

apuntes filosóficos

Revista semestral Vol. 20 N° 39/2011 ISSN: 1316-7553 Depósito legal: 199202 df 275

39

**Filosofía práctica
o una filosofía para la vida**

**Escuela de Filosofía
Universidad Central de Venezuela
2011**

apuntes filosóficos

Revista semestral Vol. 20 N° 39/2011 ISSN: 1316-7553 Depósito legal: pp 199202 df 275

Director Fundador:	Omar Astorga
Director:	Gabriel Morales Ordosgoitti
Subdirectora:	Guadalupe Llanes
Comité Editorial:	Omar Astorga, José Luis Ventura, José Julián Martínez, Enrique Alf González Ordosgoitti, Alirio Rosales, María Eugenia Cisneros, Guadalupe Llanes, Gabriel Morales O.
Consejeros:	Eduardo Vásquez, Ezra Heymann, Francisco Bravo, Benjamín Sánchez, Ruperto Arrocha, Vincenzo P. Lo Monaco, Alberto Rosales, Fernando Rodríguez, Carlos Paván, Juan Negrete, Arnaldo Esté, Wolfgang Gil, Eduardo Piacenza.
Comité Internacional:	Carla Cordúa (Chile), Miguel Giusti (Perú), Antonio Hermosa Andújar (España), Héctor Jaimes (Estados Unidos), María Liliana Lukac de Stier (Argentina), Giulio F. Pagallo (Italia), Julio Quesada (España), Alejandro Sobrino (España), Roberto Torretti (Puerto Rico)
Coordinadores de este número:	Ruperto Arrocha, David De los Reyes
Relaciones Institucionales:	Gladys Escalona
Asistentes de producción:	Irene Rodríguez, Gabriela Guzmán, Neyla Pereira
Diseño de portada y diagramación:	Margarita Páez-Pumar
Traducción de resúmenes:	Alessandro Moscaritolo

Dirección:

Escuela de Filosofía. FHE-UCV. Los Chaguaramos. 1041. Caracas. Venezuela. Telefax: [+58212]6052863.

Página Web: www.scielo.org.ve

Correo electrónico: apuntesf@yahoo.com

Apuntes Filosóficos es publicada por la Escuela de Filosofía bajo los auspicios del Consejo de Desarrollo Científico y Humanístico (CDCH-UCV).

Impreso en Venezuela por Mario Trujillo

Printed in Venezuela

UNIVERSIDAD CENTRAL DE VENEZUELA

Rectora: Cecilia García Arocha
Vicerrector Académico: Nicolás Bianco
Vicerrector Administrativo: Bernardo Méndez
Secretario: Amalio Belmonte

FACULTAD DE HUMANIDADES Y EDUCACIÓN

Decano: Vincenzo Piero Lo Monaco
Coordinadora Académica: Mariángeles Payer
Coordinador de Postgrado: Vidal Sáez Sáez
Coordinador de Extensión: Hugo Quintana
Coordinadora de Investigación: Marina Polo
Coordinador Administrativo: Eduardo Santoro

DIRECTORES DE ESCUELAS

Escuela de Artes: Juan Francisco Sans
Escuela de Bibliotecología y Archivología: Mariketi Papatzicos
Escuela de Comunicación Social: Miguel Ángel Latouche
Escuela de Educación: Nora Ovelar
Escuela de Filosofía: José Luis Ventura
Escuela de Geografía: Pedro Barrios
Escuela de Historia: Ramón Chacón
Escuela de Idiomas Modernos: Lucius Daniel
Escuela de Letras: Vicente Lecuna
Escuela de Psicología: Carlos Valero

DIRECTORES DE INSTITUTOS

Instituto de Estudios Hispanoamericanos: Fabricio Vivas
Instituto de Filología «Andrés Bello»: Luz Marina Barreto
Instituto de Filosofía: Jesús Baceta
Instituto de Geografía y Desarrollo Regional: Karenia Córdova
Instituto de Investigaciones de la Comunicación: Gustavo Hernández
Instituto de Investigaciones Literarias: María Eugenia Martínez
Instituto de Psicología: Mireya Lozada

FILOSOFÍA PRÁCTICA O UNA FILOSOFÍA PARA LA VIDA

<i>Ruperto Arrocha / David De los Reyes</i> (Universidad Central de Venezuela)	
Presentación	9

ARTÍCULOS

<i>Ruperto Arrocha González</i> (Universidad Central de Venezuela)	
Deseo, voluntad y dolor en Spinoza, Schopenhauer y Nietzsche	13
Desire, Will and Pain in Spinoza, Schopenhauer and Nietzsche	

<i>José Barrientos Rastrojo</i> (Universidad de Sevilla, España)	
Análisis de la eficacia de los intercambios de la filosofía aplicada a la persona en internet: Raabe, Schuster y Sherry Turkle	19
Efficacy Analysis of Internet-based Philosophical Practice applied to the person: Raabe, Schuster and Sherry Turkle	

<i>Carlos Blank</i> (Universidad Central de Venezuela)	
La importancia del filosofar (en clave popperiana)	43
The Importance of Philosophizing (in Popperian Key)	

<i>Hernán Bueno Castañeda</i>	
(Universidad del Rosario y Externado de Colombia, Bogotá)	
Filosofía y unidad. Una reflexión sobre la asesoría filosófica como quehacer sistémico	67
Philosophy and Unity. A Reflection on Philosophical Counseling as a systemic work	

<i>Xavier Carbonell</i>	
(Internationale Gesellschaft für Philosophische Praxis, Alemania)	
El asesoramiento filosófico: ¿Una terapia?	81
Philosophical counseling: A Form of Therapy?	
 <i>Mónica Cavallé Cruz</i> (Asociación Española para la Práctica y el Asesoramiento Filosóficos - ASEPRAF)	
La práctica filosófica	101
Philosophical Practice	
 <i>María Eugenia Cisneros</i> (Universidad Central de Venezuela)	
La pornografía al rescate de lo humano	151
Pornography to the rescue of the human	
 <i>David De los Reyes</i> (Universidad Central de Venezuela)	
De la tiranía en Platón	179
On the tyranny in Plato	
 <i>Tomas Ellakuria</i> (Lic. en Filosofía, Universidad de Deusto, País Vasco)	
Aportaciones para una metodología de la práctica filosófica	201
Contributions for a Methodology of Philosophical Practice	
 <i>Lilian González</i> (Licenciada en Artes UCV. Doctorando en Filosofía Universidad Paris 8 Saint Denis)	
La universidad y la escuela de filosofía como ámbitos terapéuticos	221
The University and departments or schools of philosophy as therapeutic areas	
 <i>Rayda Guzmán</i> (Universidad de Barcelona, España)	
Paradigmas, paradojas y teorías en la práctica filosófica	247
Paradigms, Paradoxes and Theories of Philosophical Practice	
 <i>Jorge Oscar Portilla Manfredini</i> (Universidad Metropolitana de Caracas)	
Cultura y contracultura digital: un ensayo	271
Digital Culture and Counter-Culture: an Essay	

NOTAS, DISCUSIONES Y DOCUMENTOS

<i>José Luis Díaz</i> (Universidad Nacional Autónoma de México - UNAM) Epistemología médica: Diez postulados sobre el dolor Medical Epistemology: Ten Postulates on Pain	295
<i>Rayda Guzmán</i> (Universidad de Barcelona, España) La Babel de la práctica filosófica: algunas sugerencias bibliográficas The Babel of Philosophical Practice: some Bibliographical Suggestions	303
Reseña curricular de los autores	311
Índice acumulado	317

Presentación

Filosofía práctica o una filosofía para la vida

La filosofía enseña a hacer no a decir
Séneca

Para nosotros como coordinadores de este número resulta motivo de gran satisfacción esta nueva entrega de *Apuntes Filosóficos*. Ella ha sido producto de una larga travesía personal por los derroteros de la filosofía práctica. El interés por dicha concepción filosófica surgió por la década de los años 80 y luego se consolidó a partir del primer seminario, los profesores Arrocha y De los Reyes sobre el tema del dolor en la filosofía, que iniciamos en el año 2008, en el Postgrado de Humanidades de nuestra Universidad Central de Venezuela. El curso se llamó Filosofía *Clínica*. *Una genealogía del dolor*. Con dicho seminario nos iniciamos en una aventura del pensamiento en la que no teníamos mucha experiencia en la temática a abordar pero ello no fue óbice para detenernos en nuestro entusiasmo por dicho campo de estudio, ya que sí teníamos el *viento* a nuestro favor: una larga trayectoria en la filosofía, en sus temas e historia por nuestros años de estudio, academia e investigaciones diversas. Todo ello nos permitió desentrañar temas que iban desde la política a la estética, de la psicología al psicoanálisis, de la clínica filosófica a la filosofía de la mente y diversas áreas afines con la visión de la filosofía en tanto terapia filosófica. El grupo de investigación estuvo conformado en sus inicios por varios profesores de la Escuela de Filosofía de la UCV, ellos son el profesor Theowald D'Arago, la profesora María Eugenia Cisneros y nosotros. De esta manera comenzamos a trazar distintas facetas de incorporar a la filosofía como una práctica que buscaba revitalizar nuestro campo de reflexión como *ejercicio espiritual* (Pierre Hadot), y estudiar los inicios de la filosofía grecorromana como también diversas corrientes contemporáneas desde la concepción de comprender y *actuar* los temas de la filosofía, no sólo como propuestas discursivas sino como diversos estilos de vida, al no separar el saber de la condición cotidiana de la vida y en realizar un entramado entre pensamiento y forma de ser y estar en el mundo. No sólo una lógica, una ética y una física vistas tradicionalmente de forma separadas, sino verlas bajo la observancia de

comprenderlas, como hicieron Sócrates y los cínicos, los estoicos o los epicúreos en la antigüedad, o como lo hicieran Fourier, Spinoza, Schopenhauer y Nietzsche en la modernidad, o más próximos a nosotros como en los trabajos de Jasper, Hadot, Foucault, Rorty o Gádamer, entre otros; ofreciendo toda una postura holística de la existencia y del saber filosófico de cara a su época y a los problemas acuciantes del entorno cultural y político. Ello sin dejar la indagación de una práctica cognoscitiva que venga a dar respuestas y maneras vivenciales, (es decir, como terapia filosófica), con el fin de reducir individualmente la complejidad y la confusión del caos/orden global. Se trata de buscar la representación reflexiva y vital, práctica y emocional, de una imagen cónsona del *gusto por el saber* vinculada con un sentido ontológico y espiritual para los tiempos de cambios que vive el hombre actual. Se trata de rescatar a la filosofía para el individuo sin restar su compromiso con la comunidad *global* a la que pertenece.

Por y para ello hemos preparado este número de *Apuntes Filosóficos* con un nutrido panorama de planteamientos de la filosofía práctica y clínica gracias a los importantes trabajos de diversos investigadores de larga data en dicho campo. Ellos son los investigadores y amigos iberoamericanos: Mónica Caballé, Hernán Bueno Castañeda, José Barrientos Rastrojo, Rayda Guzmán, José Luis Díaz, Tomas Ellakuría; como los investigadores de nuestro país: Jorge Oscar Portilla, María Eugenia Cisneros, Carlos Blank, Lilian González, Ruperto Arrocha y David De los Reyes.

Creemos que con este número de *Apuntes Filosóficos* se inicia toda una apertura de trabajo filosófico práctico que será de interés tanto para investigadores, profesores y estudiantes de nuestra Escuela de Filosofía en la UCV como de otras universidades y profesionales del entorno latinoamericano. ¡Disfrútenlo!

Ruperto Arrocha
David De los Reyes
Coordinadores de este número

ARTÍCULOS

Ruperto Arrocha González*

*Deseo, voluntad y dolor en Spinoza,
Schopenhauer y Nietzsche*

Resumen

Al intentar clarificar lo que Spinoza, Schopenhauer y Nietzsche entienden por deseo encontramos que este concepto está asociado en ellos a una particular acepción de la idea de voluntad. En Spinoza y en Schopenhauer se encuentra presente esta identificación. En Nietzsche el deseo se encuentra oculto, disimulado y encerrado en las figuras metafóricas de lo dionisiaco y lo melódico.

Palabras clave: Deseo, voluntad, dolor, afectos, naturaleza, apolíneo y dionisiaco

Desire, Will and Pain in Spinoza, Schopenhauer and Nietzsche

Abstract

In attempting to clarify what Spinoza, Schopenhauer and Nietzsche understand by desire, we find this concept to be associated, for them, to a particular meaning of the idea of will. This identification is present both, in Spinoza and Schopenhauer. In Nietzsche, desire is hidden, disguised and locked up in the metaphorical figures of the Dionysian and the melodic.

Keywords: Desire, Will, Pain, Affection, Nature, Apollonian, Dionysian

* Universidad Central de Venezuela.

Artículo recibido en abril de 2011 – Arbitrado en septiembre de 2011

Apuntes Filosóficos. Vol. 20. Nº 39 (2011): 13-17.

En las páginas del *Nacimiento de la Tragedia* Nietzsche, una vez que invoca las pesimistas palabras del sabio Sileno, resalta que la tarea de la existencia del ser consiste en hacer de la vida una experiencia heroica. Influenciado por Schopenhauer, Nietzsche desarrolla una reinterpretación de la voluntad que hunde sus raíces en el origen de los afectos expuesto por Baruch de Spinoza en su *Ética demostrada según orden geométrico*.

Al intentar clarificar lo que Spinoza, Schopenhauer y Nietzsche entienden por deseo encontramos que este concepto está asociado en ellos a una particular acepción de la idea de voluntad. En Spinoza y en Schopenhauer se encuentra presente esta identificación. En Nietzsche el deseo se encuentra oculto, disimulado y encerrado en las figuras metafóricas de lo dionisiaco y lo melódico. El melos, el efecto de las musas, es lo que inspira el anhelo del propio ser, el proceso de mediación autonómico entre la naturaleza y el alma humana. Por otro lado, este deseo es el demon que estructura lo dionisiaco, entendido lo dionisiaco como la voz que expresa las leyes internas del alma; por último, el deseo se manifiesta en lo mitológico, síntesis de los sueños, como el sueño de todos los sueños. El melos, lo dionisiaco y lo mitológico resumen lo que podríamos nombrar como “el sí mismo” nietzscheano o lugar en el que habita el deseo en cuanto acto puro y por tanto como algo previo al fundamento de la estructuración de la psique, y más concretamente al de la racionalidad que permite la cuestionada configuración nietzscheana del Yo¹. Este sí mismo que mueve al hombre desde su interior, anclaje propio del deseo, prefigura lo que modernamente llamamos en lenguaje psicológico, “inconsciente”. Y si bien este concepto parece atado al patrimonio semántico del lenguaje freudiano no se pueden pasar por alto las significativas aportaciones de Schopenhauer en la futura consolidación de la psicología profunda. Ahí donde Schopenhauer afirma que el lenguaje no hace otra cosa que ocultar las verdades del cuerpo no cabe duda de que está adelantándose a una de las principales tesis de la psicología analítica.

La noción de voluntad expuesta por Schopenhauer tiende a identificar o más bien a sustituir el concepto de deseo por el de voluntad. El nudo de esta identificación entre el deseo y la voluntad se encuentra presente en los primeros libros del *Mundo como voluntad y representación*. Al Schopenhauer afirmar que el concepto de voluntad no tiene su origen en la experiencia está remitiéndonos indirectamente al mundo de los sueños. Veamos con exactitud lo que en ese párrafo afirma:

“el concepto de voluntad es el único, entre todos los posibles, que no tiene su origen en el fenómeno, en la pura representación intuitiva, sino en nosotros mismos, en nuestra conciencia inmediata, allí donde cada uno reconoce la esencia de su propio individuo, directamente, y no bajo forma alguna”².

¿Qué es lo que constituye esto que denomina como la esencia del individuo? ¿Qué es eso que es idéntico y homogéneo en los seres? Incluso en ese mismo párrafo señala que ese en sí, o mejor, cosa en sí, es aquello que todavía no es objeto y por tanto es algo que evidentemente no puede ser representado, no puede ser una representación. Uno puede pensar que esto tan misterioso no es otra cosa que la fuerza como causa pero sorprendentemente nos quita esta idea de la cabeza al afirmarnos: *Hasta el presente se reducía el concepto de voluntad al de fuerza; yo, por el contrario, incluyo el concepto de fuerza en el de voluntad*. Esta esencia es una sustancia que es causa de sí misma, es algo inmanente al propio ser sin mediación de la separación sujeto-objeto. Esto no un principio fisiológico sino más bien algo que en todo caso es o está cerca de lo puramente psíquico aunque siendo coherente con sus palabras debemos enunciarlo como *excitación desconocida*. Schopenhauer llama esencia del individuo a la voluntad en sí misma. Esta voluntad en sí misma es enteramente distinta de la voluntad de la razón. En el párrafo 23 realiza la observación siguiente:

“En el hombre esta misma voluntad trabaja también ciegamente en todas las funciones del cuerpo que no están gobernadas por la conciencia, en todos los procesos vitales y negativos, tales como la digestión, la circulación de la sangre, la secreción, el crecimiento, la reproducción. No sólo las acciones del cuerpo, sino el cuerpo entero es fenómeno de la voluntad...; todo lo que se produce en su interior debe producirse por la voluntad, sólo que allí esta voluntad no está dirigida por el conocimiento, ni determinada por motivos; obra ciegamente en virtud de ciertas causas llamadas en este caso excitaciones”.

Y esta voluntad al hilo de su admiración hacia Spinoza no puede ser otra cosa que el Deseo ya que ella misma tal y como la presenta en estos pasajes es un querer como el del mito de Proteo. Schopenhauer vuelve una y otra vez a lo que llama la forma o principio X. Esto es lo que metafóricamente podríamos designar como una Forma, o para que se entienda mejor, como el deseo en sí mismo. En sentido lógico este conocimiento inmediato o elemental es lo que

impulsa y fundamenta el ser. Esta idea o este afecto es lo que produce el lenguaje y genera las imágenes con las que nos representamos el Mundo. Es este principio, esta excitación lo que impulsa a obrar, lo que empuja a la acción. Es como dijimos antes un salto hacia delante próximo al instinto pero más complejo porque en sí mismo su fin es el producir por el hecho mismo de producir. Este proceso es definido por Schopenhauer invariablemente como: voluntad ciega, mero impulso ciego, pura voluntad³.

¿Qué otra cosa puede ser esta voluntad sino el deseo? Así, cuando Spinoza afirma que el deseo es lo que constituye la esencia del ser... Así en Schopenhauer la noción de voluntad posee una doble significación: una, la que es regulada por la razón; y la otra, la que no tiene nada que ver con el conocimiento y responde, como él afirma, a las manifestaciones más débiles y más oscuras del Ser.

Se puede afirmar que Schopenhauer en *el Mundo como voluntad y representación* retoma las reflexiones expuestas por Spinoza en su *Ética demostrada según un orden geométrico*. Spinoza se refiere por un lado a un deseo como movimiento espontáneo del cuerpo y por otro lado a un deseo que nace de la razón⁴. Pero más importante es sobre todo su reiterada indicación a que el deseo en cuanto constituyente de la esencia del hombre debe comprenderse como *el esfuerzo máximo de cada cosa por perseverar en su ser*⁵. Esta voluntad, o mejor deseo, en cuanto esencia se ocupa primeramente y por encima de todo de perseverar en su ser, y en consecuencia, de conservar su identidad por medio de su duración indefinida o anhelo de eternidad. El deseo más por omisión que por la misma claridad del discurso spinoziano debe entenderse pues como el esfuerzo/lenguaje propio del cuerpo. En la *Ética* Spinoza advierte que *este esfuerzo cuando se refiere al alma sola, se llama voluntad, pero cuando se refiere a la vez al alma y al cuerpo se llama apetito*⁶.

El deseo en sí mismo es una cita a ciegas... no hay deseo si este no se encuentra ligado conscientemente a su apetito... ya había destacado que el heroísmo consiste... pero en estas páginas básicamente interesa aclarar la distinción entre deseo y voluntad en estos tres autores... como causa de todas las causas... como sí mismo que permite de todas las objetivaciones. La voluntad como esencia de las cosas es una fuerza viva, un esfuerzo permanente para aumentar el deseo de vivir y la vida misma.

Esta voluntad de acumulación de fuerzas es algo imprescindible para el desarrollo de la existencia ya que no se restringe a la simple “conservación de sí mismo, sino que es voluntad de querer ser más, de concebirse más fuerte.” Esto es, voluntad del querer mediante el desarrollo y posicionamiento que significa sentirse uno dueño de su propio cuerpo o si se quiere de sí mismo.

Podríamos afirmar que el deseo es comprendido por Nietzsche, Spinoza y Schopenhauer como algo ciego, puro y fundamentalmente como lo que es en sí mismo; esto también puede ser entendido como el esfuerzo en Spinoza, la fuerza en Schopenhauer y el poder en Nietzsche. El deseo se presenta en ellos como el estado mental por excelencia en la perspectiva de un fluir de modo permanente, es una intencionalidad sin objeto, sin intención racional. A propósito de estas ideas es conveniente tener en cuenta el comentario de Richard Wolheim:

“No deberíamos concluir que nuestros deseos están necesariamente dirigidos a alcanzar el placer, sino dirigidos a esperar algo que esperamos que, como consecuencia, nos proporcione placer: desde los comienzos de la vida, el deseo ha estado dirigido, o eso parece, hacia un objeto (un concepto lo suficientemente amplio en su alcance). Tampoco deberíamos concluir que el deseo en sí mismo, o de forma inherente, implica una actitud o un sentimiento específicos (ni ningún tipo de actitud o sentimiento en absoluto) hacia lo que se desea”⁷.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

¹ Nietzsche, F. *Así habló Zaratustra*. Véase el aforismo: Despreciadores del cuerpo, Madrid, Alianza.

² Schopenhauer, A. *El mundo como voluntad y representación*. Libro Segundo, Parágrafo 22.

³ Schopenhauer, A. *El mundo como voluntad y representación*. Libro 3, Parágrafo 34 y 35.

⁴ Spinoza, Baruch. *Ética demostrada según un orden geométrico*. Parte Cuarta, Proposiciones LIX y LX.

⁵ Spinoza, B. *Ob. Cit.*, Parte Tercera, Proposición VI.

⁶ *Ibíd*, Escolio Proposición IX.

⁷ Wolheim, Richard. *Sobre las emociones.*, Madrid, A. Machado Libros, 2006, Pág. 46-48.

José Barrientos Rastrojo*

*Análisis de la eficacia de los intercambios
de la filosofía aplicada a la persona en internet:
Raabe, Schuster y Sherry Turkle*

Resumen

Este artículo analiza los argumentos defendidos por dos posturas relacionadas con la eficacia de los intercambios de la Filosofía Aplicada en Internet. Por una parte, aquellos que miran con suspicacia las consultas de Filosofía Aplicada mediadas por Internet; por otra, aquellos que constatan sus beneficios. Peter Raabe, orientador filosófico canadiense, y Sherry Turkle, filósofa y psicoanalista estadounidense, serán los autores principales que guiarán y proveerán material para la disputa en torno a esta cuestión.

Palabras clave: Filosofía Aplicada, internet, virtual, Turkle, Raabe

*Efficacy Analysis of Internet-based Philosophical Practice applied to the person:
Raabe, Schuster and Sherry Turkle.*

Abstract

This paper analyses the arguments held by two stances related with the efficacy of Applied Philosophy interchanges through Internet. On the one hand, there are those who regard with suspicion Internet-based Applied Philosophy counselling; on the other, those who verify their benefits. Peter Raabe, a Canadian philosophical counsellor, and Sherry Turkle, an American philosopher and psychoanalyst, will be the main authors that will guide and provide material to argue on this issue.

Keywords: Philosophical Practice, Internet, Virtual, Turkle, Raabe

* Universidad de Sevilla

Artículo recibido en abril de 2011 – Arbitrado en septiembre de 2011

Apuntes Filosóficos. Vol. 20. Nº 39 (2011): 19-42.

1. INTRODUCCIÓN: ¿EL MEDIO ES EL MENSAJE?

La sugerente aseveración de Marshall McLuhan que da título a este epígrafe acabó dando nombre a una de sus prominentes obras, co-escrita con Quentin Fiore en 1967. Hoy, supone una elocuente provocación intelectual para aquellos que navegamos en un innovador medio que se ha convertido en hábitat *natural*: Internet.

Comenzaremos estudiando un doble posicionamiento en relación a la Filosofía Aplicada que nos abre, cuando menos, una curiosa paradoja. Diversos manuales explican casos de consultantes que disfrutaron de los frutos de una consulta filosófica usando como entorno Internet. Estos libros pasan de casos fuera de la red a casos dentro de la red sin indicar modificación alguna sobre los resultados. Tales son los casos recogidos en *Artes del buen vivir*¹ o las personas que envían emails a Peter Raabe relacionados en *Issues on Philosophical Counseling*². Idéntica situación es constatada por colegas de profesión que en los intercambios personales afirman unirse a esta práctica³. Nosotros mismos iniciamos nuestro periplo en las redes electrónicas hace casi una década utilizando diversas plataformas on-line: primero, con emails; más tarde, mensajería instantánea y, hará algo más de un lustro, sumamos la videoconferencia. Pretendíamos dar curso a una necesidad social del momento: orientar filosóficamente a la ciudadanía que distaba varios cientos o miles de kilómetros de un filósofo aplicado. Aunque en aquel momento ya había colegas que habían comenzado a trabajar vía correo electrónico, hasta hace apenas un año constituíamos una extravagancia en el orbe de la Filosofía Aplicada mediada por videoconferencia. Afortunadamente, hoy esta actividad da pasos tímidos pero certeros para poblar el mundo virtual con este servicio precisado en los cinco continentes, o al menos cuatro de ellos. Estas dos evidencias, las referencias a situaciones de consulta o asesoramiento on-line en *libros* y los agentes filosóficos que *actúan en la red* parecen indicar una confianza en estos mecanismos, pues ¿qué sentido tendría ofrecerlos si se parte de un recelo respecto a sus resultados?, ¿no

¹ Cfr. KREIMER, R.: *Artes del buen vivir*, Anarres, Buenos Aires, 2001. Uno de las consultas online de este libro puede consultarse en el siguiente vínculo de Internet <http://www.filosofiaparalavida.com.ar/casos.htm> (último acceso 1 de enero de 2009).

² Cfr. RAABE, P.: *Issues in Philosophical Counseling*, Praeger, Westport, 2002. Pág. 39-55.

³ Uno de los últimos de los que tengo noticia es el francés Oscar Brenifier.

sería acaso poco ético ofrecer un servicio que crea suspicacias entre el propio proveedor del mismo?

A pesar de esta argumentación, las respuestas de mis colegas en torno a esta forma de ejercer la profesión me reportaba una cierta inquietud. Mi filia hacia el medio cibernético era contestada con cierta resistencia acerca de los efectos profundos y perennes que pudiera producir en el consultante. Las sesiones virtuales se reducían en algunas conversaciones a engendros de segundo nivel, válidos sólo como recurso de última necesidad; mis compañeros tendían a criticar sus limitaciones y quedaban cegados a las ventajas. Incluso algunos que hacían uso de este medio preferían antes intentar cualquier otro medio “más efectivo y de resultados más duraderos”. Lo sorprendente del tema es que se basaban en una impresión difusa que no contaba con apoyo empírico alguno ni con razones fuertemente probadas. Cuando comenzaba la discusión, en la más afortunada de las situaciones y ante los colegas que me mantenían más aprecio, se encogían de hombros y mantenían su prevención con un “si a ti te funciona, adelante”. Ni que decir tiene que sólo algunos de ellos se han lanzado a la aventura de meterse en la red en estos avatares. Añádase que la opinión de aquellos que lo intentaron cambió. Aun así, se mantiene ese sentimiento difuso, aunque ahora en un sentido contrario.

Este trabajo investiga las posiciones de algunos autores de Filosofía Aplicada en torno a este asunto, esto es, las implicaciones que tiene el medio virtual en relación a la definición de la disciplina. Asimismo, desactiva el polvorín de reticencias de los fóbicos a la práctica online de la Filosofía Aplicada e incluso las de algunos que son simpatizantes.

Téngase presente que aquellos que han trabajado en el ciberespacio, por el contrario ha provocado un maridaje bien avenido. De hecho, esta propuesta se afina en un matrimonio que geste una simbiosis y, así, aproveche los recursos proporcionados por ambos universos.

De este modo, nos alineamos con la aproximación de la norteamericana Sherry Turkle:

“To the question, “Why must virtuality and real life compete – Why can’t we have both?” the answer is of course that we *will* have both. The more important question is “How can we get the best of both?”⁴”.

⁴ TURKLE, S.: *Life on the screen*. Simon & Schuster, Nueva York, 1995. Pág. 238.

2. ANALÍTICA DE LOS DESAFÍOS IMPUESTOS POR LA MEDIACIÓN VIRTUAL

2.1. El desafío de la pérdida de la cercanía

Conforma la primordial censura al trabajo de consulta en la red. Desde el punto de vista del consultante, Peter Raabe señala que frente al diálogo verbal, el escrito vía email disminuye la cercanía física y, por ende, la calidez implícita en el proceso filosófico, indispensable en cualquier tipo de relación de ayuda.

“The second biggest drawback is that there is a lack of that physical closeness to a warm and caring human being that research has shown is vital to the effectiveness of all the helping professions”⁵.

La cercanía es imprescindible cuando hay un compromiso holístico del sujeto, un intento por provocar una transformación integral del individuo. Se exigiría el contacto entre dos personas para tocar elementos profundos del consultante. Ese tipo de cercanía no se consigue con un objeto o con un programa informático detrás del cual, se piense, sólo hay cadenas binarias de unos y ceros.

Lo que resulta desconcertante es que sea un autor que centra su trabajo filosófico en el *Critical Thinking* quien demande este tipo de proximidad. El pensamiento crítico, y por ende la labor de Raabe, consiste en la clarificación de asuntos conceptuales e intelectivos que no exigen esta nota característica sino una mente preclara. Obviamente, los resultados probablemente conduzca a una transformación sincera y profunda, pero el proceso de cribado de ideas no lo demanda.

“Ítem más: las cuatro fases de la metodología del canadiense incluyen una escucha atenta del relato del consultante, un análisis crítico de la narración, una enseñanza de las herramientas de pensamiento crítico y creativo utilizadas y una apuesta por una vida más crítica”⁶.

⁵ RAABE, P.B.: *Issues...* Pág. 41.

⁶ Cfr. RAABE, P.: *Philosophical counseling. Theory and Practice*, Págs, 273-274.

Nuevamente, se enfoca el punto filosófico en la crítica racional. Aunque, en la segunda fase, la consulta acepta el matrimonio con el apoyo psicológico (“philosophy and psychology in combination”⁷). Ese apoyo y la cercanía a ella adosada serían cubiertas por las nociones psicológicas del procedimiento. Consecuentemente, en tanto y en cuanto filosofía, la necesidad de la cercanía se desactiva. En suma, hay una disonancia entre la demanda de cercanía física dentro de la consulta *filosófica* y la metodología analítico-conceptual que pergeña.

Más adelante, asistimos a otra incongruencia. Si la cercanía no debiera afectar a la consulta en tanto en cuanto es un trabajo filosófico, desde los presupuestos de Raabe, tal y como se ha aludido, la labor lógico-argumental tampoco debería verse afectada por la ausencia de la cercanía. Sencillamente, ese factor no tendría sentido en el paisaje de una Filosofía Aplicada entendida desde el pensamiento crítico. No obstante, nuestro filósofo señala:

“The absence of a physical appearance also means that the client-counsellor relationship will not be negatively affected by the counsellor’s race, sex, age, and so on”⁸.

Subráyese que no decimos que la ausencia de imagen no protege al orientador de consideraciones étnicas por parte del consultante, que ya viene con categorías mentales incrustadas. De hecho, hemos sido testigos de cómo algún colega ha sufrido discriminación, que si no se conoce se obvia (por ejemplo, gracias a la ocultación de ese aspecto que puede implicar Internet). Pero que esto se dé no legitima a Raabe para decirlo, puesto que su sistema asume la profesión como una actividad lógico-argumental. Indicar que la ausencia de rostro es beneficiosa para que el orientador no se vea influido por el origen étnico del consultante es muy grave, puesto que Raabe está faltando a su racionalidad. Según su estructura lógico-argumental, si tales elementos entran en juego en la consulta, se está haciendo una mala práctica de pensamiento crítico, puesto que éste ha de mantenerse ajeno a este tipo de influencias personales. En el contexto de este autor, el pensamiento crítico debería ir de la mano de la lógica, antes que

⁷ Ibidem. Pág. 273.

⁸ RAABE, P.B.: *Issues...* Pág. 40.

de la retórica, es decir, debería ser una aplicación de la lógica hiper-ouránica a la realidad del consultante. No obligamos a Raabe a que niegue la Doxa, puesto que la Orientación Filosófica emerge del mundo en que se encuentra las ontologías particulares, es decir, de los problemas del día a día, que ya están mezclados con consideraciones sobre la raza el sexo, la edad y otras).

Llamamos la atención para que se atenga al privilegio y punto de partida de su sistema, que es lo epistémico. Si Raabe tuviese claro este punto, las sesiones no se beneficiarían del conocimiento o desconocimiento de la raza, la edad o el sexo; puesto que el nodo ha de ser la búsqueda de razones, que está mucho más arriba de este tipo de consideraciones. En síntesis, si no nos apeamos del espíritu del autor de *Issues on Philosophical Counseling*, la cercanía no debería ser un elemento tan capital para el éxito de la consulta, tal y como especifica en sus escritos.

Paul Mathias analizó en un pequeño, pero enjundioso, libro las condiciones de posibilidad de la vida política en Internet. *La ciudad de Internet* estudia las diferencias politológicas entre el mundo online y el offline. Aunque regresaremos a él más adelante, es preciso destacar en este epígrafe su apología de la volatilidad de la acción social cibernética. El origen de esta nota se inscribe en la desaparición de la cercanía inherente al mundo real, puesto que:

“al sustraernos de la mirada de los demás, la comunicación a través de las redes nos hurta también a la moral de las miradas”⁹.

Esta apreciación nos hace viajar a las consideraciones de Schuster sobre la esencia de la consulta. Según la orientadora filosófica israelí, la consulta consiste en un *encuentro* entre dos sujetos que se implican mutuamente. La caracterización de este encuentro se tiñe con consideraciones personalistas de tipo buberiano y kaufmanianas.

⁹ MATHIAS, P.: *La ciudad de Internet*, Pág. 47. Esta volatilidad es la que provee de enorme utilidad a éticas basadas en la interconexión axiológica de los valores como la ética reticular de Ramón Queralto (Cfr. QUERALTO, R.: “Mutación de la ética en la sociedad tecnológica contemporánea. Ética y felicidad humana”, *Ludus vitalis. Revista de filosofía de las ciencias de la vida*, vol XVI/30, 2008. Págs. 165-195).

1. El Yo-Tú implica un ser personal completo (no con mente dividida).
2. La relación es exclusiva, en ella yo estoy asido (atado) por el encuentro.
3. Es una relación directa. Yo no pretendo o intento impresionar (al otro).
4. La relación no es forzosa o forzada, no es un acto de poder: “El tú se encuentra conmigo por gracia; no es encontrado por búsqueda”.
5. La relación se da en el presente. Una relación en el presente no es una relación ficticia como sí lo es la relación de transferencia en las terapias de orientación psicodinámica.
6. La relación se desarrolla entre personas y es un proceso integrador e integrado (el “todo es más que la suma de las partes”).
7. La relación es recíproca: “Tal y como yo llego a ser yo, yo digo tú”¹⁰.

Dejando la reflexión de las implicaciones de estas aseveraciones al lector, no omitiremos la idea de que, desde este paisaje schusteriano de la consulta, el email y la mensajería instantánea son insuficientes para lograr un auténtico “encuentro”.

Ni que decir tiene que las críticas de Mathias muestran consistencia desde los parámetros de la Filosofía Aplicada de Schuster; no siendo así desde las variables lógico-argumentales de Peter Raabe.

No vamos a detenernos en la ontología del concepto “experiencia” y sus vinculaciones con la “experiencia en la red” (que postergamos para un próximo artículo que estamos escribiendo). En cualquier caso, avanzamos que el gran problema en los estudios de las relaciones entre Internet y Filosofía Aplicada es su tendencia a reducir la red al mero intercambio epistolar electrónico (email). Este trasiego en forma de cartas no muestra limitaciones por darse en un medio específico, Internet, sino por la naturaleza propia del estilo epistolar. Sólo en reducidas ocasiones se alcanza un auténtico encuentro íntimo entre los que juegan este tipo de partidas existenciales¹¹. Es preciso el juego de feedback directo

¹⁰ SCHUSTER, S.C.: *Philosophy Practice. An Alternative to Counseling and Psychotherapy*. Praeger Publisher, Westport (Connecticut), 1999. Págs. 100-101. La traducción es nuestra. Las notas kaufmanianas aluden a la obra William E. Kaufman *Contemporary Jewish Philosophies*, lugar en que se comentan (Cfr. KAUFMAN, W.E.: *Contemporary Jewish Philosophies*, University Press of America, Nueva York, 1985).

¹¹ Una excepción de este tipo podrían ser las cartas que María Zambrano intercambia con María Luisa Bautista, viuda de su amigo Lezama Lima, o las que envía y recibe de Emilio Prados (el

entre dos sujetos y, más aún, la implicación de otros sentidos como la visión o el oído, sentidos fundamentales¹², para generar estos intercambios. Delante de esta coyuntura, Internet dispone de mecanismos que salvan la dificultad: la videoconferencia lenifica e incluso hace desaparecer este escollo.

Algunos lectores apuntarán que, para tener al sujeto completo, no es suficiente disponer de su imagen, de su sonoridad o de las ideas manifestadas a través de un texto. Ocioso es decir que tienen razón en que si quedamos con la vista y la audición se pierden elementos sensitivos comprendidos, por ejemplo, en el tacto o en el olfato. No obstante, lo que está en juego es disponer de los resortes mínimos para disponer del sujeto íntegramente. Por tanto, no es un imperativo incorporar todos los sentidos sino exclusivamente aquellos requeridos para que el encuentro sea posible, o más específicamente, para acceder a la intimidad que nos permita trabajar en Filosofía Aplicada.

Repárese en el punto medio que se trata de conseguir. Aprender completamente al consultante implicaría su cosificación por parte del orientador, restándole la necesaria libertad exigida en el juego yo-tú. Ahora bien, si sólo se poseen textos producidos por el sujeto (repetimos, exclusivamente por el sujeto y no por fuentes secundarias)¹³, esto es los contenidos de los emails, se complica en demasía un *encuentro* filosófico, que es la base para un tipo de opción dentro de la Filosofía Aplicada, como el que señala Schuster o el nuestro propio.

intercambio epistolar con Emilio Prados está a buen resguardo en la Fundación de la pensadora malagueña; el intercambio con Bautista puede consultarse en la siguiente obra LEZAMA LIMA, J. - ZAMBRANO ALARCÓN, M. - BAUTISTA, M.L.: *Correspondencia*, Espuela de Plata, Madrid, 2006).

¹² Sentidos por antonomasia según el parecer filosófico de María Zambrano: “Vista y oído son los dos sentidos príncipes, los dos más nobles, los dos más diferenciados también, ya que tacto y gusto son como modulaciones de una sensibilidad general. El olfato se acerca un poco al oído. Los dos se recogen dentro de una cavidad sinuosa” (ZAMBRANO, M.: *Filosofía y educación*, Ágora, Málaga, 2007. Pág. 57).

¹³ Piénsese, como ejemplo análogo dentro del corpus de la filosofía general, la clausura y el desafío que supone la hermenéutica de los textos fragmentarios de ciertos filósofos sujetos a una constante reinterpretación, cuando no existen siquiera fuentes secundarias. Desvelar el contenido de textos se allana cuando disponemos de coetáneos que relatan las razones de sus aseveraciones o cuando hemos conversado con ellos o escuchado sus conferencias.

Siguiendo con el análisis de la mirada, el grupo ETOR de la Universidad de Sevilla ha sabido conquistar su sentido específico como medio de acompañamiento de la persona. La segunda etapa de su método explicita:

“Y junto a la oreja está la mirada. No sólo ha de ofrecerse la oreja sino la certeza de que se oye al otro; para ello el morarle supone un confirmarle que le oímos, que no estamos atendiendo *otra cosa*”¹⁴.

Simplificando, desde un posicionamiento lógico-argumental, debería ser suficiente el email y la mensajería instantánea para el trabajo del filósofo aplicado y carece de sentido que se demanden formas de acceso al sujeto prescindibles si nos adscribimos a las circunvoluciones de la naturaleza de este enfoque. Por otra parte, partiendo desde las consideraciones que signan la consulta como un encuentro personal mediante el que el sujeto se transforma, la videoconferencia manifiesta las formalidades suficientes para dar curso a los requerimientos exigidos por Schuster¹⁵, a saber:

- El sujeto no se divide entre el pensar (escribir) y el manifestarse, puesto que la presencia no se oculta al orientador, que lo ve por la pantalla de su ordenador.
- La relación es exclusiva, puesto que al verse al consultante se descubre fácilmente si éste está centrado. Caso muy diferente es descubrir si el consultante tiene abiertas varias ventanas de Internet, siendo una de ellas la propia.
- La videoconferencia facilita el diálogo no verbal. Por una parte, no se *hurta la moral de las miradas*, que en sí, aunque difícil¹⁶, es terapéutico. Por un lado, el sujeto queda identificado, por lo que la impresión de la

¹⁴ GRUPO ETOR: “¿Qué es la Orientación Filosófica” en BARRIENTOS RASTROJO, J. (ed): *Filosofía Aplicada y Universidad*, Visión, Madrid, 2010. Pág. 91. Cursivas de los autores.

¹⁵ La pensadora recalcará: “e-mail counseling is sadly lacking in communicative capability. She argues that if you’re going to allow technology to act as the intermediary it should at least function at the voice or visual level” (RAABE, P.B.: *Issues...* Pág. 40).

¹⁶ No ocultaremos que la ausencia de la moral de las miradas, también, puede ser positiva: Justin Irvim, un trabajador de un grupo de los samaritanos, una especie de teléfono de la esperanza de Inglaterra, revela que por cada persona que manifiesta sentimientos suicidas en el servicio telefónico, dos los hacen vía email (Cfr. RAABE, P.B.: *Issues...* Pág. 40).

realidad vivida es mayor. Así, el compromiso del consultante es mayor puesto que el anonimato desaparece. En la otra orilla, según el grupo ETOR, no conviene apartar la mirada “si el otro se muestra inseguro o avergonzado (esta acción tal vez le haría sentirse solo y distante”¹⁷. En consecuencia, frente a la perspectiva de Mathias, ETOR asegura que “el sentirse escuchado y mirado supone ser atendido, ser protagonista, ser considerado, ser alguien”¹⁸. He aquí donde se cierra el círculo: el compromiso viene de la mano de un sujeto, ser alguien es el punto de partida para un compromiso (y un encuentro) personal. La mirada crea una identidad y esta no se escapa del compromiso tan fácil como los sujetos anónimos de Mathias.

- Desde los dos puntos anteriores, se delinea el marco que influye en el encuentro schusteriano:
 - No impresiona al otro,
 - El tú se encuentra conmigo por gracia. Al reforzarse la consideración del consultante, la verbalización de sus cuitas será más fácil según ETOR¹⁹.
 - La relación se da en el presente (esto es, en un tiempo y un ciberespacio compartidos) y no hay dilatación temporal, como en los emails.
 - En todo momento, la mediación no sustituye al orientador, es decir, no se opera una relación en que sea posible pensar que quien está al otro lado de la pantalla es un artefacto creado tecnológicamente²⁰.

¹⁷ GRUPO ETOR, *op. cit.* Pág. 91.

¹⁸ *Ibíd.*

¹⁹ *Cfr. Ibíd.*

²⁰ Tal fue el caso de ELIZA o DEPRESSION 2.0. Ambos son programas creados en los años ochenta y noventa que simulaban un psicoterapeuta. (Cfr. TURKLE, S.: *Life on the screen...* Págs. 101-105 y 119-123). Estos ingenios de software ponen en juego no tanto el sujeto que está detrás de la pantalla como la capacidad del simulacro para asemejarse a la persona. Imaginemos el caso de un programa que consiguiese “engañar” al consultante haciéndole creer que se encontraba ante un orientador filosófico auténtico. Si el éxito fuese total, inicialmente los efectos, en relación a alcanzar el encuentro, serían análogos a los esperados en una sesión. Ahora bien, este engaño tecnológico, piensa el ciudadano medio, es mucho más factible si el rostro del otro no aparece. De ahí que la confianza sea mayor en el caso de una videoconferencia que en un intercambio a través de email o mensajería instantánea. Por otra parte, aun los programas más sofisticados no han conseguido este engaño de modo total. Por el momento, la idea de generar seres tecnológicos que

- Se opera la creación de un todo (el encuentro) que trasciende la suma de las partes.
- El crecimiento es posible, visible y audible.

2.2. *El desafío de los sentidos dinamitados*

Aunque la videoconferencia sea *suficiente* para el intercambio de consulta, esto no obsta para que un aumento en el número de sentidos *mejorase* las sesiones. Así lo evidencian autores como Tim Lebon y Peter Raabe. El primero, un orientador inglés de análoga tendencia racionalista a la de Raabe, realiza una crítica consistente a la ausencia de voz e imagen característica de Internet (emails). Su limitación en la Filosofía Aplicada reduce la operatividad del orientador, puesto que se pierden datos a integrar dentro del proceso argumental de las sesiones.

“Tim Lebon agrees. He has found that e-mailing makes it harder for the counsellor to pick up important nuances from the client, such as facial expressions, body difficult to “work with the whole person”²¹”.

Lebon defiende que estas son instancias básicas para un correcto trabajo filosófico. Internet posee iconos gráficos (*smilies*) que remediarían el estado emocional de la persona. Sin embargo, símbolos como ☹ o ☺ nunca alcanzarían el cromatismo de la gestualidad corporal.

Ahora bien, tomando en serio esta ubicación, Lebon, y por extensión la Filosofía Aplicada adscrita a estos postulados, habría de alistarse a dos exhortos:

- (1) El orientador filosófico debería entrenarse en el acto de descifrar el lenguaje gestual dentro de su formación específica de modo troncal y no trasversal.

engañen a seres humanos pertenece al campo de la ciencia ficción propia de autores como Isaac Asimov. La ausencia de conciencia propia es uno de los problemas básicos de la Inteligencia Artificial (un estudio de la antropomorfización del ordenador por parte de los niños se puede encontrar en TURKLE, S.: *The second self. Computers and the human spirit*, MIT PRESS, Massachusetts, 1984. Págs. 33-64). En nuestra sociedad, la patencia de la conciencia se relaciona con el rostro humano; es como si éste trajese a colación la interioridad exigida por el encuentro. Extraigamos de esto otra razón por la que la videoconferencia facilita un encuentro ante el que el email no resulta siempre suficiente.

²¹ RAABE, P.B.: *Issues...* Pág. 40.

- (2) Si la gestualidad es tan importante para el desarrollo de las sesiones, tendríamos que encontrarlas en una posición de honor en las metodologías de orientación filosófica.

Paradójicamente, ninguna de las dos conclusiones acostumbra a instalarse dentro de la disciplina²². Consecuentemente, pareciera que la teoría y la práctica corren por senderos diferentes.

Obsta decir que, nuevamente, Lebon equipara Internet con los intercambios por email. Este dato resulta curioso, puesto que no es la ausencia de medios para la videoconferencia lo que se constata en los años en que fueron escritas las obras aquí indicadas (Lebon publica *Wise Therapy* en 2001 y Peter Raabe *Issues on Philosophical Counseling* un año más tarde), aunque sí su difusión. Concedemos el beneficio de la duda de que los autores cambiasen hoy estas aseveraciones a la luz de las novedades tecnológicas más extendidas en los comienzos de nuestra segunda década del tercer milenio.

Retomando a Lebon, topamos con una propuesta coherente con su esencia racionalista: la escritura es mejor que los intercambios verbales para el proceso argumentativo.

“The act of writing seems to him to be more appropriate than verbal dialogue for assessing arguments and mapping out one’s ideas. It encourages both client and counsellor to think deeply in trying to work out their responses. It also allows them the time necessary to do this”²³.

El tiempo para pensar las respuestas a un email aumenta más allá de la hora u hora y media que dura la sesión filosófica. Añádase que es posible la relectura y autocrítica del propio pensamiento. No obstante, Raabe advierte que esta autocensura es una moneda de dos caras, pues puede acarrear ocultamientos más difíciles en los intercambios personales. Raabe suma a la ilustración de este

²² La importancia de la lectura de la gestualidad facial dentro de la labor del orientador filosófico fue recogida en la conferencia “Orientación Racional: Una Aplicación Real del Critical Thinking a la Orientación Filosófica” impartida en la Universidad Nova de Lisboa en Agosto de 2005 durante el *I Congreso Portugués de Filosofía Práctica* (cfr. BARIENTOS RASTROJO, J.: “Orientación Racional: Una aplicación real del *Critical Thinking* a la Orientación Filosófica” en DÍAS, J. H.(ed): *I Encontro Português de Filosofia Prática*. Lisboa, Portugal, 2005. Págs. 91-118).

²³ RAABE, P.B.: *Issues...* Pág. 40.

punto que el email exige la concisión. En ambos aspectos, se gesta una pérdida de la inocencia, no tan palpable en una conversación directa.

“E-mail messages need to be concise. Unfortunately this can lead the client to censor his thought, edit his writings and eliminate important material for the sake of brevity. Spontaneity is lost in convenience”²⁴.

Esta inconveniencia tiene fácil solución en las consultas vía email. Se indicaría al consultante que escribiese sus textos en un procesador de textos que permita ver las diversas ediciones. Asimismo, se podría prohibir al consultante el uso de la tecla <back space> o <←> cuando trabaje sobre sus textos. En lugar de ello, habría de usar el efecto de letra “tachado”. De esta forma, el orientador evidenciaría los cambios y serían motivo de comentario reflexivo en futuras sesiones²⁵. Con esta acción, no sólo se protege la espontaneidad sino que se accede a las razones de los cambios señalados por el consultante.

Regresando al tema de los sentidos perdidos, coincidimos con Lebon en que la pérdida de la información que estos nos ofrecen es importante, aunque no crucial, para el proceso filosófico. A ellos han de unirse la pérdida de información proporcionada por el resto de los sentidos y que, por el momento, no son accesibles en la consulta on-line. Tal es el caso del tacto, que, a veces, es más importante que la vista y el oído, o el olfato²⁶. De hecho, si nos decimos filósofos antes que físicos, habríamos de recordar que, según el pensador Xavier Zubiri, no hay cinco sino once sentidos. Aunque, de ellos, seis²⁷ son una suerte de especificación del sentido del tacto: sensibilidad laberíntica y vestibular, contacto-presión, calor-frío, dolor, kinestesia y cenestesia o sensibilidad visceral. Reflexiónese sobre la importancia de la carencia del sentido contacto-presión en

²⁴ RAABE, P.L.: *Issues...* Págs. 40-41.

²⁵ Hemos pedido el uso de esta estrategia en los documentos que los consultantes nos remiten después de cada consulta.

²⁶ El modo en que un consultante aprieta las manos, un golpe de estima en el hombro del consultante o el mero contacto dérmico son recursos que nunca nos dará la red. Nótese que no se repara en ellos en los trabajos aquí estudiados.

²⁷ Cfr. ZUBIRI, X.: *Inteligencia sentiente. Inteligencia y realidad*. Alianza, Madrid, 1998. Pág. 100.

el momento en que una persona precisa un abrazo o al menos un apretón en el hombro que le haga sentirse acompañado.

Insertos en estas especulaciones, se apreciará que nos adherimos, otra vez, a una visión schusteriana, antes que lebonasiana, de la consulta. Para éste último, esta profesión es deudora de la definición de la filosofía del *Oxford Companion to Philosophy*, a saber:

“Rationally critical thinking, of a more or less systematic kind about the general nature of the world (metaphysics or theory of existence), the justification of relieve (epistemology or theory of knowledge) and the conduct of life (ethics or theory of value)”²⁸.

