una visión de la filosofía que, aunque pueda parecer novedosa, es una reivindicación larvada de ciertas dimensiones de la filosofía antigua que son actualizadas señalándose sus potencialidades. De la misma manera que Foucault señalaba dichas prácticas como ejercitaciones para reorganizar el campo de lo subjetivo, el autor del libro realiza un pormenorizado análisis para detectar en ellas no sólo una dimensión más de la filosofía, sino para desvelar la dimensión más radical del filosofar. Esta dimensión, radical y profunda, que se reivindica en esta segunda parte a través de las ascéticas es una larvada crítica a la evolución racionalista de la historia de la filosofía y pone delante del lector otra noción

tanto de saber como de filosofar que abre, además la tercera y última parte de libro y el despliegue de la noción de cuidado.

En esta última parte del libro, la noción de filosofía que traspasa el libro se aleja de la concepción habitual, que tiende a entenderla como una actividad para especialistas, ligada a un desarrollo lógico formal, anclada en una historicidad estéril, una mera erudición de conocimientos (muchas veces distanciados de la vida cotidiana) o una tarea intelectual. Por el contrario, defiende el verdadero potencial del camino del autoconocimiento ligado al cuidado como la otra cara indispensable del pensar. De este modo, la filosofía se convierte en una actitud que se adentra en la cotidianidad para irrumpir a través de una experiencia abisal que permite la apertura del acontecimiento filosófico, entendiendo éste último como aquel tiempo y espacio que abre un saber experiencial capaz de dar de cuenta de la

alienación a la que estamos sujetos. Este es el momento en el que el autor recupera la problemática de la primera parte, nuestro malestar expresado en narcisismo y a través de una filosofía orientada a dicha actitud señala cómo a través de la irrupción de nociones como la corporalidad, el vacío o la alteridad, se puede poner en jaque la pervivencia de un sujeto centrado en su mismidad y a la búsqueda de un ideal de sí mismo que, imposible en su alcance, mantiene la doble dimensión de una producción y consumo interminables e insaciables sosteniendo un contexto capitalista de espaldas a la vida.

La filosofía siempre ha incitado a un trabajo de autoco-cimiento orientado a desvelar aquello que vertebró nuestra forma de vida, a ponerlo en cuestión y a invitarnos a una actitud orientada a un estar sin saber. Esta visión filosófica es la que Bañeras nos invita a experimentar, con la finalidad última de acercar el

filosofar a nuestra cotidianidad para convertirlo en un desafío a nuestras vidas tal y como se expresa en el propio libro, un camino hacia uno mismo. Un ejercicio, a la vez, estético, ético, político y existencial, es decir, un ejercicio filosófico, una ascética. Un ejercicio que no pretende, de entrada, saber qué hacer con nuestra derrota existencial, sino aclararla.

JOAN CARBONELL SOLSONA
Universidad de Barcelona

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 promuevan 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 publicación¹ 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

¹ 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. 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 (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 publication¹ 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.

¹ This journal does not charge authors administrative costs or any other type of fee.

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.

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. 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 (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 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 (último acceso 11 de enero de 2009).

Ejemplo: Santes Martín, Antonio: “Philosophical Practice”, disponible on-line en 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 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 (last access Month day, year).

Example: Smith, Michael: "To make Philosophical Practice", available at www.filoze.org/vera.htm (last access March 26th, 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.