Esta perspectiva mantiene la dicotomía cartesiana cuerpo-mente, lo cual, reiteramos, conduce a una incoherencia: la de aquellos que requieren de datos del cuerpo para acceder a la mente (argumentos), es decir, la de aquellos orientadores racionalistas que anhelan el *encuentro* personal en la red cuando en la práctica no aparece nodalmente en sus metodologías. Excepción hecha en el caso lebonasiano, cuando indica que el dato corporal está al servicio del argumento (mente).

2.3. El desafío del compromiso frente a los intercambios evanescentes

En 1995, Sherry Turkle escribió un libro que se ha convertido en el clásico dentro del campo de la Filosofía de la Tecnología. *Life on the screen* analiza los cambios que las nuevas tecnologías informáticas han introducido en la forma contemporánea de ver y sentir el mundo. Estudia las modificaciones que se da en la identidad y, entre ellas, destaca su comparación entre el sujeto posmoderno y la de los jugadores de los MUD. Los MUD son juegos basados en participantes que adoptan diversos roles al servicio de de la interacción con el resto de usuarios²⁹. Un mismo jugador experimenta diversas personalidades de modo anónimo y sin necesidad de caer en una esquizofrenia patológica.

Lo desafiante, e inquietante, se da cuando un mismo sujeto “hic et nunc” adquiere varios roles en diversas ventanas de la pantalla. En ese caso, hay una

²⁸ Cfr. LEBON, T.: *Wise Therapy*, Continuum, Londres, 2001. Pág. 2.

²⁹ TURKLE, S.: *Life on the screen...* Págs. 11-14.

ruptura de la unicidad identitaria análoga a la del sujeto posmoderno³⁰. A diferencia de lo sucedido en el mundo off-line, el individuo eclosiona en tal número de identidades como ventanas se abren en su pantalla. Paul Mathias explica en los siguientes términos las devastadoras consecuencias para la vida política en la red.

“Al ver las ventanas a través del ordenador, desmultiplicamos los efectos del encuentro, y nos situamos en condiciones de asumir *simultáneamente* conversaciones públicas y privadas sin relación entre sí”³¹.

Trasladado al mundo de las consultas, los resultados no serían más esperanzadores. Si el efecto del encuentro disminuye, no sólo no es posible la interacción comunitaria sino la interindividual; en términos sociales, el <<ciberespacio>> no es el sustitutivo electrónico de la comunidad humana. De hecho, no se genera en Internet ninguna integración duradera, ni la continuada experiencia de las redes nos convierte en <<ciberciudadanos>>³².

Análogamente a lo que sucede a un jugador dentro de un MUD, se opera una falta de consistencia de intercambios, los flujos electrónicos obligan a una constante ubicuidad espacial y mental, a un “polimorfismo ético y social”³³.

“I hear many of the people I interviewed expressing a genuine confusion, a sense of impotence, about how to connect to the political system. In cyberspace, they

³⁰ Idem. Pág. 17. “Like experiences on MUDs, the student’s story shows how technology is bringing a set of ideas associated with postmodernism –in this case, ideas about instability of meanings and the lack of universal and knowable truth– into everyday life” (TURKLE, S.: *Life...* Pág. 18).

³¹ MATHIAS, P.: *La ciudad de Internet*, Bellaterra, Barcelona, 1998. Pág. 51-52.

³² *Ibid.* Pág. 112.

³³ Cfr. MATHIAS, P.: *La ciudad...* Pág. 50 y 112. También Javier Echeverría ha explicado la multiplicada de identidades en su denominado “Tercer Entorno” o E3. La identificación inicialmente vendría a través del acceso a la red a través de una línea telefónica, o de una puerta de acceso que identificaría al usuario, pero “una misma persona física o jurídica *puede tener varias identidades telefónicas*” (ECHEVERRÍA, J.: *Los señores del aire: Telepolis* Destino, Barcelona, 1999. Pág. 346). Asimismo, “las acciones de un mismo sujeto en E3 son hasta cierto punto ubicuas. En el fondo, una misma acción es una red de acciones diseminadas por diversos sitios de la red” (ECHEVERRÍA, J.: *Los señores...* Pág. 348).

feel they know how to connect, how to make things happen. This is disturbing because as of now, most of the community life in MUDs and other virtual places has little effect in the real world. These online societies essentially disappear when you turn off your computer”³⁴.

Si esto fuese así en todos los intercambios online, se constataría una fisura entre el mundo online y el offline. En esta quiebra, lo virtual aparecería como una suerte de juego con escuálidas injerencias en la auténtica realidad, el mundo offline. Sin embargo, ¿cómo es posible ser fieles a este posicionamiento en todas las circunstancias cuando una legión de personas estás acudiendo masivamente a Internet con fines terapéuticos? ¿Es más, cómo es posible que se constaten mejoras de sus afecciones?³⁵, ¿Cómo se explica que se produzcan cambios radicales en personas que se enamoran y dan un vuelco a sus vidas?, ¿cómo se entiende que, precedidos por conversaciones en chats, algunos sujetos abandonen ideas suicidas, o afirmen haber encontrado amistades que los sacaron de depresiones?

Es factible que Paul Mathias y Turkle demuestren que la naturaleza de Internet impide (por ahora) la construcción de redes políticas que provoquen cambios sociales. Ahora bien, esto no es suficiente para una extrapolación de lo social a lo individual, es decir, para negar que se puedan gestar relaciones filosóficas con efectos positivos y duraderos sobre el sujeto por el simple hecho de cambiar de la mediación offline a la online. Como sucede en el mundo allende la red, el hecho de que una persona no se implique políticamente después de participar en un debate con un grupo de amigos no es óbice para que una conversación con un amigo/a lo guíe a una relación afectiva con efectos duraderos y profundos.

El compromiso, al igual que la motivación, se origina, según nuestros orientadores filosóficos racionalistas, en la creencia racional. Si saltamos ahora

³⁴ “Interview with Sherry Turkle”, *The italian online psychiatric magazine*, 2001. Disponible online en <http://www.priory.com/ital/turkleeng.htm>, último acceso 25 de diciembre de 2010. Después de las elecciones presidenciales de Estados Unidos ganadas por Barack Obama, probablemente, este tipo de aseveraciones deberían ser matizadas.

³⁵ Esta será la evidencia de Turkle y otros autores que veremos con ejemplos de la misma Turkle en el bloque oclusivo de nuestro texto.

a otro autor de esta línea, E. Cohen, descubrimos otro tema transversal de la disciplina.

“Ancient thesis that human action and emotion are primarily deductions from premises, in particular from a prescriptive rule – by which you tell yourself how to act, think or feel – and a report – by which you file your perception of particular fact or reality under the rule”³⁶.

Asumen la continuidad entre el pensamiento y la acción. Siguiendo este cauce, la multiplicidad de ventanas online aumenta el número de posibilidades o cursos de acción respecto a las de la vida real. La tesis de Mathias o de Turkle, en lo relativo a los MUDs³⁷, descentraría al sujeto provocando menos durabilidad dentro del intercambio online. Esto, real en el caso de los MUD o en ciertos programas de mensajería instantánea en los que podemos tener varias ventanas activas, no acostumbra a darse en una sesión virtual de Filosofía Aplicada.

En primer lugar, el trasiego propio de los MUDS no constituye una práctica habitual de la sesión filosófica online; la sesión es “algo serio” que centra toda su atención³⁸. El proceso de la consulta requiere toda la atención del consultante, pues el orientador percibe la ausencia del sujeto cuando este fluctúa entre ventanas. Además, la mensajería instantánea cuenta con programas que impiden al consultante acceder a otro tipo de ventanas cuando se está dentro de la sesión. Asimismo, se puede monitorizar el estado de la pantalla del consultante durante la sesión. Por último, la problemática vuelve a disolverse en el caso de videoconferencias, donde consultante y orientador están viéndose mutuamente a través de webcams. Ítem más, nuestra definición personal de Filosofía Aplicada asume el compromiso del consultante como nota básica del proceso filosófico³⁹.

³⁶ COHEN, E.: “Philosophical Principles of Logia-Based Therapy” en *Practical Philosophy*, Vol. 6/1, Surrey, 2003. Pág. 27.

³⁷ Como veremos más adelante, esta tesis no obstaculiza la posibilidades de transformación del sujeto según *Life on the screen*.

³⁸ Y, habitualmente, no es gratuito.

³⁹ Nuestra definición de Filosofía Aplicada reza: “Proceso de clarificación y/o conceptualización acerca de cuestiones relevantes o significativas para el consultante cuyo objetivo es la mejora del acto del pensamiento de la persona y la depuración de sus contenidos veritativos y cuyo resultado acostumbra a ser el bien-estar del sujeto” (Esta definición con ligera matización puede consultarse

La idea de *proceso* implica que la persona acepta y desea una transformación personal que vuela más allá de los límites temporales de la hora semanal. A ésta, se une el trabajo personal diario que el consultante ha de ir realizando, facilitando que el individuo se convierta en agente de su propia transformación. Así, el compromiso de la persona no sólo es posible en el mundo on-line sino que forma parte del contrato no escrito entre consultante y orientador.

Por último, la multiventana es un recurso, además de encerrar la consideración de inconveniente: conforma una fuente de información útil dentro de la consulta a la hora de realizar ejercicios. Imagine el lector que, durante una sesión, se precisa saber el porcentaje de personas que han perdido el trabajo en el año en curso. Ese dato se encuentra a una distancia de un golpe de click. Pensemos en un segundo caso: proponemos al consultante que nos defina la palabra inteligencia y éste no acierta a dar una respuesta aceptable; un diccionario on-line o un buscador semántico de imágenes o de sintonías musicales forjan respuestas sobre las que se puede superar el *impasse* del consultante. De esta forma, la red, más que descentrar, focaliza y multiplica los activos de la profesión.

2.4. Otros desafíos

Lydia Amir, orientadora filosófica israelí y unida a la profesión desde hace casi veinte años, destaca como competencia específica el uso del humor⁴⁰ dentro de las consultas. Raabe incide en los problemas para su transmisión vía Internet.

“Counsellors also note that the use of humor as a part of therapy is very difficult to employ on the Internet. Merriment can be missed, or worse it can be misunderstood. A joke can read like the worst kind of callousness or insensitivity and can easily lead to the termination of a counselling relationship”⁴¹.

La ausencia de un espacio y un tiempo compartidos son los verdaderos detonantes de una circunstancial confusión fatal al usar el humor. Nuevamente, la videoconferencia dinamita este temor.

en varios puntos de nuestra bibliografía, por ejemplo en BARRIENTOS, J. - DIAS, J.: *Idea y proyecto. La arquitectura de la vida*, Visión, Madrid, 2010. Pág. 54).

⁴⁰ Cfr. BETÉS DE TORO, M: “El humor como actitud ante la vida”, *HASER. Revista Internacional de Filosofía Aplicada*, número 2, Sevilla, 2011. Págs. 67-93.

⁴¹ RAABE. P.B.: *Issues...* Pág. 41.

Otro miedo de Raabe es la ausencia de quiebra de la seguridad del envío:

“While a client may have the perception of an immediate connection with the counsellor once the “Send Mail” button has been pressed, there is no guarantee there is actually a counsellor present at the other end. A response from counsellor to client and vice versa can take an excruciatingly long time. A sent message may also be intercepted. Cyberspace hackers feel no moral obligation to respect the privacy of others (PRL 41)”.

Este miedo real es exiguamente representativo, por el momento. Ciertamente, los intercambios por Internet dejan un rastro no tan claro en una conversación entre cuatro paredes. Ahora bien, en la vida real, se pueden perder o robar documentos escritos por un consultante o informes de sesiones; si bien, a menos de que las sesiones sean grabadas, no queda constancia de las mismas.

Por ahora, no hay constancia de acciones de hackers contra nuestra profesión. Súmese que los sistemas de seguridad van perfeccionándose para evitar este riesgo. Si diariamente se realizan millones de transacciones bancarias de las que resultan fraudulentas una infinitésima parte pequeña de las mismas, en el mundo de las consultas el peligro parece conjurarse totalmente.

Acabamos con dos asuntos que complican el trabajo virtual. El primero, la ausencia al acceso a Internet. Quizás eso fuese un problema el año 2001, en que Raabe escribía su libro. Hoy, la popularización de los precios y la divulgación entre la población de los *netbooks* y de las conexiones *wi-fi* resta significación a la afirmación. Es más, la incapacidad técnica no tiene mucha relevancia en este trabajo, pues investigamos las incapacidades de la mediación para las consultas y no las imposibilidades económicas del sujeto para acceder a la mediación, esto es, a Internet. El segundo es la dificultad del consultante para transmitir por escrito su problemática y sentimientos (“a certain level of competency in their writing skills”⁴²). Respecto a esto último, apuntar al término “videoconferencia” es suficientemente elocuente para dar una respuesta. Aun en el caso de que ésta no existiese: ¿por qué referir a la incapacidad de la comunicación escrita cuando en la comunicación oral puede darse un problema semejante?

⁴² RAABE. P.B.: *Issues...* Pág. 40. El texto continua: “If either can’t express themselves clearly, or conversely if either is inclined to write long, unwieldy passages, the counselling relationship will soon deteriorate into frustration”.

3. CONCLUSIÓN: TRANSFORMACIÓN MEDIADA POR INTERNET

Una de las conclusiones del trabajo de Raabe declaraba:

“E-mail can be very useful in altering the time and space between two people, but it will never replace the pleasure and the fusion of energy that occurs when two people meet in real time and in real place”⁴³.

Coincidimos con que el email posee fronteras que disminuyen la operatividad respecto a las permutas del mundo real. Ahora bien, no nos parece adecuado el privilegio del “real time” y el “real place” sobre el ciber mundo⁴⁴. Se ha escrito mucho sobre la comparación entre ambos círculos. En español, destacaríamos la obra de Javier Echeverría *Los señores del aire: Telepolis y tercer entorno*⁴⁵. En ella, dentro un primer mundo caracterizado por la presencia corporal, el sujeto aparece como un *Dasein*, un estar ahí, mientras que, en el tercer entorno, estas categorías se difuminan. En inglés, habría que destacar, en relación al tema de la constitución de la identidad en Internet, las dos obras de Sherry Turkle *Life on the screen* y *The second self*⁴⁶. Finalmente, en cuanto a los intercambios sociales, no podemos dejar de citar el recentísimo libro de Nicholas Christakis y James Fowler *Conectados*⁴⁷.

Sobresale, de la lectura de estas obras, la defensa de la continuidad entre los orbes virtuales y real, sobre todo en la capacidad de influencia y transformación que el mundo online sobre el sujeto. Este aspecto es nodal en nuestra investigación. Si los intercambios virtuales no son tan evanescentes como marcaba Paul Mathias, se desmonta una de las soflamas de aquellos que miran con recelo el trabajo con consultantes en este universo.

⁴³ RAABE, P.B.: *Issues...* Pág. 42.

⁴⁴ Situación diferente a si se comparase el

⁴⁵ ECHEVERRÍA, J.: *Los señores del aire...* Un excelente comentario de este libro desde una postura postmoderna y retórica la encontramos en el artículo de José Antonio Marín Casanova “La retórica como valor emergente en el tercer entorno”. El profesor español basa sus aseveraciones en el salto cualitativo que del tercer entorno frente a los dos anteriores y su cercanía con la posmodernidad; por ejemplo, el privilegio de la superficie en el tercer entorno frente a la profundidad del primero (Cfr. MARÍN CASANOVA, J.A.: “La retórica como valor emergente en el tercer entorno”, *Argumentos de Razón Técnica*, 5/2002. Págs. 85-112).

⁴⁶ Cfr. TURKLE, S.: *The second self...*

⁴⁷ Cfr. CHRISTAKIS, N. - FOWLER, J.: *Conectados*. Taurus, Madrid, 2010.

Justifiquemos esta aseveración con algunos casos de estos últimos pensadores. Christakis y Fowler se detienen en una realidad sociológica demostrada: “Nuestra apariencia física (...) afecta a cómo nos percibimos a nosotros mismos y a cómo actuamos”⁴⁸. Al renglón seguido, descienden a una realidad de la red: los avatares. Estos son representaciones de los usuarios en el ciber mundo y cuentan con que son sensibles a los cambios de sus creadores. Estas transformaciones afectan al modo de comportarse en la red. Cuando uno decide generar un avatar socialmente aceptable o su contrario, su acción se adapta al aspecto físico de su criatura. Hasta aquí, no habría desavenencias con Paul Mathias, puesto que los efectos se circunscriben a Internet. Sin embargo, se añade el denominado efecto proteo, extrapolable a la vida real.

“Lo más sorprendente es que las interacciones en el mundo virtual pueden trasladarse al real. Tras jugar con avatares aleatorios, las personas a las que se habían asignado avatares atractivos mostraron mayor confianza en el mundo real. En un experimento se enseñó a los participantes una serie de fotos sacadas de un portal de Internet para encontrar pareja. Los voluntarios a los que se había asignado un avatar atractivo estaban más seguros de que personas atractivas estarían dispuestas a salir con ellos”⁴⁹.

Siendo tan decisivos los resultados, los autores sentencian que estas tecnologías podrían aplicarse terapéuticamente⁵⁰:

“Quizás el uso de avatares para desempeñar roles (como ser discapacitados) en entornos virtuales podría aumentar la empatía para los discapacitados del mundo real. Asignar avatares atractivos a individuos con baja autoestima o que tienen una imagen distorsionada de su cuerpo podría ayudarlos a experimentar el mundo de manera diferente”⁵¹.

⁴⁸ CHRISTAKIS, N. - FOWLER, J.: *Conectados...* Pág. 270.

⁴⁹ *Ibíd.* Pág. 271. El estudio fue tomado del siguiente artículo: TEE, N. – BAYLENSON, J. - DUCHENEAUT, N.: “The Proteus Effect: Implication of Transformed Digital Self-representation on Online and Offline Behaviour”, *Human communication research* 36, 2009. Págs. 285-312.

⁵⁰ Cfr. CHRISTAKIS, N. - FOWLER, J.: *Conectados...* Pág. 271.

⁵¹ CHRISTAKIS, N. - FOWLER, J.: *Conectados...* Págs. 271-272.

Esta suposición de los autores de *Conectados* había sido confirmada por Sherry Turkle algunas décadas antes. La autora estadounidense cuenta el caso de una joven que recuperó su vida social gracias a sus experiencias virtuales:

“Several years earlier, Ava had been in an automobile accident that left her without a right leg. During her recuperation, she began to MUD. “Without giving it a lot of advance thought,” Ava found herself creating a one-legged character on a MUD. Her character had a removable prosthetic limb. The character’s disability featured plainly in her description, and the friends she made on the MUD found a way to deal with her handicap”⁵².

Su experiencia dentro de MUD no sólo la reinsertó socialmente sino que funcionó terapéuticamente aun en las dimensiones más íntimas de su existencia.

“When Ava’s character became romantically involved, she and her virtual loved acknowledged the “physical” as well as the emotional aspect of the virtual amputation and prosthesis. They became comfortable with making virtual love, and Ava found a way to love her own virtual body. *Ava told the group at the town meeting that this experience enabled her to take a further step toward accepting her real body.* “After the accident, I made love in the MUD before I made love again in real life,” she said. “I think that the first made the second possible. I began to think of myself as a whole again.” For her, the Internet had been a place of healing”⁵³.

“Se prueba, así, la teoría turkliana: “A MUD can become a context for discovering who one is and wishes to be. A MUD can become a context for discovering who one is and wishes to be”⁵⁴”.

Un segundo caso, que aparece también en la misma obra, narra los efectos positivos de la red en ciertos jóvenes. Nos remitimos a la versión resumida que aparece en una de las entrevistas que le hacen a la pensadora del MIT.

⁵² TURKLE, S.: *Life on the screen...* Pág. 263.

⁵³ *Ibid.* Las cursivas son nuestras.

⁵⁴ TURKLE, S.: *Life on the screen...* Pág. 184.

“I met a student who had a very bad time in his freshman year in college. His father was an alcoholic, and he was dealing with his own sense of his vulnerability to alcoholism. He coped by taking a job of great responsibility in a virtual community, a source of significant self-esteem. When I met him the following summer, he was interested in going back to try things out in RL. In the best of cases, positive online experiences leave their mark on both the virtual and the real. And can change the way people see their possibilities; it can affect self esteem”⁵⁵.

Una última narración es la de Tanya, una niña con problemas para la escritura. Los esfuerzos educativos de sus profesores no redundaron en beneficios tan transformadores como los conseguidos con su ordenador. Le puso por nombre Peter y comenzó a escribir como un medio para hablarle y para generar pequeños que antropomorfizasen a Peter.

“The computer offered her a product that looked “so clean and neat” that it was unquestionably right, a feeling of rightness she had never known at school, where she was always painfully aware of her deficiencies, ashamed of them, and, above all, afraid of being discovered.

Tanya saw writing as telling Peter to write. She put the computer in the role of a child and she became the teacher and the parent”⁵⁶.

Concluyendo,

“Virtual spaces may provide the safety for us to expose what we are missing so that we can begin to accept ourselves as we are (...). We can use it as a space for growth”⁵⁷.

En consecuencia, la red destaca además de su poder de atracción (“holding power” en terminología turkliana⁵⁸), su capacidad transformadora que alcanza al sujeto de forma esencial. La mediación de Internet no es crucial para hacer

⁵⁵ “Interview with Sherry...”, op. cit.

⁵⁶ TURKLE, S.: *The second self*...Págs.119-120.

⁵⁷ TURKLE, S.: *Life on the screen*... Pág 263.

⁵⁸ Cfr. TURKLE, S.: *The second self*...Págs. 65-91.

desaparecer el poder transformador de la red, mejore al sujeto o lo destruya⁵⁹. Si bien podrían darse unas estrategias que catalizasen ese poder y otras que la disminuyesen; pero ese no es el tema de la presente indagación. Sea como fuere, destaca de las experiencias reseñadas que el carácter transformador del intercambio (y no el terapéutico⁶⁰) no se dinamita con la mediación virtual.

Avisaban Christakis y Fowler que “lentamente, pero con paso firme, estamos llevando nuestras vidas reales al mundo virtual”⁶¹ y, como ya señalase Echeverría, esto no supone la desaparición del mundo offline. Esta idea cierra el círculo con que comenzamos nuestra indagación: no nos adherimos a la disyuntiva dicotómica (online versus offline) sino a una conjunción, si no simbiótica, al menos complementaria (online y offline). Nuestra experiencia como orientadores filosóficos ha funcionado mejor cuando hemos sabido llevar a término una sabia conjunción de los recursos ofrecidos por ambos medios. Por eso, clausuramos este escrito reconociendo lo que Turkle defendía hace más de quince años:

“To the question, “Why must virtuality and real life compete – Why can’t we have both?” the answer is of course that we *will* have both. The more important question is “How can we get the best of both?”⁶²”.

⁵⁹ De hecho, Turkle refiere algún caso en la que la Internet no fue terapéutica sino que agravó una afección mental. Las dos líneas opuestas quedan ejemplificadas en dos jóvenes cuyas historias quedan retratadas en las páginas 196 a 206 de *Life on the screen*.

⁶⁰ Recuérdese que la Filosofía Aplicada no persigue objetivos terapéuticos sino que su objetivo es ayudar a una reflexión que, habitualmente, conduce a una mejora de la vida y a niveles de criticismo superiores.

⁶¹ CHRISTAKIS, N. – FOWLER, J.: *Conectados...* Pág. 281.

⁶² TURKLE, S.: *Life on the screen...* Pág. 238. Algunos años más tarde continúa reincidiendo en la misma idea: “I do not believe that people are going to choose between relationships in cyberspace and face to face relationships. I think that people are going to have all kinds. It’s not going to be one or the other (“Interview with Turkle”, op. cit.)

La importancia de filosofar (en clave popperiana)

Resumen

Este trabajo no pretende seguramente aportar nada nuevo a la filosofía práctica. Nuestro propósito, más bien, es hacer algunas reflexiones acerca del filosofar mismo desde una perspectiva popperiana, pues consideramos que ella puede suministrar algunas herramientas útiles para aquellos que se ocupan de la filosofía práctica y la aplican. Se trata de ver a la filosofía como una actividad crítica de las nociones o creencias compartidas que aparecen como “sentido común”. En definitiva, consideramos que una filosofía práctica puede cumplir un papel útil, incluso indispensable, si nunca pierde ese aguijón crítico, aguijón que es también indispensable en la llamada filosofía académica.

Palabras clave: Filosofía práctica, sentido común, realismo, criticismo, responsabilidad intelectual

The Importance of Philosophizing (in Popperian Key)

Abstract

This paper surely does not aim to make any novel contribution to practical philosophy. Our purpose is rather to make some reflections on philosophizing itself from a Popperian stance, for we consider that the latter can provide some useful tools for those who deal with, and apply, practical philosophy. The point is to regard philosophy as a critical activity of those of our shared beliefs and notions that appear as “common sense”. In short, we consider that practical philosophy may play a useful role, even an indispensable one, should it never lose its critical sting, which is also indispensable in the so called academic philosophy.

Keywords: Practical Philosophy, Common Sense, Realism, Criticism, Intellectual Responsibility.

* Universidad Central de Venezuela

Artículo recibido en abril de 2011 – Arbitrado en septiembre de 2011

Apuntes Filosóficos. Vol. 20. N° 39 (2011): 43-65.

Nadie puede negar el auge que ha adquirido la filosofía en las últimas décadas. La filosofía ha pasado de ser una disciplina intelectual confinada a un ámbito académico restringido y elitescos, a ser una disciplina de creciente interés público general. La filosofía no es vista solamente como un idioma de filósofos para filósofos, con todos los matices problemáticos y de ambigüedad que tal sistema de comunicación conlleva, sino como un idioma que puede ser compartido por todos aquellos que tienen un mínimo de interés en ciertas cuestiones básicas de las que se ocupa la filosofía. La filosofía ha salido de la academia y ha vuelto al foro público, al ágora de las opiniones comunes.

La interpretación de este hecho puede variar considerablemente, lo que en sí mismo constituye un hecho favorable. Pues algunos opinan que este nuevo enfoque exotérico del filosofar constituye una peligrosa amenaza para la conservación de los tesoros y de la riqueza que encierra la filosofía; consideran que este despertar de la filosofía puede amenazar la fuente misma de la que se nutre el verdadero filosofar; sería, en fin, una trivialización, banalización y mercantilización del auténtico filosofar.

Mientras que otros opinan precisamente lo contrario: la filosofía saldría así de ese ámbito puramente escolástico y académico en el cual se encuentra, recobraría para sí su vena original, el pulso vital del que suelen carecer las discusiones bizantinas y anodinas en las que a menudo se encierran los círculos filosóficos *ad usum*; recobraría, en definitiva, la verdadera savia vital y amor a la sabiduría de la que depende su existencia.

Este contraste de opiniones, bastante caricaturizado por nosotros, constituye algo positivo y pone en evidencia el carácter polémico que encierra el filosofar mismo. Es posible que cada una de estas posiciones encierre algo de verdad y no sean tan contradictorias como pudieran parecernos en principio.

Nuestro objetivo es el de conciliar en lo posible ambas posiciones y reconocer de entrada la necesidad de los ámbitos del filosofar, la academia y el ágora, sin pretender sostener ningún purismo filosófico excluyente. Para ello, utilizaremos el hilo conductor de la filosofía popperiana, en la cual encontramos elementos interesantes de comparación con este nuevo movimiento filosófico que se agrupa bajo la denominación de filosofía práctica¹.

¹ Para una lectura de carácter introductorio, pero bastante completa, sobre la filosofía práctica pueden consultarse los artículos de Gabriel Arnaiz que aparecen en la bibliografía al final.

De hecho, al igual que Russell, Popper representa la posibilidad de reflexionar dentro un ámbito bastante técnico y especializado de la filosofía académica y al mismo tiempo reflexionar sobre cuestiones políticas y éticas de interés más general, aunque no menos importantes.

EL OFICIO DE FILÓSOFO

*Pienso que todos los hombres y las mujeres son filósofos,
aunque unos lo son más que otros.*

Karl Popper

Sin duda la filosofía de Popper constituye una de las defensas más sólidas del oficio de filosofar. Contrariamente a la tesis de la impotencia o irrelevancia de la filosofía, él ha destacado precisamente la importancia de la filosofía y la influencia decisiva que ha tenido en el desarrollo de la civilización occidental, ya sea para bien o para mal. Por ello, una de las tareas más urgentes de nuestro tiempo consiste en revisar críticamente la propia tradición filosófica y en “romper con la deferencia hacia los grandes hombres creada por el hábito”, pues los “grandes hombres pueden cometer grandes errores.” (Popper 1981:10) Muchos “genios filosóficos” o “gigantes filosóficos” han metido la pata de tamaño gigante y han hecho que otros sigan sus medidas de pata pantagruélicas.

La *apología pro vita sua* de la filosofía es inseparable de esta visión crítica de sí misma y pasa por reconocer que la filosofía profesional y académica ha tenido un pobre desempeño. Llama la atención ante el hecho de que la tradición presocrática, que dio origen al filosofar y al pensar crítico, aparece mucho antes de que surgiera la filosofía profesional y académica. Para Popper, el verdadero espíritu filosófico tiene sus raíces en los problemas cosmológicos de los jonios, así como en la lucha contra los prejuicios dominantes que debían vencer. Esta tradición fue continuada por los sofistas y Sócrates en el plano moral y político. La filosofía se erige como una visión crítica de la tradición de sentido común heredada, como una suerte de ilustración de ese sentido común. El sentido común constituye la materia prima a partir de la cual se elabora el pensamiento filosófico, es su punto de partida, aunque, como veremos más adelante, no puede ser su punto de llegada, su última palabra.

De este modo, la filosofía está desde su origen emparentada con los modos tradicionales de pensar y del sentido común, aunque su labor consiste precisamente en llevar a cabo una revisión crítica de éstos.

“Todos los hombres y todas las mujeres son filósofos. Si ellos no son conscientes de tener problemas filosóficos, ellos tienen, de cualquier modo, prejuicios filosóficos. Muchos de estos son teorías que ellos dan por descontado: ellos los han absorbido de su medio intelectual o de la tradición.

Como algunas de estas teorías son sostenidas conscientemente, son prejuicios en el sentido de que se sostienen sin un examen crítico, aunque pueden ser de gran importancia para las acciones prácticas de la gente y para toda su vida.

Es una apología de la existencia de la filosofía profesional el que los hombres necesitan *examinar críticamente* estas extendidas e influyentes teorías”. (Popper 1996: 179)

Es posible que algunos puedan entender este enfoque de la filosofía como demagógica. Y es posible que pueda conducir a cierta demagogia. Pero reconocer que todos somos filósofos no implica que toda filosofía sea igual, que cualquier filosofía tenga el mismo valor. Esta visión “democrática” de la filosofía sí está reñida, en cambio, con una visión elitesca o aristocrática del filosofar, como si fuese una actividad de seres superiores dotados de capacidades cuasidivinas, tocados por el dedo de los dioses. Si algo va a atacar justamente Popper es ese lenguaje oracular, con ribetes místicos, de aquellos que se erigen como profetas de la humanidad. La labor del filósofo consiste entonces en denunciar los falsos profetas que siempre abundan, ya sean profetas del desastre o de un futuro paradisíaco. El filósofo no está dotado de ningún atributo que lo haga un ser especial o capaz de comprender los arcanos de la realidad mejor que cualquier otro. Quienes así piensan son presa fácil de charlatanes y embaucadores, de gurús o führers.

El verdadero filosofar debe estar orientado al desarrollo del pensamiento autónomo, al pensar libre e independiente de cada uno. En lugar de imponer dogmas, el filosofar debe liberarnos de cualquier dogma, debe ayudar a liberarnos de “la tiranía de la costumbre”, como dice Russell. El filósofo debe ser contrario a imponer sus ideas con autoridad. En cambio, debe estar dispuesto a reconocer que todo conocimiento carece de autoridad definitiva, de fundamento seguro. Reconocer la incertidumbre básica y la falibilidad en la cual se

desenvuelve el conocimiento humano es posiblemente uno de los aportes más importantes de la filosofía y la ciencia.

De la cita anterior se desprende también que la filosofía profesional no está al margen de los intereses y de las preocupaciones de la gente, y que puede ser una herramienta útil para comprender mejor estas preocupaciones y para revisar críticamente sus propias creencias y opiniones.

LOS PECADOS DE LA FILOSOFÍA

*La especialización puede ser una gran tentación para el científico.
Pero para el filósofo es un pecado mortal.*

Karl Popper

Nada es más revelador de la propia concepción de la filosofía de Popper que enumerar los pecados y las tentaciones más comunes a las cuales está expuesto el filosofar. Esto es, antes de configurar una imagen de lo que la filosofía es o debe ser, debemos revisar aquello que no es o no debe ser.

Pero antes de hacer esa enumeración cabe destacar que los peores pecados del filósofo, y los más frecuentes, son la especialización y la soberbia intelectual, pecados estos que derivan de esa visión elitista y antidemocrática que antes mencionamos y que surgen a partir de su profesionalización. No niega que cierto grado de especialización, en lógica y metodología por ejemplo, ha permitido resolver problemas técnicos o específicos². Sin embargo, encerrar a la filosofía dentro de un dominio especializado o convertirlo en una disciplina científica, como quería el positivismo lógico, constituye un grave error. La filosofía no debe ser más precisa o exacta de lo que sus propios asuntos requieren, como veremos más adelante en el punto 7.

Por otro lado, la manía de usar un lenguaje engorroso, abstruso y hermético, de usar una “jerga altisonante” o “grandes palabras”, de usar esa “filosofía oracular”, constituye otro de los pecados más frecuentes de los filósofos y revela esa soberbia intelectual y aires de superioridad con la cual a menudo se identifica al filósofo. Ese lenguaje ambiguo y confuso revela, con mucha frecuencia, una

² Como veremos al final, un cierto nivel de especialización y de contraste entre pares es también necesario.

falsa erudición y suele utilizarse para protegerse de la crítica racional. En cambio, la claridad del lenguaje hace posible esa crítica y no está o no debe estar reñida con la profundidad del análisis ni con la importancia o relevancia del tema.

A continuación enumeramos los pecados más frecuentes en los que incurre la filosofía.³

- 1) La filosofía consiste en resolver “acertijos lingüísticos”. Para Popper, esta visión rebaja la filosofía a mera actividad de aclaración de los juegos del lenguaje en el que surgen los diversos “puzzles” filosóficos y, peor aún, niega la existencia de problemas genuinamente filosóficos. Estos juegos de lenguaje están encarnados en formas de vida y pueden ser comprendidos solamente si se comparten estas formas de vida. Esto da origen a lo que Popper llama “el mito del marco común” y desemboca en el relativismo, el subjetivismo y, en definitiva, el irracionalismo. Buena parte del conocido debate Popper vs. Kuhn sobre la ciencia tiene que ver con este punto. Como el punto 6, está fuertemente asociado a la filosofía tardía de Wittgenstein.
- 2) La filosofía es una serie de obras de arte, de asombrosas y originales imágenes del mundo, de formas inteligentes e inusuales de describir el mundo. Podríamos calificar a esta versión de expresionista o esteticista. La filosofía es una expresión del filósofo y de su búsqueda de crear obras de arte filosóficas, lienzos hermosos y originales. Platón sería quizás el filósofo más representativo de esta visión esteticista de la filosofía según Popper, del filósofo-artista. De allí el utopismo y perfeccionismo que desembocan finalmente en medios totalitarios de control social.
- 3) La verdad de la filosofía es un subproducto del desarrollo de los diversos sistemas de ideas, una suerte de desarrollo dialéctico del filosofar, en el cual el último sistema supera y mantiene las verdades parciales de los sistemas de ideas anteriores. Esa es la visión que tenía Aristóteles de los presocráticos y del propio Platón o la que tenía Hegel de su propia filosofía. Para Popper esta visión no hace justicia a los precursores de los cuales surge, como el caso de los presocráticos o como el caso de la filosofía kantiana en relación con Fichte y Hegel.

³ Para cada uno de estos puntos consúltese “How I see Philosophy” en (Popper 1996: 173-187).

- 4) La filosofía es un intento por clarificar, analizar o definir conceptos, palabras o lenguajes. Como en el primer punto, la aclaración del lenguaje puede tener un valor propedéutico o preliminar, pero no puede ser el fin último de la filosofía. Aunque en la filosofía popperiana el lenguaje desempeña también un papel fundamental y está en la base de su teoría acerca del Mundo 3, esta visión puramente lingüística del filosofar conduce casi siempre a la esterilidad y al escolasticismo, al aislamiento y a la trivialización. La filosofía se ocupa de problemas reales y no meramente lingüísticos o verbales. Preguntas como “qué es” o “cómo se define” algo no suele llevarnos muy lejos. Ese “esencialismo metodológico” en el que el filósofo es visto como una especie de cazador de esencia pura, de verdades eternas e inmutables, no sólo es un ejercicio inútil sino también bastante peligroso, en la medida en que ve la filosofía como la posesión de verdades permanentes, en lugar de la búsqueda permanente de la verdad. Esta visión de la posesión de la verdad y de “la justa visión del mundo” o del “mundo *sub specie aeterni*” (Wittgenstein) suele estar acompañada de una visión mística. Este esencialismo metodológico suele venir acompañado también de una visión historicista, en la que la pregunta capital es ¿de dónde surge o cuál es el origen de algo? De nuevo se trata de preguntas que debemos hacernos *cum grano salis*, pero sin pretender que agotan la pesquisa del filosofar.
- 5) La filosofía es una manera de ser inteligente. Aunque ello no merece mayores comentarios para Popper, entendemos por esto que el filósofo no debe sentir el prurito de aparecer siempre inteligente, como alguien que tiene una respuesta aguda para todo. De hecho, el filósofo no debe sentir temor a reconocer su ignorancia, no debe sentir reticencia a afirmar *ignoramus* –no sabemos– o incluso *ignorabimus* –nunca sabremos. Si la soberbia intelectual es uno de los pecados más comunes del filósofo, una de sus mayores virtudes es la modestia intelectual.
- 6) La filosofía es una suerte de terapia para ayudar a la gente a resolver, o mejor disolver, sus perplejidades filosóficas. Como en el punto 1 y parcialmente en el 4, la filosofía carece de problemas propios, son más bien pseudoproblemas que tienen su origen en el mal uso del lenguaje, surgen cuando “el lenguaje se va de vacaciones”, en la conocida expresión de Wittgenstein. Sin negar que este pueda a veces ser el caso, no se puede

reducir la filosofía a una cura de las perplejidades filosóficas. Es muy posible que esa cura, de ser posible, arroje el agua sucia junto con el bebé. El propio Wittgenstein se mantuvo atrapado como la mosca en la botella, se mantuvo embistiendo contra los propios límites del lenguaje y hablando acerca de una serie de cosas sobre las cuales no se podía hablar o se debía mantener en silencio. Para Popper Wittgenstein era un caso wittgensteiniano, así como Freud era un caso freudiano.

- 7) La filosofía es el estudio de cómo expresar las cosas más precisamente o más exactamente. Esta visión está estrechamente vinculada con el punto 4, con la idea de que los problemas filosóficos se resuelven una vez que damos una definición precisa y exacta de los conceptos en juego. Esta búsqueda de precisión y exactitud no puede tampoco convertirse en el fin último del filosofar y debe ser aplicado también *cum grano salis*. Este desiderátum no puede ir más allá de lo necesario para el tratamiento de los problemas filosóficos. En este punto nuestro autor coincidiría parcialmente con Wittgenstein II y su crítica del carácter universal de estos conceptos de precisión y exactitud al margen del tema considerado.
- 8) La filosofía suministra los fundamentos o el marco conceptual para resolver problemas presentes y futuros. Contrariamente, la filosofía popperiana reconoce la imposibilidad de encontrar fundamentos últimos del conocimiento; la propia base científica está sostenida en una suerte de pantano móvil, es una suerte de palafito que debe ser revisado permanentemente. Igualmente se opone a toda concepción de un método infalible y completamente seguro para la resolución de problemas, más allá de ciertos ámbitos de la matemática y la lógica.
- 9) La filosofía es una expresión del espíritu de su tiempo o *Zeitgeist* hegeliano. Esta concepción de la filosofía es errada y confunde verdad o valor con moda o actualidad. La filosofía, como la ciencia, está a menudo sometida a modas, pero debemos combatir las modas en lugar de aceptarlas de modo acrítico. El “espíritu de la época” con frecuencia no es precisamente lo más elevado, sino todo lo contrario.

A continuación esbozaremos la concepción de la filosofía defendida por Popper y que aquí hemos delimitado de forma negativa. Esto nos lleva a delimitar mejor los problemas filosóficos.

LOS PROBLEMAS DE LA FILOSOFÍA

Mi propia opinión sobre este punto es que sólo en tanto tenga yo genuinos problemas filosóficos continuaré interesándome por la filosofía. No puedo entender qué atractivo tendría una filosofía sin problemas.

Karl Popper

Ya señalamos que para nuestro autor la búsqueda de esencias puras o de definiciones últimas no es la forma más adecuada de aproximarse a una disciplina o asunto. Por eso mismo, la búsqueda de una definición de filosofía carece de importancia y supone una visión trasnochada de las disciplinas intelectuales en las que cada una se ocupa de un tema o un objeto específico. En lugar de ello plantea la necesidad de partir de problemas, “pues los problemas pueden atravesar los límites de cualquier objeto de estudio o disciplina” (Popper 1979: 81) La cuestión que cabe preguntarse es entonces: ¿cuál es el carácter de los problemas filosóficos? en lugar de preguntarnos ¿qué es filosofía?

Como es bien conocido, Popper siempre adversó la tesis wittgensteiniana de que no hay problemas genuinamente filosóficos. Sin embargo, le conferiría parcialmente la razón si con ello quisiera decir que no hay problemas filosóficos ‘puros’, “pues, en verdad, cuanto más puro llega a ser un problema filosófico más pierde su significación original y tanto más probable que su discusión degenera en un verbalismo vacío.” (Popper 1979: 88s) Esta degeneración de la filosofía es producto del autismo o del aislamiento de la filosofía de los “*problemas que surgen fuera de la filosofía*; en la matemática, por ejemplo, o en la cosmología, o en la política, o en la religión, o en la vida social.” (Popper 1979: 86) De este modo, “*los genuinos problemas filosóficos tienen siempre sus raíces en problemas urgentes que están fuera de la filosofía, y aquellos mueren si sus raíces se resecan.*” (p. 86) Del hecho de que los problemas filosóficos tengan su origen fuera de la filosofía propiamente dicha o de que sean eventualmente solucionables fuera de ella, en las ciencias, no se desprende que éstos no existan o carezcan de validez. Por el contrario, esta tesis le parece “no sólo pedante, sino también, manifiestamente, el resultado de un dogma epistemológico y, por ende, filosófico.” (p. 89)⁴

⁴ Una excelente ilustración de una filosofía que hunde sus raíces en terreno extrafilosófico es la filosofía de Platón. No podemos comprender cabalmente la filosofía de las Formas o de las Ideas

Wittgenstein decía, entre otras tantas cosas, que él método correcto en filosofía consiste en dejar de filosofar cuando yo quiero o en mostrar que no hemos sido capaces de dar un significado a nuestros términos. Es cierto, concede Popper, que con frecuencia las expresiones filosóficas no son “más significativas que el balbuceo incoherente de un niño que aún no ha aprendido a hablar con propiedad”. (p. 82) Pero es un error creer que el filosofar consiste en la búsqueda del método correcto o de la técnica correcta, pues no hay “un método o una técnica filosóficos, o una clave infalible para el éxito filosófico” (p. 86) y, en cambio, “*cualquier* método es legítimo si conduce a resultados que pueden ser discutidos racionalmente” (p. 87) A la hora de filosofar lo importante no es apegarse a un método específico o una escuela determinada, “sino la sensibilidad para los problemas y la ardiente pasión por ellos; o como decían los griegos, el don del asombro.” (p. 87) La filosofía existe, entonces, en la medida en que “hay quienes sienten urgencia por resolver un problema, personas para quienes un problema se convierte en algo real, como un desorden que tienen que eliminar de su sistema.” (p. 87) Y podríamos añadir que en la medida en que todos hemos sentido alguna vez esa urgencia o necesidad, en esa misma medida todos somos o hemos sido filósofos, independientemente de que hayamos tenido o no una formación filosófica. Es esa sensibilidad particular hacia determinados problemas sentidos como reales lo que mantiene y mantendrá vivo el filosofar, más allá de la existencia de filósofos profesionales o con entrenamiento filosófico. El filosofar supone precisamente el experimentar esta necesidad ineludible de plantearnos problemas reales, aun cuando en la mayoría de los casos no tengan una solución definitiva.⁵

al margen de la crisis de la ciencia pitagórica, fuera del “contexto de los *problemas* críticos de la ciencia griega (principalmente de la teoría de la materia) que surgieron como resultado del *descubrimiento de la irracionalidad de la raíz cuadrada de 2.*” (Popper 1979: 90s) Su influencia fue también muy positiva en el desarrollo de la ciencia moderna y contemporánea, aunque, según Popper, fue bastante negativa en el plano político y social.

⁵ Entre estos problemas filosóficos Popper señala los siguientes: el problema de la demarcación, el problema de la inducción, el problema del realismo, el problema de la objetividad, el problema del darwinismo y su estatus científico, el problema del indeterminismo, el problema mente-cuerpo. En el campo social podemos señalar: el problema de la soberanía, el problema de la libertad, el problema de la democracia, el problema de la tolerancia, el problema de la planificación central o de la ingeniería utópica, entre otros. Algunos de ellos los desarrollaremos al hablar de los mitos del sentido común.

A continuación veremos mejor cómo estos problemas surgen a partir de un “conocimiento de trasfondo” (“background knowledge”) y hunden profundamente sus raíces en nociones o creencias comunes preexistentes. Así, el sentido común suministra ese conocimiento de trasfondo desde el cual se plantean los problemas filosóficos.

LA FILOSOFÍA Y EL SENTIDO COMÚN

*La ciencia, la filosofía, el pensamiento racional
Deben surgir todos del sentido común.*

Karl Popper

Puede resultar una verdad de Perogrullo la afirmación de que toda discusión debe partir de algo que discutir. Los problemas o las cuestiones no surgen de la nada o del vacío, deben surgir de un determinado contexto o trasfondo particular, a partir del cual ellas tienen algún sentido. Por lo general ese de sentido es lo que conocemos precisamente como “sentido común”, como las prenociones o preconceptos que asumimos de modo consciente o también inconscientemente.

A simple vista puede parecer contradictorio que veamos la filosofía como una disciplina que busca liberarnos de “la tiranía de la costumbre”, como decíamos antes, y que digamos que toda filosofía debe partir del mundo de “sentido común”. Pero bien mirado, no es así. Al contrario, sólo podemos liberarnos de la tiranía de la costumbre y de nuestras creencias más atrincheradas, si somos capaces de identificarlas y de reconocerlas. Por eso es que debemos partir del sentido común, de las nociones que nos suministra. Por ello mismo se trata, sin duda, de un punto de vista bastante débil o poco firme. “Comenzamos, pues, con un punto de partida vago y construimos sobre una base insegura” (Popper 1974: 42), dice Popper. Sin embargo es una base suficiente, pues no andamos buscando fundamentos firmes o certezas últimas, sino opiniones que podemos revisar, criticar y corregir cuando queramos. Para él “siempre que seamos críticos con todo lo que se diga en nombre del sentido común, es recomendable partir de él, por muy vagos que sean sus puntos de vista” (Popper 1974: 104) Es en ese sentido que podemos considerar a “*toda ciencia y toda filosofía son sentido común ilustrado.*” (Popper 1974: 42) Dicho de otro modo, la ciencia

y la filosofía surgen como crítica de los mitos religiosos dominantes, lo que se conoce normalmente como el paso del *mithos* al *logos*. De hecho podemos definir a las teorías científicas, siguiendo a Popper, como “mitos que se pueden corregir”. La filosofía y la ciencia son una actividad permanente de desmitificación, de crítica racional de los mitos más frecuentes y peligrosos, que suelen ser también los más persistentes y difíciles de abandonar, “pues las creencias erróneas pueden tener un asombroso poder para sobrevivir, durante miles de años”. (Popper 1979: 15) Y en la medida en que ambas son fuentes de mitos, son también una actividad de autocritica permanentemente. Este fue también el propósito de Sócrates.

“El arte mayéutico de Sócrates consistía, esencialmente, en plantear interrogantes destinados a destruir prejuicios, creencias falsas que son a menudo creencias tradicionales o de moda, respuestas falsas enunciadas con un espíritu de suficiencia ignorantes. Sócrates no pretende saber...La *mayéutica* de Sócrates, entonces, no es un arte que pretenda enseñar creencia alguna sino que tiende a purificar o limpiar...el alma de sus creencias falsas, su conocimiento aparente, sus prejuicios. Logra ese objetivo enseñándonos a dudar de nuestras convicciones”. (Popper 1979: 20)⁶

Los prejuicios tardan en morir. Einstein decía que “es más fácil desintegrar un átomo que un prejuicio”. La labor de toda verdadera filosofía, no menos que de toda ciencia, consiste en evaluar críticamente nuestras ideas preconcebidas, nuestras opiniones heredadas. El sentido común ofrece dos caras: una cara

⁶ A menudo se ha interpretado el arte mayéutico como la aplicación del método inductivo. Esta es la opinión de Leonard Nelson, quien curiosamente es uno de los padres del diálogo neosocrático y lo utilizase como una herramienta para contrarrestar el fascismo y el nazismo. Más curioso aún es que Popper sintiese gran admiración por él y tuviese con su discípulo, Julius Kraft, largas discusiones sobre la filosofía de Kant y el socialismo no marxista. Por otro lado, para Popper el pensamiento de Sócrates es la más acabada expresión del espíritu crítico y de la ciencia, esto es para él, del falibilismo o falsacionismo. Consideraba a Nelson como otro gran pacifista y humanista que se había dejado engañar, como tantos otros, por la retórica platónica y no había visto los rasgos totalitarios que encierra su principio de la conducción. Sería objeto de otro trabajo el hacer una comparación con quien, entre otras cosas, fuese un estrecho colaborador de David Hilbert y revitalizador del pensamiento kantiano de Fries. El mismo Popper solía calificarse como una clase de friesiano. Puede verse <http://www.friesian.com>.

sensata y saludable, el realismo, que podemos incorporar en nuestra concepción del conocimiento del mundo y de nosotros mismos y una cara insensata y enfermiza, el idealismo, que debemos criticar en la medida en que se aleja del realismo inicial.

CONCIENCIA, REALIDAD Y SENTIDO COMÚN

El sentido común es un partidario acérrimo del realismo

Karl Popper

La filosofía suele debatirse entre posiciones contrapuestas entre las que es imposible decidir su verdad o su falsedad. Uno de estos es el que se da entre el realismo objetivista y el idealismo subjetivista. A menudo se ha dicho que el solipsismo es falso pero irrefutable, mientras que el realismo es verdadero pero indemostrable. La idea de que no existe un mundo real sino sólo nuestra percepción de ese mundo real, de que el mundo real sólo existe en la medida en que lo percibo o pienso en él, nos parece absurda y contraria al más elemental sentido común. Sin embargo, todo intento por refutarla es vano. Del mismo modo, la idea de que existe un mundo real independientemente de nuestras percepciones y pensamientos, de que ha habido un mundo antes de que existiésemos y de que seguirá habiéndolo después de que dejemos de existir, nos parece una de las afirmaciones de sentido común más importantes. Sin embargo, es indemostrable.

De una sana concepción del sentido común podemos extraer la existencia tanto de la conciencia, de la mía y de la de otros, como de un mundo real independiente. Aunque no compartamos el sentido apodíctico que Descartes le daba a la conciencia, podemos admitir “de buena gana que es una prueba de sentido común bueno y sano el creer en la existencia del propio yo pensante” (Popper 1974: 44) Sin duda Descartes era realista, pues afirmaba la existencia de la conciencia, pero no sólo de ella, sino también de un mundo material externo e independiente. Sin embargo, Popper no comparte la absoluta seguridad e inmediatez que según Descartes acompaña al yo, eso que Rorty ha llamado “el acceso privilegiado” a nuestras propias experiencias internas. Esta aparente inmediatez y seguridad de nuestros propios estados mentales, es algo que adquirimos con el tiempo y es en gran medida producto del aprendizaje y de nuestra interacción con otros a través del lenguaje. No nacemos siendo un yo, aprendemos a serlo.

Piaget diría que aprendemos a tener conciencia de la permanencia de los objetos y de la existencia de otros sujetos como de mi mismo. El elemento innato en Popper, como en Piaget, sería nuestra disposición a buscar regularidades, nuestra expectativa de regularidad.

“Sugiero, por el contrario, que no hay nada directo o inmediato en nuestra experiencia: hemos de *aprender* que tenemos un yo que se prolonga en el tiempo y continúa existiendo incluso durante el sueño o la inconsciencia total y también hemos de aprender cosas sobre nuestro cuerpo y el de los demás. Se trata de descifrar o interpretar. Aprendemos tan bien a descifrar que todo se nos vuelve muy “directo” o “inmediato”.....El aparente carácter directo e inmediato es el resultado del entrenamiento, como ocurre al tocar el piano o conducir un coche.” (Popper 1974: 44)

Resulta irónico que la filosofía de Descartes parta de la existencia del yo y desemboque en la afirmación de sentido común de la existencia de un mundo real independiente, aunque se mantenga dentro de una epistemología subjetivista; en cambio, la filosofía empirista parte de la afirmación de sentido común de la existencia de un mundo externo y desemboca en la afirmación, tan alejada del sentido común, de que el mundo exterior es producto o existe solamente en nuestra experiencia, en nuestras percepciones, creencias subjetivas o hábitos mentales. El empirismo desemboca en el idealismo y en el conductismo, en la negación de la realidad y de la conciencia. La epistemología del sentido común desemboca en una filosofía que atenta contra el sentido común, “la teoría del conocimiento del sentido común, que siempre parte de una forma de realismo, acaba hundiéndose en la ciénaga del idealismo u operacionalismo epistemológico”, con lo cual “se refuta a sí mismo.” (Popper 1974: 104s)

Se requiere entonces de una teoría que reconozca no sólo la existencia de un mundo físico real y el mundo subjetivo de la conciencia, en concordancia con el realismo de sentido común, sino que también reconozca la existencia de un mundo objetivo como producto de la creatividad humana, pero que se vuelve relativamente autónomo e independiente de su creador, el que Popper llama Mundo 3, para diferenciarlo del Mundo 1 o natural y el Mundo 2 o subjetivo. En este Mundo 3 se incluyen el conocimiento científico, estos es, las conjeturas o hipótesis, las instituciones sociales, las obras de arte, la ética, entre otros inquilinos que lo habitan. Para rescatar a la epistemología tradicional de su marcado

tinte subjetivista se requiere del reconocimiento del carácter objetivo del conocimiento, el cual ha sido ignorado por el sentido común.⁷ Lo cual nos lleva al siguiente punto.

LOS MITOS DEL SENTIDO COMÚN

Toda ciencia y toda filosofía son sentido común ilustrado

Karl Popper

Ya vimos que la razón básica por la cual Popper considera valioso el sentido común es porque supone la defensa del realismo y la crítica al idealismo.⁸ Más allá de esto el sentido común es una fuente de errores frecuentes, de creencias falsas e incluso peligrosas por sus consecuencias, por lo que resulta indispensable su crítica. Nos llevaría muy lejos tratar todos los mitos que la filosofía de Popper se ha ocupado de desmontar y que tienen respaldo en el sentido común o son ampliamente aceptados. Ya nos hemos ocupado de ello en otros trabajos⁹, por lo que aquí solamente haremos una breve descripción de algunos de ellos:

- 1) El mito baconiano de la inducción o de la ciencia como un cubo: La ciencia se basa en el Método de inducción, esto es, las teorías científicas se infieren a partir de la observación repetida de la experiencia y lo que se busca son confirmaciones. Como se sabe, Popper recusa este método y sostiene que la lógica inductiva no existe, solo existe la lógica deductiva y su aplicación tentativa en forma de testeo o intentos de falsación. Por otro lado, toda observación está impregnada de teoría y juega un importante papel en su testeo o puesta a prueba. La pseudociencia busca siempre verificaciones de la teoría, mientras que la verdadera actitud del científico consiste en reconocer las potenciales experiencias o enunciados básicos que ponen en riesgo la teoría, expone su cuello, por así decir.
- 2) El mito de la mente humana como un cubo: es una variante del anterior. Supone que la mente humana es una suerte de recipiente vacío que

⁷ Va más allá de los límites de este trabajo desarrollar la relación del Mundo 3 y el sentido común, pues ello nos llevaría a desarrollar toda su epistemología evolucionista.

⁸ La negación de la realidad le parece a Popper incluso detestable desde un punto de vista moral.

⁹ Véanse nuestros artículos al final.

llenamos a medida que adquirimos experiencias. Los sentidos son la fuente del conocimiento, por lo que debemos estar bien atentos y abrir bien esos sentidos para acumular conocimiento. A ello contraponen la mente como un reflector o faro, en el sentido de que la mente humana es activa desde el comienzo en la exploración de la realidad y contiene siempre un “horizonte de expectativas”, sin el cual no tendrá sentido siquiera hablar de observaciones. Este también se relaciona con el siguiente.

- 3) El mito de la verdad manifiesta: consiste en la creencia de que la verdad puede estar cubierta con un velo, pero siempre es posible develarla y que una vez que lo hemos hecho es imposible no reconocerla. La ignorancia y el engaño serían entonces producto de una conspiración de una suerte de “genio maligno” que trata en todo momento de mantenerme en el error. En lugar de la posesión de la verdad, Popper insistirá siempre en el valor de la búsqueda de la verdad, en la verdad como ideal asintótico o aproximativo. La verdad es elusiva y es posible que no podamos reconocerla si nos tropezamos con ella (Jenófanes)
- 4) El mito de la certeza o del conocimiento con autoridad: confundir conocimiento con certeza o con autoridad es uno de los mitos más recurrentes. Desde los comienzos de la filosofía se ha insistido en la diferenciación entre opinión y ciencia. Solamente podemos hablar de conocimiento allí donde hay certeza de algo, no mera opinión. Para Popper la certeza depende de factores externos también y es un error confundir la certeza con un sentimiento interno de seguridad, pues este sentimiento es siempre falible. No hay ninguna fuente infalible de autoridad. El punto de vista subjetivo del conocimiento, basado en la creencia verdadera o certeza, debe ser sustituido por el conocimiento en sentido objetivo y conjetural.
- 5) El mito de la conspiración o del chivo expiatorio: se trata posiblemente del mito más frecuente y socorrido en el campo social. De hecho, Popper lo denomina “el mito del Siglo XX”, aunque tiene un origen bastante antiguo. Se trata de adjudicar todos los males sociales a fuerzas ocultas que trabajan para ello, a personas malvadas interesadas en provocar deliberadamente estos males. Está en la base de muchas persecuciones y genocidios a lo largo de la historia. Este mito desconoce la complejidad de la acción humana y sus consecuencias imprevistas. En su lugar, Popper plantea que muchos de los males sociales son producto más bien

de la combinación de la bondad o buena intención y de la ignorancia o estupidez.

- 6) El mito de la naturaleza humana y de la igualdad humana: La idea de que existe una naturaleza humana presocial está en la base de buena parte de las teorías sociales liberales. Y ha dado origen a las más variadas concepciones. El peligro es que esta concepción de una naturaleza humana presocial da para todo, tanto para defender una concepción igualitaria como autoritaria de la sociedad y el Estado. La creencia en la igualdad natural del hombre, no solo contradice la experiencia, sino que pasa por alto lo más importante: la igualdad, como también la libertad, no son estados naturales, sino derechos políticos. El derecho a la igualdad supone precisamente la desigualdad natural, social, etc.
- 7) El mito de la felicidad humana y del amor universal: este es uno de los más peligrosos mitos, pues ha sido en nombre de la felicidad del pueblo y del amor al pueblo que se han impuesto los mayores tiranos de la historia. Los gobiernos deben enfocarse en disminuir las penurias del pueblo, que siempre sobran, y dejar la búsqueda de la felicidad y el amor a la esfera privada del individuo.
- 8) El mito de la soberanía popular y de la opinión pública: la idea de que la soberanía reside en el pueblo es también una de las creencias más comunes del credo demo-liberal. Ella conduce a confundir democracia con el gobierno de la mayoría, aunque una mayoría puede conducirse antidemocráticamente e irrespetar los derechos de las minorías. Todo ello parte de una formulación equivocada de la soberanía, de la pregunta ¿quién debe gobernar? La idea de que los mejores sean siempre los que gobiernen constituye una idea bastante ingenua, por cierto, pues muy a menudo ocurre todo lo contrario. Por eso debemos plantearnos más bien la pregunta de ¿cómo podemos hacer para que haya instituciones que permitan desalojar del poder a los malos gobernantes sin derramamiento de sangre?
- 9) El mito de la limpieza del lienzo o síndrome de utopía: la idea de que solamente podemos alcanzar una buena sociedad si destruimos todo el orden anterior y construimos todo de nuevo, si pintamos de nuevo en un lienzo en blanco. Se trata de una visión utópica y holista de la realidad, de una visión estética y mística de una ciudad ideal, que por lo general solo puede imponerse de modo violento o autoritario. Esta visión no solo

desconoce el carácter evolutivo y en gran parte no deliberado de las instituciones sociales, sino que se cierra a toda crítica racional, impide la crítica racional de composturas o reformas parciales o de paso a paso. En el campo de las relaciones humanas es similar a la persona que siempre termina una relación porque el otro nunca encaja en el modelo ideal que se ha formado en la mente y siempre está buscando a la pareja ideal.

- 10) El mito del colectivismo: supone la existencia de entes colectivos y asume una posición de superioridad frente al individualismo. Se suele identificar el colectivismo con el altruismo y el individualismo con el egoísmo, de allí que suele exhibir una superioridad moral y por ello también seduce con bastante facilidad. Esta identificación no resiste un análisis serio, pues puede haber un egoísmo de grupo así como puede haber también un individualismo altruista. De hecho, esa es la gran contribución del pensamiento occidental: la defensa del individualismo junto con la solidaridad por los menos afortunados.
- 11) El mito del historicismo: supone la posibilidad de conocer el curso o la dirección de la historia a partir de las leyes de su desarrollo o los ritmos que se repiten en ella. Esto presupone la existencia de una ley de la evolución histórica y la posibilidad de comprender el devenir histórico cuando descubrimos esta ley. Pero no sólo no existe dicha ley, sino que el devenir histórico no tiene ninguna dirección fija hacia algún punto, en todo caso tendencias que pueden cambiar en cualquier momento. Se trata, en fin, de una superstición carente de imaginación, pues el futuro siempre está abierto.
- 12) El mito del marco común o relativismo: supone que todos estamos encajados o atrapados dentro de marcos determinados por nuestras costumbres, intereses, creencias, lenguajes, culturas, y nunca podemos trascender ese marco o salirnos de él. Toda crítica externa a ese marco carece de validez pues solo puede darse una crítica desde dentro de esa tradición o marco común, esto es, si compartimos ese marco común. Más allá de que esta opinión plantea una trivialidad, no podemos discutir sino a partir de un determinado marco previo, siempre es posible discutir sobre algo aunque no estemos de acuerdo sobre cuestiones fundamentales. Más aun, es allí donde una discusión se torna interesante o puede ser realmente enriquecedora, cuando se contrastan marcos opuestos. La idea de que cada

uno tiene su verdad o de que la verdad es relativa a cada uno, destruye la posibilidad misma de una discusión provechosa en la que podemos aclarar algo y, tal vez, aproximarnos un poco más a la verdad. Obviamente ello supone una disposición de tolerancia mutua frente a las opiniones contrarias.

LA IMPORTANCIA DE LA FILOSOFÍA PRÁCTICA

De hecho, el valor de la filosofía debe ser buscado en una larga medida en su real incertidumbre. El hombre que no tiene ningún barniz de filosofía, va por la vida prisionero de los prejuicios que derivan del sentido común, de las creencias habituales en su tiempo y en su país, y de las que se han desarrollado en su espíritu sin la cooperación ni el consentimiento deliberado de su razón.

Bertrand Russell

La importancia de la filosofía práctica no es otra que la importancia de toda verdadera filosofía, del auténtico filosofar. Por eso hemos querido poner de relieve que la filosofía, como la entiende Popper, guarda estrecha relación con rasgos básicos de la filosofía práctica, puede ser entendida perfectamente como una filosofía práctica. A continuación enumeramos algunos posibles puntos de coincidencia.

- 1) La filosofía consiste en ocuparse de cuestiones básicas que atañen a todos los hombres, que atañen al ser humano. La filosofía pierde su valor cuando se aísla de estas cuestiones que todos nos planteamos, se encierra en sí misma, y desconoce las raíces extrafilosóficas que alimentan el quehacer filosófico. La filosofía pierde su valor cuando se enfrasca en cuestiones puramente verbales o en meros tecnicismos.
- 2) La importancia de la filosofía no está en las soluciones que aporta, pues difícilmente pueda aportar soluciones definitivas o suministrar un método para la solución de estos problemas. Lo importante del filosofar reside en que nos permite desarrollar una sensibilidad particular para el planteamiento de problemas. Con todo, la filosofía, como la ciencia, debe aspirar al conocimiento. En ese sentido, la filosofía debe evitar caer en la complejificación innecesaria o en la simplificación excesiva, utilizando un lenguaje lo más claro y sencillo posible, y acercándose lo más posible al hombre común.

- 3) La filosofía debe tener un efecto liberador, debe ayudar a liberarnos de los moldes estrechos en los cuales solemos encerrar nuestras vidas y nuestros pensamientos, nos amplía nuestro horizonte intelectual. En ese sentido, toda filosofía reduccionista es peligrosa pues limita las posibilidades de ampliación de ese horizonte, lo empobrece en lugar de enriquecerlo. Y todo “ismo” es sospechoso de reduccionismo. El autentico filosofar debe ayudarnos a liberarnos de la tiranía de las costumbres, de los hábitos, de las falsas creencias o ideas preconcebidas que a menudo configuran nuestra existencia.
- 4) Todos somos filósofos no quiere decir otra cosa que todos nos hemos planteado alguna vez cuestiones filosóficas acerca de la realidad o de nosotros mismos y hemos sido también víctimas de algún prejuicio filosófico. Esto quiere decir también que todos podemos sacar provecho del filosofar. Todos podemos beneficiarnos de una actitud crítica frente a nuestras creencias u opiniones más atrincheradas.
- 5) El principio básico de toda filosofía debería ser “primero, no dañar” o “primero, no engañar”, pues la filosofía, como toda actividad, puede verse amenazada por embaucadores, vividores, farsantes, personas inescrupulosas que hacen pasar por filosofía una pseudosabiduría, con la única finalidad de sacar algún provecho económico o para satisfacer su vanidad, sin tener un verdadero interés por los problemas filosóficos, sin sentir esa necesidad apremiante de la que hablábamos. En filosofía también cunden los falsos maestros de sabiduría, los falsos profetas, los impostores y los falsificadores. Como en medicina y política, los que más prometen probablemente sean charlatanes. Pero no hay panacea universal ni piedra filosofal. De allí la importancia de la responsabilidad intelectual, de la humildad y autenticidad como valores indispensables para contrarrestar cualquier impostura intelectual.

Volviendo a nuestro tema inicial, creo que es posible saludar esa tendencia actual a sacar a la filosofía del ámbito puramente académico en el cual se encuentra a menudo confinada. Recuperar el espacio público, el ágora, le da a la filosofía una gran vitalidad seguramente. Pero ello no implica que debamos despojarnos del rigor lógico, del esfuerzo analítico, del espíritu crítico, y asumamos una posición acomodaticia frente a la opinión pública, que caigamos en una filosofía de “andar por casa” o “filosofía popular”, de puro sentido común,

como los consejitos de la abuela, o que tengamos una oferta “prêt-à-porter” o un “menú a la carta” para todos los sabores o gustos, convirtiendo así a la filosofía en una mera charla de sobremesa, en una forma de matar el ocio o, peor aún, en un nuevo género de autoayuda, muy en la onda del “New Age”.¹⁰

Entiéndase bien, no nos oponemos a que la filosofía pueda ayudarnos a vivir mejor y más plenamente, pueda servir también de paliativo frente a las penurias de la vida y ayudarnos a enfrentar incluso a la muerte. Pero no debemos olvidar tampoco, como Popper nos lo impide, que ha habido muchas filosofías poderosamente influyentes que han tenido o pueden tener consecuencias devastadoras: el irracionalismo, el relativismo, el idealismo, el conductismo, el historicismo. Algunas incluso, como el socialismo, que todavía hay quienes lo consideran científico y esperan su advenimiento en pleno Siglo XXI, han cometido los peores crímenes, han traído muerte y desolación, en nombre del “hombre nuevo” y de la “conquista de la felicidad”¹¹. En tal sentido, la filosofía no es inocente tampoco frente a las adversidades del hombre y no puede presentarse únicamente como una actividad de asesoramiento o de consolación, un nuevo género de autoayuda o de asesoramiento general, una suerte de “bildungroman” o “escuela de vida”, como si ella nunca hubiese roto un plato, sino que debe “tomar sobre sí el esfuerzo del concepto”¹², como decía Hegel, debe tomarse seriamente el esfuerzo de comprender mejor el mundo en que vivimos y a nosotros como parte de él, como dice Popper. No debemos hacer concesiones al facilismo, al “pensamiento débil” (Vattimo) o a la “filosofía fácil” (Nagel), por más que ello pueda traernos fama y fortuna, o por más efecto narcótico que pueda tener sobre muchos. La labor de la filosofía es una labor a menudo incómoda, pues ayuda a cuestionarnos nuestras creencias o a analizar cosas que damos por descontadas o que asumimos de manera inadvertida, y ello puede ser

¹⁰ Véase el excelente artículo de Josep Pradas en la bibliografía al final. Aunque a menudo estas posiciones se presentan como una alternativa al New Age o a la terapia tradicional, a veces resulta difícil de establecer claras diferenciaciones entre ellos.

¹¹ Para algunos existencialistas y anarquistas la mayor alegría sería salir a matar gente a mansalva en la calle.

¹² Hegel se oponía así al romanticismo que pretendía “alcanzar lo absoluto de un pistoletazo”, de modo instantáneo, y se oponía a la filosofía como forma de consuelo. De más está señalar que Popper siempre despreció a Hegel y lo consideró el iniciador de “la era de la deshonestidad”, por lo que no se hubiese sentido muy a gusto con nuestra cita o comparación.

perturbador, inquietante y amenazante. La importancia de Platón consiste en su particular cosmovisión, no en que pueda sustituir al Prozac, como dice Pradas.

En este sentido, la filosofía práctica puede ser un complemento necesario del filosofar, pero no podrá ser jamás un sustituto de la filosofía académica, como seguramente no lo pretenden quienes desde la academia se ocupan de ella; nunca podrá sustituir a una filosofía menos exotérica y más esotérica, si se quiere, a una filosofía orientada a un público más reducido pero más exigente, del que a larga se podrá beneficiar un público más amplio, como ocurre con la ciencia también. Al fin y al cabo, antes de sacar al mercado un producto medicinal debemos someterlo a pruebas de laboratorio para comprobar su eficacia y para que tenga la menor cantidad posible de efectos secundarios, sea lo más inocuo posible.

“Creo que son preferibles los tecnicismos más áridos a la mezcla de sobresimplificación y falsa profundidad, que es una forma a menudo adoptada por la filosofía popular. Una academia fuerte provee un valioso refugio para la tarea difícil y a menudo muy especializada que se debe hacer para poder adelantar el tema”. (Nagel 2000: 18)

Supongo que Popper no hubiese estado en desacuerdo con que terminásemos este breve trabajo con quien él consideraba, después de todo, como el filósofo más importante después de Kant, con ese verdadero maestro de sabiduría que fue Bertrand Russell, pues allí está expresado magistralmente su punto de vista y el nuestro propio.

“La filosofía, aunque incapaz de decirnos con certeza cuál es la verdadera respuesta a las dudas que suscita, es capaz de sugerir diversas posibilidades que amplían nuestros pensamientos y nos liberan de la tiranía de la costumbre. Así, al disminuir nuestro sentimiento de certeza sobre las cosas que son, aumenta en alto grado nuestro conocimiento de lo que pueden ser; rechaza el dogmatismo algo arrogante de los que no se han introducido jamás en la región de la duda liberadora y guarda vivaz nuestro sentido de la admiración, presentando los objetos familiares en un aspecto no familiar”. (Russell 1970: 132)¹³

¹³ Cabe señalar que Popper considera que, a pesar de su crítica al idealismo y su poderosa defensa del realismo, Russell se mantiene dentro de la tradición subjetivista del empirismo inglés, la que él pretende precisamente sustituir con su concepción del conocimiento objetivo.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Arnaiz, Gabriel: “¿Qué es la filosofía práctica?”, *A Parte Rei*, No. 53, 2007.

Arnaiz, Gabriel: “Evolución de los talleres filosóficos: de la filosofía para niños a las nuevas prácticas filosóficas”, *Childhood & Philosophy*, v. 3, No. 5, Enero-Junio 2007.

Arnaiz, Gabriel: “La práctica de la filosofía en las organizaciones: una aproximación”, *El Búho*, No. 5, <http://www.elbuhho.aafi.es>

Blank, Carlos: “Popper y el problema de la autonomía del pensamiento sociológico”, *Lógoi*, No. 4, 2001.

Blank, Carlos: “La dimensión ética del racionalismo crítico de Karl Popper”, *Lógoi*, No. 8, 2005 o en <http://filosofiaclinicaucv.blogspot.com/2010/11/la-dimension-etica-del-racionalismo.html>

Blank, Carlos: “Dos concepciones de la filosofía: Wittgenstein y Popper” en *Cuadernos Unimetanos*, No. 5, 2005, o en http://bibliobytes.unimet.edu.ve/CU/CU_V3.pdf

Blank, Carlos: “Una aproximación al liberalismo crítico de Karl Popper”, *Lógoi*, No. 15, 2010.

Blank, Carlos: “Popper, centinela de la libertad” en <http://www.liberalismo.org/articulo/285/241/popper/centinela/libertad/>

Nagel, Thomas: *Otras mentes*, Barcelona, Gedisa, 2000.

Popper, Karl: *Conocimiento objetivo*, Madrid, Ténos, 1974.

Popper, Karl: *El desarrollo del conocimiento científico*, Buenos Aires, Paidós, 1979.

Popper, Karl: *La sociedad abierta y sus enemigos*, Barcelona, Paidós, 1981.

Popper, Karl: *In Search of a Better World*, Londres, Routledge, 1996.

Pradas, Josep: “Autoayuda: ¿el futuro de la filosofía? Reflexiones a propósito de Lou Marinoff”, *Astrolabio*, No. 5, 2007.

Russell, Bertrand: *Los problemas de la filosofía*, Barcelona, Labor, 1970.

Hernán Bueno Castañeda*

Filosofía y unidad. Una reflexión sobre la asesoría filosófica como quehacer sistémico

Resumen

A través del siguiente artículo presento algunas ideas acerca de la forma en que pienso el ejercicio del terapeuta filosófico. En breves apartados planteo la necesidad de entender que la Asesoría Filosófica se debe acercar a los enfoques propuestos por la teoría general de los sistemas, por lo tanto, es preciso que se conciba su quehacer en términos de integridad y de unidad, tanto disciplinar, como en su práctica terapéutica. Para ello, abordaré aspectos generales que ayuden a comprender algunos problemas de la asesoría filosófica o filosofía clínica, y luego haré una reflexión que invita a pensar, que enfoques de la teoría general de los sistemas, pueden favorecer las prácticas terapéuticas dentro de este nuevo-viejo modo de hacer filosofía.

Palabras clave: Asesoría filosófica, terapia, consultoría, teoría general de los sistemas, sistémica, cambio.

Philosophy and Unity. A Reflection on Philosophical Counseling as a systemic work *Abstract*

Throughout the following paper I present some ideas about the way I think of the philosophical therapist's practice. In short sections I pose the need to understand that Philosophical Counseling is to come closer to the approaches proposed by the general theory of systems, and consequently that it is to conceive its work in terms of integrity and unity, both as a discipline and in its therapeutic practice. To this aim, I will address general aspects that help to understand some problems of philosophical counseling or clinical philosophy. After that I will reflect on how approaches from the general theory of systems might favor therapeutic practices within this both new-fashioned and old-fashioned way to do philosophy.

Keywords: Philosophical counseling, Therapy consulting, General theory of systems, Systemic, Change

* Universidad del Rosario y Externado de Colombia.

Artículo recibido en abril de 2011 – Arbitrado en septiembre de 2011

Apuntes Filosóficos. Vol. 20. N° 39 (2011): 67-79.

UNA LÁMPARA ENCENDIDA A PLENA LUZ DEL DÍA

*Aquel que sólo conoce su versión,
conoce poco el tema.*

John Stuart Mill

Es amplio ya el material de divulgación bibliográfico que se puede encontrar sobre filosofía como medicina, asesoría filosófica, consultoría filosófica, o, como otros prefieren llamarla: práctica filosófica. De allí que en esta primera parte no quise intentar un resumen que en lugar de ofrecer una orientación al lector, probablemente habría, como suele ocurrir con este tipo de ejercicios, descartado filósofos, movimientos o métodos que para cualquier lector pudieran haber resultado de absoluta relevancia, en contextos inimaginados. En estos asuntos, lo mismo que los que tocan a la crítica estética, resultan muy oportunas las palabras de Rilke (1875) cuando aconseja a su joven remitente: *lea lo menos posible trabajos de carácter estético-crítico: o son dictámenes de bandería, que por su rigidez y su falta de vida han llegado a petrificarse y a perder todo sentido, o bien tan sólo hábiles juegos de palabras, en que prevalece hoy una opinión y mañana la contraria.*¹ Así, en lugar de tales aventuras, lo que haré en este primer momento será comentar algunas impresiones dejadas por las diferentes aproximaciones que he tenido, dentro de este reflexionar filosófico que se entiende también como filosofía clínica.

En Colombia, desde hace pocos años, se comenzó a hablar de asesoría filosófica, y hasta hoy, lo que de ella se dice no se enmarca en los criterios de lo que una academia que se autoproclama oficial, pueda llegar a considerar de “su altura”. Quizá esto obedece a una tradición esencialmente analítica que favorece las vanidades y egos de sus adeptos, y así excluye los intentos por pensar un modo de reflexión filosófica diferente. Lamentablemente el fenómeno así descrito no es ni exclusivo a este momento histórico, ni menos aun al contexto geográfico del cual he hecho referencia; ya Michel Onfray (1959) nos ha ofrecido un profuso análisis de estas manías en la historia de la filosofía, que se remontan a los momentos mismos de su génesis, y cuyo legado es absorbido por

¹ Rilke, Rainer María, *Cartas a un joven poeta*. Bogotá, Norma, 1996, p. 16.

la tradición contemporánea, que parece ver sólo un modo posible de reflexión, reflexión que en palabras del propio Onfray, es *el discurso de los vencedores*. En cierto modo quienes nos ocupamos de pensar la filosofía desde su vertiente terapéutica, nos hemos inscrito, sin proponérselo y sin haber librado ninguna batalla, en el bando de los vencidos:

“Estas dos nuevas maneras de estar en el mundo, de verlo y de pensarlo, son tan irreductibles que producen dos corrientes impermeables, la de los vencedores y la de los vencidos, los primeros de los cuales niegan a los otros incluso el derecho a invocar para sí el nombre y la calidad de filósofos. El enfrentamiento es antiguo, como soberbiamente lo resume una anécdota: se trata de una historia que cuenta Aristoxeno en sus *Memorias históricas*, según la cual Platón consideró la posibilidad de reunir las obras de Demócrito, ¡con el fin de prenderles fuego! Un filósofo autor de un auto de fe contra otro filósofo, algo que merece ser destacado...”²

Aunque el texto de Onfray hace referencia a la disputa entre el idealismo y el materialismo, la emulación respecto a lo que he venido planteando no resulta atrevida. Recordemos que es justamente en el seno del materialismo (expresado en sus distintas formas: epicureísmo, hedonismo, estoicismo, cinismo, escepticismo, entre otros) donde nacen las primeras manifestaciones de querer pensar y hacer filosofía con un propósito no meramente especulativo, retórico, persuasivo o discursivo, sino con un prurito terapéutico (θεραπεία), entendiéndolo éste como ese cuidado del otro; como esa promoción humana; como ese buscarse y encontrarse en lo dialógico; como ese ayudar a pensar el propio pensamiento y dejarse afectar por el pensamiento del otro; como ese juego de la reflexión filosófica, que me permite visitar los universos del otro y construir nuevos posibles a partir de lo dado, en ese doble vínculo entre filósofo y asesorado. Desde estos presupuestos no es difícil advertir nuevos argumentos de relación entre “la persecución” del idealismo al materialismo clásicos, y el fenómeno actual de invalidación, que la mayoría de los discursos provenientes de la filosofía analítica quiere hacer a la reflexión filosófica práctica, terapéutica, clínica o como

² Onfray, Michel, *Las sabidurías de la antigüedad*. Barcelona, Anagrama, 2007, p. 58.

prefiera llamársele. Citemos entonces nuevamente a Onfray, quien nos dice del sofista Antifón lo siguiente:

“Tras recurrir a folletos de tipo publicitario, Antifón abre cerca del ágora de Corinto una suerte de gabinete en el que recibe pacientes a quienes somete a un tratamiento fundado en la palabra. Primero escucha en una entrevista a solas; luego viene una terapia verbal. El contenido de esta conversación tiene por finalidad la desaparición del sufrimiento que ha llevado al paciente al domicilio del filósofo. Los detalles de esta medicación del alma mediante el verbo figuraban sin duda en su libro *El arte de combatir la tristeza*, pero esta obra no ha sido encontrada...”³

Líneas más adelante de esta cita, Michel Onfray califica a Antifón de inventor del psicoanálisis y advierte que lo es “de cuño Lacaniano o, mejor, digamos que el analista recurre al humor o a la ironía en caso de necesidad.” No en vano me he referido a Antifón como *sofista*, rótulo que la historia de los vencedores puso sobre aquellos que no tenían La Academia o El Gimnasio como ideales de formación, y digo que no en vano, pues este episodio parece repetirse hoy en relación con los filósofos que desarrollan una práctica, que de alguna manera, retorna a esos modos *no oficiales* de pensar y hacer filosofía. Considero que el filósofo que dedique su quehacer a la asesoría filosófica no debe asumirse como sofista desde su connotación peyorativa, ni mucho menos vencido. Nuestro modo de pensar y hacer filosofía, puede que no resulte convencional para muchos contextos académicos de gran parte del mundo; de allí que tal situación sea justamente un reto, para proponernos desarrollar un corpus epistemológico que ofrezca, a las nuevas generaciones, alternativas de pensamiento, de discusión y de hacer filosóficos que respondan a las demandas de los contextos en donde vive, sueña y crea el hombre contemporáneo.

Así, he llegado entonces a concebir mi modo terapéutico de hacer filosofía como una práctica de mutua afectación entre el consultante y el consultado; como una actividad que permite integrar diversas disciplinas; un ejercicio que privilegia el diálogo como medio de conocimiento de sí mismo, del otro, de los vínculos con su entorno y el modo como crea sus relaciones. Procuero generar con mi terapia filosófica, un espacio vivo de conversación que favorezca dinámicas de

³ Onfray, Michel, *ob. cit.*, p. 94.

observación interior, de observación exterior y observación de lo que se observa. La filosofía clínica, del modo como la desarrollo, permite la construcción de otras realidades y favorece la conformación de nuevas narrativas, que a su vez potencializan coreografías diferentes, nuevos universos desde la voz misma que trae el asesor.

De otro lado, quiero señalar que entiendo al asesor como una especie de espejo que se erige frente a su consultante, por lo cual creo necesario que quienes nos dedicamos a esta disciplina filosófica, debemos constituirnos de igual modo, en espejos los unos de los otros... aunque aquí me viene un sobresalto neurótico, recordando el cuento de Monterroso (1921) “El espejo que no podía dormir”⁴, pues aunque no hay mucha información respecto a las disputas que pudieran darse entre los materialistas de los tiempos primigenios de la filosofía, ajenas de por sí a los consabidos enfrentamientos con los seguidores de Platón; hoy en cambio podrían considerarse de relativo conocimiento público, las constantes discrepancias que se dan entre asesores filosóficos de diversas tendencias y latitudes, sin descontar por ello la deslegitimación que hacen ciertas corrientes analíticas a las que aludí en algún momento. Cuando hablo aquí de discrepancias, no me estoy refiriendo a confrontaciones irreconciliables o, a invalidaciones del tipo “el mundo es muy pequeño y aquí no cabemos los dos” estilo western, no, para nada; a lo que me refiero es a que dada la manera espontánea, especulativa y en apariencia novedosa en que se está retomando este antiguo quehacer filosófico, quienes nos dedicamos a ello (y en todas las veces con las mejores intenciones) adoptamos métodos, maneras, técnicas y prácticas que reconocemos como propias, y que en algunas oportunidades no parecen estar lejos de imitar ciertos discursos analíticos que se forman sobre la base del ego y el auto-reconocimiento.

Todo lo anterior me lleva a considerar relevante para el momento presente de la filosofía clínica: entrar en un auténtico diálogo de saberes que nos fortalezca como unidad disciplinar y que facilite a su vez la divulgación, la enseñanza

⁴ Había una vez un espejo de mano que cuando se quedaba solo y nadie se veía en él se sentía de lo peor, como que no existía, y quizá tenía razón; pero los otros espejos se burlaban de él, y cuando por las noches los guardaban en el mismo cajón del tocador dormían a pierna suelta satisfechos, ajenos a la preocupación del neurótico. Tomado de: http://members.tripod.com/roberto_fpmx/id9.html (11-1-11).

y el aprendizaje de este antiguo-nuevo modo de quehacer filosófico; y creo que para encontrar una adecuada comprensión a dicha búsqueda de sentidos, la voz de los presocráticos vuelve a ser imprescindible.

Se cuenta que Diógenes el cínico (412 a.C.) andaba con una lámpara encendida a plena luz del día, buscando un hombre... la versión más común de la anécdota sugiere que el hombre que buscaba el filósofo era un hombre honesto, como sugiriendo en ello la imposibilidad de encontrarlo, incluso al resplandor del sol y con una lámpara encendida que, la verdad, no tiene mucha funcionalidad a cielo abierto en un día normal de verano. Otras versiones apuntan hacia la ironía del cínico que buscaba *el hombre ideal* que Platón pregonaba en sus discursos. Voy a verme a formular una interpretación más, quizá Diógenes el perro (como también se le apodaba) podría convertirse en una especie de emblema (*santo patrono* se diría en otros contextos) de los asesores filosóficos: estos como aquel, andamos buscando un hombre que se atreva a preguntar a un filósofo, pero sobre todo a preguntarse así mismo; buscamos un hombre que crea que el reflexionar filosófico le es dado en su cotidianidad, y que no se puede seguir creyendo que la aproximación a la filosofía está condicionada por la dicotomía: iniciados versus profanos; es más, podríamos cambiar la direccionalidad de la observación reflexionada y considerarnos buscadores de nosotros mismos en el otro: ¡El hombre-asesor-filosófico que queremos descubrir y pulir en nuestro propio interior desde una mirada relacional! O podríamos incluso imaginar un pequeño ejército de Diógenes buscándonos unos a otros y no encontrándonos... a veces, demasiada luz no nos deja ver.

Así Diógenes parece sobrevenir como una venturosa metáfora que nos ayuda a comprender la tarea fundamental del proyecto de la filosofía como terapia, a saber: mirarnos, oírnos, encontrarnos, y un día poder decir: ¡He ahí el hombre... heme ahí en él!

TÚ LE HAS QUITADO LA VIDA A ESTE PALILLO

*“Él era parte de mi sueño, por supuesto.
Pero yo también era parte de su sueño.”*

Lewis Carroll

A veces pienso que nos reconocemos, nos definimos y nos aceptamos o rechazamos, con base en los presupuestos de distinción que hacemos. Esas

categorizaciones pareciera que todo el tiempo nos estuvieran invitando a decir: este sí, aquel no; esto lo recibo, aquello lo desecho; y probablemente la situación que describo de este modo, sea un principio fundamental de sobrevivencia legada a través de nuestra memoria genética y por bondad de la evolución; o si no, recordemos simplemente aquellos parámetros de medición que le permitieron a los primeros humanos recolectores, desdeñar el veneno y quedarse con el alimento.

Siento que estos procedimientos nos siguen siendo útiles a la hora de pensar en nuestra sobrevivencia, dentro de un mundo dominado por los fantasmas del terrorismo, la violencia generalizada y la destrucción del ecosistema; sin embargo, también creo que un excesivo afán de clasificación, de selección y de discriminación, nos puede estar conduciendo a una mirada fragmentada, a una taxonomía de la realidad que rompe con unidades de pensamiento, dividiendo en términos de opuestos irreconciliables, y mutuamente anulatorios, lo que en verdad podrían llegar a ser procesos relacionales, que harían más comprensible, cuando no soportable, nuestro cotidiano vivir. A veces encuentro, con cierta desilusión, que dentro de los contextos de la filosofía clínica, adolecemos de tales perjuicios.

Uno de mis primeros maestros de pregrado solía decir, en tono bastante irónico, que a los filósofos les resulta muy fácil suicidarse: que no es más que se suban a la cúspide de su propio ego y se lancen desde allí al insondable abismo que los separa de la tierra, y que del resto... *ya la fuerza de la gravedad se encargaría*. Esta alegoría no es exclusiva a una manera particular de pensar la filosofía, es decir, no es propia (aunque pareciera) de un modelo analítico, pues indudablemente dentro del contexto de la filosofía práctica, no es de extrañar el modo como se crean parcelas epistemológicas y verdades absolutas, que inflan el ego de quienes se han autoproclamado elegidos. Y aquí debo señalar que en ningún momento estoy deslegitimando, con esta reflexión, el trabajo de mis colegas, ni más faltaba; pero sí quisiera con ella proponer un autoexamen que nos permita, como asesores filosóficos, pensarnos y mirarnos hacia dentro, luego mirar lo que miramos en nuestro propio ejercicio terapéutico y, en esta nueva línea de observación, mirar lo que miramos en el ejercicio terapéutico de otros filósofos asesores.

Sé que hay intentos por generar estos espacios de legitimación, pero un intento no es más que eso. Es preciso que nos adentremos en posturas concretas

de aceptación de paradigmas diferentes a los de nuestra competencia individual, y compartir con asertividad nuestros propios modelos; sin ello, continuaremos buscando con escaso éxito *el hombre* de Diógenes, y seguiremos creyendo que cosechar aplausos o coleccionar pergaminos es engrandecer la disciplina. Sugerir una epistemología que sólo su autor entiende, nunca podría entenderse como una democratización honesta del conocimiento. Curiosamente recuerdo aquí una anécdota ocurrida al hedonista Aristipo, quien siendo solicitado en un banquete para que hablara de filosofía, indicó a su anfitrión:

“Sería ridículo que siendo tú el que aprendes de mí, me digas cuando debo hablar, respuesta que provocó enojo en su interlocutor, quien de inmediato envió al filósofo al último extremo de la mesa. Ante la afrenta, Aristipo no tuvo más que decir: ¡Comprendo, has querido dar más realce al último puesto!”⁵

Sirva esta imagen para replantearnos que, o trascendemos barreras mentales y permitimos un diálogo honesto con otros saberes como la cibernética, la psicología sistémica, la física y la estética, o nos confinamos como anacoretas del siglo XXI, convencidos, de modo quizá un poco ingenuo y al ejemplo de Aristipo, de que la sociedad quiso al fin dar un adecuado *realce* al “último puesto de la mesa”. Aunque por otro lado, sirva también el referente del presocrático para pensar en este tipo de discursos que estabilizan, que permiten crear nuevos paradigmas de interpretación, que favorecen preguntarme qué me invento, cómo recreo la realidad que otro me está construyendo, cómo me quito obligaciones, cómo asumo otras nuevas y más propias, cómo “vestirse con la ropa que no se debe usar”, ¡cómo me veo en el espejo si soy un camaleón!

Por esta misma línea, en su más reciente publicación, Stephen Hawking (1942) parece quejarse de los filósofos, hasta el punto de aseverar que *la filosofía ha muerto*. –y continúa– *La filosofía no se ha mantenido al corriente de los desarrollos modernos de la ciencia, en particular de la física*.⁶ Encuentro especialmente relevante la aseveración del físico inglés, para pensar en nuestro quehacer terapéutico como filósofos, pues la reflexión a la que remiten sus palabras no debe pensarse como exclusiva hacia una filosofía de la ciencia, ya que

⁵ Laercio, Diógenes, *Vida de los más ilustres filósofos*. Madrid, Alianza, 2007, Libro II, p. 73.

⁶ Hawking, Stephen y Mlodinow, Leonard, *El gran diseño*. Barcelona, Crítica, 2010, p. 11.

el pensar de esta manera fraccionada, es lo que creo que ha venido fortaleciendo cierta invisibilidad del asesor filosófico, y en sí de los filósofos, en apremiantes espacios académicos.

Considero fundamental para nuestro ejercicio profesional, el pensarnos y pensar nuestro quehacer, con unos baremos sistémicos que inviten desde nuestros más íntimos propósitos, a reformular nuestro ambiente de acción terapéutica en términos de unidad, de integración y de aceptación de todos los componentes que puedan dar cuenta de un proceso de pensamiento. Creo que no es bueno para la filosofía clínica seguir referenciándose sólo desde su discurso interno, sin permitirse la permeabilización de disciplinas que no creo que riñan con nuestro quehacer, del modo como algunos quieren verlo. El asumir las cosas así está alejando un diálogo de mutuo enriquecimiento y está condenando no sólo la filosofía clínica, sino a la filosofía en sí, a la muerte que ya la física le está pregonando.

El desarrollo de esta propuesta de vinculación disciplinar no atenta contra fueros internos como si de jerarquías políticas, religiosas o militares se tratara. Por el contrario, se plantea un enriquecimiento mutuo que dé buena cuenta de los procesos sistémicos que señalan las corrientes contemporáneas de reflexión humana, y que antes que deslegitimar saberes, propone una diversificación en la unidad, un encuentro de la propia identidad desde la diferencia, una aceptación de las limitaciones internas conceptuales desde el reconocimiento de la riqueza que se puede encontrar ahí, afuera, en otras ciencias.

Así, puede resultar que cuando la física me hable de incertidumbre, quizá yo, como asesor filosófico, decida reconocer y utilizar esta semántica, y la comprensión del fenómeno, para abrirme a representaciones mentales de un nivel distinto, y entonces quizá, donde en un principio comprendí un proceso o una formulación matemática entre partículas y ondas, trasvase esta coreografía a algún universo del drama humano. Allí donde la biología se expresó en términos de sistemas abiertos que se autorregulan, de improntas de entrada y de salida y de procedimientos de mecánica física o virtual, pueda yo, como asesor filosófico, disponer de tales aportaciones para diferenciar procesos de regulación y de vinculación cibernética, que toda conducta humana encuentra representada en cualquier orden social, por mínimo o enorme que éste sea.

Donde habla la voz del chamán, del maestro Zen o del físico relativista, puede el filósofo asesor encontrar, no sólo una herramienta de interpretación a

los fenómenos del comportamiento humano, útiles para su consulta, sino además un mundo de relaciones posibles entre ciencia, misticismo y filosofía. En una capacidad de apertura y en una habilidad de establecer relaciones puede concentrarse el quehacer de la filosofía clínica como lugar posible para la construcción de vínculos. Por tanto, debemos potenciar estos vínculos con dicha apertura y así establecer relaciones entre disciplinas, pensamientos, técnicas, métodos y, asimismo, encaminar los diálogos con los asesorados, asumiendo que al “tocar” el mundo que trae éste, es el propio mundo del filósofo terapeuta el que se afecta.

Allá donde Castañeda hizo hablar a Don Juan con las palabras que copio en la primera de las dos citas siguientes, pareciera que también hablara la voz de la física, en el segundo texto tomado de *El gran diseño*:

“El primer acto de un maestro consiste en inculcar a su alumno la idea de que el mundo tal como lo concebimos sólo es una visión, una descripción del mundo. Todos los empeños del maestro tienden a demostrar esto a su aprendiz. Pero aceptar este hecho parece ser una de las cosas más difíciles de lograr; nos gusta seguir atrapados en nuestra particular visión del mundo, que nos obliga a sentir y actuar como si lo supiéramos todo acerca de él. Un maestro desde el primerísimo acto que ejecuta, procura detener esa visión”.⁷

“*El realismo dependiente del modelo* zanja todos esos debates y polémicas entre las escuelas realistas y antirrealistas. Según el realismo dependiente del modelo, carece de sentido preguntar si un modelo es real o no; sólo tiene sentido preguntar si concuerda o no con las observaciones. Si hay dos modelos que concuerden con las observaciones, como la imagen del pececillo y la nuestra, no se puede decir que uno sea más real que el otro”.⁸

Nos aferramos a patrones del mundo, a creencias inamovibles que no *nos dejan ver*. La física contemporánea ha advertido la presencia de once dimensiones y de una cantidad abrumadora de universos diferentes al universo que estudiamos. La cibernética, la biología y la psicología con enfoque sistémico

⁷ Castañeda, Carlos, *Relatos de poder*. Madrid. Fondo de Cultura Económica de España, 2001, p. 231.

⁸ Hawking, Stephen y, *ob. cit.*, p. 54.

han conjugado sus diálogos y han establecidos interrelaciones que ayudan a explicar y desarrollar mejor los vínculos y procesos entre individuos, sociedades, naturaleza, cosmos; pero en la filosofía clínica, pareciera que nuestro diálogo interdisciplinar y la revaloración del mundo que podemos hacer a partir de ese diálogo, se difumaran en una cacofonía de quién dice la verdad o quién traduce mejor la realidad, como si tales cosas existieran.

Es urgente, en este momento preciso de nuestro quehacer disciplinar, preguntarnos por el modo en que estamos entramando nuestro tejido epistemológico; por el modo en que estamos permitiéndonos un escuchar atento, un observarnos a nosotros mismos, un observar el proceder del otro como terapeuta, un observar de esa observación. Es el momento de analizar las relaciones que estamos estableciendo con otras disciplinas y la forma como interactuamos, regulamos, fortalecemos y construimos prácticas que pueden ser transmitidas desde una adecuada interpretación de la teoría general de los sistemas. Muy seguramente con esta mirada se pueden proponer nuevos caminos para construir una práctica terapéutica más incluyente, más relacional, más comprometida con el sentido mismo de la filosofía clínica, que no ha de ser otro diferente a la búsqueda misma de la filosofía.

Mi propuesta es ahondar en los procesos relacionales desde todos los niveles posibles, es decir, fortalecer una actitud de encuentro interdisciplinar antes que de invalidación de discursos. Por mucho tiempo se ha sostenido, por ejemplo, una discusión (muy bizantina, valga decirlo), entre el modelo terapéutico psicológico y el filosófico, y en ese trance, probablemente hemos dejado de reconocer modelos experienciales que podrían enriquecer mutuamente las dos disciplinas. Ahora bien, cuando hablo de estos procesos relacionales, también estoy haciendo referencia a la necesidad de repensar el ejercicio terapéutico filosófico, como una actividad de mutua afectación, y no en la unidireccionalidad que en algunas oportunidades he visto en ejercicios de asesoría filosófica, donde pareciera que el asesor ostentara no sé qué poder ante su asesorado, limitando las posibilidades de autocrecimiento que ofrecería un proceder menos arrogante, más vinculante, más relacional.

Todos estamos conectados unos a otros, biológicamente a la tierra; químicamente al resto del universo, sentencia el físico Neil DeGrasse Tyson (1958) y tiempo atrás, ya Walt Whitman (1819) diría algo parecido en su canto a mí mismo:

“Me celebro y me canto a mí mismo.
Y lo que yo diga ahora de mí, lo digo de ti,
porque lo que yo tengo lo tienes tú
y cada átomo de mi cuerpo es tuyo también”.

Sin embargo seguimos levantando muros, seguimos abriendo abismos, seguimos pensando en términos de parcelas, seguimos riñendo con nuestro vecino disciplinar. Se hace urgente que comprendamos que el pensar sistémico se conecta con una soberanía ecológica, y que aunque ésta se relaciona con un proceder ambientalista, no es sólo ello, es más: es un modo de entender la vida, de entender sus relaciones, de entender el propio proceder y las conexiones entre éste y el universo que habitamos. Contemplemos el modo en que lo ecológico se vincula con lo sistémico, lo sistémico se relaciona con lo cibernético, lo cibernético a su vez con el mundo de la física, la física con la filosofía, la filosofía con un pensamiento místico, y un proceder místico con un pensar ecológico. Nace así el uróboros: la serpiente devorando su propia cola.

Pienso que para dar un adecuado corpus epistemológico al quehacer terapéutico de la filosofía, es necesario encaminarnos por estos presupuestos sistémicos, ecológicos, incluyentes y relacionales; pienso que es preciso reconocernos como parte de una totalidad y ser conscientes de que ese simple hecho de participación me afecta, y que a su vez mi sola presencia ya afecta dicho sistema; pienso en esencia que es, como lo explica Francis Cook, un monje budista, afirmarse como parte y totalidad a la vez:

“Todos los días, después del servicio religioso matinal, mi maestro acostumbraba visitar los santuarios de diversos protectores, situados en el terreno que rodeaba el templo. Una mañana mientras hacía su ronda, encontró uno de esos palillos que los chinos utilizan para comer (y que hacía unos días yo había arrojado). Lo recogió, me llamó a su cuarto y mostrándomelo me preguntó: ¿qué es esto? Repliqué; es un palillo para comer. Sí es un palillo. ¿Es inservible? Volvió a inquirir.

No –contesté– Todavía puede ser utilizado. Y bastante, agregó él. Sin embargo, lo encontré en un basurero, junto con otros desperdicios: O sea, tú le has quitado la vida a este palillo. Tal vez conozcas el proverbio: El que mata a otro, cava dos tumbas. ¡Como tú has matado este palillo, serás matado por él! {...} y a partir de entonces puse mucho cuidado y meticulosidad en todo lo que hacía,

(pues comprendí que) arrojar por inútil que parezca un mero palillo, es crear una jerarquía de valores que a la postre terminará matándonos ¡como ninguna bala puede hacerlo!”⁹

No existe una sola realidad, como no existe una verdad, una sola técnica, un único modelo de gestión o un solo modo posible de comprender nuestro accionar filosófico; lo que hay es un mundo de posibles y de historias que esperan ser contadas, hay un cosmos relacional, universos que se vinculan por estrechos laberintos; hay un compromiso con el otro y hay quien está tácitamente comprometido conmigo; hay un entramado, hay una red, hay un medio, hay unidad y hay diversidad; hay una propuesta, una sistémica, caminos, caminantes, poética, ciencia, ética y estética; hay metas, objetivos y encuentros; logros y aciertos; hay una puerta que se abre y un pensamiento que quiere transmitir la necesidad de esta reflexión; hay un yo, pero también hay un tú al que debo reconocer, que me reconoce y que a su vez se reconoce en mí; hay un otro, hay un ellos, un nosotros y múltiples modos de conjugar infinidad de acciones y de sentirse; hay misterios, secretos, metáforas; hay narrativas, pero también hay silencios; hay lo que se oculta, lo que se revela, lo que se esconde, lo que se descubre, lo oculto y lo que se ve, sí, lo que se ve, como magistralmente lo narra el poeta-filósofo o filósofo-poeta:

“En ese instante gigantesco, he visto millones de actos deleitables o atroces; ninguno me asombró como el hecho de que todos ocuparan el mismo punto, sin superposición y sin transparencia. Lo que vieron mis ojos fue simultáneo (...) vi interminables ojos inmediatos escrutándose en mí como en un espejo, vi todos los espejos del planeta y ninguno me reflejó, vi en un traspatio de la calle Soler las mismas baldosas que hace treinta años (...) vi en el Aleph la tierra, vi mi cara y mis vísceras, vi tu cara, y sentí vértigo y lloré, porque mis ojos habían visto ese objeto secreto y conjetural, cuyo nombre usurpan los hombres, pero que ningún hombre ha mirado: el inconcebible universo”.¹⁰

⁹ Citado por Keeney, Bradford, en: *Estética del Cambio*. Barcelona Paidós, 1994, pp. 160-161.

¹⁰ Borges, Jorge Luis, *El Aleph*. Barcelona. Ancora-Delfin, 2004.

*El asesoramiento filosófico: ¿una terapia?**

Resumen

La Práctica Filosófica tiene lugar en el asesoramiento que realiza un filósofo con un cliente que le plantea un problema vital suyo. Este encuentro se realiza siempre mediante el diálogo. Sin embargo, este diálogo siempre está condicionado por unos presupuestos metafísicos del filósofo asesor porque, de hecho, estos condicionan toda acción del filósofo. En este dialogar conjunto, el cliente clarifica su relación con el entorno y le permite comprenderlo mejor. Esta comprensión genera en él un bienestar. El bienestar que gana nuestro cliente no parece responder al resultado de una terapia si se toma la palabra en su significado actual, que tiene su origen en un cambio semántico al ser tomada del griego por el latín: la curación de un mal físico. El proceder de las terapias, alternativas o no, tampoco responde a la forma de comprender los problemas que es característica de la filosofía. En definitiva, las terapias no consideran al ser humano en su totalidad, como si pretende hacerlo la filosofía.

Palabras clave: Práctica Filosófica, asesoramiento filosófico, terapia, salud

Philosophical counseling: A Form of Therapy?

Abstract

Philosophical Practice is the counselling that a philosopher provides to a client who exposes a vital problem of hers. This encounter always takes place by means of dialogue. However, this dialogue is always conditioned by the metaphysical assumptions of the philosophical counsellor, for, in fact, they condition his whole activity. Through this joint dialogue, the client clarifies her relationship with the world surrounding her, thus enabling her to understand it better. Such an understanding brings about well-being. The well-being that our client gains does not seem to respond to the result of a therapy, should this word be taken in its present meaning, which has its origin in a semantic change occurring when the Greek word was translated into Latin: the healing of a physical malady. The procedure of therapies, be they alternative or not, does not respond either to the way of understanding problems which is characteristic of philosophy. In short, therapies do not consider the human being as a whole, whereas philosophy does.

Keywords: Philosophical Practice, Philosophical Counselling, Therapy, Health

* Internationale Gesellschaft für Philosophische Praxis, Alemania

** Los contenidos de este artículo son una elaboración de dos clases magistrales dadas, por invitación de Rayda Guzmán, en las dos convocatorias del Máster en *Práctica Filosófica y Acción Social* ofrecido por la Universitat de Barcelona entre 2007 y 2009.

Artículo recibido en mayo de 2011 – Arbitrado en octubre de 2011

Apuntes Filosóficos. Vol. 20. Nº 39 (2011): 81-99.

INTRODUCCIÓN

La Práctica Filosófica consiste en la aplicación de recursos filosóficos, tanto conceptuales como metodológicos, y conocimientos de Historia de la Filosofía en la resolución de problemas concretos que presentan tanto individuos –sobre cuestiones o dificultades personales–, como organizaciones –sobre la posible mejora de sus relaciones, tanto internas como externas– a un filósofo que les hace de asesor. El asesoramiento filosófico, pues, es ese tipo de asesoramiento que pone en marcha, que aplica todo el saber filosófico del filósofo asesor para la resolución de aquellos problemas concretos que se le plantean.

La Práctica Filosófica es, por lo tanto, la actividad que realiza un profesional de formación filosófica, más o menos amplia, y desde los presupuestos y contenidos de la Historia de la Filosofía con una persona o grupo de personas para resolver los problemas que estos individuos presentan al filósofo, es decir, para asesorarlo filosóficamente. Si bien la tipología de estos problemas puede ser muy variada, yo me circunscribo en este escrito a los problemas vitales de individuos concretos, es decir, no consideraré el asesoramiento filosófico en el ámbito de las organizaciones, instituciones o empresas.

PRÁCTICA FILOSÓFICA Y DIÁLOGO

La Práctica Filosófica requiere del filósofo asesor cuestionarse y plantearse aspectos que yo considero ontológicamente previos a la cuestión del método y que atañen a la esencia misma de la Práctica Filosófica: el *procedere* y los modelos comprensivos de la Práctica Filosófica, o lo que yo también llamo “presupuestos metafísicos” del asesoramiento.

Mucho antes que un método, necesitamos un aparato conceptual comprensivo, una cosmovisión que nos “oriente” en nuestro quehacer como asesores filosóficos y en tanto que filósofos. En última instancia es una necesidad vital, y este es el sentido de la Práctica Filosófica. Es, incluso, la explicación de aquella preocupación en los inicios de la Filosofía por la utilidad práctica de la Filosofía.

Considero, pues, que un planteamiento más fundamental sobre el asesoramiento filosófico debe tratar la forma en que, mayoritariamente, los asesores filosóficos dirigen o debieran dirigir su asesoramiento a clientes. En este sentido, es aceptado de forma generalizada que todo asesoramiento discurre a través

del diálogo¹. Y el diálogo debe entenderse frente al otro *procedere* más propio de las prácticas psicológicas como es el del monólogo. Esta manera de hacer propia de la psicología y la psiquiatría está basada en aquella premisa freudiana de que el paciente debe expresarse libremente para poder, así, revelar los verdaderos contenidos del Ello ocultos en el Inconsciente. Esta no es más que una oposición, entre otras, para diferenciar entre estas prácticas terapéuticas y el asesoramiento filosófico².

Que el asesoramiento filosófico transcurra por medio del diálogo, tiene su justificación en el hecho de que en él siempre se da un encuentro entre un visitante, o visitantes, y un filósofo asesor. De ahí que Achenbach insiera la Práctica Filosófica en la tradición del pensamiento dialógico abierta por Feuerbach³. Efectivamente, un diálogo, atendiendo a su etimología griega, es un *dia-logos*: un logos que fluye entre y desde aquellos que hablan, es decir, una situación en que se comparte un logos⁴. Y, por lo tanto, no es un monólogo, es decir, un *mono-logos*, el logos particular de uno solo, y mucho menos una confrontación de monólogos. Con esto, se hace evidente para la Práctica Filosófica la necesidad de reflexionar sobre el mismo dialogar como lugar de encuentro entre visitante y asesor. Sobre todo, porque el diálogo está en la base de la forma de vida según los filósofos de la antigua Grecia, ya que una adscripción a una de las escuelas de entonces (Academia, Liceo, epicúreas, estoicas o escépticas) implicaba no solo una tendencia filosófica, sino también una forma concreta de vida⁵.

LOS PRESUPUESTOS METAFÍSICOS

A través de la Filosofía de la Ciencia, sabemos cómo los científicos estuvieron condicionados en sus investigaciones y en la propuesta de sus teorías por unas ideas que no eran nada científicas y que, incluso, les llevaron a realizar afirmaciones

¹ Cf. Raabe, Peter, 2001: p. 47.

² Aquí solo atenderé a las distinciones formales y no a las de contenido.

³ Cf. Achenbach, Gerd B., “Grundzüge eines Curriculums für die Philosophische Praxis”, conferencia en el encuentro anual de la IGPP, Internationale Gesellschaft für Philosophische Praxis (Sociedad Internacional para la Práctica Filosófica), en Hannover, Alemania, el 29 de octubre de 2005. Editado en las actas del mencionado congreso: VV. AA., *Beratung und Bildung*, Berlín, Gutknecht, Himmelmann y Stamer (eds.), Lit Verlag, 2006, p. 120.

⁴ Cf. Hadot, Pierre, 1995, p. 103.

⁵ Cf. Hadot, Pierre, 1995, pp. 163-164.

y formulaciones científicas que contradecían la “objetividad” de los datos por ellos observados. Estas ideas preconcebidas no científicas y condicionantes de la misma actividad científica son lo que se conoce como presupuestos metafísicos. La misma adopción o rechazo de un nuevo paradigma científico frente a otro tiene, a menudo, muy pocas explicaciones estrictamente científicas⁶.

Así pues, de igual manera, el asesor filosófico posee tanto unos conocimientos académicos de la historia de la filosofía como unas concepciones filosóficas asumidas, que le condicionan tanto en sus investigaciones como en su práctica en el asesoramiento. Es decir, el diálogo del asesor filosófico con su cliente está siempre condicionado por los presupuestos metafísicos de aquél.

Ciertamente, todo filósofo toma partido por determinados filósofos y por determinadas corrientes históricas. Así ocurre con todo asesor, que se arrima a aquellos pensamientos filosóficos que le pueden parecer más operativos y más clarificadores del devenir humano, y que, por eso mismo, le servirán mejor en su tarea como asesor filosófico, pues asesorará en la vida de personas que van a su consulta. En este sentido podemos decir que nos encontramos básicamente ante cuatro “modelos comprensivos” o presuposiciones metafísicas⁷: la concepción mayéutica, la fenomenológica, la crítica y la hermenéutica⁸.

MODELO MAYÉUTICA

Este modelo responde a presuposiciones basadas en planteamientos platónico-socráticos: la existencia de unas esencias, de una verdad, a las que cada

⁶ Cf. Kuhn, Thomas S., *La estructura de las revoluciones científicas*, México, Fondo de Cultura Económica, 1975, especialmente pp. 77, 168, 171, 172-173, 237 y 264.

⁷ Toda taxonomía es parcial en un doble sentido: 1) toda categorización establece fronteras entre cada categoría que podrían dejar fuera objetos de la clasificación y que, por ello, restarían sin clasificar; 2) toda categorización se realiza desde la parcialidad, es decir, a partir de criterios parciales o subjetivos más o menos justificados. De hecho, no hay profundos estudios sobre los presupuestos metafísicos de los diferentes filósofos prácticos en el mundo. En general, las supuestas obras introductorias a la Práctica Filosófica (cf. la Bibliografía) recalcan más en las metodologías de los más conocidos asesores filosóficos para luego centrarse sobre la práctica concreta de quien escribe el manual. Es por esto que desde aquí arriesgo esta clasificación que seguro es corregible y mejorable.

⁸ Cabría mencionar un quinto modelo, como he expuesto en el mencionado máster, y que denomino modelo psicologista. Ya entonces aduje razones para no considerarlo como modelo estrictamente filosófico, es por ello que aquí obvio su exposición.

uno puede tener acceso. En este sentido, el asesor filosófico no hace más que facilitar ese acceso mediante el diálogo. Esta forma de ayuda a la revelación de la verdad es lo que en Sócrates se conoce como la mayéutica (“la ayuda al parto”, recuérdese que su madre era comadrona). Esta forma de acceso al conocimiento mediante la actuación del filósofo “comadrona” queda reflejada, como es bien conocido, en el pasaje del esclavo del diálogo platónico del *Menón* (81a-86b).

“Este modelo mayéutico está ampliamente difundido en los Países Bajos debido a la difusión que por esas tierras ha tenido el diálogo socrático en su planteamiento nelsoniano⁹. En este enfoque hay que encuadrar al filósofo holandés Ad Hoogendijk, más especializado en la atención a empresas que a individuos, en su uso múltiple de diálogos. En nuestro contexto hispano predomina el socrático, que pretende clarificar las concepciones o ideas del visitante para poder reflexionar sobre ellas. La mayéutica es esa técnica de la asistencia al parto que pretende hacer consciente al cliente de sus “hábitos” de pensamiento, así como ayudarlo a considerar y evaluar de una forma crítica las visiones o concepciones que posee¹⁰. Menos difundido está el diálogo buberiano, con el que se pretende llevar al cliente en sus reflexiones hacia un estadio fuera de sus propias ideas o cosmovisiones”¹¹.

Estos planteamientos aparecen ampliamente justificados si consideramos que la mayoría de los argumentos que se utilizan cotidianamente tienen su origen en prejuicios, por lo que esas afirmaciones corresponden de hecho al ámbito de la doxa. Esos prejuicios, empero, no son simples opiniones o concepciones de carácter mítico que tienen su origen en las interacciones simbólicas¹², es decir, creencias inculcadas por la familia o la sociedad o cultura, sino que a menudo se nos presentan en forma de “teorías científicas” (p. ej. las generalizaciones

⁹ Según Schuster, 1999: pp. 58-62.

¹⁰ La mayéutica es, pues, la “técnica socrática, llamada de la partera, que permite al otro ser consciente de sus hábitos de pensamiento, así como ayudar a evaluar críticamente las concepciones del consultante”, Schuster, 1999: p. 48. (La traducción es mía.)

¹¹ Cf. Schuster, 1999: p. 48.

¹² El mito proporciona modelos de actuación para los individuos de una sociedad determinada, “el mito tiene (...) “vida”, en el sentido de proporcionar modelos a la conducta humana y de conferir por eso mismo significación y valor a la existencia.”, M. Eliade, *Mito y realidad*, Barcelona, Editorial Labor, 1983: p. 8.

hechas por las estadísticas o investigaciones de laboratorio, las cuales, a veces, ocultan los casos desfavorables). Es por ello que la Práctica Filosófica se plantea aquí como el modo de clarificar la “verdad”¹³. En cualquier caso, no obstante, parece que esta verdad oculta que debe ser alcanzada no es una verdad absoluta, sino esa verdad que en cada caso está oculta por las creencias y las opiniones que condicionan el pensamiento y la comprensión del cliente.

En este sentido, Cencillo reclamaba para sí, y para el uso terapéutico de la filosofía, la mayéutica. Así, para él, es una forma de diálogo que permite hacer aflorar aquello que el cliente no puede o no sabe decir, y que, por lo tanto, tiene como objetivo “movilizar al paciente y superar los silencios “flácidos” que se producen, o sus resistencias al hablar”¹⁴. No obstante, hay que resaltar el vocabulario habitual de Cencillo, del cual ya tenemos dos ejemplos en esta cita: “paciente” y “resistencias”. La primera palabra ya nos dice de su visión del asesoramiento como terapia, en su sentido más actual y no en el griego, mientras que la segunda palabra responde al lenguaje psiquiátrico. Es por ello que mejor habría que encuadrar la manera de Cencillo como una psicología con planteamientos o recursos filosóficos, y es que no se puede negar que él insiste en las “formas” propias de la filosofía, frente a las más usuales de psicología y psiquiatría, en su trato con los “pacientes”: “ni descalificar, ni afirmar insistentemente lo que el paciente niega o no ve claro, ni sugerirle soluciones o significados que el terapeuta ve claro, y el paciente no ve, como si fueran objetivos y necesarios”¹⁵.

Un caso radical del uso del pensamiento mayéutico en una aplicación sistemática y extrema –por lo menos según se aprecia en todos los *workshops* que he presenciado de él– es el filósofo asesor O. Brenifier. En esta óptica también pueden encuadrarse los múltiples materiales didácticos para niños y jóvenes que el filósofo francés ha elaborado y publicado.

El problema del planteamiento mayéutico es que fácilmente deviene la concepción, el presupuesto metafísico, de que en el asesoramiento filosófico se trata de desvelar aquello que está oculto¹⁶, de lo inconsciente. El riesgo, pues,

¹³ Cf. Schuster, 1999: p. 49.

¹⁴ Cencillo, 2002: p. 155.

¹⁵ Cencillo, 2002: pp. 159-160.

¹⁶ En este sentido debe entenderse la crítica que realiza Achenbach a través del concepto de *Unterlegen*, que hace referencia a lo que “se encuentra debajo”.

es claro: cabe la posibilidad de que un planteamiento mayéutico derive en un psicologismo de corte freudiano.

MODELO FENOMENOLÓGICO

Sobre la fenomenología hace Merleau-Ponty un repaso en su introducción a su estudio sobre la percepción¹⁷. En él nos recuerda que se trata de acceder a la realidad tal y como se nos presenta en el mundo, en su simple existir¹⁸, es pues una filosofía de carácter descriptivo. Por ello es necesaria aquella *epojé*, desnudar la realidad de sus interpretaciones, incluso de las científicas. El mundo ya está ahí antes de ser percibido.

Si antes decía que el modelo mayéutico se justificaba por el predominio de la doxa, de la mera opinión, en el discurso cotidiano. Este mismo planteamiento está detrás del modelo fenomenológico, que intenta dilucidar la cuestión de la doxa con otra orientación: la que mencionábamos con Merleau-Ponty, es decir, el dirigirse a las cosas mismas desprovistas de todo juicio, de todo prejuicio¹⁹.

Todo enfoque fenomenológico pretende revelar cuál es la dimensión objetiva del mundo y de los objetos y acontecimientos de este para que el cliente se aperciba de que él se los presenta siempre de forma no neutral, es decir, siempre con una determinada significación y predisposición. En esa relación intencional de un yo con el mundo, el yo tiende a adoptar miradas cargadas simbólicamente por el entorno social y cultural. Por ello la fenomenología pretende hacer reflexionar al cliente sobre sus percepciones, pero sin llegar a juzgarlas; solo reflejarlas tal cual se dan en la conciencia²⁰.

¹⁷ Merleau-Ponty, Maurice, *Phénoménologie de la perception*, Saint-Amand, Éditions Gallimard, 1989.

¹⁸ En este sentido, el existencialismo de Sartre es directamente deudor de la fenomenología de Husserl. Así, véase p. ej. *Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl: l'intentionnalité*, y más ampliamente *L'être et le néant*.

¹⁹ Cf. Merleau-Ponty, *op. cit.*: pp. I-V.

²⁰ "Al utilizar la fenomenología en el asesoramiento filosófico, el asesor está llamado a incitar al cliente a reflexionar sobre sus percepciones y sobre sus pensamientos sobre sus percepciones sin que, inmediatamente, los juzgue o se juzgue a sí mismo. En una investigación fenomenológica, el filósofo es llamado a motivar al cliente a reflexionar sobre sus estados mentales y a describirlos." Raabe, 2001: p. 18. La traducción es mía.

Hay filósofos prácticos que piensan que el uso de la fenomenología en el asesoramiento es solo el primer paso, aunque necesario, para poder abordar los problemas. De hecho, parece obvio que desde la fenomenología tan solo se clarifican los problemas y sus elementos, pero estos “quedan ahí”, sin resolver. Es por esta razón que desde esta postura hay quien reclama un segundo paso: el paso hacia el modelo hermenéutico.

MODELO HERMENÉUTICO

Es Heidegger quien nos brinda esa conexión entre fenomenología y hermenéutica, ya que si bien estamos lanzados al mundo, este no está vacío de significación, es decir, nos encontramos inmersos en una facticidad, en un mundo de significaciones dadas por nuestra concreta cultura, y que hará falta desvelar. De hecho, es el modo de ser propio del ser-ahí (*Dasein*) que es el ser humano, es decir, el comprender no es un comportamiento, una manera de actuar entre otras del ser humano, sino que en todo actuar, en toda acción ya se está comprendiendo.

La palabra “hermenéutica” proviene del griego y muy probablemente surgiera a partir del nombre del dios Hermes. Este dios era el mensajero de los dioses del Olimpo y hacía de intermediario entre estos y los seres humanos. Él les otorgó el lenguaje y la escritura. Así pues, “traducía” los mensajes divinos a los humanos. Como toda traducción ya es una interpretación, la hermenéutica es el estudio de los textos para su correcta interpretación.

Para nosotros, el referente más significativo es Schleiermacher, que defendía que la comprensión de un texto dependía de la comprensión del autor y del momento del autor. El referente más conocido quizá sea Gadamer, discípulo directo de Heidegger, y que desarrolló aquellos planteamientos heideggerianos, según los cuales la hermenéutica no es tanto un método como una forma de análisis de la experiencia de la realidad y del pensar la realidad²¹.

El cliente nos ofrece su “texto”, su “discurso” de cómo vive él su situación o problema, “discurso” que hay que interpretar o comprender. El modelo hermenéutico pretende, pues, ayudar al visitante a articular su discurso sobre su

²¹ Cf. Gadamer, Hans-Georg, *Verdad y método*, (“Prólogo a la segunda edición”), Salamanca, Ediciones Sígueme, 1984 (traducción de la 4ª edición alemana de 1975), p. 19.

vida para facilitarle la comprensión de esta, sus problemas, sus situaciones, su entorno, sus relaciones, etc.²².

En este sentido parece aproximarse a este modelo Achenbach cuando frente a la concepción del *Unterlegen* propone la interpretación (en alemán *Auslegen*, que literalmente significa “lo que aflora”). También cabe considerar a Rayda Guzmán o a Petra von Morstein como asesoras pertenecientes a este modelo.

MODELO DEL PENSAMIENTO CRÍTICO

El *critical thinking* se centra en el aspecto formal de las aseveraciones o discursos de los visitantes y sale a la caza y captura de falacias o sofismas, contradicciones e inducciones. La herramienta ideal aquí es, obviamente, la lógica. Se trata, pues, de clarificar con el cliente las inferencias erróneas que realiza en su exposición y clarificación de lo que le pasa. No se busca, en consecuencia, tanto hacerle ver la falsedad de sus premisas como la falta de racionalidad y lógica en sus razonamientos. Las posibilidades que nos abre el pensamiento crítico vienen referidas al siguiente silogismo²³: si los sentimientos están basados en creencias, y las creencias pueden ser modificadas por la significación del pensamiento crítico; entonces los sentimientos pueden ser modificados por la significación del pensamiento crítico²⁴.

En la medida en que el británico Tim Lebon ofrece gran profusión de materiales metodológicos para la toma de decisiones (*decision-making*)²⁵, podría encuadrarse de facto en este modelo. Ello a pesar de que él mismo presenta ese material como recurso o herramienta para poder tomar decisiones sabiamente (*wise decision-making*), lo cual lo acercaría al modelo mayéutico.

²² “En otras palabras, el reto del filósofo asesor es intentar comprender al cliente ayudándolo tanto a comprender como a articular sus problemas, inquietudes y problemas en una dialéctica en espiral, y hacerlo en el ámbito de los parámetros políticos, sociales, relacionales y personales de su propia vida y en la vida en general –esto es, comprender ambos su “con-texto” particular y universal.” Raabe, 2001: p. 19. La traducción es mía.

²³ Silogismo hipotético o de la transitividad del condicional: $(A \rightarrow B) \wedge (B \rightarrow C) \rightarrow (A \rightarrow C)$.

²⁴ Según E. Cohen, citado por Raabe, 2001: pp. 70-71.

²⁵ Cf. su página web: <http://www.decision-making.co.uk/> (página en inglés). (Última visita 25.01.2011).

ETIMOLOGÍA DE "TERAPIA"

El objetivo de la Práctica Filosófica es, ciertamente, mejorar la vida de las personas que recurren al asesoramiento filosófico. Incluso, cabe decir, que consigue hasta mejoras en el estado físico de esas personas. Justo es, pues, preguntarse por la posibilidad de una curación.

El estudio filológico de la palabra "terapia" nos dice que en castellano y catalán esta palabra tiene su origen en el latín, que a su vez tomó la palabra del griego. Sin embargo, en este transitar de la palabra de una lengua a otra –en tanto que secuencia fonemática con sus adecuaciones a las fonéticas propias de cada una de las lengua –, se produjeron interesantes e importantes cambios semánticos. El uso griego de la palabra estaba vinculado a la referencia del cuidado y la atención de la persona en su globalidad o, como a menudo se dice, al cuidado del alma. Y esta actuación se realizaba en el ejercicio de la filosofía en Grecia, porque la filosofía permite actuar sobre uno mismo o sobre los otros en un sentido educativo, formativo y "terapéutico" mediante la transformación del alma. Y es por esta razón que en la filosofía antigua P. Hadot ve como aspecto preeminente y distintivo lo que él llama *exercice spirituel*, es decir, "una práctica destinada a operar un cambio radical del ser", del alma²⁶. Más adelante veremos cómo nos lo plantea Hadot.

Si "terapia" significaba en Grecia "cuidado del alma", cuando el latín la incorpora a su acerbo de vocablos lo hace para incluirla dentro del ámbito de la medicina abandonando el ámbito del alma para incorporarse al uso lingüístico vinculado al trato exclusivo con el cuerpo. Prueba de ello es que al necesitar una palabra latina para significar el antiguo cuidado del alma, se recurre a un nuevo vocablo: "cura". Y de igual manera lo hace el castellano, si bien en esta lengua su uso se considera anticuado hoy en día. De hecho, la relación de este vocablo con la cura del alma es y ha sido tan débil que de hecho ha generado nuevas palabras vinculadas a la salud física y corporal: "curación", "curandero". Aunque también ha derivado otros vocablos vinculados al significado de "cuidado" o "atención": "curioso".

Lo cierto es que el significado de "terapia" en la antigua Grecia se ha perdido. Hoy en día terapia y curación son términos que van de la mano en su

²⁶ Cf., en este sentido, Hadot, Pierre, 2006: pp. 270-274.

vinculación exclusiva al trato de las alteraciones fisiológicas y, como veremos a una metodología muy concreta que se aleja de la característica de la Filosofía. Algo de aquel significado originario en Grecia queda en determinados usos de la palabra cuidado (cf. la expresión de despedida “¡cuídate!”).

¿CURACIÓN EN EL ASESORAMIENTO FILOSÓFICO?

De hecho, no es extraño que quien viene angustiado por un problema relate problemas de insomnio o intestinales, dolores en el pecho o cuadros de ansiedad, por poner algún ejemplo. Y todos esos síntomas desaparecen a lo largo de las sesiones. Por ello, sí cabe preguntarse si el asesoramiento filosófico es una terapia, porque evidentemente tiene efectos terapéuticos. Y más aún, hay quienes sí hablan del carácter terapéutico de la filosofía²⁷.

En breve podríamos decir que el asesoramiento puede tener en algunos casos efectos curativos pero, sin embargo, no los pretende. De hecho es así porque se parte del presupuesto de que esos síntomas no corresponden a patologías de origen fisiológico, sino que son manifestaciones corporales de problemas filosóficos, somatizaciones.

Como refiere L. Marinoff²⁸, la mayoría de las depresiones tienen su origen en una situación actual que nos desborda, e incluso aquellas que pueden tener su origen en la infancia también podrían ser tratadas por la filosofía en vez de la psicología. En general podemos decir que la mayoría de las personas que se dirigen a un psicólogo, lo hacen teniendo, de hecho, un problema filosófico. (Aquí damos por supuesto unos significados concretos de curación y terapia, los significados que se derivan del uso de estas palabras en la actualidad y que designan el efecto y la actividad que usualmente se asignan a las actividades médica y psicológica²⁹.)

La IGPP (Sociedad Internacional para la Práctica Filosófica de Alemania), creada por G. Achenbach, tiene como una de sus frases preferidas la siguiente: “ella (la Práctica Filosófica) no se considera una forma alternativa de

²⁷ Cf. “Terapia y Asesoramiento: una reflexión nómada”, conferencia de R. Guzmán para el Máster en *Práctica Filosófica y Acción Social* de la Universitat de Barcelona, 2007-08.

²⁸ Cf. *Més Plató i menys Prozac*, en el apartado “Les quatre cares de la depressió”, Barcelona, Edicions B, 2002, pp. 65-66.

²⁹ Para una visión más amplia del concepto de terapia cf. el citado artículo de R. Guzmán.

terapia, sino como una alternativa a la (psico)terapia”³⁰. Por lo tanto, el asesoramiento filosófico no debe entenderse como otra terapia más en la profusión actual de técnicas y rituales terapéuticos, sino que es una actividad de ayuda a las personas que se puede practicar más allá de las terapias, es decir, con independencia de que se esté siguiendo o no un proceso terapéutico. Es más, en la mayoría de los casos es el mejor complemento a las terapias psicoterapéuticas, especialmente si solo se limitan a recetar medicamentos y no ayudan a afrontar las dificultades de la vida.

SÍNTOMAS Y PROBLEMA

Frente a la terapia, el asesoramiento no se limita a considerar el estado del cliente o visitante a la búsqueda de síntomas, sino que considera también, y sobre todo, sus relaciones con el entorno. En este sentido hay que considerar que al filósofo no le interesan las alteraciones fisiológicas o los trastornos de la percepción, las “alucinaciones” en sí mismas, sino cómo estas interfieren en la percepción e interacción con la realidad. Desde esta perspectiva, lo que realmente cuenta para la intervención del filósofo asesor es que el cliente tenga clara conciencia de que su relación con su entorno es problemática. De hecho, el cliente acude a la consulta cuando él o ella siente que lo necesita —en aquellos casos en que han acudido a la consulta forzados por terceras personas, según mi experiencia, está garantizado el fracaso—. Así, se puede decir que nuestra tarea es facilitar recursos filosóficos para que el cliente pueda hacer una correcta evaluación de ese entorno y entonces pueda intentar un cambio en esa relación “fallida” entre la persona y su entorno.

Ello es así porque el filósofo parte de problemas, o más precisamente de los problemas que reporta el cliente, lo cual implica que los problemas vienen siempre referidos a la relación de la persona que nos visita con su entorno. Es cierto que los problemas tienen un origen mental y que ello no impide que tengan sus consecuencias somáticas. Pero ahí radica la distinción entre el filósofo y el terapeuta: este parte de los síntomas que ofrece el paciente, mientras que el filósofo obvia los síntomas (de hecho hay quien los llama signos de malestar) para

³⁰ Cita de la página principal de la web de la asociación: <http://www.igpp.org>. La traducción del alemán es mía. Hay versión en inglés. (Última visita 25.01.2011).

ir a clarificar el problema que les subyace. A nosotros, los filósofos, nos atañe el problema vital o existencial. Lo cual no impide constatar que la clarificación de los problemas tiene como consecuencia la desaparición de los síntomas.

Quien se dirige a un médico, a un psicólogo, a un cura o a un filósofo desea que algo cambie, ya sea en él o en su entorno. Si mi mundo es mi lengua³¹, entonces bastaría con cambiar mis pensamientos. Pero dicho así, podríamos caer fácilmente en determinadas terapias, como por ejemplo la conductista: si cambio mi conducta puedo cambiar la reacción de mi entorno. O, por ejemplo, podríamos caer en determinadas psicologías que alimentan los llamados “libros de autoayuda” y que predicán el “pensamiento positivo”: “tenga usted pensamientos positivos y será feliz”. Pero el asesoramiento filosófico no actúa según estos patrones.

En este sentido, las terapias se plantean las causas de un problema y su solución (o curación) en el mismo plano en que se da el problema, buscando una alternativa que elimine el problema, siguiendo el modelo de la medicina, en el cual el fármaco va encaminado a eliminar el síntoma. La filosofía, sin embargo, busca trascender el nivel del problema para analizar sus componentes, para entender los presupuestos o, incluso, los prejuicios que provocan la aparición de esa situación problemática. De esta manera, a lo mejor no se resuelve el problema, porque sencillamente se diluye, es decir, se reconoce que ese no era un problema. O se descubre que el verdadero problema se sitúa en otro lugar (de hecho este suele ser uno de los momentos más dramáticos en la consulta).

La irrenunciable relevancia del método en la práctica científica tiene como consecuencia que las terapias hayan adquirido un proceder excesivamente rígido, tan rígido que fácilmente desatienden las preocupaciones y las particularidades de los pacientes. Desde un punto de vista terapéutico, es importante entender lo que el paciente dice para poder determinar con exactitud los síntomas. Sin embargo, este querer entender profundamente un síntoma puede llegar a extremos que resultan incomprensibles: el psicólogo le había puesto por tarea valorar de 0 a 10 el pánico que sentía cada vez que cogía el coche, como consecuencia, se centraba tanto en su pánico que era incapaz de salir del garaje de casa³².

³¹ Cf. Wittgenstein, Ludwig, *Tractatus logico-philosophicus*, 5.6 y 5.62.

³² Relatado por un cliente en mi consulta.

Es cierto que nuestra sociedad facilita de diversas maneras la propensión a acercarse a todo tipo de terapias, especialmente cuando esgrime como valor irrenunciable la inmediatez, y en este sentido las terapias ofrecen (sea luego cierto o no) soluciones rápidas. Inmediatez que traiciona el proceder apresurado de los terapeutas, que a su vez se ve reforzado por las condiciones en que se atienden a los enfermos: saturación, falta de personal, etc. De cualquier manera estos procederes, centrados en los síntomas y su curación, olvidan normalmente el trato con la persona.

RELACIÓN TERAPÉUTICA Y RELACIÓN FILOSÓFICA

Solo cuando se considera en su conjunto a la persona y su relación con su entorno, podemos llegar a tener una legítima comprensión del problema que le afecta. Como bien reconoce la hermenéutica, en el origen de la comprensión, como modo de ser propio del ser humano, está la concepción fenomenológica heideggeriana del “ser ahí”, de la facticidad de la existencia humana, es decir, todo individuo está siempre vinculado a un mundo de significaciones que lo orienta y condiciona en sus actuaciones:

“La analítica temporal del estar ahí humano en Heidegger ha mostrado (...), que la comprensión no es uno de los modos de comportamiento del sujeto, sino el modo de ser del propio estar ahí. En este sentido es como hemos empleado aquí el concepto de “hermenéutica”. Designa el carácter fundamentalmente móvil del estar ahí, que constituye su finitud y su especificidad y que por lo tanto abarca *el conjunto de su experiencia del mundo*.”³³

Sin embargo la comprensión no se puede limitar exclusivamente al asesor, también el cliente ha de llegar a comprender su situación para poder afrontarla. Por ello, el dictamen o juicio del asesor es absolutamente irrelevante. Piénsese, por ejemplo, en el caso de una madre que aconseja a su hija: “Este chico no te conviene, solo quiere aprovecharse de ti”. Todos sabemos que hasta que la hija

³³ Gadamer, Hans-Georg, *Verdad y método*, Ed. Sígueme, Salamanca, 1984, p. 12. La cursiva es mía, y con ella quiero remarcar la impropiedad de considerar al individuo aislado de su mundo, como mostró M. Heidegger en *Ser y tiempo*, especialmente en la Primera Sección, cf. § 12-18, § 25-34.

no se dé cuenta de ello por sí misma, no dejará la relación. Un dictamen o juicio solo puede ser, por lo tanto, operativo si lo realiza el cliente. Por el contrario, el juicio del paciente no determina su curación, es el médico quien con su dictamen y la correspondiente prescripción permite la curación del enfermo.

Ese saber necesario para dictaminar y prescribir sitúa al terapeuta en una clara relación jerárquica de poder frente al paciente. Relación que desde la filosofía se denuncia y se intenta minimizar, justamente porque, como hemos visto, en nuestro caso no es operativo. Es el filósofo el que debe atender las necesidades de comprensión del cliente para que este alcance la deseada comprensión de su situación, y para que una vez clarificada pueda acometer la tarea de toma de decisiones³⁴.

No se puede negar que nuestro cliente acude al filósofo con una doble precomprensión o pre-juicio: por un lado recurre a nosotros con la confianza de que la persona que le asesorará tiene cierta experiencia y sabe ayudar a resolver problemas; por otro lado también suele presuponer que un filósofo actúa de forma diferente a lo que él conoce y por ello alberga renovadas esperanzas de solución.

La insistencia en la necesidad de la comprensión se justifica por los presupuestos que orientan el asesoramiento filosófico tal y como lo expongo aquí. Anteriormente ya decía que la hermenéutica filosófica y la fenomenología hermenéutica heideggeriana constituyen el marco de comprensión de las experiencias y problemáticas a que debe hacer frente el filósofo asesor. Y es en este sentido que pienso, siguiendo a Wittgenstein, que el estar en el mundo de toda persona, y por lo tanto, también el encontrarse en medio de un problema difícil (o aparentemente imposible) de resolver, no es más que estar (¿atrapado?) en una forma de vida o, lo que es lo mismo, en un juego del lenguaje:

“Yo descubrí repentinamente esta idea capital de Wittgenstein, que me parece indiscutible y que tiene unas consecuencias enormes: el lenguaje no tiene como única tarea el nombrar o designar objetos o la de traducir los pensamientos; el acto de comprensión de una frase es mucho más cercana de lo que uno cree de lo que se llama habitualmente comprender un tema musical. Exactamente, no

³⁴ T. Lebon y D. Arnaud tienen material muy útil sobre *decision-making* (toma de decisiones) colgado en internet: <http://www.decision-making.co.uk>; el material está en inglés.

había, por lo tanto, “el” lenguaje, sino los “juegos de lenguaje”, situándose siempre, decía Wittgenstein, en la perspectiva de una actividad determinada, de una situación concreta o de una forma de vida.”³⁵

Aquel saber de la psicología no solo establece esa relación jerárquica sino que además considera al paciente como una persona enferma, deficitaria y por ello aislable, como ha denunciado, entre otros, M. Foucault. Esto es así porque la psicología nace como estudio de la locura, y esta es la razón por la cual en todo quehacer psicológico subyace la visión (prejuicio) de que la persona está enferma, mermada, cuando no disociada:

“Se dirá que todo saber está ligado a formas esenciales de crueldad. El conocimiento de la locura no es una excepción. Pero sin duda esta relación es, a propósito de la locura, singularmente importante. (...); pero sobre todo, porque es esta la que secretamente ha fundado la posibilidad de toda psicología. No se puede olvidar que la psicología “objetiva” o “positiva” o “científica” ha encontrado su origen histórico y su fundamento en el seno de una experiencia patológica.”³⁶

Si la terapia parte de teorías concretas y modelos de enfermedad, síndromes o trastornos en los cuales poder encuadrar los casos que se presentan, el asesoramiento parte de la apertura hacia la comprensión de la situación particular y concreta del cliente, o visitante, como prefiere decir G. Achenbach. Son presupuestos metafísicos los que determinan la radical distancia entre la terapia y el asesoramiento: mientras que la primera establece el origen de todo conflicto en una alteración fisiológica u orgánica o bien en unos contenidos ocultos en el “inconsciente”, el segundo lo radica en una incompleta o errónea comprensión de la propia vida. Es de resaltar que la psicología está condicionada por el mismo lastre que la ciencia en general y por ello de su práctica médica: un doble condicionamiento cartesiano, tanto el metodológico como el antropológico. Metodológicamente, la ciencia depende siempre de la aplicación de un método preestablecido y ello implica la generalización de la casuística frente a la atención

³⁵ Hadot, Pierre, 2006: p. 11. La traducción es mía.

³⁶ Foucault, Michel, *Maladie mentale et psychologie*, P.U.F “Quadrigue”, Paris, 1995, p. 87. La traducción es mía.

individualizada, personalizada. Por otro lado, la concepción del cuerpo humano y en general de todo ser vivo en Descartes se caracteriza por su funcionamiento y organización mecanizadas, así, en toda o enfermedad o problemática subyace una disfunción de ese mecanismo. Esta visión, desgraciadamente, se proyecta sobre la dimensión anímica del individuo.

Si bien la hermenéutica filosófica, el *critical thinking* o los recursos de *decision-making* son herramientas adecuadas para el asesoramiento filosófico, cabe determinar en cada caso particular cuáles son los conceptos por clarificar y el problema por comprender y resolver o disolver. Este planteamiento, abierto, no predeterminado, de considerar cada cliente como caso único, dependiente de la comprensión que realiza el mismo visitante, etc., permite afirmar que la distinción entre terapia y asesoramiento es pertinente:

“Cuando hablo sobre Práctica Filosófica, digo que esta praxis ni es terapia, ni consuelo espiritual, ni otra cosa concreta. No ofrezco ninguna etiqueta convencional con la cual se pueda identificar el objeto en cuestión. Y esta fisura con lo convencional es, según mi parecer, fructífera, pues propicia también la reflexión sobre las usuales –y con ello nada críticas– imágenes de terapia, consuelo espiritual y parecidos.”³⁷

FILOSOFÍA Y VIDA

Si guiendo los planteamientos de Hadot³⁸, distinguimos tres tipos de relación entre discurso filosófico y vida filosófica. Primeramente la relación en la que “el discurso filosófico justifica teóricamente la vida que uno lleva”. En segundo lugar aquella en que “el discurso es un medio privilegiado por el cual el filósofo puede adaptarlo a sí mismo”. Tiene una finalidad formadora (corresponde a lo que Hadot llama “exercice spirituel”). Se pueden distinguir en este tipo dos formas opuestas: un discurso teórico y dogmático (p. ej. propio de los discursos epicúreos y estoicos) y otro más libre que deja al individuo la actividad de búsqueda de respuestas (propio de la dialéctica socrática). Y por último,

³⁷ Lindseth, Anders, *Zur Sache der Philosophischen Praxis*, V. Karl Alber, Munich, 2005, p. 18. La traducción es mía.

³⁸ Cf. Hadot, Pierre, 1995: pp. 269-275.

tenemos el discurso que es una forma de ejercicio espiritual de la forma de vida filosófica (propio de la dialéctica platónica).

Es cierto que el discurso filosófico y la vida filosófica son irreductibles, una no es la otra, la vida filosófica, la manera de vivir, ciertas disposiciones interiores escapan a la expresión del discurso filosófico; ahora bien, no es menos cierto que la una no puede desligarse del otro. Justamente, tras Platón y Aristóteles, se denomina sofista a aquellos cuyas experiencias no trascienden en su discurso, o cuyo discurso no rige su vida, en definitiva, a aquellos en los que se haya una discordancia entre su vida y su discurso supuestamente filosófico.

CONCLUSIÓN: DEL CUIDADO

A veces resulta práctico establecer los límites de la propia actividad diferenciándose de los ámbitos más próximos, de esta manera podemos alcanzar una mejor comprensión de nuestro quehacer y podemos ofrecer una mejor explicación de lo que realizamos.

La palabra terapia en su uso habitual no refleja el significado originario en la Grecia clásica, ya que hoy en día se refiere a una práctica sistematizada encaminada, principalmente, a eliminar unos síntomas. Por su parte, la Práctica Filosófica permite que los clientes que asisten a la consulta de un filósofo asesor accedan a través del diálogo a una situación más reconfortante en su vida cotidiana e incluso les permite el alivio de una sintomatología de claro carácter psicossomático. En este sentido, y dado que no se atiende primariamente a esas alteraciones orgánicas, el asesoramiento filosófico no contribuye a esa curación propia de cualquier terapia, alternativa o no.

Pero el bienestar sí es un objetivo de la la Práctica Filosófica, el alcanzar una “vida buena” (en terminología aristotélica), es decir, una vida feliz, una mejora de la vida espiritual, en definitiva, aprender a cuidar de sí mismo. Y a todo esto sí hacía referencia el término originario de la terapia en Grecia.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Esta bibliografía se limita a una selección de autores contemporáneos que han escrito sobre la Práctica Filosófica y a aquellos más conocidos por la Historia de la Filosofía y que conforman mis presupuestos metafísicos.

Barrientos, José: *Introducción al asesoramiento y la orientación filosófica*. Ediciones Idea: Las Palmas de Gran Canaria, 2005.

Cencillo, Luis: *Cómo Platón se vuelve terapeuta*. Syntagma Ediciones: Madrid, 2002.

Hadot, Pierre: *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, Gallimard: Paris, 1995.

Hadot, Pierre: *Exercices spirituels et philosophie antique*, Études augustinienes: Paris 1993.

Hadot, Pierre: *La philosophie comme manière de vivre*, Albin Michel: Barcelona, 2003.

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

Lindtseth, Anders: *Zur Sache der Philosophischen Praxis*, V. Karl Alber: Munich, 2005.

Marinoff, Lou: *Philosophical practice*. Academic Press: San Diego, 2002.

Nietzsche, Friedrich: *Also sprach Zarathustra*, Kritische Gesamtausgabe VI 1, Walter de Gruyter, Berlin, 1968.

Nietzsche, Friedrich: *Jenseits von Gut und Böse*, Kritische Gesamtausgabe VI 2, Walter de Gruyter, Berlin, 1968.

Nietzsche, Friedrich: *Zur Genealogie der Moral*, ídem.

Raabe, Peter: *Philosophical counseling. Theory and practice*. Praeger Publishers: Westport, 2001.

Sartre, Jean-Paul: *La transcendance de l'ego*, Vrin, Paris, 1988.

Sartre, Jean-Paul: *Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl: l'intentionnalité*, Situations I, Éditions Gallimard, Saint-Amand, 1984 (1948).

Sartre, Jean-Paul: *La liberté cartésienne*, ídem.

Sartre, Jean-Paul: *L'être et le néant*, Éditions Gallimard, Saint-Amand, 1990 (1976).

Schuster, Shlomit: *Philosophy practice. An alternative to counseling and psychotherapy*. Praeger Publishers: Westport, 1999.

Wittgenstein, Ludwig: *Tractatus logico-philosophicus*, Werkausgabe B. I, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1989.

Wittgenstein, Ludwig: *Philosophische Untersuchungen*, ídem.

Mónica Cavallé Cruz*

La práctica filosófica

Resumen

La Práctica Filosófica es un movimiento internacional constituido por filósofos que buscan que la filosofía rebase su actual circunscripción a los circuitos académicos y recupere su relevancia para la vida individual y social. Consideran que, mediante esta recuperación, la filosofía se aproxima, dentro de marcos contemporáneos, a su espíritu inicial, pues ésta no nació simplemente como especulación sobre las cuestiones de ultimidad, menos aún como mera reflexión sobre la historia del pensamiento, sino también como guía en el arte de vivir, como una disciplina que incumbía indisolublemente a la comprensión profunda de la realidad y de nosotros mismos y a nuestra transformación interior, la ordenada al desarrollo de nuestras mejores posibilidades.

Palabras clave: “práctica filosófica”, “asesoramiento filosófico”, transformación interior, arte de vivir y filósofo asesor.

Philosophical Practice

Abstract

Philosophical Practice is an international movement comprised by philosophers whose aim is for philosophy to outrun its present confinement to academic circles, so as to regain its relevance in individual and social life. They consider that by doing this philosophy will come closer, within a contemporary framework, to its initial spirit, for the former was not born simply as speculation on matters of ultimacy let alone as a mere reflection on the history of thought, but also as a guide on the art of living, as a discipline that inextricably had to do with the profound understanding of reality and ourselves, as well as with out inner transformation, one oriented towards the development of our best capabilities.

Keywords: Philosophical Practice, Philosophical counselling, Inner transformation, Art of living, Philosopher-counsellor.

* Asociación Española para la Práctica y el Asesoramiento Filosóficos - ASEPRAF
Artículo recibido en mayo de 2011 – Arbitrado en octubre de 2011

Apuntes Filosóficos. Vol. 20. Nº 39 (2011): 101-150.

*“Reflexión es el valor de convertir en lo más discutible la verdad
de los propios axiomas y el ámbito de los propios fines”
(Heidegger)¹*

La Práctica Filosófica es un movimiento internacional constituido por filósofos que buscan que la filosofía rebase su actual circunscripción a los circuitos académicos y recupere su relevancia para la vida individual y social. Consideran que, mediante esta recuperación, la filosofía se aproxima, dentro de marcos contemporáneos, a su espíritu inicial, pues ésta no nació simplemente como especulación sobre las cuestiones de ultimidad, menos aún como mera reflexión sobre la historia del pensamiento, sino también como guía en el arte de vivir, como una disciplina que incumbía indisociablemente a la comprensión profunda de la realidad y de nosotros mismos y a nuestra transformación interior, la ordenada al desarrollo de nuestras mejores posibilidades.

Se considera oficialmente el año 1981 como la fecha de inicio de este movimiento, pues fue entonces cuando el filósofo Gerd B. Achenbach abrió por primera vez una consulta privada con la finalidad de ofrecer a toda persona interesada un servicio de facilitación de la reflexión filosófica sobre la propia vida. Denominó a su actividad “*Philosophische Praxis und Beratung*” (práctica y consulta filosófica), una expresión que se traducirá al inglés como “philosophical practice” y “philosophical counseling”, y al castellano, respectivamente, como “práctica filosófica” y como “asesoramiento filosófico”, “consultoría filosófica” u “orientación filosófica”². Un año después, Achenbach funda la primera asociación de Práctica Filosófica en Alemania. A partir de esa fecha, el asesoramiento filosófico se extenderá progresivamente por Europa y América, los lugares donde más ha enraizado y donde existen las principales asociaciones de Práctica Filosófica, si bien actualmente hay filósofos asesores en los cinco continentes. En este proceso de desarrollo, la aplicación del asesoramiento rebasará el marco

¹ Klosterman, Vittorio. *Die ziet des weltbildes*, Holzwege (HW), Frankfurt am Main, 1950, p. 69.

² Aunque no hay absoluta unanimidad a este respecto, se suele reservar la expresión “práctica filosófica” para designar este movimiento filosófico que reivindica la dimensión operativa de la filosofía y su relevancia para la vida individual y social, y la de “asesoramiento filosófico” para denominar una de las formas en que se concreta dicha reivindicación: un servicio de orientación de naturaleza filosófica dirigido a individuos, grupos u organizaciones.

de la consulta privada y se ampliará también a grupos y a organizaciones, unos ámbitos en los que está encontrando una diversificación creciente que se corresponde con la vocación de este movimiento de estar presente en todas las esferas de la sociedad.

En este primer capítulo explicaremos qué es el asesoramiento filosófico. En nuestra exposición tomaremos como referencia prioritaria el asesoramiento filosófico dirigido a particulares, si bien mucho de lo que diremos se aplica igualmente al asesoramiento filosófico destinado a grupos y a organizaciones. En el capítulo siguiente Roxana Kreimer desarrollará más detenidamente estos dos últimos ámbitos de aplicación.

1.- QUÉ ES EL ASESORAMIENTO FILOSÓFICO (A.F.)

El asesoramiento filosófico es una nueva modalidad de relación de ayuda por la que un filósofo se ofrece a acompañar a sus consultantes o interlocutores en una reflexión dialogada orientada a clarificar, desde una perspectiva filosófica, sus preguntas, inquietudes o conflictos existenciales.

El filósofo asesor es una persona con formación filosófica que confía en la capacidad transformadora de la filosofía, pues la ha verificado en sí mismo, y que, por tanto, se siente capacitado para proporcionar a las personas o grupos con dudas o retos de trasfondo filosófico una ayuda humana efectiva. El filósofo asesor es un facilitador de la reflexión, de la vida examinada, una reflexión no paternalista y no jerárquica que respeta y fomenta la autonomía y la responsabilidad sobre sí mismos de sus interlocutores, y que no se ordena a fines utilitarios sino a ayudar a vivir con más conciencia, claridad y profundidad.

2.- OBJETO Y OBJETIVO DEL A.F.

El diálogo que estructura las consultas de asesoramiento filosófico tiene como *objeto* las concepciones sobre sí mismo y sobre la realidad que están en la base de las situaciones expuestas por el asesorado. En otras palabras, la reflexión que facilita el asesor se ordena a clarificar la filosofía personal de sus interlocutores, la que está latente en sus dificultades o inquietudes, y su meta es que dicha filosofía personal madure hasta el punto de poder constituirse en fuente por excelencia de clarificación de las mismas.

El filósofo asesor nos ayuda a tomar conciencia de nuestras creencias y actitudes básicas, así como del modo en que éstas configuran nuestra experiencia

cotidiana, y nos invita a reflexionar críticamente sobre ellas. Sabe que nuestra vida es siempre la encarnación de una filosofía, pues nuestra experiencia no está constituida por hechos y circunstancias neutras, frías, sino por situaciones interpretadas, filtradas por juicios de valor. El mundo de cada cual no es un mundo de hechos brutos, sino un mundo interpretado, sentido, valorado, es decir, en buena medida, es un mundo mental. Las concepciones que tenemos sobre la realidad y sobre nosotros mismos constituyen el bagaje desde el que configuramos e interpretamos nuestra experiencia; son, por tanto, las que en gran parte explican el significado que otorgamos a las cosas, personas y situaciones y, consiguientemente, el que éstas nos frustren, nos motiven, nos entristezcan, nos alegren o nos resulten indiferentes; son las que nos hacen sentir que debemos o no debemos, que podemos o no podemos, las que nos inclinan por una cosa o por otra, las que tornan nuestras conductas ecuánimes o altruistas, o bien contradictorias y destructivas.

Es importante advertir que esta filosofía operativa y encarnada, la que está en el trasfondo de nuestra experiencia cotidiana, no siempre concuerda con la filosofía que asumimos teóricamente y que creemos sostener. Alguien, por ejemplo, puede decir que comparte la ética budista y en su vida cotidiana mostrarse poco ecuánime y compasivo; o puede afirmar que cree en un Dios providente y caracterizarse por una actitud controladora que refleja desconfianza en el flujo inteligente de la vida. Al filósofo asesor no sólo le ocupa lo que decimos que pensamos, sino, sobre todo, sacar a la luz nuestra filosofía operativa, la que está íntimamente entretejida en nuestras actitudes, emociones y conductas, pues sólo la clarificación de esta última tiene la capacidad de transformarnos al incumbir a los cimientos mismos de nuestros conflictos y vivencias cotidianas. Esta reflexión atenta y comprometida sobre nuestra filosofía personal permite ir tomando conciencia de las raíces de la desarmonía existente en nuestra vida, originada, con mucha frecuencia, en nuestras concepciones limitadas sobre la realidad y sobre nosotros mismos y en las contradicciones existentes en nuestras creencias y valores, así como entre éstos, nuestras acciones, nuestras palabras y nuestro ser. Esta toma de conciencia propicia la integración existencial, la maduración filosófica y personal, y permite ir abriendo nuevos horizontes de posibilidades y de sentido.

El asesor acompaña al asesorado en este proceso ayudándole, no sólo en virtud de su conocimiento de la historia del pensamiento y de su arraigado

hábito de reflexión –fundamentalmente, la aplicada a la comprensión de su propia experiencia–, sino también al proporcionarle un punto de referencia externo a él que intenta ser ecuánime y desinteresado –el de alguien que es diferente pero que a la vez comparte su condición–, y al proveerle de un espacio de reflexión libre, serena y objetiva.

Si el *objeto* del asesoramiento filosófico es la filosofía personal del consultante, su *objetivo* es favorecer la coherencia interna, madurez y amplitud de esta última y su ajuste armónico y creativo con la realidad.

La reflexión dialogada que tiene lugar en una consulta de asesoramiento filosófico no se orienta, por tanto, a obtener resultados utilitarios, sino a ayudar al consultante a comprender y a comprenderse, a vivir con más conciencia y autenticidad. Es una indagación abierta, libre y desinteresada cuyo horizonte es la verdad, no un mero instrumento para alcanzar objetivos o un cierto nivel de bienestar.

De lo dicho se deduce que el asesoramiento filosófico no busca la mera “normalización” del consultante, ni satisfacer, sin más, sus necesidades. La transformación que favorece el diálogo filosófico es abierta e impredecible; satisface nuestras necesidades más genuinas, pero no siempre las necesidades que creemos tener desde nuestros supuestos errados sobre quiénes somos y dónde radica nuestro verdadero bien.

Por este mismo motivo, considero que el sentido de esta actividad se desvirtúa desde el momento en que se percibe como una oferta más dentro del actual “mercado del bienestar”, en el que el filósofo asesor ha de competir ajustándose a sus reglas, por ejemplo, mediante estrategias de marketing orientadas a hacer promesas de resultados rápidos en poco tiempo, o creando, con empleo de medios de sugestión (todos aquellos que van más allá de la mera información), la necesidad de sus prestaciones. La filosofía, por su propia naturaleza, no se ajusta a esta dinámica, por más que este hecho pueda ensombrecer a los pseudofilósofos que pretendan poner la filosofía a su servicio –no ellos al servicio de la filosofía– o que la conciban eminente o exclusivamente como un simple medio de vida³.

³ Platón calificaba de sofistas a aquellos pseudofilósofos, presuntos maestros de sabiduría, que ponían sus conocimientos al servicio del éxito: no de la verdad en sí, sino de lo conveniente y utilitario de la existencia.

La reflexión filosófica –no la meramente teórica, sino la que tiene efectos transformadores en la propia vida– es un fin en sí. Es un recordatorio de que hay valores, los más radicales, que no son subordinables a la esfera de la utilidad, de la rentabilidad ni a la consecución de resultados extrínsecos, por muy legítimos que estos sean. Uno de estos valores, esencial a la filosofía, es el del amor a la verdad. En el contexto del asesoramiento filosófico, esta última no se concibe como una verdad teórica única, absoluta y estática (en ningún caso se trata de alcanzar supuestas verdades absolutamente ciertas) sino como veracidad, como verdad vivida: como unidad o congruencia entre nuestro ser, convicciones profundas, palabras y acciones; como disposición a desenmascarar las distintas formas de autoengaño; como una actitud de respeto activo hacia la realidad, que excluye la voluntad de manipular los hechos y situaciones a nuestra conveniencia; como disposición a rendirnos ante lo que en cada momento nos patentiza como más probable la evidencia y el uso desinteresado de la razón.

Ahora bien, el carácter no utilitario del diálogo filosófico no es óbice para que éste resulte útil y vaya acompañado de resultados prácticos. No puede ser de otro modo cuando, como hemos señalado, nuestras concepciones sobre la realidad están íntimamente imbricadas en nuestras actitudes, emociones y conductas cotidianas. Mi experiencia personal y la de otros asesores confirman que esta actividad conlleva resultados significativos para la mayoría de los consultantes, quienes aducen, como frutos de la misma, la resolución de conflictos, un alivio notable del sufrimiento inútil, mayor lucidez y ecuanimidad y renovada orientación existencial. Estos pueden considerarse objetivos del asesoramiento filosófico y, sin duda, lo son; ahora bien, son objetivos indirectos pues advienen como consecuencia de un trabajo centrado en la comprensión. De hecho, y paradójicamente, estos resultados indirectos son más significativos cuando se ha logrado crear un clima de indagación desinteresada cuyo horizonte es la verdad (en la acepción explicada), cuando se aplaca la lógica ansiedad del asesorado por solucionar su problema o aliviar su malestar.

El filósofo asesor no pasa por alto que muchas de las personas que acuden a él buscan, ante todo, solventar dificultades, superar algún conflicto o dolor. El filósofo comprende el apremio de estos consultantes, pero no es connivente con él; en otras palabras, carece de lo que cabría calificar de compulsión “ayudadora”: la propia de quien no sabe descansar en el conflicto y escucharlo, y cree que lo único que tiene sentido hacer ante él es resolverlo a toda costa. El filósofo

aporta, de entrada, una nueva perspectiva: comprender la situación de cada cual, ahondando en sus raíces filosóficas, es prioritario frente a solucionarla *ya*. Al proceder así no renuncia a su vocación de servicio; al contrario, lo presta en el nivel más elevado: en un mundo regido por el imperio de lo utilitario, qué mejor ayuda que una modalidad de asistencia que permita comprender, no sólo en teoría sino con hechos, que nuestras necesidades más originarias sólo quedan satisfechas por aquello que es un fin en sí; que no hay genuina ecuanimidad ni lucidez si el compromiso con nuestra veracidad no está por encima de la búsqueda de mera seguridad psicológica o del simple bienestar.

En su descrito carácter no instrumental radica una diferencia básica del asesoramiento filosófico con otras relaciones de ayuda.

El *coaching*, por ejemplo, es una nueva relación de ayuda que se orienta al logro de los objetivos especificados por el cliente, a la consecución de lo que éste considera su “éxito”. Un “coach personal” ayuda a iniciar y gestionar procesos de cambios personales, profesionales o de cualquier otra índole, y a diseñar estrategias que permitan alcanzar los objetivos previamente definidos por el cliente. Ahora bien, un filósofo asesor no es alguien que se ponga de forma acrítica al servicio de cualquier objetivo o deseo del consultante. Por el contrario, invita a este último a cuestionarse si sus objetivos son genuinos o no, auténticos o inauténticos, propios o fruto de la sugestión social. Una consulta de asesoramiento filosófico puede favorecer, de hecho, que el asesorado cuestione o problematice aquellas metas que él mismo creía inicialmente prioritarias. Tampoco una consulta de asesoramiento filosófico es un medio subordinable a la obtención de objetivos pertenecientes a campos acotados de la vida del consultante (como, por ejemplo, el profesional). Como hemos señalado, el único objetivo del asesoramiento filosófico es ayudar a vivir con más conciencia, profundidad y autenticidad, y en ningún caso este objetivo genérico queda supeditado a otros objetivos particulares, sino siempre a la inversa.

Por su carácter no instrumental, tampoco el asesoramiento filosófico puede considerarse con propiedad un desarrollo aplicado de la filosofía teórica. Esta última caracterización parte, de hecho, de un supuesto que la misma Práctica Filosófica cuestiona: la división teoría/praxis, conocimiento/transformación, conocer/ser. Para los filósofos asesores, la dimensión transformadora y operativa es intrínseca a la reflexión filosófica –no una aplicación extrínseca de esta última–

siempre que se trate de una reflexión comprometida y genuina, y no de una mera esgrima intelectual.

3.- DIFERENCIA DEL A.F. CON LAS TERAPIAS PSICOLÓGICAS Y PSIQUIÁTRICAS

Como se deduce de lo dicho, tampoco el asesoramiento filosófico es una actividad que conciba la filosofía como un instrumento o medio terapéutico; esto último es posible y legítimo, pero ya no se trataría de filosofía en sentido estricto, sino de una terapia más que se nutre de enfoques filosóficos. Y es que la filosofía –insistimos– no es un “medio para”, sino un fin en sí, sólo que el ser humano está constituido de tal manera que la comprensión profunda –no hablamos del conocimiento meramente intelectual– le transforma y le libera de mucho sufrimiento inútil. Más aún, esta transformación que el conocimiento filosófico puede traer a la propia vida tiene como condición de posibilidad que la verdad se quiera por ella misma, no sólo por los beneficios que comporta.

Además de por su carácter no instrumental, el asesoramiento filosófico se diferencia de las terapias psicológicas y psiquiátricas en que su perspectiva no es psicológica ni médica, sino existencial y filosófica. El filósofo asesor no acude a modelos clínicos, al paradigma salud/enfermedad, normalidad/anormalidad ni a categorías como “síntoma”, “diagnóstico”, “tratamiento”, “curación”, etc. No considera a las personas que acuden a él como casos de una teoría general. No busca en las dificultades que le plantean indicios de trastornos o disfunciones psicológicas, sino que ve en ellas retos derivados de la andadura vital de la persona, las crisis, reajustes y desafíos “normales” a los que se enfrenta el ser humano en su proceso de desarrollo y que, como tales, son susceptibles de un abordaje específicamente filosófico. Tampoco centra su indagación en los avatares psico-biográficos de los consultantes, ni sitúa en dichos avatares las causas últimas de sus actitudes y estados presentes. Trabaja con las aseveraciones de los asesorados examinándolas y refutándolas en sus estrictos términos filosóficos y por métodos filosóficos. El asesoramiento filosófico se demarca, de este modo, de una tendencia característica de nuestra época: la de “medicalizar” o “psicologizar” los distintos ámbitos de la vida personal y, muy en particular, el de los conflictos y el sufrimiento humano.

El asesoramiento filosófico no es, por tanto, una terapia que acuda a la filosofía ni una actividad a medio camino entre la filosofía y la psicología. No

es una nueva modalidad de terapia ni de psicoterapia; ni siquiera—como en ocasiones se ha querido ver— una psicoterapia que rebase la terapéutica entendida como tratamiento y que se ordene a mejorar la calidad de vida. El filósofo asesor no es un terapeuta ni un profesional de la salud mental.

Ahora bien, lo dicho no excluye que el asesoramiento filosófico tenga indudables efectos terapéuticos, pues, como hemos apuntado, la transformación y la erradicación de sufrimiento inútil acompañan necesariamente a la comprensión filosófica y constituyen, de hecho, el signo indiscutible de que ésta ha tenido lugar. Esta dimensión transformacional intrínseca al asesoramiento filosófico permite caracterizarlo como “terapia” siempre que este término se utilice exclusivamente en un sentido *metafórico*, y no literal: el que le otorgaban los antiguos cuando calificaban a la filosofía de “garante de la *salud* del alma”. También cabe acudir al término “terapia” legítimamente para caracterizar el asesoramiento filosófico siempre que éste se entienda a la luz de su sentido etimológico originario —el que lo vincula al término griego *therapeyén*: servir, cuidar—, y no en su significado actual, el que lo asocia al tratamiento de enfermedades.

Cabría objetar que lo dicho no es suficiente para distinguir el asesoramiento filosófico de las psicoterapias, pues muchas de ellas se demarcan abiertamente del paradigma clínico o médico e incluso de los reduccionismos psicologistas. En efecto, muchos desarrollos de la psicoterapia han comprendido que la perspectiva clínica tiene su razón de ser y su lugar, pero que carece de sentido extenderla de modo ubicuo a todas las situaciones humanas de intenso sufrimiento o conflicto. Más aún, hay psicoterapias que han advertido no sólo los límites del paradigma clínico, sino también de la perspectiva meramente psicológica en la comprensión transformadora del ser humano, y que por ello han recurrido abiertamente a la filosofía en sus métodos y enfoques; tal es el caso de las psicoterapias humanistas y existenciales, de la logoterapia, de la psicología transpersonal, de la terapia racional-emotiva (o terapia racional emotivo-conductual) de Albert Ellis, de la antipsiquiatría, etc. Ahora bien, el que estas psicoterapias sean cercanas en muchos aspectos al asesoramiento filosófico no convierte al asesoramiento filosófico en una psicoterapia más, pues las semejanzas señaladas radican precisamente en lo que dichas psicoterapias tienen de filosófico.

En palabras de Albert Ellis, creador de la terapia racional emotivo-conductual:

“A la edad de 16 años estudié Filosofía como afición, mucho antes de que se me hubiera ocurrido hacerme psicoterapeuta. Estaba especialmente interesado en la filosofía de la felicidad humana. Así que empecé a imaginar maneras para que la gente –¡en especial yo mismo!– pudiera reducir sus trastornos emocionales y aumentar su sentido de realización vital. Después de aplicar esas sensatas filosofías a mi propia vida, raramente me sentía desdichado por algo. Y cuando empecé a practicar terapia en 1943, empecé a enseñar a mis clientes parte de la sabiduría que había aprendido. Por desgracia, me desvié en 1947, cuando inicié una formación psicoanalítica y me dediqué a realizar terapia analítica durante los seis años siguientes. (...). No tardé en darme cuenta de que con el psicoanálisis no resultaba tan eficaz como terapeuta como con el método que había utilizado anteriormente. ¡De vuelta a la escuela! A los 40 años reemprendí los estudios que había empezado en la adolescencia, pero esta vez no como afición, sino para desarrollar una teoría que ayudara a las personas a trabajar con sus problemas emocionales. Volví a las obras de varios filósofos antiguos, entre ellos los orientales: Confucio, Buda y Lao-Tse; a los griegos y romanos, especialmente Epicuro, Epicteto y Marco Aurelio. También releí a varios filósofos modernos, como Spinoza, Kant, Dewey, Santayana y Russell, para ver qué decían sobre la desdicha y la felicidad. ¡Y decían mucho! Basándome en algunas de estas filosofías, fundé la terapia racional emotivo-conductual (TREC) en enero de 1955” (ELLIS, p. 21).

O según Erich Fromm, uno de los principales representantes de la psicología humanista:

“La mayoría de los hombres piensan que la Psicología es una ciencia relativamente moderna. Opinan eso porque la palabra ‘psicología’ se difundió en general en los últimos 100 o 150 años. Olvidan, sin embargo, que hay una psicología anterior a ésta, que se extendió más o menos desde el año 500 a. Cristo hasta el siglo XVII, aunque no se le haya llamado ‘psicología’, sino ‘ética’, y también, más frecuentemente, ‘filosofía’; pero no era otra cosa que psicología. ¿Cuáles eran entonces la naturaleza y los fines de esta psicología premoderna? A esto se puede responder muy sucintamente: era el conocimiento del alma del hombre con el fin de convertirlo en un hombre mejor” (FROMM, p. 114).

El asesoramiento filosófico se diferencia de estas psicoterapias –las que le son más cercanas por el peso que tienen en ellas los elementos filosóficos– en que el asesor no alterna los métodos filosóficos con los clínicos y/o psicológicos,

sino que se limita a los primeros; en que su uso de la filosofía no es instrumental, es decir, no la concibe como un “medio” terapéutico; y en que el asesor es un filósofo formado como tal, es decir, alguien más capacitado, en principio, para interpretar y enriquecer el horizonte filosófico del consultante.

El abordaje filosófico es independiente y autosuficiente en sí mismo. Ahora bien, esto no es óbice para que sea recomendable que el asesor se enriquezca en lo posible con el legado que la psicología moderna y las psicoterapias, en su corta historia, han aportado al conocimiento del ser humano y de las dinámicas de relación de ayuda. Es deseable que un filósofo tenga conocimientos básicos de psicología, del mismo modo en que es deseable que un psicólogo tenga conocimientos básicos de filosofía y reflexione sobre sus propios fundamentos filosóficos. Es recomendable, además, de cara a deslindar mejor los límites de su actuación, que el asesor sepa reconocer el perfil de las principales patologías psiquiátricas⁴, muy en particular aquellas en las que no entran en juego en su constitución elementos cognitivos ni filosóficos; y esto no por evitar un posible “intrusismo” (no puede haberlo desde el momento en que el filósofo no trata enfermedades ni promete curaciones), sino para mejorar la calidad de su ayuda. Dado que las terapias psíquicas tienen su insustituible lugar y su función, siempre que el filósofo considere que la situación que plantea el consultante requiere un abordaje psicológico o psiquiátrico –que sustituya al filosófico, o bien que lo complemente–, lo derivará al profesional correspondiente.

4.- MÉTODOS Y PROCEDIMIENTOS DEL ASESORAMIENTO FILOSÓFICO Según Tim LeBon:

“dado que el asesoramiento filosófico comparte tanto algunas características prácticas (por ejemplo: sesiones habitualmente de frecuencia semanal, privacidad, pago de honorarios...) como algunos métodos con otras formas de asesoramiento, es importante enfatizar qué lo es lo que hace que el asesoramiento filosófico sea ‘filosófico’ (...) El criterio para que algo sea filosófico, ya sea una sesión de

⁴ En los cursos de formación y entrenamiento de filósofos asesores de ASEPRAF se proporciona un conocimiento sumario de las distintas psicoterapias, muy en particular de las que utilizan aproximaciones y métodos filosóficos, así como unos conocimientos mínimos de psicopatología que permitan reconocer qué casos es preciso derivar a un profesional de la salud mental.

asesoramiento filosófico o una discusión, son sus métodos, su objeto o contenido y la actitud de los participantes” (CURNOW, p. 7).

Ya hemos señalado que el objeto de una consulta de asesoramiento filosófico es filosófico: se centra en las concepciones sobre sí mismo y sobre la realidad que están en la base de las situaciones expuestas por el asesorado, es decir, en su filosofía personal. Su objetivo también lo es: comprender y comprenderse. Añadiremos, además, que los asuntos del consultante se abordan desde una actitud filosófica y a través de métodos filosóficos. Ahora bien, ¿qué hay que entender por actitud filosófica y por métodos filosóficos?

Considero que la actitud del asesor –y consiguientemente la naturaleza de la conversación que establece con la persona que acude a él– es filosófica cuando satisface las siguientes condiciones (CAVALLÉ, p. 662):

El diálogo que facilita se sustenta en un compromiso firme con la verdad –entendida, como ya señalamos, no en un sentido abstracto ni teórico, sino como sinónimo de veracidad–; ésta es siempre su horizonte. La finalidad de este tipo de asesoramiento no es el bienestar al precio que sea, sino la serenidad lúcida y la libertad interior que se alcanzan cuando la veracidad se convierte en el eje que otorga unidad y coherencia a la propia vida.

El asesor plantea preguntas radicales, fundamentales: aquellas que atañen no sólo a aspectos particulares de la vida del consultante, sino a lo que la dota de dirección, unidad y sentido.

Las situaciones o problemas concretos planteados al asesor no se tratan de forma acotada o especializada, sino que se dilucidan a la luz de la vida del consultante, y de su persona misma, entendida como un todo unitario, idiosincrásico e indivisible. A su vez, los métodos, técnicas y procedimientos⁵ del asesoramiento filosófico son filosóficos en la medida en que se ordenan a propiciar comprensiones filosóficas a través de la toma de conciencia y del diálogo racional. También en la medida en que la filosofía personal del consultante se aborda sin reduccionismos de ningún tipo, por ejemplo, psicologistas, es decir,

⁵ Retomo la distinción que establece el filósofo asesor Peter Raabe entre procedimientos, técnicas y métodos: “método” es un sistema pautado de intervención que consta de varios pasos y que reúne diversos procedimientos y técnicas.

examinándose sus afirmaciones en sus estrictos términos filosóficos, en función de su verdad, coherencia o corrección.

La naturaleza del asesoramiento filosófico hace que sus métodos, procedimientos y técnicas necesariamente hayan de tener una peculiaridad: han de ser abiertos, es decir, no han de tener objetivos prefijados que condicionen el libre desenvolvimiento de la conversación; han de permitir que ésta suponga siempre un adentramiento creativo en lo desconocido sin suprimir cierta incertidumbre relativa al lugar al que va a conducir el proceso. Además, como afirma la filósofa asesora Anette Prins-Bakker, los mismos procedimientos utilizados en el asesoramiento filosófico, lejos de ser rígidos o dogmáticos, pueden también ser parte de lo que se discute o cuestiona en la consulta (RAABE, p. 46)⁶.

Pasaré a describir de forma sumaria los procedimientos que considero centrales en el asesoramiento filosófico y que con más frecuencia forman parte de los métodos de los asesores (no describiré, pues excede el objetivo de estas páginas, técnicas concretas que permiten aplicar estos procedimientos). Todos los procedimientos que enumeraremos están interconectados y en buena medida se solapan e implican entre sí.

4.1. Escucha hermenéutica o comprensiva

El término “hermenéutica” significa descifrar, interpretar y comprender un mensaje o un texto. La escucha del filósofo asesor es hermenéutica en la medida en que busca interpretar o comprender el “texto” que en ese momento es la persona que acude a él con el fin de captar su sentido, en este caso, el modo en que la situación concreta que plantea se ilumina sobre el trasfondo, o a la luz, de su filosofía personal.

Esta escucha orientada a comprender al consultante está, obviamente, presente a lo largo de todo el proceso de asesoramiento, pero es casi el modo de proceder exclusivo del asesor en la primera sesión, cuyo único objetivo ha de ser comprender y reformular qué conflicto o reto trae al asesorado a la consulta, y en la que avanzar más sería probablemente prematuro. Este objetivo no es menor, pues con frecuencia el propio asesorado no termina de entender qué le

⁶ Esta peculiaridad de los métodos del asesoramiento filosófico ha llevado a algunos filósofos asesores, como el mismo G.B. Achenbach, a sostener que el asesoramiento filosófico no tiene método.

pasa o bien sitúa su duda o dificultad en lo que es sólo un efecto secundario de su verdadera inquietud. En este primer encuentro conviene que el consultante se exprese en libertad –por más que su expresión pueda en ocasiones resultar confusa o dispersa– y que el asesor haga sólo aquellas preguntas que mejoren la calidad de su escucha, es decir, las que le ayuden a comprender a su interlocutor, así como las ratificaciones o reformulaciones de las palabras del mismo que permitan que éste se sepa comprendido (quizá incluso mejor de lo que él mismo se comprendía y se ha sabido explicar).

Un error que el asesor evita en esta fase inicial es creer que el objetivo señalado es insuficiente y que ha de aportar en ella información relevante y resolutive; esto puede suceder, pero no hay que pretender artificialmente que sea así. Como tuvimos ocasión de señalar, es un obstáculo para el desenvolvimiento feliz de las sesiones tanto la urgencia del consultante (pues impide que éste tenga la receptividad, el auto-distanciamiento y la objetividad necesarias), como la urgencia “ayudadora” del asesor o su ansiedad por decir algo significativo, pues ambas bloquean la escucha receptiva y lúcida que propiciará la comprensión filosófica.

Dado que el objetivo de una consulta de asesoramiento filosófico no es la auto-expresión del consultante –por más que ésta resulte liberadora y terapéutica–, en sesiones posteriores se evitarán la dispersión y las divagaciones y el diálogo se encauzará a través de líneas de indagación concretas. Pero en la primera o primeras consultas la señalada auto-expresión sí tiene razón de ser; en primer lugar, porque frecuentemente el asesorado la necesita (quizá por primera vez en su vida esté verbalizando con detenimiento ciertas inquietudes) antes de estar preparado para adentrarse en una indagación más ecuánime e imparcial, y, en segundo lugar, porque el filósofo está recogiendo a través de sus palabras, incluidas sus divagaciones, mucha información relevante. El filósofo atiende al contenido de lo que dice el consultante, pero “escucha” también su lenguaje corporal (y la congruencia o incongruencia entre ambos), el tipo de expresiones que utiliza, por qué da mucha importancia a ciertas cosas y obvia otras, las reiteraciones y fijaciones de su discurso, las suposiciones que se traslucen en él, etc. Todo esto le está revelando, no sólo el asunto que trae al asesorado a la consulta, sino también su filosofía personal: concepciones sobre sí mismo y sobre la realidad, creencias, actitudes básicas ante la vida, jerarquía de valores, objetivos o ausencia de ellos, etc.

La escucha del filósofo asesor ha de ser empática, atenta, multidimensional y carente –dentro de lo humanamente posible– de categorías previas. Esto último es importante señalarlo, porque la palabra “interpretación” a veces se entiende como un proceso por el que añadimos o quitamos elementos a lo escuchado o como la elaboración de una suerte de constructo intelectual mediante el cual nos explicamos algo a partir de ciertas categorías dadas. Este constructo y la explicación que proporciona pueden ser perfectamente coherentes; el problema es que con frecuencia no reflejan fielmente la realidad: supuestamente la explican, pero en realidad no la comprenden desde dentro y, por lo mismo, no la transforman. Este tipo de interpretaciones que, de forma más o menos consciente, adaptan la persona a esquemas dados es uno de los vicios de algunas vertientes de la psicología clínica y de la psiquiatría y de algunas psicoterapias (por ejemplo, ciertos desarrollos del psicoanálisis), y esto explica por qué tantas personas tras años de terapia son capaces de aportar elaboradas explicaciones sobre sus conflictos, sin por ello haberlos superado. Y es que si bien este tipo de interpretaciones tienen en principio la virtud de apaciguar la necesidad de explicaciones que tiene el consultante, lo que le aporta cierta seguridad psicológica, sustituyen equívocamente a la verdadera comprensión, la que sólo alumbran la toma de conciencia y exploración directa de la propia experiencia inmediata.

El filósofo asesor no interpreta en este sentido al asesorado ni sus palabras; no elabora explicaciones intelectuales sobre su situación. Su objetivo es “ver” y facilitar que el asesorado “vea”. Ahora bien, ¿cómo se sabe que se ve, que no se interpreta –en la acepción dudosa de esta expresión–? Se reconoce que es así porque el asesorado corrobora y comparte esa visión no sólo intelectualmente sino con un reconocimiento íntimo, porque esa visión le transforma (es operativa y supone un salto cualitativo con respecto a su situación previa) y, sobre todo, porque esta pregunta ya no se plantea, pues nadie duda de lo que ve. Alguien puede dudar de la explicación que le da un terapeuta sobre las causas de su situación y preguntarse si es, o no, más apropiada la que le ha proporcionado otro. Pero esto es completamente distinto a la certeza que proporciona ver por uno mismo, aquí y ahora, las raíces y la dinámica del propio conflicto o inquietud alcanzando una perspectiva nueva, más amplia e integradora, sobre él.

Dada la ambigüedad descrita del término interpretación, prefiero traducir la expresión “hermenéutica” por “comprensión”, y la expresión “escucha hermenéutica” por “escucha comprensiva”. El fin de la escucha del filósofo asesor

no es construir explicaciones, sino sencillamente comprender, y la comprensión no es una elaboración discursiva, es una visión simple y directa de “lo que es” –por más que pueda estar precedida y seguida de elaboraciones discursivas–. Ahondaremos un poco más en esta acepción del término “comprender”.

¿Qué significa comprender?

“¡Ay, pobre, cómo te entiendo, a mí me ha pasado lo mismo...!” Esta expresión o similares, se verbalicen o no, generalmente acompañadas de una cara de compasión infinita, no equivalen a la comprensión que nos ocupa. Equivalen, con frecuencia, a una mera “comprensión sentimental” aparentemente muy empática, pero en la que con frecuencia no se está viendo realmente al otro, sino a uno mismo en el otro: traemos al interlocutor a nuestro contexto personal y creemos entenderlo al poner lo que nos expresa en relación con nuestras propias experiencias, en lugar de trasladarnos nosotros al “modelo de la realidad” del otro y entender lo que nos dice en su propio contexto.

El filósofo danés Kierkegaard afirmaba que es deber del filósofo esforzarse por encontrarse con su interlocutor precisamente en el punto donde éste se encuentra, para empezar a instruirlo desde ahí:

“Este es el secreto del arte de ayudar a los demás. Todo aquel que no se halla en posesión de él, se engaña cuando se propone ayudar a los otros. Para ayudar a otro de manera efectiva, yo debo entender más que él; pero, ante todo, sin duda debo entender lo que él entiende. Si no sé eso, mi mayor entendimiento no será de ninguna ayuda para él. Si, de todos modos, estoy dispuesto a empenacharme con mi mayor entendimiento, es porque soy un vano o un orgulloso, de forma que, en el fondo, en lugar de beneficiarle a él, lo que deseo es que me admire. Porque ser maestro no significa simplemente afirmar que una cosa es así... No, ser maestro en el sentido justo es ser aprendiz. La instrucción empieza cuando tú, el maestro, aprendes del aprendiz, te pones en su lugar de modo que puedas entender lo que él entiende y de la forma en que él lo entiende” (KIERKEGAARD, pp. 38 y 39).

Kierkegaard nos aporta en este párrafo una definición de lo que sí es comprender: entender lo que el otro entiende y de la forma en que él lo entiende. Para el filósofo asesor esto equivale, como ya señalamos, a captar la filosofía personal del consultante a la luz de la cual la situación concreta que plantea se

ilumina y cobra pleno sentido. Al comprender de este modo, el asesor no sólo entiende lo que el consultante entiende, sino que, en cierto sentido, lo entiende aún mejor, favoreciendo que el asesorado alcance una comprensión también más honda de sí mismo.

Ilustraré esta idea través de un ejemplo tomado de mi práctica:

Una mujer –a la que pondremos el nombre ficticio de Laura– acude a una sesión de asesoramiento filosófico y explica que vive con un hombre que la maltrata psicológicamente y que está perpleja ante su incapacidad de tomar la decisión de separarse de él, a pesar de que percibe con toda claridad que esa situación atenta contra su dignidad; más aún, ella misma ha ayudado a amigas que han vivido situaciones semejantes (sin confesarles la realidad de su vida íntima) para que tuvieran el valor de no proseguir con sus relaciones malsanas, y su poder de convicción al respecto ha sido notable. Este caso sería un ejemplo de algo señalado con anterioridad: la diferencia existente entre nuestra filosofía teórica y nuestra filosofía real y operativa, entre lo que decimos pensar y lo que pensamos realmente (el tipo de pensamientos más automatizados y menos auto-conscientes, pero más profundamente incorporados, que configuran nuestro diálogo interno cotidiano). Laura creía saber todo lo relativo a las situaciones de maltrato psicológico y había leído buena parte de la literatura existente al respecto. Pero, de hecho, era incapaz de abandonar a un hombre que no le daba muestras de afecto y que la denigraba.

Ante situaciones de este tipo no es extraño escuchar el comentario de que aquí nada tiene que hacer el asesoramiento filosófico, ya que en el nivel consciente y racional esa persona tiene las ideas claras, por lo que no nos hayamos ante un problema filosófico sino ante un problema estrictamente emocional, o bien ante la presencia de impulsos inconscientes autodestructivos que requieren del abordaje de la psicología profunda. Considero que este punto de vista pasa por alto que:

- como acabamos de señalar, nuestras concepciones sobre la realidad no equivalen a lo que decimos y creemos que pensamos;
- casi todos nuestros impulsos, conductas y emociones, incluso aquellos que nos resultan más desconcertantes e irracionales, ocultan concepciones sobre la realidad;
- no tenemos conductas e impulsos intrínsecamente “autodestructivos”, pues aunque *objetivamente* nos perjudiquen, o incluso nos destruyan, a

través de ellos siempre buscamos algo que *subjetivamente* percibimos como un bien;

- por lo tanto, todo comportamiento humano es comprensible, es decir, tiene un sentido y una razón de ser, a la luz de la filosofía personal (concepciones sobre uno mismo y sobre la realidad) que lo genera;
- que sea comprensible no significa que sea justificable, es decir, moralmente aceptable, ni implica negar la responsabilidad de cada cual por sus acciones.

Considero que estos principios constituyen los supuestos que posibilitan la comprensión real, pues ésta requiere:

- descubrir la filosofía operativa que subyace a la situación personal que deseamos comprender, la que revela que esta última no es arbitraria ni irracional, sino que tiene una razón de ser, y que no es puramente autodestructiva, pues se orienta a la consecución de algo que, en algún nivel de sí misma, dicha persona considera un beneficio.

En el caso de Laura, estos principios operativos nos permiten intuir que es altamente probable que su conducta dependiente refleje ciertas creencias, valores y objetivos, por más que esto no resulte evidente, pues ella desconoce estos componentes de su filosofía personal. Un hábil pero sencillo proceso de cuestionamiento permite sacarlos a la luz. Laura admite que debería alejarse de su compañero, pero que tiene miedo a tomar esta decisión. Cuando se le pide que ponga voz a su temor, tras varios intentos fallidos termina verbalizando, adoptando sorpresivamente un tono y un lenguaje no verbal de desvalimiento casi infantil, que para ella el mundo exterior aparece como algo peligroso, un ámbito hostil de descarnada lucha por la supervivencia, y que siente que carece de la fortaleza y de los recursos necesarios para desenvolverse sola en él. A un nivel muy íntimo, y por más que se haya convencido de lo contrario, Laura no confía en sí misma, no se siente apta para la vida adulta en soledad, ha delegado en su pareja ciertos aspectos prácticos de su vida y, sencillamente, le parece más temible y amenazante la soledad que la ingrata convivencia conocida. Además, la Laura atemorizada no es la Laura que se considera intelectualmente instruida en todo lo relativo a las relaciones maduras e independientes, sino la imbuida por muchos años de enculturación que no han favorecido la plena autonomía e independencia íntima y material de las mujeres. Su conducta, por tanto, no responde a misteriosos e irracionales impulsos autodestructivos; es perfectamente

coherente con su visión del mundo y de sí misma, una visión que ella pasaba por alto, pero que no puede menos que reconocer de inmediato cuando en el diálogo termina saliendo a la luz⁷.

La conducta de Laura, observada al margen del contexto de su filosofía personal, cabría ser descrita como autodestructiva, pero se descubre que tiene un sentido y un propósito útil –sobrevivir en las mejores condiciones posibles– cuando se comprende en su verdadero contexto. Se advierte, entonces, que dicha conducta es, sencillamente, la mejor opción que tiene entre las pobres opciones que le ofrece su limitada concepción de la realidad.

La nueva comprensión que Laura alcanza sobre su situación le permite advertir que los obstáculos que frustran su desarrollo existen fundamentalmente en su representación del mundo y de sí misma, es decir, en un ámbito que depende de ella, que ella puede transformar. Su comprensión, además, le libera de la culpa y de la auto-desconfianza: “Estoy haciendo lo que puedo. No soy destructiva, débil, mala o tonta. Sencillamente, he asumido ideas limitadas sobre la vida y sobre mí”.

Considero que expresiones como “autosabotaje”, “impulsos autodestructivos”, “*tanatos* o impulso de muerte”..., muy generalizadas en ciertos desarrollos psicoterapéuticos, son insatisfactorias y encubren una falta de comprensión filosófica del sentido último de nuestras conductas e impulsos, que es, en todo caso, la búsqueda de lo juzgado como conveniente. Esta búsqueda también está presente en aquellos casos en los que una mirada superficial sería incapaz de advertirla, e incluso en las conductas de quienes afirman terca y fríamente buscar y ejercer intencionadamente el mal. El que se suicida busca eludir un dolor que se le hace insoportable. Muchas personas que se causan daño físico lo hacen –generalmente, sin tener plena conciencia de ello– porque están tan muertas interiormente que sólo en esos momentos se sienten vivos, sólo entonces sienten con intensidad. La venganza o el daño llevado a cabo de modo calculado,

⁷ La psicología profunda podría abordar casos como el de Laura ahondando en factores psicobiográficos inconscientes. En mi opinión, este enfoque resulta útil en la medida en que permite sacar a la luz concepciones y creencias operativas latentes, asumidas en los primeros años de vida o con posterioridad. Pero considero que es la toma de conciencia de estas creencias lo que resulta potencialmente liberador, y que en bastantes casos el mismo objetivo se puede conseguir sin necesidad de un proceso tan largo, doloroso y tortuoso.

consciente y frío, lo que no puede menos que parecer crueldad en estado puro, es, con frecuencia –salvando los casos de patologías psiquiátricas–, la reacción propia de la “inocencia herida”, la misma dinámica que torna a los torturados en torturadores: alguien o algo nos hizo en algún momento daño injustamente, lo que nos condujo a dejar de creer en la bondad del mundo, y causamos el mismo daño con la creencia latente de que ello nos permitirá eludir nuestro propio dolor e impotencia y restaurar cierto equilibrio anteriormente roto⁸. Etc.

No hay mejor ayuda que una escucha verdaderamente comprensiva. De lo dicho se deduce que comprender no equivale a la buena voluntad sentimental, y mucho menos a los juicios morales. Nada más ajeno a la verdadera comprensión que adoptar una actitud moralista, juzgar a nuestro interlocutor o caer en actitudes de sorpresa, escándalo o indignación. Con buena voluntad, pero sin genuina comprensión, proporcionaremos mera empatía sentimental, o “sermonearemos” acerca de la importancia del auto-respeto, del amor no-dependiente, del amor a la vida, del amor a los demás... (el tipo de discursos que ya el propio consultante probablemente se reitere en su diálogo interno sin que le sirva de mucho). Éste, sabiamente, dejará de acudir a quien así le sermonea, porque seguirá arrastrando su dificultad, no la habrá superado, y además se sentirá –al compararse con las elevadas y sensatas palabras del asesor– cada vez más avergonzado por ello. La auto-recriminación y la auto-culpabilización consiguientes contribuirán sólo a que el asesorado se pierda el respeto y a que se refuerce cada vez más en su conducta la imagen devaluada que tiene de sí mismo.

La persona que se siente lúcidamente comprendida –no juzgada– se siente también aceptada en su integridad, y podrá comenzar a reconciliarse con todas las dimensiones de sí misma frente a las que anteriormente se encontraba enajenada o en lucha. Sólo así el asesorado se convertirá en su mejor amigo e iniciará su proceso de auto-gnosis (autoconocimiento) y transformación. A su vez, al entender en carne propia que toda conducta es comprensible, el asesorado estará mejor capacitado para comprender a los demás en sus propios términos, lo que le permitirá liberarse de los vínculos de ira o de resentimiento que quizá formen

⁸ He sido testigo de la profunda liberación y transformación que esta comprensión ha propiciado en personas que se consideraban irremediabilmente “malas” y que, lógicamente –nuestras conductas son siempre congruentes con nuestra visión del mundo y de nosotros mismos–, actuaban fidedignamente como tales.

parte de sus dificultades: “Mi padre, mi madre, mi pareja, ese amigo... hace lo que puede con los recursos con los que cuenta; actúa en base a sus propios condicionamientos, a su nivel de conciencia y de comprensión” (que, por cierto, poco tiene que ver con su nivel de erudición, de cultura formal o de inteligencia). Decidirá alejarse de quienes no le apoyan, pero tras liberarlos de sus propias expectativas y exigencias, lo que conlleva, también, su propia liberación. Estará capacitado para proporcionar, no un perdón sentimental (el perdón arrogante según el cual “tú has sido malo, pero yo soy tan bueno/a que te perdono”), sino real. No hay verdadera transformación y liberación sin comprensión filosófica. Para el filósofo asesor, todo es potencialmente comprensible; nada humano le ha de resultar ajeno.

“Cuán cruel es no permitir a los hombres que se muevan hacia las cosas que resultan apropiadas y convenientes para ellos. Y en verdad, en cierto modo, no les permites hacer esto cuando te irritas porque cometen una pifia. Porque se dejan llevar por completo por lo que a su parecer es apropiado y conveniente para ellos. ‘Pero no es así’ –dices–. Pues entonces, enséñales e indícaselo sin enfadarte” (MARCO AURELIO, *Meditaciones*, VI, 27).

4.2. Reinterpretación o resignificación

A lo largo de este proceso de escucha comprensiva, el asesor inevitablemente favorecerá, a través de sus preguntas y sugerencias, que el asesorado perciba su situación bajo una nuevo enfoque o perspectiva, que vea lo mismo bajo una nueva luz. Una simple reinterpretación y resignificación de este tipo es, en ocasiones, suficiente para que un problema desaparezca –al dejar de percibirse como tal–, para que lo que se juzgaba como un límite se redescubra como una atractiva oportunidad, o para que lo que previamente se consideraba un defecto se convierta en un efectivo aliado.

Considero que una de las reinterpretaciones más liberadoras es la que hemos descrito: la que conduce a tomar conciencia de que no tenemos impulsos intrínsecamente perversos –más aún, podemos y debemos confiar en ellos– sino ideas limitadas, pues todos los movimientos de nuestra voluntad tienen como objeto el bien, sólo que habitualmente lo buscamos donde no se encuentra y/o a través de vías indirectas o extremadamente tortuosas. El asesor no lucha ni invita a luchar contra supuestas tendencias “negativas”, sino que practica una suerte

de arte marcial que le permite retomar el propósito o la cualidad latente que está intentando promover la dificultad del asesorado, pero encauzándolo, eso sí, de una manera más creativa y constructiva, a través de creencias más maduras, amplias y posibilitantes. Por ejemplo, quien recae frecuentemente en estados de ira comprenderá que, en último término, lo que está buscando a través de ellos es afirmar su sentido del yo, o bien expresar su intolerancia hacia lo que percibe como injusticias y hacia las personas que las cometen. En el fondo, su ira está promoviendo al menos dos cualidades: la afirmación de su sentido de ser y la justicia. Su impulso no es, por tanto, algo perverso contra lo que ha de luchar, sino una energía potencialmente constructiva que ha de saber encauzar. El problema radica en la distorsión que genera el cauce habitual constituido por concepciones erradas relativas a dónde ha de cifrar su sentido de ser y a qué ha de entender por justicia. Es en esta dilucidación, que ineludiblemente termina revelando la limitación de dichas concepciones, donde se inicia el trabajo propiamente filosófico. Como sostenían los filósofos estoicos, la ira excesiva y otras emociones y conductas problemáticas son, en último término, formas de ignorancia.

Este tipo de resignificaciones no son trucos ni estrategias terapéuticas (el filósofo asesor, recordemos, no subordina la verdad al bienestar), sino el fruto de una convicción filosófica:

- la ya señalada de que, en el plano del obrar, en todo lo que hacemos buscamos siempre lo que percibimos subjetivamente como un bien;
- la de que, en el plano del ser, lo que denominamos defectos no son más que la ausencia o la expresión limitada de una cualidad, es decir, son cualidades poco desarrolladas y/o expresadas a través de ideas limitadas;
- la convicción de que el mal tiene realidad, pero una realidad privativa, no sustantiva o positiva.

Esta intuición es nítida en el pensamiento socrático y es la base de su mal denominado “intelectualismo” ético⁹, según el cual la raíz última del mal no es la pura mala voluntad (algo contradictorio en sí mismo, pues el objeto de la voluntad es siempre lo percibido como bien) sino la ignorancia, de modo que cuando

⁹ Considero inapropiadas las expresiones “intelectualismo ético” o “intelectualismo socrático” porque confunden las creencias reales y operativas con las creencias meramente intelectuales. De hecho, la mayoría de las críticas a esta posición socrática parten de dicha confusión.

aparentemente se desea el mal es porque se espera obtener de él un beneficio, por lo que, en realidad, no se está conociendo realmente lo malo como malo:

“¿No es acaso evidente que los que ignoran el mal no lo desean y que el objeto de sus deseos es una cosa que ellos creían buena, aun cuando fuera mala, de manera que, deseando ese mal que desconocen y que creen es un bien, lo que en realidad desean es un bien? (...) ¿Hay, pues, un solo hombre que apetezca sufrir y ser desdichado? (...) Por consiguiente, Menón, nadie puede apetecer el mal” (PLATÓN, *Menón*, 77 d-e).

Como afirma Spinoza, todo lo existente está intentando afirmarse en su ser. Todo busca el propio bien, y lo contrario es una imposibilidad ontológica. El más afamado egoísta y el mayor altruista están buscando su bien, están encauzando el mismo impulso, la misma cualidad: el amor como autoexpresión y afirmación del propio ser. Ahora bien, el egoísta tiene una concepción de su propia identidad y de su propio bien muy distinta a la del genuino altruista, pues cree y siente (quizá no de una forma teórica, pero sí operativa) que éste está reñido con el bien ajeno y que la elección entre ambos constituye un dilema excluyente. El altruista, en cambio, ha ahondado en sí mismo y ha alcanzado una vivencia de su propia identidad que le ha proporcionado la certeza íntima de que su ser no es diferente al de todo lo que es, y de que su bien profundo es también el bien de los otros, de manera que no puede menos que amarlos y afirmar su ser y su bien. El altruista y el egoísta movilizan la misma cualidad, pero desde muy diversas concepciones del propio bien y de la propia identidad, es decir, desde muy diversos niveles de comprensión y de conciencia.

Estas reinterpretaciones y otras análogas que va favoreciendo el proceso de asesoramiento nos revelan que tenemos en todo momento la capacidad de modificar nuestro modo de ver, es decir, de des-identificarnos de toda interpretación particular y de transformarla. Este procedimiento fomenta el pensamiento creativo y la flexibilidad mental del asesorado, cualidades que le permiten abandonar su rigidez perceptiva y encontrar nuevos enfoques que le permitan ver las situaciones cotidianas bajo una nueva luz y relacionarse con ellas de un modo renovado: más veraz, creativo y constructivo¹⁰.

¹⁰ Este procedimiento –que como veremos en un próximo capítulo encuentra su principal referente en el pensamiento del filósofo Epicteto– tiene un equivalente psicoterapéutico en la técnica

4.3. Descubrimiento de visiones del mundo latentes

La escucha comprensiva permite sacar a la luz el modelo del yo-en-el mundo del consultante —o, más bien, sus modelos, porque, de entrada, éstos no suelen constituir un todo coherente y unitario—. El asesorado toma conciencia de su filosofía personal y de la íntima vinculación de ésta y sus actitudes cotidianas. No ahondaremos más en este punto sobre el que ya hemos insistido suficientemente.

A continuación, se procede a trabajar con las ideas y visiones del mundo descubiertas. Este proceso abarca, como veremos, la *eléntica*, que permite al asesorado advertir qué supuestos que daba por ciertos en realidad no eran sólidos ni congruentes, y la *mayéutica*, que posibilita que vaya alcanzando nuevas comprensiones.

4.4. Mayéutica

*“Cuando se pregunta a los hombres y se les pregunta bien,
responden conforme a la verdad”*
(PLATÓN, *Fedón*, 73 a).

La gran mayoría de los filósofos asesores reconocen en Sócrates al principal inspirador de su práctica, pues éste, mediante indagaciones dialogadas, buscaba favorecer que sus interlocutores examinaran su propia vida, respetando en todo momento su autonomía, es decir, sin imponerles cómo habían de pensar o de vivir. Sócrates, en lugar de postular teorías de modo dogmático, ayudaba mediante un hábil cuestionamiento a que cada cual tomara conciencia de sus creencias erróneas y alumbrara sus propias comprensiones. Esta forma de proceder es la base de su conocido arte mayéutico, método socrático por excelencia que es también el procedimiento fundamental del asesoramiento filosófico. El modo de

denominada “reencuadre”. Ahora bien, esta última busca que el consultante modifique el marco conceptual en el que ubica ciertas situaciones con fines funcionales, terapéuticos. La “reinterpretación”, en cambio, no busca la perspectiva más funcional, sino la más veraz. Por el mismo motivo, la reinterpretación nada tiene nada que ver con el denominado “pensamiento positivo” que ha puesto tan de moda la literatura de autoayuda y que, en algunas de sus versiones, equivale a una mera auto-sugestión euforizante que no comprende los propios conflictos, sino que los elude, y a la que no interesa la verdad sino el bienestar.

filosofar que tiene lugar en las sesiones de asesoramiento queda resumido, de hecho, en el procedimiento mayéutico, un estilo de diálogo que se orienta a ayudar, mediante preguntas, a educir la sabiduría interna latente del interlocutor.

Muchos son los filósofos y sabios que, a lo largo de la historia del pensamiento, han propugnado filosofías y enseñanzas relevantes para la vida cotidiana. El asesoramiento filosófico se inspira en todos ellos (cada asesor tendrá sus particulares y preferentes fuentes de inspiración), si bien difiere en algo fundamental: como afirma Ran Lahav, la mayoría de estos pensadores proponen un modo específico de vida al que consideran *el* modo en que la vida debe ser vivida; el asesoramiento filosófico, en cambio, no propugna modos específicos de vivir o de pensar, sino que ayuda a que cada cual encuentre y encarne –con plenitud, madurez y autenticidad– su particular filosofía de vida, y de aquí que Sócrates sea el principal referente del método de los filósofos asesores¹¹.

Afirma Sócrates en el diálogo *Teeteto*, describiendo su arte mayéutica:

“Mi arte mayéutica tiene seguramente el mismo alcance que el de las comadronas, aunque (...) tiende a provocar el parto en las almas y no en los cuerpos. (...) La acusación que me han hecho con frecuencia –de que es la falta de sabiduría la que me hace preguntar a otros, sin afirmar nada positivamente por mí mismo–, resulta verdadera. Mas la causa indudable es ésta: la divinidad me obliga a este menester con mi prójimo, pero a mí me impide engendrar. Yo mismo, pues, no soy sabio en nada, ni está en mi poder o en el de mi alma hacer descubrimiento alguno. Los que se acercan hasta mí semejan de primera intención que son unos completos ignorantes, aunque luego todos ellos, una vez que nuestro trato es más asiduo, y que, por consiguiente, la divinidad les es más favorable, progresan con maravillosa facilidad, tanto a su vista como a la de los demás. Resulta evidente, sin embargo, que nada han aprendido de mí y que, por el contrario, encuentran y alumbran en sí mismos esos numerosos y hermosos pensamientos.” (PLATÓN, *Teeteto*, 150 bd).

¹¹ La mayoría de las corrientes y doctrinas que componen la historia de la filosofía –afirma Lahav–, “se presentan como conociendo la verdad acerca de cómo la vida debería ser vivida e imponen dicho modo a los individuos, dejándoles poco espacio para que encuentren sus propias respuestas personales a las cuestiones de la vida. Pero he aquí que el asesoramiento filosófico contemporáneo difiere de la mayoría de esas tradiciones precursoras. Así, en su forma moderna, el asesoramiento filosófico no provee de teorías filosóficas, sin más bien de herramientas de pensamiento filosófico. No ofrece verdades prefabricadas acerca de cómo la vida debe ser vivida, sino que permite que cada individuo desarrolle su propia comprensión filosófica” (LAHAV, p. xi).

Según el *Diccionario de la Lengua Española*, mayéutica significa arte de partear y es, además, el término que se usa “desde Sócrates para nombrar el arte con el que el maestro, mediante su palabra, va alumbrando en el alma del discípulo nociones que éste tenía en sí, sin él saberlo”. Sin pretender corregir a la Real Academia Española, sugiero que en esta definición habría que poner la palabra maestro entre comillas, pues forma parte de la mayéutica el que ya no quepa hablar con propiedad de maestro y de discípulo. Como expresa el propio Sócrates en el diálogo *Menón*, quien sea sometido a su mayéutica “sabrán sin haber tenido maestro, gracias a simples preguntas, habiendo vuelto a encontrar en sí mismo y por sí mismo su ciencia” (*Menón*, 85 d); a lo que añade: “hay que admitir, por tanto, que estas comprensiones se encontraban ya en él” (*Menón*, 85 c).

Desde la perspectiva de la mayéutica, no hay maestro, “porque la investigación y el saber no son en definitiva más que reminiscencias” (*Menón*, 81 d), recuerdo y educación de un conocimiento interior olvidado. Y si “no hay enseñanzas, [pues] no hay más que reminiscencias” (*Menón*, 82 a), en último término sólo cada cual puede ser su propio maestro.

Tampoco en el asesoramiento filosófico se establece propiamente una relación maestro-discípulo –por más que puntualmente el asesor pueda asumir el rol de pedagogo–, pues el objetivo del filósofo es que el asesorado descubra que sabe de forma latente mucho más de lo que imaginaba y que tiene en sí, al menos potencialmente, los elementos necesarios para constituirse en su propio y más cualificado maestro. Cabría, en este sentido, poner el término socrático de “reminiscencia” –que fundamenta que en la mayéutica socrática no quepa hablar con propiedad de maestro– en conexión con la palabra “comprensión”, pues esta última no equivale a la incorporación de un saber exterior, aunque éste pueda actuar como estímulo, sino a un tipo de conocimiento que brota del propio interior y que va siempre acompañado de una sensación de re-conocimiento, de “despertar” (“¡Ah, claro... Era esto!”), como si de algún modo estuviéramos “recordando” una realidad más originaria que habíamos olvidado¹²; de ahí el inconfundible sabor a certeza de esta comprensión, algo

¹² Retomo la noción de reminiscencia como una *metáfora* del re-conocimiento característico de la comprensión; ello no implica en ningún caso asumir la idea de la trasmigración de las almas que en los diálogos platónicos pretende fundamentar dicha noción.

que la diferencia radicalmente del mero conocimiento intelectual, hipotético o de segunda mano.

Enumeraremos algunos elementos presentes en los diálogos socráticos que también forman parte del diálogo mayéutico que constituye el eje central del asesoramiento filosófico (más adelante, tras explicar el siguiente procedimiento, la eléntica, apuntaremos también algunas diferencias):

- La reflexión dialogada requiere un compromiso explícito por buscar la verdad sobre el asunto o tema en el que se esté indagando:

“La ley de mi verdadera naturaleza me impide todo trato con la mentira y el encubrimiento a ultranza de la verdad” (Teeteto, 151 d).

El diálogo es, por tanto, cooperativo. Frente al diálogo competitivo o al debate, requiere un clima de confianza y amistad, así como la búsqueda de supuestos comunes:

“Cuando son dos amigos, como tú y como yo, los que tienen ganas de charlas, hay que emplear más dulzura en las respuestas y formularlas de una manera más conforme al espíritu de la dialéctica. Ahora bien: me parece que lo que caracteriza este espíritu no es tan sólo el responder a la verdad, sino también fundamentar la respuesta de uno únicamente en lo que el mismo interlocutor reconozca saber” (Menón, 75 d).

El facilitador del diálogo, por tanto, ha de tomar como punto de partida lo que el otro reconoce saber. A su vez, ha de avanzar también sólo al hilo de lo que su interlocutor vaya progresivamente reconociendo por sí mismo:

“Vigíleme por si me sorprendes dándole lecciones o explicaciones en lugar de llevarle a que nos diga su opinión por medio de mis preguntas” (Menón, 84 d).

Diálogo significa literalmente “a través del *logos*”. El interés del diálogo socrático se centra en el *logos* (razón o palabra), en la fuerza de las comprensiones y argumentos que se imponen por su autoridad intrínseca. Sócrates insiste en que no refuta a las personas, sino su *logos*, sus razones o palabras (PLATÓN, *Protágoras*, 333 c). Ahora bien, para Sócrates, *logos* no equivale sólo a razón o

palabra individuales; tampoco es un mero instrumento de indagación; más originariamente, es lo que sostiene la indagación misma, lo que ésta encauza, lo que la moviliza y la dirige, y el ámbito en el que tiene lugar. El *logos* es una realidad superior a los individuos que dialogan, pero que se canaliza en virtud de ellos, y que guía a la mente y la impele: “Iremos allí donde nos lleve el viento de nuestra argumentación” (PLATÓN, *República*, 394 d). El diálogo es para Sócrates una experiencia de contacto pleno con el *logos*, de escucha y de obediencia al *logos*. Esta última no es obediencia a una autoridad externa, sino a la Razón o Palabra que se expresa en nuestras razones y palabras cuando están guiadas por el amor a la verdad, y cuya raíz, siendo nuestra propia raíz, no nos pertenece; se trata de una obediencia, por tanto, que, lejos de enajenar, otorga absoluta autonomía e independencia de criterio sin hacernos recaer, por ello, en el subjetivismo o la arbitrariedad. Este interés por el *logos* es también *eros*: amor a la verdad, a la realidad. El amor al *logos* así entendido otorga al diálogo socrático una dimensión espiritual que explica por qué en ocasiones éste puede llegar a ser fuente de auténtica embriaguez anímica (“estamos ya como ebrios de diálogo”, PLATÓN, *Lisis*, 222 c). Nada más lejano a los diálogos socráticos que el talante hiper-racionalista que en ocasiones se les ha atribuido.

Tampoco el diálogo que tiene lugar en las sesiones de asesoramiento filosófico posee una estructura jerárquica. La voluntad de realizar una indagación conjunta en la que el único horizonte sea comprender y comprenderse sólo es posible en un clima de confianza y respeto mutuo en el que esté ausente todo referente de autoridad personal. El filósofo dirige dicho diálogo mediante sus preguntas y aportaciones, pero la autoridad no radica en él, sino en el *logos*, en el propio diálogo, en los vislumbres que este propicia, en los razonamientos que prevalecen por su propia luminosidad y consistencia interna.

Este método de reflexión dialogada no jerárquica movida por el amor a la verdad, central en la filosofía antigua y que pretende recuperar el asesoramiento filosófico, es lo opuesto al ambiente reinante en ciertos entornos académicos actuales donde en realidad “no hay diálogo entre los filósofos oficiales, hay narcisismo y agresividad larvada y mucho desprecio” (CENCILLO, p. 20).

– Sócrates –por último– no se limita en sus diálogos a hacer preguntas; también aporta sugerencias, introduce digresiones, decide qué procedimientos o métodos pueden resultar útiles, etc. En el asesoramiento filosófico tampoco el asesor se limita a hacer preguntas. Ahora bien, sus

contribuciones no contradicen el espíritu mayéutico pues están siempre sujetas a debate y orientadas, no a sustituir al asesorado en su proceso, sino a aportar dinámicas e información que generen el clima más propicio para que éste alumbré y madure sus propias comprensiones. Por este motivo, la mayéutica no es en el asesoramiento filosófico sólo un procedimiento particular entre otros sino, en un sentido más amplio, un talante que subyace a todos sus procedimientos y métodos.

4.5. Eléntica o arte de refutar

“Contesta ahora a mis preguntas con el mejor celo y disposición y, si al examinar alguna de las cosas que tú dices me parece encontrar algo ficticio y no verdadero, ten por seguro que lo apartaré y lo rechazaré” (Teeteto, 151 c).

La *eléntica* (de *elenchos* = objeción) es un procedimiento negativo, característico de los diálogos socráticos más tempranos¹³, que puede preceder o no a la mayéutica, a la reminiscencia o alumbramiento positivo de una verdad. En concreto, es un procedimiento de refutación mediante preguntas y respuestas que busca mostrar lo insostenible de una determinada posición.

En los primeros diálogos platónicos es habitual que Sócrates retome una afirmación de su interlocutor (generalmente, la supuesta definición de alguna noción ética: virtud, justicia, piedad, etc.) y que proceda seguidamente a hacerle preguntas con el fin de comprobar la validez de la misma. Mediante sus preguntas va sacando a la luz las creencias latentes del interrogado, en concreto, los supuestos implícitos en la definición provisional aportada por este último, evidenciando las contradicciones existentes entre ellos, contradicciones que revelan la falsedad o insatisfactoriedad de la afirmación inicial. De este modo, mediante refutaciones, se termina alcanzando la definición adecuada, o bien, y más generalmente, el diálogo se detiene en la aporía: su interlocutor no ha alcanzado un conocimiento positivo, pero al menos sabe que lo que creía saber no era verdad.

¹³ Es, de hecho, el método fundamental de los primeros diálogos, en los que Sócrates se muestra menos afirmativo que en los posteriores (en estos últimos postula toda una cosmovisión y recurre menos a la eléntica y a la ironía).

“Si después de lo que queda dicho, Teeteto, tratas de concebir o concibes realmente algo mejor, no cabe duda de que habrás alcanzado la plenitud de la ciencia a través de este examen. Pero si, en cambio, permaneces vacío de todo, entonces serás menos pesado para los que frecuentan tu trato, e incluso más humano, porque ya no pensarás que sabes lo que realmente no sabes. Ese es todo el poder de mi arte” (Teeteto, 210 b-c).

La mayoría de los diálogos en los que Sócrates pone en práctica el arte de refutar no terminan en una definición positiva de la noción sobre la que se indaga, sino en una aporía. Sócrates considera que esto ya supone un avance en el conocimiento, pues su interlocutor ha pasado de la autosatisfacción propia del ignorante que cree saber, al reconocimiento de la propia ignorancia, un estado que, a diferencia de la prematura satisfacción, aviva el deseo de saber, el asombro y la curiosidad necesarios para adentrarse en la búsqueda de la sabiduría. Al problematizar nociones que creíamos comprender –considera Sócrates– estamos más cerca de la verdad, pues aunque no sepamos, no tengamos la seguridad de antes y sí tengamos conciencia de nuestra confusión, al menos no creemos saber, lo cual “supone una mejor disposición de espíritu en relación con la cosa que se ignoraba” (*Menón*, 84 b). A quien así refutamos –prosigue– “le hemos ayudado en gran manera a descubrir en qué lugar se encuentra él en relación con la verdad. Pues ahora, puesto que sabe que ignora, tendrá el gusto en investigar”. “¿Crees tú –dice Sócrates a Menón– que él habría estado dispuesto a investigar y a aprender una cosa que él no sabía, pero que creía saber, antes de haberse sentido perplejo por haber llegado a tener conciencia de su ignorancia y de haber concebido el deseo de saber?” (*Menón*, 84 c).

En los diálogos socráticos, el reconocimiento de la propia ignorancia favorecido por la *eléntica* genera la apertura necesaria para que pueda tener lugar, en etapas posteriores, la reminiscencia y el despertar de la virtud del alma. Por otra parte, aunque la mera refutación aparentemente no proporcione un conocimiento positivo, tal y como la practicaba Sócrates permitía el discernimiento y la comprensión experiencial de una diferencia decisiva: la existente entre la mera opinión y el verdadero conocimiento.

La importancia que otorgaba Sócrates a este estado de apertura creativa originada por la toma de conciencia de la propia ignorancia, de desapego con respecto a nuestras meras opiniones, queda patente en la siguiente anécdota:

Cuando Critón informó a Sócrates de que el oráculo de Delfos había dicho de él que era el más sabio de los hombres, el filósofo quedó sumido en la perplejidad, pues no se sentía sabio y, a su vez, consideraba que el Oráculo no podía mentir. Procedió a entrevistar a los considerados sabios para probar su sabiduría y concluyó que su superioridad en lo relativo al conocimiento radicaba en que él al menos sabía que no sabía, mientras que los supuestos sabios sólo creían saber.

También el filósofo asesor practica la refutación o cuestionamiento que corresponde a la labor negativa que precede a –o se alterna con– la comprensión positiva o alumbramiento de la verdad. Sabe que la incertidumbre es dinámica y creativa, que “el origen del pensamiento se encuentra en una perplejidad, una confusión, una duda” y que “la exigencia de solución de una estado de perplejidad es el factor orientador y estabilizador de todo el proceso de reflexión” (DEWEY, pp. 30 y 28).

Ahora bien, hay diferencias importantes entre el arte mayéutica y el arte de la refutación practicados por Sócrates y los llevados a cabo por los asesores¹⁴ (pasamos por alto la diferencia más obvia: la difícilmente igualable grandeza de Sócrates en la práctica de estas artes):

- Una diferencia evidente radica en el marco en el que tienen lugar dichos diálogos. En el caso del asesoramiento filosófico, se establecen en el contexto de una relación de ayuda que tiene sus pautas: es el asesorado quien pide los servicios del asesor, es decir, este último cuenta con el previo consentimiento del asesorado para adentrarse en la indagación dialogada; el asesor le informa de la naturaleza de su trabajo, de su metodología, de lo que puede o no esperar de él; el asesorado tiene libertad para elegir el tópico a tratar y para decidir poner fin a las sesiones cuando así lo considere, etc. (la profesionalización de este marco no supone una diferencia decisiva, pues cabe hacer asesoramiento filosófico sin contraprestación económica). Sócrates, en cambio, con frecuencia buscaba a sus interlocutores, iniciaba el diálogo sin contar necesariamente con el consentimiento previo de estos últimos y sin informarles sobre sus objetivos e intenciones.

¹⁴ Cfr. LEBON, pp. 28-34. En este artículo LeBon explora las semejanzas y diferencias existentes entre la mayéutica de Sócrates y el trabajo de los filósofos asesores, y se pregunta si Sócrates puede considerarse un filósofo asesor. En él concluye que “el buen asesoramiento filosófico es el matrimonio exitoso entre el rigor socrático y la humanidad rogeriana” (p. 34).

- Otra diferencia es el recurso constante de Sócrates a la ironía, íntimamente unida a su método de refutación. Sus preguntas con frecuencia se orientan a confundir intencionadamente a su interlocutor, provocándole vergüenza, confusión y perplejidad. Se defiende irónicamente: “Yo no soy un hombre que, seguro de sí mismo, lío a los demás; si yo enredo a los demás es porque yo mismo me encuentro en el más absoluto embrollo” (*Menón*, 80 c). Sócrates bromea, finge torpeza e ignorancia con fines pedagógicos, llegando irónicamente a solicitar instrucción a sus propios interlocutores. No tenía inconveniente en llegar a desasosegarlos o importunarlos, si bien no gratuitamente, sino con el fin de “despertarlos”, de espolear su conciencia, lo que hizo que él mismo se autocalificara como “tábano de Atenas”. Su ironía y su talante sin duda contribuyeron a la desavenencia de los atenienses hacia él que condujo a su condena.

En el asesoramiento filosófico no está presente este elemento irónico, y, aunque cabe recurrir a la leve ironía y al humor, el asesor lo hace con su interlocutor, pero nunca a costa de él.

- Sócrates no duda en dejar a sus interlocutores sumidos en la perplejidad y en culminar sus diálogos con una aporía.

“La experiencia de los que tienen relación conmigo es análoga a la de las mujeres en trance de dar a luz: sienten, en efecto, los mismos dolores, llegan al colmo de su perplejidad y los tormentos que les dominan de día y de noche son mucho más fuertes que los de aquellas mujeres. Y mi arte, precisamente, es capaz de despertar o de adormecer estos dolores” (Teeteto, 151 a).

En el asesoramiento filosófico la aporía tiene una función propedéutica, pero se intenta siempre que el proceso de asesoramiento no se detenga en ella sino que continúe y dé paso a la mayéutica.

- Estos dos últimos puntos están en relación con un factor que también diferencia notablemente los diálogos socráticos del asesoramiento filosófico. El filósofo asesor se centra en la filosofía personal del consultante, pero considera a la persona y no es indiferente, sino todo lo contrario, a los factores psicológicos y emociones que están en juego en el proceso –los iniciales y los que va provocando el asesoramiento–. Este “cuidado” del consultante y de sus emociones diverge del talante socrático, si bien

no tiene lugar al precio de ocultar la verdad, sino, en todo caso, mediante la “dosificación” del cuestionamiento, y ofreciendo al asesorado a lo largo del mismo, en todo momento, apoyo y confianza. Se busca que el diálogo en lo posible resulte grato, y que sea el propio asesorado quien marque su ritmo, sin sentirse forzado a dirigirse a donde no desea ir ni más deprisa de como desea avanzar.

Describiremos a continuación otros procedimientos que articulan o complementan los dos movimientos genéricos descritos: la eléntica y la mayéutica.

4.6. Clarificación de valores y objetivos

No es posible acceder a la cosmovisión del consultante –primer paso en el proceso del asesoramiento filosófico– sin dilucidar cuáles son sus principales valores y objetivos. Entendemos por “valor”, en este contexto, lo que moviliza al asesorado en su vida cotidiana, lo que le motiva, lo que éste percibe como intrínsecamente valioso y –como tal– tiene la capacidad de dinamizar su atención, su energía y su voluntad, la cualidad de bien que considera que poseen ciertas realidades y que despiertan su estima. El diálogo filosófico permite esclarecer cuáles son los valores cardinales del asesorado: sus valores teóricos, es decir, aquellos que considera más importantes, y sus valores operativos, los que de hecho están dotándole de energía en su vida cotidiana e imprimiendo a ésta una dirección específica (por ejemplo, en el caso de Laura, su ideal teórico de libertad y autonomía contrastaba con el valor que, de hecho, más pesaba en su conducta: la seguridad). Esta toma de conciencia permite comprender que muchos conflictos personales arraigan:

- en la desarmonía existente entre los valores que idealmente querríamos que dirigieran nuestra vida y nuestros valores operativos;
- en la existencia de conflictos entre valores (por una jerarquización inadecuada de los mismos);
- en la confusión de los bienes relativos (como el dinero o la seguridad) y aquellos bienes que son un fin en sí (como la libertad interior, el amor activo o el compromiso con la verdad);
- y, por último, en la falta de claridad con respecto a cuáles son nuestros valores (lo que se traduce en apatía y en una vida desestructurada, improductiva y sin rumbo).

La clarificación de la jerarquía de valores del asesorado es imprescindible cuando éste se enfrenta a un dilema ético o ha de tomar una decisión comprometida.

4.7. Análisis de creencias

Entendemos a su vez por “creencias”, en este contexto, las convicciones o concepciones más o menos firmes que tenemos sobre la realidad y sobre nosotros mismos. Según el filósofo John Dewey,

“[el término creencia] abarca todas las cuestiones acerca de las cuales no disponemos de un conocimiento seguro, pero en las que confiamos lo suficiente como para actuar de acuerdo con ellas, y también cuestiones que ahora aceptamos como incuestionablemente verdaderas, como conocimiento, pero que pueden ser cuestionadas en el futuro, de la misma manera que ocurrió con lo que en el pasado se tenía por conocimiento y hoy ha quedado relegado al limbo de la mera opinión o del error.

(...) [Algunas de estas creencias] son simplemente acogidas no sabemos cómo. De oscuras fuentes y por canales desconocidos se insinúan en la mente y, de manera inconsciente, se convierten en parte de nuestra estructura mental. De ellas son responsables la tradición, la instrucción y la imitación, todas las cuales dependen de alguna manera de la autoridad, o bien redundan en nuestro beneficio personal o van acompañadas de una intensa pasión. Estos pensamientos son prejuicios, es decir, ideas preconcebidas, no conclusiones a las que se haya llegado como resultado de la actividad mental personal, como la observación, el recuerdo y el examen de la evidencia” (DEWEY, p. 25).

Frente a las creencias que se mantienen por inercia, pereza, ausencia de energía y de valor para indagar, o bien por “compromisos emotivos”, Dewey sostiene que lo definitorio del pensamiento reflexivo –el que ha de caracterizar la vida filosófica– es precisamente la investigación personal de los fundamentos de nuestras creencias, de sus evidencias, pruebas y avales, es decir, el análisis y “el examen activo, persistente y cuidadoso de toda creencia o supuesta forma de conocimiento a la luz de los fundamentos que la sostienen y las conclusiones a las que tiende” (DEWEY, p. 25). Este examen es uno de los procedimientos básicos del asesoramiento filosófico, y exige, por parte del asesorado, paciencia, capacidad de convivir con la incertidumbre, coraje para investigar persistentemente,

y honestidad para no aceptar ninguna afirmación no fundada en evidencias y en sólidas razones.

Son muchos los motivos que pueden llevar a una persona a una consulta de asesoramiento filosófico. Algunos conciernen directamente a su cosmovisión –dudas filosófico-existenciales, crisis de valores, dilemas éticos...–, y otros, no –conflictos de relaciones, emociones y conductas problemáticas, etc.–. Ahora bien, estos últimos casos también pueden ser abordados filosóficamente en la medida en que, como hemos señalado, casi todas nuestras pautas de emoción y de conducta arraigan en un determinado patrón de pensamiento, en una creencia o conjunto de creencias que en un momento dado se asumió como una verdad; más aún, abordarlos filosóficamente, en el plano de las creencias, equivale a hacerlo en el nivel más transformador, el que incumbe a dichas pautas en su misma raíz.

Así, cuando el consultante expone una pauta de conducta o de emoción problemática, el asesor procede, mediante preguntas, a ayudarlo a rescatar las creencias latentes que sustentan dicha pauta. Una forma sencilla de conseguirlo es pedir al asesorado que describa el diálogo interno que mantiene antes y durante la activación de las mismas. Esto puede revelar, por ejemplo, que un patrón de ira e impaciencia va acompañado de la idea: “las cosas deberían ser de una determinada manera y yo sé cuál es esa manera”, o que una actitud excesivamente controladora se sostiene en la siguiente creencia latente e inarticulada: “las situaciones y procesos de mi vida y de la de los demás carecen de inteligencia propia, no están sujetas al cuidado de la Vida, de modo que, si yo no los controlo, están abocados al sinsentido y al caos”. A su vez, estas creencias no se encuentran aisladas, sino que son hilos que tejen toda una cosmovisión.

El asesorado se sorprende en ocasiones al descubrir la naturaleza de su diálogo interno. Advierte que muchas de las creencias que lo estructuran tienen un origen accidental, arbitrario –ligado, por ejemplo, a factores estrictamente psicobiográficos: cómo eran sus padres, el tipo de educación que recibió...–, si bien él había vivido como si dichas creencias describieran la realidad en sí. En otras ocasiones, siente conformidad con las creencias descubiertas, aunque admitiendo que traen conflictos improductivos a su vida. En este caso, un proceso de refutación puede ayudar a desvelar dónde radica la limitación de sus planteamientos, qué elementos valiosos hay en ellos que justifican su renuncia a cuestionarlos, y qué matices ausentes o qué creencias asociadas pueden estar

desvirtuándolos. Cuando dicha toma de conciencia es plena, no parcial, dichos errores y sus consecuencias en la vida cotidiana terminan cayendo por su propio peso. Una creencia está viva –valga la redundancia– sólo cuando aún “nos la creemos”. Cuando dejamos de darle crédito ya no tenemos que decidir si la abandonamos o no; ella misma nos abandona.

Esta indagación en los propios patrones de pensamiento permite al asesorado adquirir el hábito de observar sus pautas de emoción y de conducta cotidianas y el diálogo interno que las sostiene, así como dejar de alimentar los hábitos de diálogo interno inconsistentes –lo que sólo es posible cuando se ha cuestionado la veracidad de su contenido–. Aprende a ser dueño de sus respuestas, no reaccionando mecánicamente ante las situaciones habituales, sino eligiendo libremente una nueva forma de pensar, la más adecuada y realista, y una nueva línea de acción. El asesorado comprende que dichas pautas no eran algo intrínseco a su persona, sino meros hábitos adquiridos por inadvertencia, y mantenidos por la falta de auto-examen. De hecho, cuando alguna de esas pautas desaparece, no sólo sigue siendo él mismo, sino que siente una incrementada libertad y autenticidad.

Algunas técnicas pueden servir de ayuda en este trabajo. Por ejemplo, se puede invitar al asesorado a concebir la pauta problemática de emoción y de conducta que desea comprender –y que consiste en un conjunto de comportamientos y de hábitos emocionales estructurados sobre una creencia o creencias– como un “personaje”; de hecho, dicha pauta opera literalmente como tal, como uno de tantos personajes que interpretamos en nuestra vida cotidiana: iracundo, controlador, victimista...–. Cada uno de estos personajes dice “yo” (pues erradamente nos identificamos con él) y está separado de otros conjuntos o personajes que también dicen “yo”. Conocer bien el personaje falaz, caricaturizarlo y describirlo con sentido del humor –lo que favorece la desidentificación con él–, observarlo en la vida cotidiana desenmascarando la inconsistencia del diálogo interno que lo sostiene, etc., permite su progresiva superación.

Dentro del grupo de situaciones planteadas en la consulta que versan directamente sobre patrones conductuales o emocionales, hay un subgrupo de situaciones estructuralmente más complejas porque intervienen en ellas distintos sistemas de creencias que operan en diferentes niveles de la persona. Se reconocen porque la experiencia subjetiva del asesorado es de división interior, de bloqueo de la voluntad, de incapacidad para hacer lo que racionalmente sabe

que le beneficia: “sé lo que es bueno para mí, pero no lo hago”, “quiero, pero no puedo”, “hago lo contrario de lo que debería hacer”... (a este subgrupo pertenecería el caso de Laura). Muchos cifrarían la causa de estas experiencias en una voluntad débil (una expresión que explica poco, y que soluciona menos). Personalmente, considero que en la raíz de muchas de estas situaciones también cabe encontrar creencias, si bien, como hemos indicado, creencias que están operando a distintos niveles, uno de los cuales no suele ser consciente para el asesorado. Es posible abordar estas situaciones describiendo las distintas pautas por separado, es decir, los distintos “personajes” en juego: el que quiere y el que no quiere, el que desea y el que no puede (emociones, conductas y creencias de cada uno, así como el beneficio buscado). Esta descripción permite comprender que, en la mayoría de las ocasiones, es la división interior, la divergencia entre estos objetivos y creencias —no la falta de voluntad del yo— lo que dota a la conducta de un aspecto contradictorio o errático. Se trataría de retomar las cualidades legítimas que ambas pautas buscan promover (en el caso de Laura, respectivamente, seguridad e independencia) y detectar las creencias limitadas que imposibilitan la integración creativa y armónica de ambas cualidades y que determinan que se vivencien de un modo dilemático (volviendo al ejemplo de Laura, aquellas creencias que le hacen sentir que su seguridad es incompatible con su libertad).

Es importante advertir que habitualmente no disponemos de un conjunto de creencias coherente que, a su vez, se traduzca en un conjunto de emociones y de conductas coherentes entre sí. Ontológicamente somos una unidad, nuestra identidad real es una, pero psicológicamente estamos lejos de constituir una unidad. Ordinariamente damos por supuesto que somos una unidad en el nivel psíquico (por una errada transferencia de nuestro sentimiento ontológico de identidad al plano psicológico) y que cuando decimos “yo quiero esto” lo dice todo nuestro ser, por lo que lógicamente nos desconcertamos ante situaciones como las descritas (“Si yo sé que me tengo que separar —comentaba Laura—, ¿por qué no lo hago?”. La respuesta sería: —“Porque eso lo quiere y lo sabe una parte de ti, no toda tú”). La unificación psicológica es una tarea que pasa por la depuración e integración filosófica de nuestras creencias: éstas han de ser coherentes entre sí, serlo a su vez con nuestras acciones, y estar armonizadas con nuestro ser. Esto requiere no confundir nuestro yo ontológico, el eje central de nuestra identidad, con los contenidos de nuestra vida psíquica, con nuestros pensamientos, hábitos, impulsos, emociones y conductas.

El análisis de creencias suele ir de la mano de los tres procedimientos que describiremos a continuación:

4.8. *Análisis de conceptos*

Mediante el *elenchos*, Sócrates buscaba definiciones precisas de los conceptos sobre los que orbitaban sus indagaciones dialogadas. Sometía las definiciones aportadas por sus interlocutores (de nociones como virtud, justicia, piedad, belleza...) a un inquisitivo análisis que cuestionaba tópicos generalizados y concepciones vagas, no suficientemente examinadas. Esta búsqueda socrática del significado preciso de los conceptos también es un procedimiento básico del asesoramiento filosófico. Un examen de este tipo es fundamental para liberarnos del condicionamiento que en nuestra vida cotidiana ejercen los significados pobres y convencionales, admitidos por inercia y de forma irreflexiva, que atribuimos a las palabras más usuales. Muchos de los problemas y dudas que se plantean al asesor se sostienen, de hecho, en una falta de claridad sobre el significado de nociones básicas como “amor”, “libertad”, “identidad”, “justicia”, etc.

4.9. *Examinar los argumentos mediante el uso de la lógica*

El asesor examina los conceptos presentes en el discurso del asesorado, y también sus argumentos e inferencias. Para ello aplica la lógica filosófica, que permite discriminar los buenos de los malos razonamientos, y detectar las falacias e incorrecciones presentes en estos últimos. El asesor examina las falacias formales (cuando el error del argumento atañe a su estructura formal) y las falacias informales o materiales (cuando el error del razonamiento se origina en la falta de pertinencia de las premisas). Este examen coincide parcialmente con la eléntica, pero no totalmente, pues no sólo permite refutar creencias y argumentos, sino también ratificarlos y fundamentarlos. Esto nos pone en conexión con el siguiente procedimiento.

4.10. *Fundamentación de las opiniones verdaderas*

En los diálogos socráticos se distingue dos modos de conocimiento fundamentales: la “ciencia” (epistémé), el conocimiento cierto y profundo sustentado en una percepción directa de la naturaleza de las cosas y en los buenos razonamientos, y la “opinión” (doxa), el conocimiento superficial, inestable y susceptible de error. Para Sócrates, no sólo nos alejan del verdadero conocimiento las

creencias falsas o limitadas y los razonamientos errados. Las creencias correctas u opiniones verdaderas que el asesorado ha alcanzado por casualidad, por aciertos azarosos, por meras corazonadas sentimentales, o que mantiene por la educación recibida o por influencia del entorno, tampoco superan el plano de la opinión, tampoco constituyen un verdadero saber. Mientras las creencias u opiniones verdaderas persisten –sostiene Sócrates en el *Menón*–, hay que felicitarse pues éstas no proporcionan más que ventajas, “pero no soportan el quedarse mucho tiempo y escapan muy pronto de nuestra alma, de forma que tienen un valor escaso mientras no se las ha atado mediante un razonamiento (...) Apenas uno ha encadenado las reminiscencias, éstas se convierten en ciencias y, por consiguiente, se hacen estables; y ésta es la razón de que la ciencia tenga más valor que la opinión verdadera” (*Menón*, 98 a).

Tampoco el filósofo asesor considera que las opiniones verdaderas del asesorado sean suficientes para cimentar una filosofía personal madura, pues su verdad o corrección puede ser puramente casual y su mantenimiento deberse muchas veces a la mera inercia. Por este motivo, también son objeto de examen, con el fin de que arraiguen y se sostengan en una penetración directa en la naturaleza del asunto en cuestión y se profundizan mediante una reflexión personal sólida y consistente.

4.11. Reelaboración de la nueva cosmovisión

El paso de la mera opinión al verdadero saber requiere, además, que las nuevas comprensiones que el asesorado vaya alcanzando en el proceso de asesoramiento se pongan en conexión unas con otras dentro de un todo más amplio, de una filosofía global de vida (una nueva filosofía personal, o la anterior, pero enriquecida y depurada). Es preciso, además, seguir madurando dichas comprensiones e integrándolas en el propio ser mediante la reflexión y una práctica de vida que esté en armonía con ellas. En este punto el asesoramiento filosófico se distingue de algunas psicoterapias filosóficas que trabajan con creencias, como la terapia racional-emotiva, pues no se limita a detectar creencias irracionales y a transformarlas en creencias racionales (de forma directiva y a partir de un modelo establecido), sino que se ocupa de la filosofía personal del consultante, que no es una mera suma de creencias, sino un todo orgánico, unitario e idiosincrásico que ha de ser educido de su propio e irrepetible fondo mediante la mayéutica.

4.12. Traer ideas filosóficas a las sesiones

Hay quienes imaginan que lo definitorio del asesoramiento filosófico es el recurso a la historia de la filosofía. Pero no es así. Filosofar es pensar por uno mismo, tener autonomía de criterio y una comprensión propia fruto de la observación directa, sostenida y penetrante de las cosas. Por este motivo, el uso de la historia de la filosofía no es, en ningún caso, lo que determina que una consulta de asesoramiento filosófico sea filosófica, sino sólo un procedimiento optativo más que puede servir para ilustrar y enriquecer las conclusiones a las que va llegando por sí mismo el asesorado y para enriquecer su horizonte y sus referencias. En el asesoramiento filosófico, el conocimiento de textos e ideas de la tradición filosófica no se constituye, por tanto, como un criterio externo de autoridad ni como un sustituto vicario que ahorre al asesorado su propio proceso de comprensión activa.

4.13. Tecnologías del yo

Señalamos en su momento que los procedimientos aplicables en el asesoramiento filosófico han de tener algo en común: su naturaleza filosófica. Ahora bien, el discurso conceptual no es el único medio que permite llevar a cabo una indagación filosófica. Los filósofos de la antigüedad en Occidente –al igual que los filósofos orientales de todos los tiempos– no limitaban la práctica de la filosofía al discurso verbal; con el fin de encarnar la propia filosofía, de vivir aquello que pensaban y de transformarse a sí mismos, llevaban a cabo, además, ciertos “ejercicios” (*askesis*) filosóficos o “tecnologías del yo”. Michel Foucault designa con esta expresión “aquellas técnicas que permiten a los individuos efectuar un cierto número de operaciones en sus propios cuerpos, en sus almas y en sus conductas, y ello de un modo tal que los transforme a sí mismos, que los modifique, con el fin de alcanzar un cierto estado de ser, de plenitud, de felicidad” (FOUCAULT, p. 48).

También en el marco de la consulta de asesoramiento filosófico cabe acudir ocasionalmente a ejercicios filosóficos que faciliten, de modo no conceptual ni discursivo, el acceso directo a ciertos estados y disposiciones interiores. Los ejercicios a los que recurre el asesor son filosóficos porque satisfacen los siguientes requisitos:

- alumbran, de forma implícita, una intuición filosófica (la relajación, por ejemplo, no se incluiría entre estas prácticas);

- implican un acrecentamiento de la conciencia, de la atención, de la lucidez (todos aquellos ejercicios que conllevan sugestión, hipnosis o disminución de la atención quedan excluidos).

Los ejercicios a los que recurre el filósofo asesor son, además, ejercicios “asépticos” no asociados a ninguna cosmovisión particular, y se constituyen como recursos optativos y puntuales que en ningún caso restan protagonismo al procedimiento básico del asesoramiento filosófico: el diálogo.

Pongamos un ejemplo. El asesor puede invitar al consultante a realizar el siguiente “ejercicio filosófico”: le propone que, durante unos pocos minutos, y en una posición relajada, sea consciente de sus sensaciones corporales, de la dispersión de su mente, de sus movimientos anímicos... El asesorado puede experimentar por cuenta propia cómo, si bien ordinariamente solemos estar identificados con los contenidos de nuestra vida psíquica, es posible experimentarlos con plena atención sin confundirnos ni identificarnos con ellos. Este ejercicio alumbra vivencialmente una intuición filosófica relativa a la naturaleza de la propia identidad (mi identidad central no radica en mis pensamientos, impulsos, conductas...) y puede ayudar al asesorado a afrontar sus dificultades desde una perspectiva más creativa y objetiva: la que proporciona la no-identificación con sus patrones conflictivos. Según Pierre Hadot, la mayoría de los ejercicios filosóficos de la antigüedad conllevaban una toma de conciencia de este tipo, “cierto desdoblamiento” o “toma de perspectiva”: “se corresponden casi siempre a este movimiento por medio del cual el yo se concentra en sí mismo descubriendo que no es lo que creía ser, que no se confunde con los objetos o estados a los cuales se había apegado” (HADOT, p. 209).

4.14. Experimentos del pensamiento: exploración mental de posibilidades

Mediante este tipo de experimentos el asesorado tiene la posibilidad de proyectar y explorar mentalmente una hipótesis, una situación u opción vital posible, de tal modo que, sin necesidad de que ésta llegue a acontecer realmente, obtenga una experiencia interna (análoga a la que hubiera ocasionado la experiencia real) suficiente para producir una modificación en su situación y nivel de comprensión presentes. Por ejemplo, se puede invitar a una persona incapaz de proyectarse productivamente en el futuro y que dice no saber lo que quiere, a imaginarse con una edad muy avanzada haciendo un repaso de su vida

y advirtiéndole qué hubiera deseado haber dejado atrás, que hubiera lamentado dejar de hacer, etc.

4.15. Prácticas filosóficas

Durante el proceso de asesoramiento es conveniente que el asesorado –siempre que éste así lo considere y lo desee– lleve a cabo prácticas filosóficas en su vida cotidiana que le permitan continuar y asentar la práctica que realiza en el marco de las consultas, y que idealmente puedan convertirse en un hábito que prosiga tras la finalización de éstas. Por ejemplo: recapitulación de lo acontecido durante el día con el fin de tomar conciencia de las propias conductas y disposiciones (un ejercicio inspirado en el examen de conciencia introducido por la escuela filosófica pitagórica); técnicas de vigilancia y de atención a sí mismo; observación desapegada, a lo largo de un periodo de tiempo establecido, de pautas que se deseen comprender (toma de conciencia del diálogo interno asociado, etc.); momentos dedicados a la reflexión y a la lectura filosófica; mantenimiento de un diario en el que se apunten las propias observaciones y comprensiones; apuntar ideas que se quieran incorporar en la nueva filosofía de vida y volver sobre ellas saboreándolas interiormente; revisar el día con gratitud, para incrementar la capacidad de apreciación; actividades en las que la incrementada toma de conciencia se ponga al servicio de causas que trasciendan la propia individualidad y que se consideren nobles o justas; etc.

El fin del asesoramiento filosófico es que la filosofía se convierta para el asesorado en un nuevo modo de vida, en un fin en sí mismo, en una búsqueda constante de la sabiduría –lo que la filosofía es en propiedad–, y no en una mera práctica ocasional ligada sólo al contexto de las consultas y a dudas o conflictos puntuales (por más que esta última aproximación sea también una opción respetable y legítima)

4.16. Procedimiento fenomenológico

Por “procedimiento fenomenológico” hay que entender, en este contexto, la invitación a que el consultante entre en contacto directo con su experiencia inmediata, con sus vivencias presentes, y a que no se evada de ellas mediante la especulación hipotética o meramente teórica. El asesoramiento filosófico es un espacio de reflexión filosófica, pero siempre al hilo de la exploración y comprensión de la propia experiencia inmediata. Por este motivo, en el marco de las consultas

se evitan las racionalizaciones e intelectualizaciones que alejan de (o sustituyen equívocamente a) la visión y la experiencia directa, y se busca que la conversación se teja en contacto con el ser total del consultante, pues sólo así dicho diálogo puede resultar transformador y concernir a su filosofía real y operativa.

Pongamos un ejemplo. Alguien acude a una consulta de asesoramiento filosófico y plantea cuestiones genéricas relativas al sentido de la vida. El asesor puede iniciar una reflexión en el mismo plano en el que la pregunta se plantea, lo que daría pie a una conversación teórica. Pero hay otra línea que considero más fructífera y por la que muchos asesores nos inclináramos: remitir al asesorado a su experiencia directa, es decir —y ya que la pregunta concierne al sentido—, a su experiencia actual del sentido o de la ausencia de él en su vida. El consultante podría comenzar a referir que tiene una sensación crónica de apatía y de futilidad, que siente añoranza de una experiencia intensa, pero pasajera, de gran felicidad y lucidez que tuvo en el pasado, y que, por contraste con dicha experiencia, ahora su vida cotidiana le parece vacía y carente de sentido. El diálogo avanza y va quedando claro que el consultante no puede reconciliarse con su experiencia presente: la rechaza, más o menos conscientemente, al compararla con ese referente ideal. Mediante preguntas se pueden sacar a la luz las creencias latentes en esta situación, por ejemplo: “Cualquier estado interno distinto del que tuve (de gran plenitud) es mediocre y carece de valor”, etc. Comenzamos a tener un suelo firme sobre el que continuar el diálogo y la indagación, un punto de partida experiencial que afecta a todas las dimensiones del asesorado, no sólo a su intelecto. Tenemos ya unas creencias y actitudes concretas que comprender y sobre las cuales indagar, y que constituyen el trasfondo que da sentido a la pregunta inicial. En este punto se inicia propiamente la reflexión filosófica, si bien ahora estará íntimamente imbricada con las vivencias del asesorado y concernirá, comprendiéndolas y modificándolas, a sus actitudes, emociones y conductas cotidianas. La conversación puede terminar elevándose a un plano universal y dar pie a una reflexión genérica sobre el sentido de la vida, pero la indagación seguirá arraigando en la experiencia propia del asesorado (no en lo que éste elucubra a partir de ella o al margen de ella).

4.17. Contemplación y escucha interior

El procedimiento fenomenológico introduce en la consulta una dimensión nueva: la escucha receptiva de lo que se siente y se percibe, una toma de

conciencia directa que no es sinónimo de pensamiento discursivo y que ha de acompañar continuamente a este último.

La indagación que tiene lugar en el asesoramiento filosófico no incluye únicamente una vertiente activa (elaboración y análisis racional, análisis de falacias y de errores del pensamiento, discusión de contenidos filosóficos, etc.) sino también receptiva: la escucha del interlocutor, la escucha del *logos* que se expresa en el diálogo, y la escucha de uno mismo –de las propias vivencias subjetivas y, más profundamente aún, del *logos* que se expresa en nosotros–.

Atender a nuestras vivencias nos permite dejar de confundir nuestra filosofía pensada con nuestra filosofía real, la mera especulación con la comprensión. Pero la escucha de uno mismo tiene, en el asesoramiento filosófico, aún un mayor alcance: no incluye sólo la escucha de nuestros pensamientos, deseos y emociones reales, sino, más profundamente aún, la escucha de todo lo que surge desde más allá de ese ruido mental, desde las profundidades silentes de nuestro ser más íntimo, fuente de la sabiduría latente del asesorado que el filósofo busca educir. Todo el proceso de asesoramiento se orienta, en último término, a favorecer esta escucha interior (una escucha que ya no tiene un alcance meramente psicológico, sino ontológico, y que ya no es sólo atención fenomenológica a las propias vivencias sino, más estrictamente, contemplación).

El asesorado aprende a escuchar y a dar palabras a su “fondo insobornable” (en expresión de Ortega y Gasset), el que le habla a través de sus movimientos internos más sutiles y comprensiones más profundas, el que se manifiesta especialmente cuando su estado interior es de apertura y de búsqueda de la verdad sincera y desinteresada; aprende a entrar en contacto con su interioridad, a encontrar y respetar sus auténticos ritmos y voces, a confiar en su propio ser. El filósofo favorece esta escucha cuando también confía en el fondo del asesorado y es sensible y respetuoso con su proceso y en ningún caso lo violenta y lo juzga desde ideas preconcebidas sobre cómo debería desenvolverse y a qué ritmo.

Esta escucha interior, que busca propiciar el asesoramiento filosófico, no es posible sin confianza: confianza en el proceso de indagación en sí, en la propia sabiduría latente y, en definitiva, en el *logos*, en el fondo de la realidad. Considero que en el proceso de asesoramiento filosófico esta confianza es esencial. Así, por ejemplo, si el asesorado ha cifrado su identidad en ciertas creencias, es inevitable que el cuestionamiento de las mismas le resulte a cierto nivel amenazante, pues esas creencias le proporcionaban un sentido de ser –por más que

hayan sido, y él lo admita, origen de sufrimiento—. Si el dialogo filosófico se limitara a quitar, sin que en ese restar el consultante encontrara algo nuevo en lo que descansar, un nuevo suelo bajo sus pies, podría resultar desequilibrante o, sencillamente, no daría lugar a verdaderos cambios, pues el asesorado, de forma más o menos consciente, se resistiría a la sensación de “vacío” que asocia a la quiebra de su vieja identidad. Por este motivo afirmábamos que el diálogo filosófico ha de complementar el procedimiento negativo del *elenchos* con una mayéutica positiva: ha de de-construir, destruir construyendo. Ahora bien, como también indicamos, el nuevo suelo firme no ha de estar constituido por ideas aportadas por el asesor, por nuevas creencias a las que el asesorado pueda agarrarse, sino por las comprensiones que éste va alcanzando y, sobre todo, por una “sensación”, por una certeza: la confianza en el sentido de ese proceso; la certeza de que “soltar” es una ganancia (aunque los frutos de la misma no se perciban de inmediato), de que la aparente sensación de vacío sólo es tal desde el punto de vista de las viejas estructuras, de que la propia identidad no se está cuestionando sino que se está encontrando y experimentando de una forma más genuina y real y sólo se abandonan viejos sucedáneos de la misma.

De alguna manera, el asesoramiento filosófico no tendría sentido si no se sostuviera en esta confianza en el fondo de la realidad (un factor determinante de la rapidez de los cambios y del desarrollo que experimenta una persona). El asesor filosófico invita a “abrir los ojos” pues sabe que el compromiso con la verdad va siempre a favor de lo mejor de nosotros mismos. Esto presupone una confianza básica, no conceptual, en que la realidad, el universo y la naturaleza humana son, en su fondo, intrínsecamente inteligentes y que, por tanto, podemos descansar en ellos. Cuando esta confianza madura, da paso a la certeza de que podemos atravesar el dolor y la confusión, sabiendo que, si nos mueve el amor a la verdad, la inteligencia de la vida se ocupará de nosotros. Sólo en esta confianza puede desarrollarse la inocencia, la capacidad de entrega, y la capacidad de ser, sin más, desde las que ya no se necesita controlar o manipular las situaciones, las cosas, a los demás o a nosotros mismos, y en la que se culmina la esencia de la vida filosófica: el ajuste lúcido con “lo que es”.

“La realidad no es cruel ni opresiva, sino un bálsamo, como la tierra misma en la que los nativos de América del Sur se entierran para curar sus heridas. De la tierra hemos brotado y a la tierra volveremos: ¿por qué no había ella de curar

nuestras heridas? Lo mismo ocurre con la realidad. Lo que nos rodea no puede ser la causa de nuestro dolor. Sólo el esfuerzo por ocultar, por dejar fuera la totalidad, es lo que hace daño y hiera a nosotros mismos tanto como al otro (...) el dolor es mejor que la ilusión” (Henry Miller)

Una mayéutica bien llevada no conduce a meras conclusiones intelectuales, sino a experiencias transformadoras, a vivencias impregnadas de conocimiento, y la descrita sensación de confianza es una de ellas. Pondremos un ejemplo del modo en el que el asesor puede favorecer esta confianza: Centrémonos de nuevo en la cuestión del sentido de la vida, recurrente en las consultas de asesoramiento filosófico. El asesor puede invitar al consultante que siente tristeza, insatisfacción y carencia de sentido en su vida, a advertir que la insatisfacción que siente, la que le lleva a la consulta, ya es una evidencia de que hay en él una suerte de inteligencia que avanza en una determinada dirección, que le orienta hacia su plenitud, hacia el pleno desenvolvimiento de sus mejores posibilidades, y que se “queja” y le habla con el lenguaje de la insatisfacción cuando se frena ese avance –indicándole que algo ha de cambiar en él, en sus circunstancias o en su modo de interpretarlas–. El asesorado afirma que se siente deprimido porque su vida no tiene sentido, pero precisamente su depresión e insatisfacción, lejos de ser expresión del sinsentido de su vida, son una manifestación de la dirección inteligente que hay en ella, de su impulso hacia la felicidad. Su experiencia dolorosa del sinsentido, paradójicamente, es una experiencia del sentido, pues es un signo de que la demanda de este último es intrínseca a su constitución. Este sentido inteligente no es algo abstracto, una mera hipótesis, pues el consultante está teniendo una experiencia directa de él; le faltaba, sencillamente, reconocerla como tal. El asesorado buscaba el sentido y se topa con la evidencia de que nunca ha dejado de estar en contacto con él. Descubre que puede confiar y descansar en su sentir profundo, que es la voz de su propio ser.

Esta aproximación a la cuestión del sentido a través de la escucha interior es completamente diferente a teorizar sobre si la vida tiene o no sentido o a aportar argumentos teóricos que puedan acallar superficialmente la sed de sentido, pero que son, en realidad, meros sucedáneos del mismo. La genuina experiencia del sentido es la experiencia del *logos* entendido como fuente y dinámica misma de la vida, en la que de hecho ya estamos insertos.

El procedimiento de escucha interior descrito y la confianza que lo sustenta constituían el fundamento de la práctica filosófica socrática. Éste afirmaba escuchar la voz de su “genio interior” o *daimón*, que le indicaba cuándo iba a proceder de forma inadecuada. Sócrates confiaba de forma inquebrantable en que la obediencia a esas mociones interiores daría a su vida el curso adecuado y garantizaría la eficacia y veracidad de su labor mayéutica:

“Mi oráculo habitual, el de mi genio (*daimón*), en todo el tiempo anterior a este día se me manifestaba con gran frecuencia, aun en cosas de muy poca monta, siempre que yo iba a caer en algo inconveniente” (PLATÓN, Apología, 40 a).

“Se trata de una voz que comenzó a mostrármeme en mi infancia, la cual, siempre que se deja oír, trata de apartarme de aquello que quiero hacer, y jamás me incita” (Apología, 31 d).

5. EL ASESORAMIENTO FILOSÓFICO COMO ARTE

Sobra decir que, sólo en la medida en que el asesor esté familiarizado con la descrita actitud de escucha y confianza, podrá transmitirla –incluso sin pretenderlo– en el diálogo filosófico. Esto último nos pone en conexión con un hecho importante: los procedimientos explicados no se pueden aprender ni aplicar mecánicamente, pues el asesoramiento filosófico es, ante todo, un arte; un arte cuyo dominio depende, en gran medida, de la madurez del asesor, de su grado de conocimiento de sí, de su bagaje filosófico real –un conocimiento genérico de la historia de la filosofía pasado por el filtro de la propia vida y una filosofía personal propia y madura–, de su pasión por la verdad, de su congruencia –la armonía existente entre sus palabras y su vida– y de la posesión de ciertas cualidades. Entre estas últimas destacan: la empatía, la capacidad de saber escuchar y comprender, de entrar con delicadeza en el mundo del otro y hacerse cargo de él, una mente abierta y sin prejuicios, un pensamiento claro y ordenado, las cualidades didácticas, el sentido común, la intuición y la creatividad filosóficas. Supuestas cualidades como el celo pedagógico o “ayudador” no son en realidad tales pues suelen ocultar la pretensión de cambiar al otro y de imponer el propio modo de pensar. El deseo de reformar a los demás es incompatible con el ejercicio del asesoramiento filosófico. Si alguien tiene “necesidad” de ayudar, es que aún no está preparado para prestar una ayuda real.

Hoy por hoy el único requisito internacional exigido para ejercer como filósofo asesor es poseer un título universitario superior en Filosofía¹⁵. Pero es evidente que esta condición necesaria no es suficiente, pues el asesoramiento filosófico es, por encima de todo, una actividad vocacional. La filosofía no es una profesión, sino una vocación. Sócrates fue ejemplar en su ejercicio porque tenía “devoción” por la realidad y porque se conocía a sí mismo. El asesoramiento filosófico entronca con la filosofía entendida como modo de vida, como camino de transformación interior; éste es el principal compromiso del filósofo asesor y, sin él, su práctica carece de fundamento y sentido.

6.- A QUIÉNES Y A QUÉ SITUACIONES SE DIRIGE

Como tuvimos ocasión de señalar, todos filosofamos en nuestra vida cotidiana, por lo que prácticamente todo el mundo puede, en principio, acudir a una consulta de asesoramiento filosófico y beneficiarse de ella. Los únicos requisitos que ha de satisfacer el asesorado son que no tenga dañadas sus capacidades cognitivas y que sienta el deseo sincero de abrirse a la filosofía.

A la consulta suelen acudir personas enfrentadas a los retos, dudas y dificultades “normales” que acompañan al hecho de vivir, tales como: confusión o desorientación; incertidumbre con respecto a cuál es su lugar o función en la vida, o a cuáles son sus verdaderos roles y responsabilidades; dilemas éticos o dudas sobre la forma correcta de actuar en una determinada situación (“¿Me separo?, ¿debo dar primacía a mis sentimientos presentes o a mis responsabilidades adquiridas?” “¿Soy un mal hijo si interno a mi madre en una residencia?...”); falta de recursos internos a la hora de afrontar situaciones personales límite (un divorcio, una enfermedad, un abandono afectivo...) o realidades existenciales como la soledad, la decadencia física, la vejez o la muerte; problemas de relaciones (dificultades para aceptar a los otros tal como son, para comunicarse productivamente con los seres queridos...); sensación de sinsentido o de futilidad; etc.

También acuden personas que no tienen dificultades especiales pero que quieren aprender a pensar con mayor eficiencia, o bien profundizar en el conocimiento propio o en algún aspecto de su pensamiento y de su vida.

¹⁵ El seguimiento de un curso de formación y entrenamiento –con la obtención del consiguiente certificado– se considera algo optativo, aunque recomendable.

Las consultas suelen tener una duración de una hora u hora y media y una periodicidad semanal o quincenal, y suelen extenderse a lo largo de unos pocos encuentros o hasta un par de años.

7.- CONCLUSIÓN

La filosofía, al quedar en su desarrollo histórico circunscrita prioritariamente a los ámbitos académicos, ha tendido a olvidar en nuestra cultura su originaria dimensión sapiencial, su trascendencia para la vida concreta –individual y social–. Buena parte de la filosofía académica se ha tornado abstracta e irrelevante para la vida. En los planes de estudio no se incluye el saber más necesario: el que incumbe al aprendizaje del arte de vivir. El anhelo y el sufrimiento humano han quedado, en buena medida, en manos de técnicos de la salud o del bienestar. En lo esencial, estamos abandonados a la improvisación.

La Práctica Filosófica resurge, en este contexto, para dar una respuesta a lo que es una clara demanda social e individual, y al vacío espiritual y filosófico de nuestra cultura, que es origen de desorientación intelectual y de sufrimiento íntimo. Son cada vez más las personas que buscan un espacio de diálogo abierto, respetuoso y no jerárquico, donde sus dificultades y preguntas sean abordadas desde una perspectiva que no sea clínica, médica ni estrictamente psicológica, sino existencial y filosófica. Por otra parte, el vacío espiritual señalado –que es el caldo de cultivo de las continuas ofertas y novedades que surgen en el campo del desarrollo personal (cada día oímos hablar de una terapia o de una teoría nueva que busca explicar las claves del sufrimiento y de la felicidad humanas)– ya no quiere ser llenado de manera improvisada ni dogmática, sino serena y racional, aprovechando más de 2500 años de reflexión filosófica y acudiendo a nuestras propias raíces culturales.

La filosofía ha de volver a ser guía y maestra en el complejo arte de vivir. El asesoramiento filosófico pretende ser sólo un paso, de los muchos que serán necesarios, en dirección a este objetivo.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS.

- Cavallé, M., “El asesoramiento filosófico: una alternativa a las psicoterapias”, *Psicópolis*, Kairós, Barcelona, 2005.
- Cencillo, L., *Asesoramiento filosófico: qué técnicas, qué filosofías*, Idea, Sta. Cruz de Tenerife, 2005.

- Curnow, T. (ed.), *Thinking Through Dialogue. Essays on Philosophy in Practice*, Practical Philosophy Press, U.K., 2001.
- Dewey, J., *Cómo pensamos. Nueva exposición de la relación entre pensamiento reflexivo y proceso educativo*, Paidós, Barcelona, 1989.
- Ellis, A., *Ser feliz y vencer las preocupaciones*, Obelisco, Barcelona, 2005.
- Foucault, M., *Tecnologías del yo (y otros textos afines)*, Paidós Ibérica, Barcelona, 1990
- Fromm, E., *El amor a la vida*, Paidós, Barcelona, 1991.
- Hadot, P., *¿Qué es la filosofía antigua?*, F.C.E., México, 1998.
- Jenofonte, *Recuerdos de Sócrates*, Edicomunicación, Barcelona, 1986.
- Kierkegaard, S., *Mi punto de vista*, Aguilar, Madrid, 1988.
- Lahav, R. Tillmanns, M.V., *Essays on Philosophical Counseling*, University Press of America, London, 1995.
- Lebon, T., “Sócrates, Philosophical Counselling and Thinking Trough Dialogue”, en *Thinking Trough Dialogue. Essays on Philosophy in Practice*.
- RaabE, P., *Philosophical Counseling: Theory and Practice*, Praeger, London, 2000.

María Eugenia Cisneros*

La pornografía al rescate de lo humano

Resumen

El presente ensayo tiene como finalidad mostrar que la pornografía es una significación imaginaria social cuyo sentido consiste en producir en el individuo una inquietud que lo lleva a una confrontación consigo mismo. Para lograr este objetivo, en primer lugar se explicará qué es una significación imaginaria a partir de la tesis que propone Cornelius Castoriadis. En segundo lugar, se analizará a la pornografía como un aspecto de la sexualidad; y en tercer lugar, se estudiará la noción de pornografía a partir de las propuestas de Jean Baudrillard, Andrés Barba y Javier Montes; finalmente se presentarán las conclusiones.

Palabras clave: significación imaginaria social, sentido, pornografía, sexualidad, prohibición-transgresión, individuo.

Pornography to the rescue of the human

Abstract

The present essay aims to show that pornography is an imaginary significance whose sense consists in bringing about in the individual a sense of uneasiness, which would lead her into a confrontation against herself. To this end, I will firstly explain what an imaginary significance is, based on *Ccx ornelius* Castoriadis's thesis. Secondly, I will analyze pornography as an aspect of sexuality; and thirdly, I will study the notion of pornography in the light of the ideas expressed by Jean Baudrillard, Andrés Barba and Javier Montes. Finally, I will present the conclusions.

Keywords: Social imaginary Significance, Sense, Pornography, Sexuality, Prohibition-Transgression, Individual.

* Periodista, Politólogo, Doctorando en Ciencias Políticas de la Facultad de Derecho de la Universidad Central de Venezuela.

Artículo recibido en mayo de 2011 – Arbitrado en octubre de 2011

Apuntes Filosóficos. Vol. 20. N° 39 (2011): 151-177.

*A Hipatia, Hiparquia, Sade, Blake, Thoreau...
a todos aquellos que se atrevieron
a transitar otros caminos
y a los que se aventuren...*

INTRODUCCIÓN

No me ocuparé aquí de la pornografía como negocio. Para los que estén interesados en este punto recomiendo la lectura de la obra *El estilo del mundo. La vida en el capitalismo de ficción*, escrita por Vicente Verdú. El interés de este escrito se centra en reflexionar sobre la pornografía a partir de la relación de los espectadores y las imágenes pornográficas. Más que dar respuestas busca crear interrogantes para elucidar sobre este tema de alta complejidad: ¿por qué buscamos la pornografía?, ¿Qué nos motiva a ver pornografía? ¿Por qué ciertas imágenes del campo sexual son catalogadas como pornográficas?, ¿La pornografía es un invento de occidente? De ser así ¿Por qué?, ¿Por qué la pornografía es una significación imaginaria social?, ¿Cómo se inserta en lo imaginario? He aquí una muestra de la infinidad de preguntas sobre el tema.

Exploro en estas líneas el sentido de la pornografía como significación imaginaria social y los efectos de esta significación en los individuos como espectadores de las escenas calificadas como pornográficas. Busco analizar el impacto y los efectos de ello en los individuos al ser afectados por imágenes sexuales que son consideradas por las convenciones sociales como pornográficas. Para ello, tomaré ideas de las lecturas que he realizado de Cornelius Castoriadis sobre lo imaginario con el fin de mostrar que la pornografía es una significación imaginaria social. Luego me ocuparé de estudiar a la pornografía como un rasgo de la sexualidad que tiene características únicas y propias en el campo sexual. Por último, propongo que la pornografía es una significación imaginaria social que en ciertas ocasiones rescata lo humano en los individuos.

1. LA PORNOGRAFÍA ES UNA SIGNIFICACIÓN IMAGINARIA SOCIAL

Explica Castoriadis que la praxis social suele ser analizada mediante la imposición de teorías, irrespetando la espontaneidad de las prácticas, experiencias del individuo y del colectivo, obligándolos a responder a las premisas que conforman la teoría. Para muchos pensadores la praxis se puede expresar en definiciones lógicas, científicas, en leyes naturales. Pero, si se quiere reconstruir,

la praxis social involucrándose en la actividad propia de lo humano: tareas, actividad, práctica, experiencia humana, entonces no será posible hacerlo desde los conceptos ni de la lógica formal, sino desde el ser que le es propio: la praxis social tiene una dinámica particular, que ella misma se imprime. Al no responder a exégesis textuales, sino a las infinitas posibilidades de prácticas humanas, entonces cabe aceptar la presencia de la espontaneidad, del azar, de lo indeterminado. El magma, es la dimensión donde la praxis social se explyea en su propia dinámica, halla su modo de ser o de organización y sus significaciones como institución imaginaria¹. La praxis social se presenta en lo imaginario mediante el decir y el hacer.

“El *legein* es la dimensión conjuntista-constituyente de conjuntos del representar/decir social...”². La dimensión conjuntista-constituyente, apunta a que el lenguaje se despliega en dos campos: como código, lo conjuntista (lógico); como decir, lo constituyente (el hablar cotidiano). Dicho de otro modo, el lenguaje como lengua representa el decir social como alteridad alteración y como lenguaje es un código.

Para Castoriadis “...el lenguaje es *lengua* en tanto significa, es decir, en tanto se refiere a un magma de significaciones. El lenguaje es *código* en tanto organiza y se organiza identitariamente, es decir, en tanto es sistema de conjuntos (o de relaciones susceptibles de ser ordenadas en conjuntos); más aún, en tanto *legein*”³. El lenguaje es código en tanto sistema de conjuntos, porque se refiere al manejo que tienen los hombres de un código común. Para que se establezca la comunicación entre los hombres es necesario que manejen un código común, es

¹ “Con el término ‘significaciones sociales imaginarias’, Castoriadis remite a la delimitación imaginaria (es decir, creada) de un umbral social de representabilidad. Se trata de ese ‘tijeretazo’ dado dentro del horizonte de ‘lo mismo’ en el que va implícito *un ver y dejar ver*, esto es, sólo es posible percibir unas cosas y no otras. Las formas sociales van edificando sus marcos básicos de comprensión del mundo, sus horizontes de certezas y certidumbres básicas. A este horizonte de creencias enclavadas, como todo contenido axiológico, Castoriadis lo denomina *significaciones sociales imaginarias...*”. Sánchez Capdequí, Celso. “Nuevos derroteros sociales: imaginando Europa. En *Fragmentos del Caos. Filosofía, sujeto y sociedad en Cornelius Castoriadis*. Buenos Aires, Editorial Biblos, Primera Edición, 2008, p. 293.

² Castoriadis Cornelius. *La institución imaginaria de la sociedad*, V. 2. *El imaginario social y la institución V. 2*. Buenos Aires, Tusquets Editores S.A., 2ª Reimpresión, 2003, p. 123.

³ Ídem.

decir, todos y cada uno tengan conocimiento de lo que se está hablando. Cuando se dice *silla*, todos y cada uno sabe de qué se está hablando o cuando se dice *rojo*, lo mismo. Ahora bien, este código común se establece como una institución instituida, en este caso la teoría de conjuntos cuyo fundamento es la lógica identitaria o ensídica⁴. Esta lógica:

“...establece los significados como si estuvieran estrictamente determinados y siguieran reglas. Reduce la entidad de las cosas a categorías rígidas, y el devenir de los procesos a secuencias reguladas. Se trata de la lógica que gobierna las matemáticas: en este caso los elementos definidos se organizan en conjuntos cuyos límites se distinguen exactamente, de manera que diferentes elementos pertenecen a conjuntos bien definidos y separados”⁵.

El lenguaje además de responder a una lógica identitaria también es *le-gein*⁶, es decir, lengua; mediante la lengua se expresan las significaciones imaginarias sociales dadas y su modificación hacia otra situación. Todo ello es posible, siempre y cuando se tenga presente que es necesario lo instituido para que devenga lo instituyente, lo nuevo, lo diferente, pues es la alteración, la fractura de lo establecido, lo que hace lo otro. El lenguaje responde a la lógica ensídica, la lengua a la praxis social. La lengua le da movilidad al lenguaje. Es importante aceptar los infinitos posibles que arroja el decir, el habla cotidiana y que no responde a un lenguaje como una teoría rígida.

Lo imaginario no es un conjunto de elementos definidos y diferenciados, es un magma de significaciones imaginarias⁷. Las imágenes, producto del hacer

⁴ “...llamo lógica identitaria a la lógica...de conjuntos...la teoría de conjuntos presupone la lógica identitaria...Decir que la lógica identitaria puede formularse y ponerse en funcionamiento quiere decir, pues, que efectivamente hay conjuntos, que los conjuntos existen *efectivamente*...” *Ibíd.*, pp. 96-105.

⁵ Arribas, Sonia, *Cornelius Castoriadis y el imaginario político*. En *Foro interno*. España, 8, 2008, p. 112. <http://revistas.ucm.es/cps/15784576>. 21-10-2010.

⁶ “El *legein* trataría de organizar y estructurar el mundo bajo los dictados de un aparato categorial lógico-lingüístico...” Carretero Pasín, Ángel Enrique. “El imaginario social de Cornelius Castoriadis: la teoría social revisitada”. En *Fragmentos del Caos. Filosofía, sujeto y sociedad en Cornelius Castoriadis*. Buenos Aires, Editorial Biblos, Primera Edición, 2008, p. 239.

⁷ “...el objetivo esencial del pensamiento de Castoriadis será poner de relieve que la genuina existencia de lo social no se dejará encorsetar en la lógica identitaria, puesto que trasciende, y al mismo tiempo excede, el marco impuesto por ésta...” *Ibíd.*, p. 239.

humano, tejen su red; este tejido está investido de significación. Las significaciones no se expresan en conjuntos, las significaciones se manifiestan en lo imaginario como un magma de imágenes que se concretizan en una institución histórico-social que se hace y se dice. La cohesión de lo imaginario lo imprime el decir social como alteridad alteración y no como lógica formalizada. Desde este punto de vista, en lo imaginario, el lenguaje es lengua (el decir), pues el hacer humano se patentiza en el discurso y mediante el discurso. La creación, la imaginación, la instauración de lo nuevo se hace visible con el discurso: lengua escrita, oral, gestual, lúdica, etc.

Anteriormente se hizo referencia a la silla, al color rojo, al explicar lo del código común, en el sentido que es importante que todos los hombres tengan conocimiento de lo que se está hablando. Ahora bien, el *legein*, el decir social, cumple una función de signo.

“...El signo es aquí en calidad de instancia concreta, de concreción material separada de todo el resto, postulada como distinta y definida...”⁸. El *legein* es el decir producto de la praxis social. En la convivencia los hombres inventan palabras para designar objetos. Estas palabras no responden a un determinismo, sino a la misma dinámica de la vida social. Se trata de la praxis social de la comunicación que solo es posible mediante la expresión del lenguaje, una de ellas el habla. Castoriadis se refiere aquí a las conversaciones cotidianas entre los individuos que surgen en los transportes públicos (autobús, metro) donde intercambian opiniones de la situación política, económica, social o comparten los problemas de la vida común (trabajo, novia, novio, esposo, esposa, amante, amigos, educación de los hijos, droga, pornografía, internet, celular), o se producen conflictos entre los mismos individuos (quién pasa primero; no querer ceder el paso, el asiento a una mujer embarazada). Aquellas conversaciones que se suceden en un bar, en una tasca, en un restaurant, en un parque, en un avión, en reuniones en casa de amigos, en una panadería, caminando en la calle, lo chismes. Los escritos en los periódicos, revistas, suplementos. Esta descripción, que no es taxativa, porque son infinitas las situaciones, llevan en sí una dinámica que les imprime la praxis social donde es imposible una relación rígida, inmóvil entre los sucesos y las palabras, puesto que el hacer cotidiano en su

⁸ Castoriadis, Cornelius. *La institución imaginaria de la sociedad*, V. 2, Ob. cit., p. 133.

haciendo construye el habla y, por consiguiente, el hablando se desarrolla en una permanente modificación según la cotidianidad y su praxis. Es lo que Castoriadis llama una relación signitiva, porque la vinculación entre la palabra y el hacer de los individuos deviene de la realidad efectiva social y no de la lógica. La relación signitiva implica que la relación entre la palabra y el hacer pueden ser separables como inseparables como parte de un haz de significaciones que emergen de la actividad de los individuos. Lo que quiere destacar Castoriadis es que el *legein* es producto de la arbitrariedad de la experiencia (hacer humano) y no de concepciones determinadas. En este sentido, el hablar hablando pone en movimiento la forma de vinculación entre la imaginación y lo imaginario.

“El *teukhein* significa: reunir-adaptar-fabricar-construir. Por tanto, es dar existencia como... a partir de... de manera adecuada a... con vistas a...”⁹. El *teukhein*¹⁰ es lo que posibilita que la institución imaginaria se construya como esta sociedad específica y no otra. Se refiere al hacer. Es el que potencia que la sociedad se dé existencia con una forma que le es propia, inédita, genuina. Es lo que constituye el modo específico del ser social. Así, el *legein* y el *teukhein* trabajan de manera conjunta y son indispensables para crear el modelo histórico-social de la institución imaginaria.

El *legein* y el *teukhein* son condiciones inmanentes de la praxis social para que esta se presente como una institución imaginaria histórico-social. Estas condiciones facilitan lo nuevo porque nutren lo instituyente en la medida que permanentemente modifica lo establecido. Lo imaginario como creación en el campo histórico-social es el terreno donde fluye la invención con la fuerza de un magma que brinda la oportunidad de crear otras formas sociales distintas a las establecidas¹¹. De acuerdo a lo expuesto, lo que existe son las “...verdades

⁹ *Ibid.*, p. 158.

¹⁰ “El *teukhein*... estaría implicado en la *acción social*, introduciendo la relación de finalidad y estableciendo una relación entre lo *real fáctico* y lo *real posible*...” Carretero Pasín, Ángel Enrique. “El imaginario social de Cornelius Castoriadis: la teoría social revisitada”. En: *Fragmentos del caos. Filosofía, sujeto y sociedad en Cornelius Castoriadis* Ob. cit., p. 239.

¹¹ “Mi tema se refiere al dominio historicosocial. Pero antes de tratarlo debo comenzar por hacer algunas afirmaciones enteramente dogmáticas. Primero, “el ser” no es un sistema, no es un sistema de sistemas y no es una “gran cadena”. El ser es caos o abismo o lo sin fondo. Es caos de estratificación no regular: esto quiere decir que implica “organizaciones” parciales... Segundo, el ser no está simplemente “en” el tiempo, sino que es por el tiempo (mediante el tiempo, en virtud

que construimos, nuestras verdades, el sentido que somos capaces de crear en la historia. La verdad es el producto de un hacer histórico, de nuestra capacidad de imaginarla, de nuestra experiencia...”¹². Dicho de otro modo, el lenguaje como código es una de las formas en que se manifiesta el magma: lógica ensídica o conjuntista. Sin embargo, allí no está todo el magma, porque también su actividad aparece como lengua. El decir (*legein*) remite a una lengua viva, al hablar cotidiano. En el hablar de todos los días (en casa, en el metro, en la panadería, en el autobús, en el ascensor, en el cafetín de la universidad, en el parque) se manifiestan acciones de la praxis social como significaciones imaginarias. Estas significaciones devienen de los términos que utilizan los individuos en su hablar. Es decir, las palabras remiten a significados. Ahora bien, para Castoriadis esos significados no pueden ser fijados de antemano en forma estática porque entonces lo que se tiene es un sistema lingüístico definido, y en esta perspectiva la lengua estaría muerta porque no sería posible la incorporación de significados que surgieran y fueran distintos a los ya establecidos. Se trata de una lengua viva, esto es, de la posibilidad de incluir en el magma significados distintos a los ya registrados. En este punto, Castoriadis señala que cada significado no ha de tomarse como una singularidad absoluta, porque lo cierto es que cada palabra o término refiere a la totalidad de las manifestaciones reales y posibles a lo que apunta y por ello su significación representa un haz interminable de infinitas posibilidades y no posibilidades. De esta manera, la comunicación cotidiana del colectivo es un magma de significaciones que representan su imaginario como un modo de ser haciéndose.

A lo que apunta Castoriadis es a destacar que las significaciones que se derivan de la comunicación cotidiana del colectivo no son susceptibles de ser

del tiempo). Esencialmente el ser es tiempo... Tercero, el tiempo no es nada o es creación. El tiempo, rigurosamente hablando, es impensable sin la creación... Creación significa aquí... creación auténtica, creación ontológica, creación de nuevas formas... Cuarto, estos hechos fundamentales relativos al ser, al tiempo y a la creación, quedaron encubiertos por la ontología tradicional (y luego por la ciencia) porque esa ontología trabajó siempre su corriente principal valiéndose de la hipercategoría fundamental de la *determinación*...” Castoriadis, Cornelius. “Lo imaginario: la creación en el dominio historicosocial”. En: *Los dominios del hombre. Las encrucijadas del laberinto*. Barcelona, Gedisa Editorial, Tercera Reimpresión, 1998, pp. 64 y 65.

¹² Vera, Juan Manuel. *Castoriadis (1922-1997)*. Madrid, Ediciones de orto, Primera Edición, 2001, p. 34.

sometidas a un conjunto determinado bajo un criterio único, sino que es “indefinidamente determinable”¹³, esto es, se le puede en principio asignar provisoriamente un significado, pero no se puede considerar esa determinación como única, absoluta, sino que tal remisión no la agota porque en la praxis social como magma pueden surgir distintos significados para ese término. El hablar, el decir, la comunicación cotidiana, implica que las palabras, las frases, denotan un significado en cuanto al uso que se le da pero también una significación que refiere a una infinidad de otras significaciones, que se encuentran en la praxis social y que solo pertenecen a ese tipo de praxis. Por consiguiente, el decir es parte de un código, pero como comunicación cotidiana activa remite a una infinidad de significaciones que altera el lenguaje establecido como código¹⁴.

La fuente de las significaciones sociales se encuentran en el decir (*legein*) y en el hacer (*teukhein*), que produce la praxis social en un momento dado. La “institución del mundo de las significaciones como mundo histórico-social es *ipso facto* <<inscripción>> y <<encarnación>> en el <<mundo sensible>> a partir del cual éste es históricamente transformado en su ser-asi”¹⁵. A lo que se refiere Castoriadis es al origen de las significaciones imaginarias, las cuales devienen de la praxis social y que se presentan en lo imaginario como institución. Dicho de otro modo, las significaciones imaginarias sociales representan las relaciones que los individuos establecen entre sí y con los objetos, el modo de ser social o la forma social¹⁶.

¹³ *Ibid.*, p. 293.

¹⁴ “...Una lengua no es lengua sino en la medida en que de ella puedan emerger nuevas significaciones o nuevos aspectos de una significación y emerjan constantemente...esto...es...una propiedad esencial de la lengua en tanto totalidad...Una lengua sólo es lengua en la medida que ofrece a los parlantes la posibilidad de *orientarse* en y por lo que dicen *para moverse*, apoyarse en lo mismo para crear lo otro, utilizar el código de las designaciones para hacer aparecer otras significaciones u otros aspectos de las significaciones aparentemente ya dadas...” *Ibid.*, pp. 303.

¹⁵ Castoriadis, Cornelius. *La institución imaginaria de la sociedad*. V. 2, Ob. cit., p. 305.

¹⁶ “...se puede decir que las significaciones sociales constituyen el umbral de representabilidad sólo dentro del cual la sociedad puede llenar de contenidos conceptos como normal, patológico, bello, justo, etc. Se trata del proceso de sentamiento y contextualización inicial en el que se demarcan los límites de lo socialmente representable, es decir, de las *representaciones colectivas*”. Sánchez Capdequí, Celso. “Nuevos derroteros sociales: imaginando Europa. En *Fragmentos del Caos*. Ob. cit., p. 293.

En este sentido, las significaciones imaginarias no son meras ficciones sino son las que informan, presentan, manifiestan la praxis social que están haciendo los individuos como imágenes vividas; ellas representan la realidad social que los seres humanos están creando en un momento dado¹⁷. Por consiguiente, la institución de la sociedad es la representación de un magma de significaciones imaginarias sociales generadas por la actividad de los individuos y el colectivo. Se trata de una sociedad que permanentemente instituye un mundo de significaciones, cambia, se transforma, se desarrolla, incorpora nuevas significaciones porque los individuos están en una práctica imaginativa activa. Lo que hace el modo de ser social es la actividad humana fuente primaria de las significaciones¹⁸. Si se quiere aprehender una sociedad¹⁹, entonces hay que apropiarse del mundo de las significaciones que representa la organización social que están creando los individuos.

El vínculo entre la sociedad y el individuo desde lo imaginario se articula a partir de las significaciones imaginarias, toda vez que el individuo es una potencia creadora capaz de cambiar lo establecido a partir de sus acciones, hace praxis y crea praxis. Lo imaginario como institución histórico-social encarna las significaciones de la praxis social dando cuenta así del sentido de vida que esa sociedad está fabricando. Las significaciones dan cuenta de lo que vale o no para los individuos y el colectivo, lo que es real y lo que es ficticio, puesto

¹⁷ "...Decir que las significaciones imaginarias sociales son instituidas o decir que la institución de la sociedad es institución de un mundo de significaciones imaginarias sociales, quiere decir también que estas significaciones son presentificadas y figuradas en y por la efectividad de los individuos, de actos y de objetos que ellas <<informan>>. La institución de la sociedad es lo que es y tal como es en la medida en que <<materializan>> un magma de significaciones imaginarias sociales, en referencia al cual y sólo en referencia al cual, tanto los individuos como los objetos pueden ser aprehendidos e incluso pueden simplemente existir; y este magma tampoco puede ser dicho separadamente de los individuos y de los objetos a los que da existencia... Ibid., p. 307.

¹⁸ "La significación como soporte último de lo que una sociedad puede representarse no ha de ser tratada como *agregada a...* 'algo' que existiera aparte, independientemente con anterioridad a la significación. Ésta es *condición de posibilidad* de mundo, cosmovisión y representabilidad...". Sánchez Capdequí, Celso. "Nuevos derroteros sociales: imaginando Europa. En *Fragmentos del Caos*. Ob. cit., p. 294.

¹⁹ "...Lo que mantiene unida a una sociedad es el mantenimiento conjunto de su mundo de significaciones. Lo que permite pensarla... como *esta* sociedad y no otra, es la particularidad o la especificidad de su mundo de significaciones en tanto institución de este magma de significaciones imaginarias sociales, organizado precisamente así y no de otra manera" Ibid., p. 313.

que las significaciones son el núcleo de la realidad social activa y muestran el modo de ser de ella. Por consiguiente, los cambios en lo establecido se generan a partir de las actividades sociales efectivas de los individuos, esto es, cuando el hacer de los individuos comienza a introducir significaciones nuevas, distintas a las establecidas para relacionarse con los otros, con los objetos. Empiezan a dar respuestas distintas a la forma de vida, deciden innovar en su estilo de vida, en su praxis social como individuos y como parte de un colectivo. La transformación de un modo de ser social a otra forma se da cuando de la propia praxis social se genera nuevas, distintas significaciones imaginarias que cambian las actividades habituales y los valores de la sociedad. El cambio se produce desde y en la cotidianidad, en la dinámica diaria del vivir, en la forma como los individuos desarrollan sus tareas: cambian la forma de vestir, introducen especies desconocidas en el condimento de sus comidas, utilizan herramientas distintas en la educación de los hijos, se atreven a innovar situaciones en sus trabajos, entre otros. "...El soporte latente e inmaterial de la significación sólo es captable en sus correcciones objetivas e institucionales. En efecto, opera en lo implícito emitiendo constantemente valor a la vida social"²⁰.

En resumen, según Castoriadis, cada sociedad tiene una forma particular, que se manifiesta a través de las significaciones sociales (valores, normas, mitos, representaciones, proyectos, tradiciones, auto cuestionamiento, solidaridad, procedimientos y métodos de hacer las cosas, de hacer frente a las cosas, lenguaje, espíritus, dioses, Dios, ciudadano, nación, estado, partido, mercancía, dinero, capital, tasas de interés, tabú, virtud, pecado, hombre, mujer, hijo); que no responden a cuestiones racionales sino que corresponden a las creaciones sociales de los individuos y sólo existen en la institución imaginaria social²¹.

La pornografía es una significación imaginaria social. Es producto de la creatividad práctica de los individuos que muestran de forma abierta y frontal uno de los aspectos más complejo, íntimo, privado, como lo es el sexo. El sexo puesto en escena por los individuos como un modo de transgresión permanente a la sexualidad instituida. Al individuo le son consustanciales el sexo y la

²⁰ *Ibíd.*, p. 294.

²¹ "...la unidad de la sociedad instituida es obra de las significaciones imaginarias de fondo, de ese *pegamento invisible* con el que se argamasan armónicamente los elementos heterogéneos de la sociedad dando lugar a una imagen del mundo..." *Ibíd.*, p. 295.

sexualidad. Cada sociedad fabrica su sexualidad culturalmente para liberar a los individuos o para someterlos. La pornografía como producto de las prácticas individuales y colectivas del sexo representa para la sexualidad culturalmente instituida una transgresión permanente que deviene de la creatividad activa del individuo y del colectivo.

Hay una sexualidad que responde a un código que determina, que normaliza. Ante ello hay una sexualidad que funciona como *legein y teukhein*, se manifiesta en lo social a partir de las prácticas sexuales individuales proponiendo modos distintos de ejercer el sexo que no está contemplado en el código de convención sexual. Desde aquí la pornografía recrea el sexo generando nuevas relaciones y vínculos sexuales que alteran continuamente lo establecido. A mayor coerción por parte de las convenciones sociales sobre la normalización del sexo, mayor número de individuos que se inician sexualmente contemplando pornografía.

Un punto a tomar en consideración es que:

“para los antiguos griegos la prostitución fue un oficio digno, incluso sagrado: en determinados templos había prostitutas residentes que se ofrecían a los feligreses en nombre del dios tutelar, y las mujeres cumplían promesas hechas a Afrodita ejerciendo la prostitución sagrada temporalmente en los recintos consagrados a ella. Las ciudades-estado griegas reconocieron oficialmente la prostitución y la reglamentaron... en la modernidad... pornografía cualquier producto del ingenio humano, en particular obras plásticas y escritos, considerados obscenos...”²².

Aquí precisamente trato de mostrar otra visión de la pornografía: aquella que tiene que ver con sus posibilidades de rescatar la autenticidad del individuo. No niego que la pornografía también sea perversa y es uno de los mayores negocios en la actualidad, sólo trato de afirmar que no es exclusivamente eso. Hay una conveniencia en el presente de mantener y presentar a la pornografía exclusivamente como perversa, negativa porque, entre otros aspectos, eso la hace lucrativa como negocio.

²² Monasterios, Rubén. *Lo erótico/Lo pornográfico. Ensayos sobre la sexualidad y el amor*. Caracas, Fundación para la Cultura Urbana, 2010, p. 136.

David De los Reyes explica en su artículo *Para una genealogía de la sexualidad* que:

“... lo que intentamos es una interpretación de los conceptos sexuales en tanto prejuicios sexuales, con el fin de presentar cuáles son el motivo real de estos sentimientos. Y la sexualidad será, además de una emoción, un valor que puede beneficiar una nobleza o bajeza de la persona en relación a nuestra práctica y sentimiento de la sexualidad. Podemos convertirnos en unos genealogistas de la sexualidad en la medida que vayamos estableciendo una crítica radical a los valores sexuales en tanto prejuicios y ejercicio de poder en el cuerpo del individuo y en la estructura y organización del cuerpo social, que refleja los sentidos aceptados de dicha sexualidad. Ante ello intentamos mantener una postura teórica y práctica de la sexualidad, en tanto valor absoluto o relativo, que vendrán a ser los elementos diferenciales de dicho valor”²³.

Siguiendo las anteriores palabras, intento hacer una interpretación de la pornografía cuestionando los prejuicios sociales que se ciernen sobre esta significación imaginaria social y enseñar su parte del rescate del individuo como cuerpo individual y social. La pornografía es una significación imaginaria social que puede beneficiar la nobleza o la bajeza del individuo dependiendo de la práctica que la colectividad y los individuos decidan hacer con ella: negocio-perversión o un ejercicio digno y sagrado del sexo. Cuestiono los prejuicios que giran en torno a la pornografía como valor sexual únicamente destructiva, perversa, obscena, entendida como sucio, ofensivo, repugnante, y de negocio, para exhibirla como una significación imaginaria social que consiste en un ejercicio digno del individuo como individualidad y parte del colectivo en función de rescatar su cuerpo, despertar su facultad para cuestionarse a sí mismo y las instituciones establecidas que lo rodean en pro de la búsqueda de su autonomía. El individuo como sujeto privado y social comienza a sentir que su sexualidad le es consustancial, propia de su naturaleza y como tal, la puede inventar, imaginar, vivir y no es un formulario que responde a convenciones o prejuicios sociales.

²³ De los Reyes, David. *Para una genealogía de la sexualidad*. Ver <http://www.filosofiaclinicaucv.blogspot.com> 22/09/2009. Consultado 05-03-2011.

Actualmente la pornografía aparece en la sociedad por videos, redes sociales (Internet, entre otras), lo que facilita que su accesibilidad sea de forma inmediata por parte de los espectadores, sustituyendo así, la difusión de películas pornográficas en salas de cine. Ahora la pornografía aparece ante los consumidores en la pantalla de su televisor o de su ordenador o en la pantalla de su teléfono móvil. Cada espectador tiene acceso de forma inmediata al porno y simultáneamente puede decidir donde ocultarse para mirar la puesta en escena. Lo pornográfico, independientemente del medio que utilice para aparecer en la sociedad, es público porque es accesible a todo aquel que esté interesado en esta materia y simultáneamente privado al gozar de lo oculto para mirar. Las redes sociales facilitan que el espectador decida o no cuando mirar imágenes pornográficas. Es decir, las redes sociales ponen bajo el dominio de la voluntad del espectador la libertad de imbuirse o no en la pornografía. Por un medio público el espectador se crea un espacio privado e íntimo. De allí que la relación del colectivo con respecto a lo pornográfico y la relación privada con lo pornográfico se hayan transformado. Ya no hay que hacer la cola para entrar al cine para contemplar las escenas porno. Ahora sólo el espectador hace un clic que depende de su libre arbitrio. Junto al juego entre lo público y lo privado también está el tabú y la transgresión.

Se puede ver así que la pornografía es una significación imaginaria social, porque tiene su origen en la praxis social; es una práctica imaginativa individual y colectiva que representa una parte de la actividad humana de una sociedad determinada. La pornografía como significación imaginaria social muestra las imágenes vivientes del tipo de sexo y sexualidad que están realizando los individuos y el colectivo en un momento dado. Incluso da cuenta de si se trata de una institución social que está labrando caminos hacia la libertad sexual o por el contrario se trata de una forma social reprimida y represiva en cuanto a la sexualidad. Es una significación imaginaria social, porque aparece en la sociedad en su forma de expresarse (*legein*) y su quehacer diario (*tukhein*). Su lengua es la representación de imágenes que son creadas por alguien. Es decir, la experiencia pornográfica está mediada por la representación no es directa, aunque algunas veces la representación se muestre como real. La lengua de la pornografía se caracteriza por ser mediada y representativa. El hacer consiste en la elaboración del conjunto de imágenes que van a representar expresamente la forma en cómo los individuos y el colectivo efectúan su sexualidad y su sexo.

Si se quiere comprender una sociedad hay que aprehender su elaboración sexual y su pornografía como una presencia fundamental en la construcción de la sexualidad que hacen los individuos y la colectividad.

Siendo la sexualidad consustancial a la naturaleza del individuo como individualidad y como parte del colectivo, en la misma medida también lo son sus fantasías sexuales. El individuo y el colectivo se desarrollan por la vinculación permanente y espontánea entre la imaginación y lo imaginario. Los individuos producen imágenes, fantasías que requieren de lo imaginario para desarrollarse. La pornografía constituye un magma de significaciones imaginarias sociales, pues en su campo confluye constantemente la imaginación y lo imaginario como un continuo fluir de la actividad explícita sexual. La pornografía como significación imaginaria social garantiza a los individuos y al colectivo la concreción de sus fantasías sexuales, esto es, sus imágenes no son únicamente ideales sino que sus imágenes son ficciones vividas. Esta posibilidad que brinda la pornografía al espectador, la materialización efectiva de lo que para él hasta ese momento se trataba de un ideal, representa una invitación irresistible al mundo sexual explícito. La pornografía ubica a los individuos en el plano que les concierne: lo práctico, lo humano, el cuerpo, lo social, la emoción, el placer, el goce. No en lo trascendental, la idealización, la razón pura, el pecado.

2. SEXUALIDAD Y PORNOGRAFÍA

La sexualidad es “un universo simbólico construido sobre una realidad biológica: el sexo”²⁴. El sexo y la sexualidad apuntan a diferentes consideraciones. El sexo refiere a lo netamente biológico, reproductivo. La sexualidad alude a lo social, al reconocimiento de la existencia de otro y a la capacidad del individuo de producir y evocar imágenes para nutrir su proceso de socialización. Los individuos no son sólo biología, de ser así, serían exclusivamente monos. Los individuos son algo más; son su capacidad de ser ficciones vividas. La sexualidad es una imagen viviente que se presenta por el cuerpo. Se trata de un mundo simbólico que se hace a partir de la interacción de los cuerpos en la medida que inventan su socialización. En la sexualidad está presente una biología socializada que es parte de un mundo individual y también de un mundo colectivo. En

²⁴ Marina, José Antonio. *El rompecabezas de la sexualidad*. Barcelona, Anagrama, Segunda Edición, 2002, p. 31.

la sexualidad confluyen la imaginación y lo imaginario. Dicho de otro modo, lo imaginario y la imaginación producen la sexualidad. La sexualidad es una ficción vivida por cuerpos que inventan sus formas inéditas de vincularse íntimamente. En esta amalgama se comienza a tejer un mundo simbólico lleno de afectos, intenciones, imágenes, signadas por lo espontáneo, el hallazgo, que se dejan fluir en una mezcla indiferenciada donde imagen, afecto e intención son una unidad. En este contexto, la sexualidad es una significación imaginaria social que los individuos y el colectivo reproduce como una forma que responde a valores y normas establecidas y aceptadas socialmente o produce como un modo transformador de lo instituido para cambiar la forma de su práctica. La cuestión radica en cómo los individuos y la colectividad institucionalizan la sexualidad. Si la socialización de su sexualidad será pacata, rígida, victoriana; o por el contrario, será creativa, liberadora, espontánea.

Un ejemplo de cómo en una época se practicaba la sexualidad se encuentra en el libro *Historia ilustrada de la moral sexual*, escrito por Eduard Fuchs²⁵. Allí el autor explica que: “La expresión del absolutismo principesco en el terreno de la sexualidad es la galantería, la proclamación de la mujer como soberana absoluta de todas las órdenes, la proclamación del culto incondicional de la mujer”²⁶. En ese tiempo los rasgos que se destacan en la práctica sexual consisten en la consideración de los atributos de la mujer como fuente de placer y voluptuosidad y con respecto al hombre la galantería. Dicho de otro modo, las mujeres inventarán todo tipo de medios para explotar al máximo sus atractivos sexuales y los hombres para ser galantes. La sexualidad se construye mediante el culto a la voluptuosidad y la galantería.

Señala Fuchs que:

“El parásito desea un disfrute fácil, que no le suponga agobios anímicos o morales. Por ello evita toda pasión y todo conflicto. La norma es la satisfacción mutua del deseo, negarse a ella supone el único atentado posible a la moral y las costumbres. Por esta razón las mujeres de antemano están dispuestas a ceder”²⁷.

²⁵ Fuchs, Eduard. *Historia ilustrada de la moral sexual. 2. La época galante*. Madrid, Alianza Editorial, 1996.

²⁶ *Ibid*, p. 97.

²⁷ *Ibid*, pp. 97 y 98.

La sexualidad se desarrolla en un juego de diversión y de intensificar el deseo. Este juego consiste en que los hombres debían tener habilidad, aparente ingenuidad y arte para conquistar a una mujer. De la mujer, mostrarse vacilante, difícil, rechazar fingidamente para aumentar así el deseo y la diversión de los hombres que la cortejan. En esta forma de práctica sexual quedaban excluidos los celos u odio hacia un rival por creerse que es una manifestación ridícula, puesto que lo que impera en esta época es la diversión y el goce de todos sin mayores dificultades. Al respecto, Fuchs comenta lo siguiente:

“... En un poema rococó, incluido en la *Pequeña rosaleda de Venus*, leemos:
 Más que las serpientes me repugnan los celos,
 Y de tener yo una muchacha deslumbrante cual inglesa,
 Que me hiciese cuñado hora tras hora,
 No la denunciaría hasta los tribunales.
 Le diría: ¡Ángel mío, no te preocupes!
 Sólo con las mejores se comete adulterio.
 No me vengas con absurdos fingimientos
 Ni me hagas las más firmes promesas.
 El amor no presta oídos a la venganza.
 Yo mismo juro cortésmente hasta que alcanzo el placer,
 Y pasado este punto me despido sombrero en mano
 Y me voy con otra que haga lo mismo”.²⁸

En la época galante el ejercicio sexual es gracioso, divertido, placentero donde todos quieren disfrutar de la voluptuosidad despreocupadamente; se rechaza todo tipo de conflicto, peleas por alguien. La mujer debe estar atenta de su persona: gestos, lenguaje, moda, juegos, coqueteo. La mujer más codiciada será aquella cuya única preocupación sea mostrarse naturalmente sedienta de voluptuosidad, sensualidad y de goce. Este comportamiento de las mujeres es un eco de las conductas de los hombres. Pues estas muestras serán las que hagan que los hombres le rindan culto a la mujer.

“... De ahí que los hombres empezasen toda conversación con una mujer con la frase: <<Me sentiría dichoso si...>> y la terminasen con la fervorosa súplica:

²⁸ Ibid, p. 98.

<<¿Cuándo prestará oídos a mis ruegos?>>. Todo hombre hacía resonar estas palabras en los oídos de las mujeres. Las decía con una secreta caricia en los dedos mientras se saludaban, con un beso dulce en su mano, o, de modo igualmente inconfundible, con las miradas que les lanzaba en el teatro o desde el fondo de un salón y en las reuniones de sociedad...²⁹.

La sexualidad se construye en lo social, se origina en el encuentro de dos cuerpos, confluye un yo como individuo y un yo aceptando la existencia de otro, ambos de acuerdo en convivir a partir de sus cuerpos. No solamente la sexualidad se limita al espacio íntimo, también está presente en la dinámica colectiva. Entre amigos, cuando conocemos a personas, en fiestas, se moviliza una simpatía o rechazo afectivo hacia algunas personas. Al referirnos a la sexualidad en el contexto social significa tener presente que se responde a una sexualidad institucionalizada, aprendida a lo largo de nuestra socialización. Y solo cuando nos atrevemos a ponerla en cuestión es que quizás podamos generar una sexualidad autónoma y no seguir reproduciendo la sexualidad heterónoma. Lo que se quiere destacar es que la sexualidad es una forma de socialización de los individuos y del colectivo. Toda socialización impuesta tiene el riesgo de ser cuestionada, transformada por los individuos cuando estos deciden hacerlo. En otras palabras, junto a lo establecido también va el cambio. Asimismo, una sexualidad institucionalizada va acompañada por su transformación. Uno de estos movimientos se manifiesta con la pornografía. La pornografía por su naturaleza es transgresora, irreverente, obscena, morbosa ofrece herramientas para que los individuos se deshagan de su pudor, contribuye a que los individuos y el colectivo liberen sus actos reprimidos, desenmascara la institucionalización establecida sobre la sexualidad, invita a cambiar lo instituido en el plano sexual. La pornografía también se construye en lo social al margen de lo instituido. Es un producto social que se encarga de desmontar la institucionalización de la forma de ejercer la sexualidad y muestra las infinitas posibilidades exploratorias de los individuos en este campo. Muestra las infinitas modalidades que inventan los individuos para expresar su sexualidad. Estas innumerables particularidades pertenecen a la naturaleza humana. La mayoría de las veces se puede ver en la pornografía la desmesura de los individuos, lo ilimitado de las situaciones,

²⁹ Ibid, p. 104.

acontecimientos que pueden inventar y su incapacidad para automedirse. La pornografía es la expresión de la infinita capacidad exploratoria humana en el campo sexual.

Anteriormente se señaló que en la sexualidad como interacción de los cuerpos interviene los afectos, intenciones, deseos, fantasías. Estas modulaciones no interesan en el campo pornográfico. A la pornografía lo que le interesa es resaltar el placer físico como una realidad, una dimensión material inmanente a los individuos. Las imágenes de las que se vale la pornografía representan una realidad única dirigida a despertar en el espectador sus sentidos, su cuerpo, la nariz, la boca, los ojos, los poros, las orejas. Conseguir que su cuerpo sea sensibilizado a los olores, sabores, sonidos, imágenes, a las impresiones táctiles con la idea que por un instante el individuo coloque a un lado su razón, su conciencia y se permita solo sentir el goce, vivir ese momento emocional. La pornografía rescata en los individuos el placer del goce liberado de la conciencia, los lleva a ser sujetos capaces de sentir las energías potenciadas del cuerpo que se desatan con el goce. Con ello, logra que los individuos se liberen por un momento específico de sus apegos, ataduras, de lo que les impide ser felices. Este momento puede contribuir a que el individuo se confronte consigo mismo y producto de ello comience a buscar su autonomía, independencia y libertad. Desde este ángulo, se puede decir que la pornografía como una sexualidad instituyente contribuye a que los individuos recuerden que nacieron para ser libres y no serviles. El goce del cuerpo lleva a los individuos a darse cuenta que a partir de un trabajo conjunto de acción y reflexión pueden lograr estar en paz consigo, con el mundo y con los demás.

3. LA PORNOGRAFÍA

Jean Baudrillard³⁰ explica que con la pornografía comienza la obscenidad radical que consiste en el goce de los cuerpos, del placer de la sexualidad. La pornografía es la “representación orgánica del goce”³¹. Para este autor la pornografía le otorga un sitio al sexo al mostrarlo con excesiva realidad. Las puestas en escena hacen que el sexo sea “más real que lo real”³². De allí que la

³⁰ Baudrillard, Jean. *De la seducción*. Madrid, Ediciones Cátedra, 10ª edición, 2005.

³¹ *Ibid*, p. 31.

³² *Ibid*, p. 33.

pornografía se caracterice por ser obscena y exhibir el funcionamiento del sexo con desproporcionada realidad. Estos aspectos son los que hacen que la pornografía sea fascinante para el espectador. Este autor destaca que lo seductor en la pornografía consiste en lo desmedido de presentar el ejercicio sexual. "... el porno... lo fascinante, el exceso de realidad, la hiperrealidad de la cosa. El único fantasma en juego en el porno...no es el del sexo, sino el de lo real, y su absorción, absorción en otra cosa distinta de lo real, en lo hiperreal"³³. De acuerdo a este autor, lo que valida a la pornografía es la puesta en escena del sexo con desmedida realidad y los efectos que esto causa en el espectador. La forma como el espectador capta esa desmedida de la realidad sexual que se le presenta ante sus sentidos. Esta hiperrealidad consiste en que el sexo puesto en escena se muestra directamente en su estado puro logrando anular el efecto que tiene como imagen por su condición de representación. El espectador en su contemplación puede creer que no se trata de una representación sino de una escena que contempla en vivo y directo no mediatizado por una pantalla.

Afirma Baudrillard que la pornografía tiene un contenido sexual de transgresión, provocación, perversión que moviliza la represión. Este pinchazo se produce por medio del festival del sexo. Un festival que busca presentarse como si fuera la realidad efectiva. Un espectáculo que logra confundirse con la realidad. Esto quiere decir que en la pornografía "... Reina la alucinación del detalle..."³⁴. El mencionado autor hace énfasis en que este detalle que se muestra a su máxima expresión para dar efecto de excesiva realidad va dirigido a conectarse con la parte aún oscura del individuo, aquella llena de sus fantasmas, demonios, reprimida por las convenciones sociales respecto al sexo, esa dimensión que es inasible. La pornografía contribuye a que lo inasible pueda ser asido por el espectador. "... el porno...Está en conexión directa con una metafísica que vive sólo del fantasma de una verdad escondida y de su revelación, del fantasma de una energía <<reprimida>> y de su producción –en la escena obscena de lo real..."³⁵. La pornografía ayuda a que en el espectador se liberen las energías reprimidas por las convenciones sociales. Ese instante de liberación es el que puede despertar en el individuo el conocerse a sí mismo.

³³ Idem.

³⁴ Ibid, p. 35.

³⁵ Ibid, pp. 35 y 36.

De allí que la pornografía como significación imaginaria social contribuya a que el individuo desarrolle su poder autorreflexivo y cuestionador de sí mismo y de lo establecido al hacer visible lo que estaba escondido. Es el campo de los cuerpos, de los placeres, de los deseos en función del rescate de la autenticidad de la naturaleza humana.

En esta línea explican Andrés Barba y Javier Montes en su libro titulado *La ceremonia del porno*³⁶, que la pornografía es una ceremonia cuyo compromiso es provocar en el espectador la excitación y el orgasmo. Ambas situaciones involucran por parte del espectador lo emocional y lo físico. Para estos autores, la pornografía refiere a la experiencia individual de un contenido. Un espectador que es afectado por un conjunto de imágenes que le ofrece el material pornográfico. Esta perturbación lo lleva a hallar algo en sí mismo que hasta entonces le era desconocido. Se trata de una inquietud promovida desde el cuerpo. Los sentidos, las sensaciones, movilizaron un algo en la esfera íntima que se hace presente a la conciencia del sujeto. Un algo dentro del sujeto que a veces hasta se hace incomunicable para él mismo. Siente en su cuerpo la manifestación ante él de un destello de su intimidad, el rugir de algo que hasta ese instante pertenecía a su lado oscuro y que tiembla ante el hallazgo de su presencia. Se trata de un estado de inquietud, excitación, miedo que le produce alguna de las imágenes del material pornográfico. Estos autores buscan explicar si esa inquietud tiene o no algún sentido para el espectador. La respuesta es que sí tiene sentido, siempre y cuando el individuo se sienta parte de un colectivo: Esta pertenencia se da en el momento que el individuo sabe que así como él está perturbado por ciertas imágenes pornográficas, otros también lo estarán. Es decir, desde su experiencia íntima piensa en la generalidad. A estos autores les interesa analizar lo siguiente: "... quien soy yo cuando veo pornografía, en que consisto, que se articula en mí, porque me inquieto, que me interpela. ¿Soy otro sesgado? ¿Un Otro trasladado? ¿Un Otro liberado? ¿Qué es exactamente lo que cede y que lo que se activa?..."³⁷. El objetivo de investigación de Barba y Montes se centra en descifrar el estado del espectador cuando ve pornografía. Buscan

³⁶ Barba, Andrés y Montes, Javier. *La ceremonia del porno*. Barcelona, Editorial Anagrama, 2007.

³⁷ Ibid, p. 40.

explicar qué sentido tiene la inquietud, excitación, miedo, perturbación que se produce en el espectador ante ciertas imágenes de la pornografía. Si ese estado es una revelación de una parte de intimidad del espectador escondida hasta ese momento, si ese estado es la liberación del espectador como individuo autónomo, si el espectador es capaz de reconocer y aceptar su perturbación como una revelación de sí. “... En la revelación de mi ser-otro debo captar esa esencia de mí, perteneciente al incomunicable de mi intimidad...”³⁸. Ante la manifestación de mi inquietud, ante la amenaza de lo que muestra la perturbación causada por el material pornográfico, el individuo tiene dos posibilidades: hace todo lo que esté a su alcance para reprimir tal revelación o la acepta como parte de sí y su privacidad. Para estos autores, con respecto al espectador, la pornografía es amenazadora y reveladora. Todo aquel que se sumerja en el disfrute pornográfico debe asumir el riesgo de la incomodidad que le puede surgir en algún momento cierta escena pornográfica por el desvelamiento que puede aparecer. Este descubrimiento lo produce la puesta en imágenes de la pornografía, es decir, “la pornografía nos ofrece información sobre nuestra intimidad”³⁹. Esa información puede tener consecuencias sociales, personales y morales. Para Barba y Montes: “...La pornografía desata reacciones que me ayudan a pensar sobre mí, sobre un yo íntimo, velado en cierta medida hasta para mí mismo...”⁴⁰. Se tiene así, que la pornografía produce las siguientes consecuencias en el espectador: 1) Lo inquieta, lo perturba, lo afecta, lo excita, lo incomoda, lo conmueve, le produce miedo; 2) Le ofrece información nueva sobre su intimidad; 3) Le provoca una confrontación consigo mismo; 3) Le estimula un tipo de reacción; y, 4) La reacción puede estar dirigida a atender la revelación, a rechazarla, a reprimirla.

Para estos autores para que el acontecimiento pornográfico se produzca se requiere: “... *la conciencia prejudicativa de la revelación* por un lado, y el *compromiso de la excitación* por otro...”⁴¹. El espectador espera la aparición del morbo en el material pornográfico, concretamente, la escena específica que le despierta su morbo y con ello su incomodidad. El espectador quiere apropiarse de la escena, se proyecta como fundamento de lo morboso. En ese instante lo que

³⁸ Ibid, p. 41.

³⁹ Idem

⁴⁰ Ibid, p. 42.

⁴¹ Ibid, p. 44.

está haciendo es buscarse a sí mismo, indagando en su intimidad, confrontándose consigo mismo, despertándose para la acción a partir de esta revelación.

La pornografía le muestra al espectador que sus fantasías sí se pueden producir en la realidad efectiva social. Como espectador contempla la puesta en escena de sus fantasías y con ello ratifica la concreción de las mismas. Esta ratificación se constata cuando acontece la excitación.

“Los participantes en la experiencia pornográfica (el observador y la pornografía misma) establecen entre sí... un pacto de alianza. Contemplar pornografía... se basa en establecer una alianza con la pornografía, en reconocerle previamente una fuerza de predestinación, de revelación. Eso es lo que sucede cuando optamos por participar en una ceremonia. La pornografía es una ceremonia. Y una ceremonia privada. Toda la seducción de la ceremonia (de cualquier ceremonia) está basada en esa violencia que ejerce sobre la lógica del sentido. La ceremonia, tanto por parte del sujeto que participa como por parte del objeto que la posibilita, se fundamenta en una suspensión de la lógica que permite la *dialéctica mágica* de la ceremonia: se produce un vencimiento del mundo a través de la estructura mágica de la ceremonia... En lo que se refiere a pornografía, esa *ceremonia mágica* solo se produce si soy una persona *autorizada* para que se produzca, es decir, una persona que acepta el presupuesto de la revelación y que se vincula con el compromiso de la excitación. Y cada vez que eso sucede se produce una ratificación institucional de la pornografía como lenguaje...”⁴².

La pornografía es una ceremonia que consiste en una alianza que establece el espectador con la puesta en escena. Esta alianza se basa: 1) en el reconocimiento del espectador en cuanto ciertas imágenes del material pornográfico pueden producir en él ciertas revelaciones de su intimidad; 2) la expectativa por parte del espectador de poder contemplar en las imágenes que le ofrece el material pornográfico la puesta en escena de sus propias fantasías sexuales; 3) que efectivamente el espectador contemple en el material pornográfico la ocurrencia de sus fantasías sexuales; 4) la pornografía le muestre al espectador que sus fantasías sí pueden realizarse en la realidad; 5) el espectador corrobore que sus fantasías efectivamente son hechos que pueden acontecer tal como lo ha imaginado; y, 6) la excitación por parte del espectador. Y cada vez que todos estos

⁴² Ibid, pp. 51 y 52.

elementos concurren, entonces los individuos y el colectivo mantienen viva a la pornografía como una significación imaginaria social. Una ceremonia necesaria para retar a lo establecido y a sí mismo; una significación imaginaria social que coloca a los individuos y al colectivo en el cuerpo, los lleva al goce, pone entre paréntesis a la conciencia. Un espacio que los guía a su intimidad para autointerrogarse, autocuestionarse y de allí buscar su autonomía. La pornografía como un llamado a rescatar la libertad, porque desafía a las normas con los deseos, enfrenta los tabúes cuando los transgrede, irrumpe en la esfera pública desde el ámbito privado. Todo ello está presente cada vez que los individuos y el colectivo ratifican a la pornografía como un mundo de imágenes que se puede evocar solo con un clic para liberarse y darse cuenta que reina una socialización instituida que hace falta cambiar. La pornografía pone a los individuos en el mundo del placer, del gozo, del cuerpo, de los sentidos, de las imágenes sexuales vivientes, simultáneamente, los lleva a estar consigo, a sentirse, a atreverse a experimentar.

“... La pornografía, al igual que mi propia intimidad, es una *evidencia inexplicable*... la pornografía es una oferta al enigma, una alianza con el enigma, y que la naturaleza del enigma es esencialmente repetitiva... La pornografía se asienta sobre la fantasía y esta no puede ser sino significante; un significante que no remite a ningún significado, sino a su misma articulación, y que debe poder ser repetido *ad infinitum* sin colmar el objeto que pretende enunciar, una y otra vez, a voluntad del botón del mando, del clic en el ordenador, instantáneamente...”⁴³.

En este ensayo se rescata de estos autores su tesis sobre la pornografía como ceremonia y transgresión. Su propuesta que la pornografía le causa al espectador una revelación de su intimidad que se le manifiesta y lo incomoda, perturba, le afecta. Es en esa revelación de la intimidad del individuo que se produce en su esfera privada donde en algunos casos se puede generar en él una reacción activa que lo lleve a buscar su propia autenticidad. En este caso, la confrontación consigo mismo deviene de la liberación de las energías corporales.

Se trata del descubrimiento del sí mismo a través de la contemplación de la pornografía. Mediante la pornografía el individuo comienza a cuestionar

⁴³ Ibid, pp. 51 y 52.

los valores, las normas instituidas, las convenciones sociales sobre el ejercicio sexual, porque la pornografía conecta al individuo con sus enigmas. La pornografía moviliza los fantasmas, el lado oscuro, promueve la manifestación de lo intangible, ininteligible de lo humano. Pone al descubierto las fantasías, las imágenes que son el contenido de ese mundo para que el individuo decida qué hacer con ese universo. En este contexto, la pornografía es una significación imaginaria social que contribuye a que el individuo manifieste su irreverencia hacia lo establecido y se atreva a transformarse y a transformar lo dado. La pornografía hace que del individuo broten sus capacidades de actividad creativa consigo mismo y para lo social. La pornografía como causadora de inquietud en el espectador puede generar en él actividad, reflexión, imaginación, capacidad crítica, tendencia a asumir riesgos, rescatar su libertad, ser autónomo, querer desarrollarse junto con el colectivo. Y el punto focal de esta propuesta es la siguiente: lo que origina la inquietud es una puesta en escena en el campo sexual que desmonta las convenciones sociales que regulan la sexualidad. Dicho de otro modo, la causa de la perturbación es de contenido transgresor. Y lo que importa son los efectos de ese contenido en la interioridad del espectador, esto es, ¿qué moviliza en el individuo la transgresión?, ¿qué libera en el individuo la transgresión?, ¿cómo el individuo reacciona ante esa liberación o movilización?

CONCLUSIONES

La pornografía es una significación imaginaria social que construye la praxis social.

Esta producción pone en evidencia que en el ámbito sexual toda prohibición va acompañada por la posibilidad de su transgresión. La pornografía se aparece en el ámbito social evidenciando que la prohibición y la transgresión forman un binomio indisoluble que consiste en lo siguiente: para que se dé la transgresión se requiere de la presencia de la prohibición. Es el encuentro permanente entre el tabú y su transgresión. Entre las convenciones sociales que regulan el ejercicio sexual y la pornografía. La pornografía en su papel transgresor recuerda a los individuos que hacen clic para acceder a ella, que el sexo y la forma de practicarlo depende de cómo lo quieran hacer y no de un formulario. En otras palabras, una vez que se cierra la puerta lo que suceda detrás de ella solo incumbe a los participantes y a nadie más. Allí la pornografía como significación imaginaria social para el individuo y el colectivo consiste en que

mediante el despertar del cuerpo, los sentidos, los deseos, los placeres, los individuos se dan cuenta que la práctica sexual se inventa. La pornografía le brinda la oportunidad al individuo de contemplar en imágenes reales sus fantasías. Se introduce al individuo en el ámbito de la verosimilitud como si fuera la realidad. Allí, vivencia efectivamente sus fantasías.

El sentido de la pornografía como significación imaginaria social consiste en su carácter de transgresión. La transgresión le ofrece al individuo como espectador una información nueva sobre sí mismo que él no conocía. Una información que lo moviliza, lo incomoda a tal punto que lo lleva a confrontarse consigo mismo. Ese instante es el que le brinda la posibilidad de sentirse libre al abrir las barreras y dejar salir parte de su intimidad que estaba reprimida. Se impone un sentimiento de ruptura que puede llevar a su autotransformación y al cuestionamiento de lo establecido. Es preciso aclarar que no hay forma de regular la reacción del individuo ante el propio conocimiento de sí. Ello puede tender a un cambio constructivo o de exceso en su perversidad. Los efectos de la transgresión en el individuo implican estas dos consecuencias, porque entra en disputa los valores, normas, convenciones interiorizadas y su puesta en entre dicho. En este inciso es al individuo a quien le toca decidir qué quiere, esto es, sí asumir la transgresión como forma de resistencia activa ante lo establecido de forma constructiva o por el contrario se desata su parte de desmesura y su incapacidad para autolimitarse. Se busca enfatizar que en última instancia es al individuo y al colectivo a quien le corresponde decidir qué harán cuando despiertan hacia la autonomía a partir de la movilización de su morbo. La posibilidad de emprender la libertad conlleva este riesgo, pues la virtud y lo perverso también son una dupla que van juntas. La pornografía es una significación imaginaria social cuyo sentido es llevar a los individuos al borde del precipicio y serán ellos los que decidan si saltar o no.

Finalmente "... Trangredir lo prohibido no es violencia animal. Es violencia, sí, pero ejercida por un ser susceptible de razón (que en esta ocasión pone su saber al servicio de la violencia)...La transgresión organizada forma con lo prohibido un conjunto que define la vida social..."⁴⁴. Cada vez que los individuos y el colectivo transgredan las convenciones sociales que regulan el

⁴⁴ Bataille, Georges. *El erotismo*. Barcelona, Tusquets Editores, S.A., 2ª Edición, 2000, p. 69.

ejercicio sexual mediante la obscenidad y el morbo, validarán a la pornografía y con ello la construcción creativa de la sexualidad como una significación imaginaria social que rescata lo humano que aún les queda.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Arribas, Sonia. *Cornelius Castoriadis y el imaginario político*. En *Foro interno*. Madrid, 8, 2008. <http://revistas.ucm.es/cps/15784576>. 21-10-2010.

Barba, Andrés y Montes, Javier. *La ceremonia del porno*. Barcelona, Editorial Anagrama, 2007.

Bataille, Georges. *El erotismo*. Barcelona, Tusquets Editores, S.A., 2ª Edición, 2000.

Baudrillard, Jean. *De la seducción*. Madrid, Ediciones Cátedra, 10ª edición, 2005.

Carretero Pasín, Ángel Enrique. “El imaginario social de Cornelius Castoriadis: la teoría social revisitada”. En *Fragmentos del Caos. Filosofía, sujeto y sociedad en Cornelius Castoriadis*. Buenos Aires, Editorial Biblos, Primera Edición, 2008.

Castoriadis Cornelius. *La institución imaginaria de la sociedad. El imaginario social y la institución V. 2*. Buenos Aires, Tusquets Editores S.A., 2ª Reimpresión, 2003.

Castoriadis, Cornelius. *Ciudadanos sin brújula*. México, Ediciones Coyoacan, Segunda Reimpresión, 2005.

Castoriadis, Cornelius. *Los dominios del hombre. Las encrucijadas del laberinto*. Barcelona, Gedisa Editorial, Tercera Reimpresión, 1998.

De los Reyes, David. *Para una genealogía de la sexualidad*. Ver <http://www.filosofiaclinicaucv.blogspot.com/>.

Fuchs, Eduard. *Historia ilustrada de la moral sexual. 2. La época galante*. Madrid, Alianza Editorial, 1996.

Marina, José Antonio. *El rompecabezas de la sexualidad*. Barcelona, Anagrama, Segunda Edición, 2002.

Mier, Raymundo. “Castoriadis, la historia como creación: lo imaginario, la significación y el dominio pulsional”. En *Fragmentos del Caos. Filosofía, sujeto y sociedad en Cornelius Castoriadis*. Buenos Aires, Editorial Biblos, Primera Edición, 2008.

Monasterios, Rubén. *Lo erótico/Lo pornográfico. Ensayos sobre la sexualidad y el amor*. Caracas, Fundación para la Cultura Urbana, 2010.

Sánchez Capdequí, Celso. “Nuevos derroteros sociales: imaginando Europa. En *Fragmentos del Caos. Filosofía, sujeto y sociedad en Cornelius Castoriadis*. Buenos Aires, Editorial Biblos, Primera Edición, 2008.

Vera, Juan Manuel. *Castoriadis (1922-1997)*. Madrid, Ediciones de orto, Primera Edición, 2001.

Verdú, Vicente. *El estilo del mundo. La vida en el capitalismo de ficción*. Barcelona, Editorial Anagrama, S.A., Segunda Edición, 2003.

David De los Reyes*

De la tiranía en Platón

Resumen

Nuestro trabajo intenta presentar, en su primera parte, la práctica de la filosofía clínica a partir de su pertinencia dentro de la filosofía antigua (clásica) en tanto ejercicio espiritual de transformación de sí. Con ello se quiere referir con el concepto de espíritu en comprender un ejercicio no como producto sólo del pensamiento sino a una totalidad psíquica y emocional del individuo, en sentirse dentro de la perspectiva del todo. Era un *arte de vivir*, un modo de vida que intenta comprender más profundamente la totalidad de la existencia. La filosofía no es una disciplina que perseguía plantarse ante la dimensión única del conocimiento teórico sino en el marco del *yo* y del *ser*: consiste en un itinerario, un proceso, un viaje para la ampliación de la conciencia, que busca aumentar la captación, la atención, la vivencia y expansión del ser.

En su segunda parte nos adentramos a examinar la figura del tirano en y como conciencia política degradada. Para ello nos centramos en el proceso de la personalidad de la condición de lo tiránico y del tirano dentro de la vida política, pero también como éste se nos presenta como germen en nosotros mismos y de cómo se establece a partir de ello –junto a las condiciones sociales requeridas–, su existencia proyectada en un individuo particular. La filosofía clínica es una filosofía crítica en la medida que tiene por asunto el pensamiento en sí mismo; es una filosofía con conciencia de sí misma; coloca al pensamiento en una *sala de observación y cuidados intensivos*

¿Se trata de comprender la política como un ejercicio espiritual? Por supuesto, un ejercicio cotidiano a lo largo de nuestra existencia, donde pueda permitimos desarrollar una atención,

* Universidad Central de Venezuela.

Artículo recibido en mayo de 2011 – Arbitrado en octubre de 2011

Apuntes Filosóficos. Vol. 20. N° 39 (2011): 179-200.

una inteligencia, un crecimiento y una transformación de nuestra individualidad social autónoma como ciudadano de una región y del mundo, pero comprometida con su comunidad de vida. De un modo de aprender el dominio de uno mismo, del cumplimiento de los deberes, de la libertad pública y privada, que nos lleva a renunciar de todo aquello que no dependa de nosotros y ocuparnos de lo que sí depende; mantener una rectitud de acción en conformidad con el grado de evolución de nuestra razón.

Palabras clave: filosofía, clínica, ejercicio espiritual, tirano, política, ciudad, virtud.

On the tyranny in Plato

Abstract

Our work attempts to present, in its first part, the practice of clinical philosophy from its relevance as a spiritual exercise of self-transformation within ancient (classical) philosophy. The concept of spirit is meant to bring about an understanding of this exercise not as a sole product of thinking, but as the involvement of the individual's psychic and emotional totality, which entails that the individual should feel as a part of the whole. It was an *art of living*, a way of life that attempts to understand more deeply the totality of existence. Philosophy is not a discipline that sought to face the sole dimension of theoretical knowledge. Rather, it is built around the framework of *self* and *being*. It consists of a route, a process, a journey to broaden consciousness. It seeks to increase uptake, attention, experience and expansion of being.

In the second part we examine in depth the figure of the tyrant as degraded political consciousness. To this aim we focus on the process of the personality of the tyrannical and the tyrant within political life, but also on how the latter is a seed within ourselves, and on how, on this basis, his existence projected onto a particular individual becomes established –together with the required social conditions. Clinical philosophy is a critical philosophy inasmuch as its subject-matter is thought in itself; it is a philosophy with self-awareness; it places thought in an *observation and intensive care room*.

Are we to understand politics as a spiritual exercise? Of course, an everyday exercise throughout our existence, which enables us to develop a degree of attention, intelligence, growth and transformation of our social autonomous individuality as citizens of a region and the world, while still committed to our life community. It enables us to learn self-control, to carry out our duties, to exercise public and private freedom, in a way that makes us give up everything which does not depend upon us and pay attention to what actually does. It enables us to maintain rectitude of action, in agreement with our reason's degree of evolution.

Keywords: Philosophy, Clinical, Spiritual exercise, Tyrant, Politics, City, Virtue.

Así, pues, en una palabra, cuando se investiga respecto de algo, sucede que se hace sobre aquello que realmente se ha pretendido investigar y no sobre cualquier cosa.

Platón: *Laques*, 185d.

«Los atenienses, en suma, se habían convertido en una potencia. Y resulta evidente —no por un caso aislado, sino como norma general— que la igualdad de derechos políticos es unpreciado bien, si tenemos en cuenta que los atenienses, mientras estuvieron regidos por una tiranía, no aventajaban a ninguno de sus vecinos en el terreno militar; y, en cambio, al desembarazarse de sus tiranos, alcanzaron una clara superioridad.»

(Heródoto, *Historia*, libro V, 78)

¿Por qué hemos emprendido nuestra investigación sobre lo político?

¿Es por el político mismo por lo que nos hemos propuesto o, más bien, para dotarnos de mayor habilidad dialéctica en todo tipo de cuestiones?

Platón, *El Político*, 235c

“El infierno está vacío y todos los demonios se hallan aquí.”

William Shakespeare - En *‘La Tempestad’*

LA FILOSOFÍA CLÍNICA COMO EJERCICIO ESPIRITUAL CONTRA EL TIRANO

Pudiera contraponerse al tirano la figura del filósofo. Ambos parten de puntos de vista contrapuestos. El primero ama el ejercicio del poder por encima de las leyes, el segundo ama (por saber que el *amar* es un carecer) el conocimiento. El tirano no es un hombre sabio; el filósofo tampoco del todo, sólo aspira a serlo. Pero los dos, para Sócrates, tendrán un designio distinto respecto a la perfección del hombre político.

La filosofía en la antigüedad griega surge por un cambio cultural relevante. La sabiduría estuvo relacionada con prescripciones secretas y religiosas. El secreto, a diferencia del saber público, adquirió una significación de culto, una postura religiosa particular, la cual tenía una connotación de salvación personal que aspiraba a transformar al individuo con independencia del orden social; se pretendía adquirir un renacimiento que lo vendría a separar del orden reinante, llevándolo a tener un plano de vida distinto al común. Las enseñanzas de la

sabiduría se prescribieron como una revelación de misterios transformando al hombre desde dentro, aportándole una condición distinta y superior, a ser único. La ciudad se dirigía al sabio cuando sentía el peligro del desorden, de las catástrofes naturales, de la impureza de las epidemias y de maldiciones colectivas; le pedirán soluciones a sus males a este ser retirado, aparte, excepcional y ajeno a la vida social ordinaria y cotidiana.

Esta primera concepción de la sabiduría tiene una condición paradójica: por un lado entrega públicamente un saber, pero a la vez se proclama que dicho saber no es accesible a la mayoría. Adquirir sabiduría requería poseer una verdad prestigiosa y por ello debe pagarse a un precio de duros esfuerzos, experiencias y mantenerse separado, por eso, a las miradas del vulgo. Pero el secreto saber debe ser expresado con palabras que en principio no pueden ser comprendidas ni captadas, en su pleno sentido, por el pueblo. Se lleva el misterio a la plaza pública para ser examinado, estudiado, sin que por ello deje de ser un misterio. Este misterio se encuentra separado por ritos de iniciación que protegen el acceso a revelaciones prohibidas. Se va de la *sophia* a la *philosophia*, esta última viene a presentar una necesidad de reemplazar a la sabiduría misteriosa y esotérica por otras pruebas. ¿Cuáles? Por una regla de vida, un camino de *áskesis* (disciplina), una voluntad de investigación, de conocimiento racional y emocional, de unas técnicas de discusión y argumentación que proporcionan nuevos instrumentos de proceder para la mente: las matemáticas (geometría, astronomía, música, etc.), prácticas adivinatorias, rituales eróticos, ejercicios espirituales de concentración, de éxtasis, de meditación, de separación del alma y del cuerpo.

La filosofía mantendrá una posición ambigua. Por un lado estuvo emparentada con la iniciación de misterios, la religión órfica. Por otro con las controversias del *ágora*, de la plaza de la ciudad en torno a los problemas políticos. Se ve cercana a la secta de los pitagóricos, que mantiene un grupo cerrado y hermético, compuesta de una doctrina esotérico-matemática. Pero por la parte pública se emparenta al movimiento sofista, que se integra a la vida pública, presentándose como aquellos que pueden enseñar, mediante lecciones pagadas, a los individuos para adquirir la virtud y asumir el ejercicio del poder en la ciudad. Esta doble condición (la socrática y la sofística), estará presente a lo largo de la historia de la filosofía antigua griega. Unas veces estarán los filósofos como los únicos capacitados para dirigir el Estado; se sentirán sabios-reyes que en nombre de su saber vendrán a elevarse por encima del hombre común, esperando

reformular y ordenar soberanamente la ciudad. En otras, los filósofos tomarán el camino del retiro del mundo, replegándose en la sabiduría, rodeándose de unos cuantos seguidores o discípulos; podrán vivir en los márgenes de la ciudad o en ella, con plena renuncia a la vida pública, buscando la libertad individual o la salvación por medio del conocimiento y la contemplación (Vernant, 1992:71).

Por todo ello, el pensador francés Hadot (2000; 2006) afirmó que para comprender la filosofía antigua lo sensato no es permanecer en la opinión de la mayoría de las obras de intérpretes e historiadores que tratan a esa literatura filosófica. La mayoría de estos estudios se escribieron para transmitir cierta interpretación informativa y argumentativa relacionada con los contenidos conceptuales a los que se refieren; se buscaba extraer cierto conocimiento conceptual determinado y comprender la mentalidad psicológica del autor. Esto es lo que ha prevalecido en la inmensa literatura crítica filosófica moderna de las obras clásicas de la filosofía griega.

Al referirse la filosofía antigua como un ejercicio espiritual, se quiere referir con el concepto de espíritu, en comprender una práctica no como producto sólo del pensamiento sino a una totalidad psíquica y emocional del individuo, en sentirse dentro de la perspectiva del todo. Era un *arte de vivir*, un modo de vida que intenta comprender más profundamente la totalidad de la existencia. La filosofía no es una disciplina que perseguía plantarse ante la dimensión única del conocimiento teórico sino en el marco del *yo* y del *ser*: consiste en un itinerario, un proceso, un viaje para la ampliación de la conciencia, que busca aumentar la captación, la atención, la vivencia y expansión del ser, junto al pensamiento que implicaba volvernos tranquilos, lúcidos y virtuosos; era alcanzar una conversión que afectaba a la totalidad de la existencia interna y externa del mundo personal, modificando al *yo* y al *ser* de aquellos que se atienen a una determinada escuela filosófica, fuese socrática, platónica, aristotélica, estoica, cínica, epicúrea, etc. Era alcanzar la conciencia de sí mismo sumándole una visión particular, (y más exacta), del mundo, que a la par se traduce en un mayor conocimiento de paz y libertad interior.

Practicar en la antigüedad griega (y helénica), cierta filosofía era estar identificado con determinada escuela de filosofía que, como ya dijimos, representaba un modelo de conocimiento y perfección de vida, de formas fundamentales (lógicas) de la razón aplicadas a la existencia, un tipo de virtud (*areté*), mediante diferentes métodos y disciplinas prácticas que nos acercan a ciertos

principios de una sabiduría particular, ofreciendo un espacio pedagógico privilegiado y reservado para la experimentación personal. Esto implicaba unos ritos de paso, un esfuerzo sostenido, un apoyo de conjunto, una ayuda espiritual, de una búsqueda en comunidad. Es por lo que toda filosofía siempre también fue un intento de ejercer cierta influencia en la ciudad o en una comunidad parcialmente cerrada, al intentar transformar la sociedad y el Estado. Fue un compromiso de otorgar ciertos criterios y valores al servicio de una comunidad en la medida que la acción individual representaba vivir en un ejercicio cónsono con la realización y práctica de la justicia. Compromiso comunitario esgrimido desde la razón, sin cegarse por las pasiones políticas de la cólera, el odio, la violencia, la ambición desmedida de poder, la envidia, el rencor, los prejuicios, la tiranía, los dogmas ideológicos o de grupo; mantenerse en el redil de tales pasiones era proseguir por un camino que conduce a la injusticia, al sufrimiento y a la miseria humana.

Por medio de los ejercicios espirituales filosóficos se ahonda en la serenidad que suele procurar la sabiduría, que en términos de justicia, se traduce en *tener equilibrio*. Es por lo que este olvido de prácticas filosóficas en nuestras actuales escuelas de filosofía debe ser retomado como una invitación libre al saber del hombre para su transformación desde sí mismos. No se trata del egoísmo individualista sino de la construcción de individuos con conciencia experimental moral de sí. La filosofía implicó, e implica, conversión, una metamorfosis del modo de ser y de vivir, una permanente búsqueda sin fin del conocimiento y de la sabiduría, de un desarrollo del *logos*. Entendiendo aquí por sabiduría un nivel de inquietud personal permanente, *una búsqueda sin término* (Popper), sin poder colmarse de forma absoluta, por la actividad filosófica, pero que intenta, por la transformación permanente aceptada, una superación, perfección y equilibrio activo de sí.

Esto significó para los antiguos en adquirir ciertos niveles de ser: paz interior (*ataraxia*), libertad interior (*autarkeia*) y conciencia cósmica (conciencia de pertenecer al todo humano y a la naturaleza). En el fondo se trata de un estilo o práctica de vida cuya finalidad se centra en la obtención del bien-estar (*eudaimonia*). Esto exige una *aiskesis*, una ascética, ejercicio o disciplina centrada en el trabajo examinador de sí mismo. Tal terapia del alma vendría a estar sostenida en dos reglas rectoras, surgidos del intervalo de la filosofía clásica griega, como son presentadas en el diálogo platónico *Alcibíades o de la naturaleza del hombre*: en el *gnoti seauton* o concómete a ti mismo y en el *epimeleia heauton* o cuidado de sí. En

esto estriba la terapia filosófica en tanto *ejercicio espiritual* (Hadot): superación o ausencia de las pasiones o la *apatheia* (concepción propia de los estoicos), y vivir una exploración personal en el presente, lo cual propone una transformación que recae en una visión universal, general de la vida, en un apropiarse de una cultura filosófica personal, persiguiendo una *estética de la existencia* presente en nuestra conducta cotidiana en los diversos aspectos que la componen, desde los juicios valorativos a las relaciones interpersonales, de los gustos sexuales a los principios de la alimentación que practicamos, entre otras cosas. Una filosofía como aventura y descubrimiento en la exploración permanente en todos los órdenes de la vida, implicando una metamorfosis en nuestra percepción, en nuestro sí mismo, o en nuestro propio cuestionamiento ante el mundo.

Se trata de mantener la serenidad en la desgracia, la razón despierta ante la confusión narcótica. Preferir someterse a la ley racional personal que conduzca a permanecer en la tranquilidad activa frente al infortunio sin perturbarse e irritarse; Sócrates lo dijo: *preferir soportar la injusticia que cometerla*. Se trata de acostumbrar a la psique, al *alma*, en habitar en la intención de curación filosófica, levantando la parte caída y lastimada, suprimiendo la lamentación con el remedio (*Rep.* 604d). Es mantener la grandeza del alma como fruto de cierta universalidad del pensamiento, elevándolo a la perspectiva del todo; es un ejercicio que se fija en el desarrollo de la inteligencia (*nous*), o intelecto; es liberarse de las ilusiones, de las preocupaciones superfluas para hallar el gozo de la serenidad y el simple placer del existir.

Nuestra apuesta es hacer una práctica filosófica que permita sustraernos del estado de confusa inquietud, de ser víctima de preocupaciones acrecentadas por el sentimiento del temor, de injusticia, desgarrados por nuestras pasiones deformes sin existencia real. Liberarnos de la molestia de la negación estéril que habita nuestra conciencia; mejorar, transformarse, con el fin de alcanzar un grado mayor de perfección. Educación (*paideia*) y personal cultivo de la virtud, entendiendo por ésta, en el sentido platónico, alcanzar el *Bien* que toda alma desea, razón última del ser¹. Poder vivir, hasta donde sea posible, fuera de los

¹ La virtud o *areté* viene a significar que algo es bueno para algo, y era normal que un griego al escuchar esta palabra preguntará inmediatamente ¿la areté de qué o de quién? Con lo que se quería decir que la virtud se entendía en tanto un conocimiento y habilidad a poseer, como, por

prejuicios humanos y las convenciones tiránicas sociales (sabiendo que toda vida en sociedad es producto de satisfacer, la mayoría de las veces, pasiones individuales y convenciones absurdas). Es perseguir y apostar vivir dentro de la naturaleza humana de la razón, en la medida de lo posible. De ahondar en el libre albedrío de la voluntad y del criterio individual, sin dejar el compromiso y la compasión que llevan a la perfección y mejora personal. La filosofía en tanto terapia del alma.

Queremos dejar claro que la filosofía en tanto terapia no pretende ser un instrumento para el alivio y curación de cierto síntoma psicológico, sino en convertir este examen en una búsqueda del saber, en una práctica permanente personal que lleve a encontrarnos con una fuerza transformadora, comprensiva y creativa respecto del ser. La filosofía no como práctica normativa sino cuestionadora, examinadora de la vida (*Sócrates: una vida no examinada no merece ser vivida*)², que muestre la vía para una nueva subjetividad cognoscitiva y personal; una práctica filosófica que viene a estudiar al hombre mismo en tanto microcosmos, su naturaleza y su lugar en el mundo, y de sus relaciones con sus semejantes; lo que motiva a esta postura filosófica no es la mera curiosidad, como puede ocurrir con la especulación acerca de la existencia del universo, sino el fin práctico de averiguar cómo puede mejorarse la vida y la conducta humana y su relación con la naturaleza, la lógica y la ética. Una postura filosófica que, en tanto acto creador, puede implicar una ruptura con la sociedad, y junto a ello la conciencia distanciada del sentido común, vista y aceptada a ésta como normalidad social, la cual puede emerger, (como es la mayoría de las veces), en tanto un tipo de locura consensuada.

ejemplo, podía ser la *areté* de los atletas, de los jinetes, de los soldados, de los artesanos (zapateros, fundidores, etc.) y hasta de los esclavos. Se comprende que cada actividad tendrá su *areté*, habrá una para la política, otra para lo militar o para lo doméstico. *Areté* significa eficacia. Con los sofistas aparecerá la concepción de que se puede enseñar la *areté* y estará dirigida a desarrollar una virtud política o una virtud oratoria, etc., lo cual tenía un carácter eminentemente práctico e inmediatamente útil, profesional; como por ejemplo, la virtud en la defensa de un conflicto judicial en la medida que se sabía persuadir a través de la argumentación para la ganancia del caso (en la época no habían profesionales –abogados– como hoy para ello; cada quien tenía que valerse por sí mismo en el momento de su defensa del juicio). En los caudillos homéricos la *areté* tuvo el significado de valor (ver Guthrie, 1992:14s).

² *Apología*: 38a.

La filosofía clínica aspira a una práctica filosófica crítica. Es una fase avanzada del pensamiento y que puede contener aspectos instrumentales surgidos de la lógica y de la epistemología. Se inscribe en la tradición socrática que persigue despertar las conciencias de su marasmo, de su inercia, revelándoles lo que es cada una de ellas en el fondo de sí mismas. De esta manera comprendemos que esta posición filosófica es crítica cuando comienza a preguntarse al hombre en sí mismo sobre cuál es la eficacia del instrumento del pensamiento o *logos*, con el cual contamos para entrar en contacto con el mundo interior y exterior humano. Por ejemplo el engaño o la deformación que pueden proporcionar los sentidos sin criterio. Por ello la filosofía clínica pretende estudiar esos procesos dentro de sí mismo, analizarlos y ponerlos a prueba antes de pensarnos afectados solo por el mundo exterior y comprenderlos para una ampliación de la conciencia de vida personal.

Respecto al tema a presentar aquí, nos centramos en relación al proceso de aparición individual y de personalidad de la condición de lo tiránico y del tirano dentro de la vida política, pero también como se nos presenta ese germen en nosotros mismos y de cómo se establece a partir de ello –junto a las condiciones sociales requeridas–, su existencia proyectada en un individuo particular. La filosofía clínica es una filosofía crítica en la medida que tiene por asunto el pensamiento en sí mismo; es una filosofía con conciencia de sí misma; coloca al pensamiento en una *sala de observación y cuidados intensivos*. Donde muchas veces comienza su labor de dudar en las elaboraciones engañosas que nos aportan los testimonios de los sentidos y su reflejo en la moral y emociones equívocas y dolorosas que nos aportan. La filosofía (y los filósofos) no piensan en el vacío y nuestras ideas pueden considerarse como surgidas por el resultado conjunto de temperamento, experiencia y el conocimiento de las filosofías anteriores. Es la reacción de determinado temperamento ante el mundo exterior tal como se presente a un hombre particular pero influida, en la mayoría de los filósofos, por la meditación en torno a los restos existentes de las filosofías anteriores. Es por ello que la filosofía clínica se interesa en el estudio de esta relación entre temperamento, mundo exterior e ideas filosóficas (visión de mundo), con que el hombre se las apropia. Es por ello que dos hombres con temperamentos distintos darán respuestas distintas a una misma cuestión filosófica. No requieren que sean contradictorias sino que podrán verse como complementarias, siendo cada una de ellas dos *géneros* distintos de respuestas.

DEL MÉTODO PLATÓNICO RESPECTO AL TIRANO

|

En esta presentación e interpretación de las formas de gobierno con constituciones degeneradas que nos ofrece el discurso platónico en los libros VIII y IX de *República* que vamos a analizar, encontrarnos un método. Platón nos muestra en su proceder que siempre parte de lo múltiple fáctico a lo eidético, del mundo empírico a las ideas o formas. El método que afronta al problema con puntos de partida diferentes. Notaremos que no es cristalizar una exposición de un sistema sino ofrecer respuestas a preocupaciones concretas, y bien delimitadas, del valor de la justicia, propia condición de todo ejercicio dialéctico platónico. Desarrollar el problema en sus diferentes tópicos políticos, mostrándonos cuál es el gobierno que permite un mayor bienestar o miseria al ciudadano y a su ciudad. Para ello consideró el académico presentar los diferentes *logoi* que lo habitan, adaptándolo a las necesidades de sus discípulos y producir cierto efecto psicológico. Método que considera la necesidad de que existan ciertos grados de enseñanza filosófica basada en el progreso espiritual individual. Su origen se presenta no como una elaboración únicamente teórica sino como un método de formación, incentivando un intento de relacionar, percibir y observar al mundo y de constituir una nueva manera de vivir en tanto transformación frontal del hombre autónomo. Es una invitación a que cada discípulo tenga el valor de buscar por sí mismo las soluciones concretas que necesita. Notamos que en todo diálogo socrático el interlocutor, más que expresar el conocimiento del tema a tratar, hay una preocupación por presentar la confusión personal que el maestro reconoce y sabe cómo guiar a regresar la confianza tanto por medio del proceso dialéctico del diálogo, como en torno a la preocupación suscitada por dicho tema o *logos* presente en él.

El proceso socrático de adquirir el conocimiento presenta, en todo diálogo, dos etapas: el argumento inductivo y la definición general, lo cual termina teniendo una relación con la moral, que representa un vínculo esencial vital con lo justo, bueno y bello.

¿En qué consistía este esclarecimiento (*clínico*) filosófico? Consistía en recoger ejemplos de los cuales todos los que participaban en el encuentro dialéctico estuvieran de acuerdo, como pudiera ser, en el caso de la *República*, con el nombre de justicia o de tiranía, -siempre dependiendo de lo que se trata. Luego de someter qué tipos de acciones son justas o cómo son las condiciones por las

que llega a aparecer un régimen tirano, se trata de descubrir en todos estos ejemplos una cualidad común por virtud de la cual merecen ese concepto. Tal cualidad común, o más probablemente este grupo o nexo de cualidades comunes, vendrán a constituir su esencia en cuanto actos justos o régimen tiránico y es, en realidad, abstraído de las condiciones accidentales de tiempo y circunstancias que corresponden individualmente a cada uno de esos actos justos o *gobiernos desviados* que vendrán a definir a la justicia o a la tiranía. De esta manera el argumento inductivo, que en griego es un *llevar a* de la mente desde los ejemplos particulares, reunidos y considerados colectivamente, a la comprensión de su definición común, (Guthrie, 1952:78).

Sócrates no se preocupa por acuñar un mensaje para abordar la claridad interior o la revelación de una doctrina esotérica, imponiéndoles determinadas formas del pensar fuera del común. Apuesta por un método para ver claro por ellos mismos, llevándoles a seguir, volviéndolos conscientes, a seguir su propia línea. Era revelar los rasgos peculiares de cada quién. Su ejemplo, que no pretendía ser normativo para nadie, llevaba a prolongar diversos sentidos, sintiendo que gracias a su dialéctica o *mayéutica* se habían liberado de su punto de vista inicial. Respecto a la política no se preocupó, realmente, en realizar una obra política, sino se ocupó poner al mayor número de personas en estado de hacerla.

La *República*, que trata de la justicia como tema conductor, más que llegar a definirla de manera definitiva, nos presenta cómo tenemos que ser para vivirla y realizarla. Todos los discursos posibles que quieran definir ese tema, no servirán mucho, por ejemplo, para expresar la profundidad del individuo que ha decidido ser justo en sus actos para sí y para los otros. En su aplicación al individuo será un estado de armonía interior, de equilibrio y organización de los diferentes elementos que componen su carácter. Desde este punto de vista de vivir la justicia de manera personal, se nos expone un estado saludable del espíritu y de la injusticia una especie de enfermedad. La filosofía, en tanto clínica, debería propiciar a la *psique* su mejor estado de armonía y salud. Desde el punto de vista social, la justicia se construye en conjunto, en la medida en que cada individuo (independiente de la clase a que pertenezca), ejecuta su función (su habilidad en tanto *areté*), propia, no la de otro; cada actividad, de esta manera realizada, complementará al resto en función del bienestar general, llevando a cabo la armonía y salud de la ciudad-estado.

Queremos presentar, igualmente, que en todo diálogo socrático el verdadero problema no se centra únicamente en torno a *de qué se habla*, es decir, del tema en discusión, sino de *aquel que habla*, es decir, del personaje (sofista o filósofo), que se nos presenta en la función teatral filosófica platónica: su discurso remite a presentar pruebas y cuentas de sí mismo tanto en la manera que vive y piensa en su presente, y en cómo es la forma de conducir su existencia en el pasado. Exige una atención a sí mismo, de un cuidado de sí que tiene como finalidad mejorar nuestro pensamiento (*fronesis*), nuestro sentido de la verdad (*aletheia*) y de la experiencia de nuestra alma (*psiche*); se trata, gracias a la dialéctica del discurso, de cuidarnos menos de lo que tenemos y más de lo qué y quién se es. Intentó mostrar que el conocimiento *era* posible pero en la medida que se hiciera una revisión y purga a los despojos de ideas incompletas y erróneas que llenaban la cabeza de la mayoría de los hombres, para luego comenzar a buscar e intentar alcanzar el conocimiento verdadero; su intención era mostrar un conocimiento aún no alcanzado. En la medida que se reconocía el camino hacia la meta, Sócrates estaba comprometido a acompañarlos para alcanzarla; para él la filosofía residía en la idea de una *búsqueda en común* del conocimiento (o al menos entre “dos”: por el diálogo). Humildad intelectual que podía confundirse con arrogancia, pues la actitud socrática establece que la ignorancia no sólo es suya sino de toda la humanidad. Más que un conocimiento o una doctrina es una forma de estar en el mundo, de una búsqueda permanente por perfeccionar nuestro conocimiento y perfeccionar nuestra existencia. En la exigencia del *cuidado del alma* presente en su mismo auto-interrogativo, ofreció una novedad única. La condición imperante del griego era la de tener un carácter positivista, con los pies enraizados en la tierra.

La *psique* no era algo de mayor interés personal. Se satisfacían con nociones vagas, sacadas de la obra homérica, considerándola como algo constituida en hálito o un vapor que animaba al cuerpo y que dependía de éste para cobrar vida. Muerto el cuerpo, la *psyche* privada de domicilio carnal, espectro sin recinto (*como humo*, al decir de Homero), entraba en una existencia pálida, fantasmal, umbrosa, sin manifestarse como pensamiento o fuerza. La novedad socrática es que la *psyche* vino a detentar de ser la facultad donde residían las cualidades morales e intelectuales y, por ello, era más importante que el cuerpo. Esta opinión errada fue, y ha sido, determinante para la mentalidad religiosa de Occidente hasta el día de hoy. Situación que pudo llevar a Sócrates establecer

una mayor importancia de ella que del cuerpo y, por tanto, había que cuidarla a expensas del cuerpo. Ello proviene de la doctrina religiosa pitagórica que afirmaba que el alma pertenece al mundo eterno y no al transitorio. Inscrita en la teoría de la metempsicosis, la muerte no se entendía como un mal pues vendría a realizar una renovación de la verdadera vida. *El cuerpo es comparado a una prisión y a una tumba, de las cuales anhela libertarse el alma para regresar al mundo de las Ideas, con las que había departido antes de su vida terrenal. La doctrina de las ideas va pareja con la creencia en la inmortalidad –o preexistencia– del alma* (Guthrie, idem: 95), que para la teoría platónica viene a ser la búsqueda del conocimiento en tanto rememoración de lo aprendido en otras vidas y en el estadio del mundo de las Ideas por las que pasa el alma antes de volver a encarnar. Situación que lleva a elevarnos por encima del mundo de los sentidos y recobrar el olvidado conocimiento de las formas perfectas³. Es la labor de la filosofía socrática en tanto práctica para el esclarecimiento y terapia de la psique.

Es así la preocupación antigua de adquirir *virtud* (*arete*), lo cual consistía en averiguar cuál es la función u objeto del hombre e intentar definirla. Sócrates se sintió impulsado no en lograr una definición única sino en hacer que los hombres sintiesen la necesidad de encontrar una definición por ellos mismos, sugiriéndoles un método para encontrarla. La *areté* tuvo el significado de lo que era algo bueno (y *hábil*), para algo. El griego preguntaba entonces sobre la *areté de qué o de quién*. Significó habilidad o eficacia en una tarea determinada; dicha

³Acordemos que para Sócrates la filosofía era, en parte, *una preparación para la muerte*, en el sentido que ella prepara al alma para permanecer, para siempre, en el mundo de las ideas, en lugar de volverse obligada a regresar al mundo de la fábrica mortal. En *República* está referido en el libro X el *Mito de Er*, donde se nos da un relato completo de la evolución del alma respecto a sus encarnaciones, lo que le sucede en su intermedio a través de las distintas vidas terrestres experimentadas y que, una vez del todo purificada, escapa para siempre con el ciclo de los nacimientos. El mito habla de que en el momento que el alma está lista para reencarnar, las almas se ven obligadas a beber las aguas de la laguna de Leteo. Esto ocurre al tener que vagar por una llanura ardiente y reseca, sintiendo el más vivo deseo de saciar la sed, mostrando el grado de haber alcanzado la filosofía por su resistencia a la tentación. Todas las almas se ven confinadas a beber y sólo las que ya están preparadas para abandonar el cuerpo son las que están listas adentrarse en la eterna comunión con la verdad absoluta. Ello, más que mito, es asumida por Platón como una alegoría respecto a la contaminación que sufre toda alma por los percances a los que debe someterse por las exigencias sensibles del cuerpo.

eficacia implicaba una completa comprensión o conocimiento de la tarea de que se trate; de ahí la paradoja de Sócrates: *la virtud es conocimiento*: no se es eficaz en nada si no se toma el trabajo de aprender su tarea. De ahí que se refería a que hay una *areté* de los jinetes, de los educadores, de los políticos. En el fondo significaba *eficacia*. Para los sofistas era el procurarse una habilidad o carácter práctico e inmediatamente útil. Para Sócrates, más que referirse a la perfección de un oficio o profesión, estaba centrada su reflexión del significado y de la condición de la *areté anthropine*, de la virtud humana, en tanto excelencia de un hombre como tal, eficacia en la vida y ella debía ser buscada individualmente. Para ello la *areté* implicaba un *ergon*, es decir, un *trabajo* o una tarea de orden práctico. La virtud socrática no es contemplación. Hay una función que cada uno debe encontrar para ejercer la virtud de nuestra común humanidad. Con esto se podría encontrar la excelencia humana y, en su caso, arribar a conocer el mundo de las esencias o formas de las cosas en sí. Este sentido fue toda una innovación respecto a la virtud, la cual tenía un sentido esencialmente práctico. No se trataba sólo de saber qué es la virtud sino construir la excelencia en cada uno por medio de su práctica en todo momento.

II

Como notamos, la filosofía supone un saber plantar los pies sobre la tierra, afianzar ciertas raíces dialécticas que nos permiten conciliar y comprender, polemizar y realizar, a veces irónicamente, la vida con el bien, al suponer una manera de estar y vivir en el mundo; en fin, de una filosofía práctica o una práctica de la filosofía. La filosofía como método progresivo espiritual que exigía, en el pensamiento griego antiguo, una completa conversión, una mutación completa y radical de nuestras formas y habilidades de ser. Ya dijimos que se iba a una escuela de filosofía para aplicar en la vida cotidiana lo aprendido en la ética, la física y la lógica. Era una búsqueda permanente de la sabiduría que nos lleva a ser de otra manera; un saber aparejado con formas de estar: vivir la serenidad (*ataraxia*) del espíritu; de encontrar la libertad interior (*autarkeia*) y en una conciencia cósmica y de la totalidad que suministra ese estado donde sólo dependo de mí mismo en relación con el mundo. Platón, que escribió diálogos que eran literatura sobre temas filosóficos, sabía que el discurso filosófico en sí no era filosofía. Polemón afirmó *¿qué podría decirse de un músico que se contentaba con la lectura de los manuales de música y no tocar jamás? Muchos filósofos*

son admirados por sus silogismos, pero se contradicen en su vida (Dio. Laercio, IV, 48). Era sobre todo una práctica, la práctica del *logos* en la búsqueda de la excelencia o eficacia del individuo, búsqueda de la *areté* o virtud. Sócrates, en su esfuerzo por mejorar a los hombres y persuadirles de tener *cuidado de sus almas*, trató de mostrarles que no debían contentarse con actos individuales de virtud –compuestas de acciones justas, valientes, bondadosas, etc.–, sino en esforzarse en comprender y definir la naturaleza o esencia de la justicia, el valor y la bondad que están detrás de todo acto. Esta preocupación por los problemas de conducta ciudadana, le ocasionó *objeciones y críticas en las vivas y escépticas inteligencias de la Grecia contemporánea*, (Guthrie: 1952:87).

Dicho todo lo anterior, podemos ahora hacer la pregunta pertinente a nuestro ensayo, teniendo cerca al significado de la filosofía antigua en eco con Hadot: ¿se trata de comprender la política como un ejercicio espiritual? Por supuesto, un ejercicio cotidiano a lo largo de nuestra existencia, donde pueda permitirnos desarrollar una atención, una inteligencia, un crecimiento y una transformación de nuestra individualidad social autónoma como ciudadanos de una región y del mundo, pero comprometida con su comunidad de vida. De un modo de aprender el dominio de uno mismo, del cumplimiento de los deberes, de la libertad pública y privada, junto a la indiferencia ante las cosas, que nos lleva a renunciar de todo aquello que no dependa de nosotros y ocuparnos de lo que sí depende; mantener una rectitud de acción en conformidad con el grado de evolución de nuestra razón. ¿Búsqueda de la igualdad? Nunca, diversidad del ser, ampliación de la diferencia creativa ejercitada por el desarrollo de nuestra persona obtenida por el proceso personal emprendido de esa búsqueda. Esto lo decimos porque habrá que tenerlo presente en la lectura que emprenderemos de *República*, la cual es una obra de formación humana más que de formación política. En los libros que analizaremos comprenderemos esa afirmación, al observar en el diálogo la preocupación de la formación del alma en relación con el Estado.

Platón, entre otras cosas, y a pesar de muchísimas interpretaciones eruditas, más que un mero idealista fue un pensador político práctico, que había renunciado a la política activa luego de una doble desilusión: primero por la condena a su maestro Sócrates y segundo por el fracaso en su ida a la isla de Siracusa (hoy Sicilia), al querer asesorar a Dionisio I y II. Luego de ello se dedicó a meditar sobre las ideas políticas. Mostró su genial y particular visión de la política, de

la cual pretendemos abordar sólo una parte en este ensayo, y que nos presenta en los libros VIII y IX de la *República*, respecto a la degradación del hombre civil en relación con los regímenes que pueden instaurarse en una ciudad-estado griega (*polis*), por medio de formas constitucionales equívocas, viciadas o degeneradas, como su implicación hacia otros diálogos (*Gorgias* o la Carta VII). Esa relación del hombre y de la ciudad provee y construye un estilo de vida que dará como resultado (efecto) una forma y relación de vivir para consigo mismo y para con los demás; una condición de construir una armonía o desarmonía social. Situación que refiere al desbordamiento y atenuación de las pasiones en función del régimen, de donde surge la *enfermedad* del hombre político en tanto infelicidad que será medida por el grado de dolor, sufrimiento, frustración, pérdida de libertad, esclavitud y odio, en contraposición a la tranquilidad, armonía, bienestar, creatividad, bien común de la mayoría habitada en ese espacio temporal político en tanto reflejo del gobierno de la ciudad; en esta reflexión platónica está presente su teoría del *metabolismo constitucional*, en la que las formas de vida corresponden a las formas de gobierno existente; la patología de la ciudad interior, que está en el *alma* o psique de cada ciudadano, y su estudio, como el de toda *enfermedad* en un cuerpo enfermo, tiende a promover y regresar la salud, y en este caso, buscar el mejor gobierno en nosotros mismos. Su propuesta es que sólo en la *ciudad del espíritu* es donde nos podemos concentrar para hacernos fuertes y virtuosos, hasta hacer inexpugnable a esta *ciudadela del ser*. Ello nos presenta que el gobernante no sólo debe consustanciarse con el poder sino, sobre todo, con la sabiduría⁴. En el caso del ciudadano, Sócrates advirtió que una ciudad no podía existir y dejar de ser subvertida completamente si sus decisiones, sus leyes carecían de fuerza, pudiendo ser nulificadas o evitadas por los individuos particulares, es decir, por *pequeños* tiranos que favorecen la corrupción del orden o por los tiranos que arremeten contra el orden legal

⁴ En Platón encontramos que puso toda su voluntad para defender al helenismo y la organización de la ciudad-estado. Y esto lo notamos tanto no solo en *República*, al comienzo de su vida como filósofo, sino también en los últimos años de su vida con el diálogo *Las Leyes*. Ello nos muestra que se mantuvo fiel a lo largo de su práctica filosófica a ese ideal: el de una sociedad sometidas a reformas y en evolución (no en *revolución*), no en la negación de la ciudad-estado; ideal que siempre exigirá que el individuo deberá, políticamente, subordinarse al bienestar común con un rigor que para nuestra época pareciera ser excesivo.

establecido. Jenofonte en un pasaje de sus *Memorables* (1949: I, II, 9) advierte de los propósitos de Sócrates sobre el gobernante: *Decía que los reyes y los jefes no son aquellos que ostentan un cetro, ni aquellos que han sido elegidos por cualquiera, ni los designados por sorteo, ni los que recurren a la violencia o a la mentira, sino los que saben gobernar*. Esta visión general no versa únicamente sobre las instituciones democráticas o sobre su rechazo de las designaciones de cargos públicos por sorteo sino que incluye tanto a reyes como a tiranos. Nos da una opinión de cuál es la manera válida para gobernar en cualquier régimen; el poder debe ser entregado a quien lo merece, no al que lo usurpa o es elegido por una mayoría irresponsable e inconsciente.

III

Cuando Platón nos habla del sistema político de una ciudad (sea aristocracia, monarquía, timocracia, oligarquía, democracia o tiranía), está refiriéndose a la evolución (e involución) en el alma común de los ciudadanos, para dar vida a esa condición política en la ciudad; va al centro de la interioridad del ciudadano. La política, comprendida así, no es producto únicamente de sus dirigentes, del grado de educación, virtud, rapacidad o vicio de ellos (el espíritu de un gran hombre, como pretende Hegel observar en la figura de Napoleón a su paso por Europa), sino de la condición espiritual, el estilo de vida, la formación psíquica y corporal, su educación, sus valores morales presentes en una determinada situación histórica del Estado.

El tirano, sea para Platón, Aristóteles, Jenofonte o Isócrates (por sólo nombrar los autores relacionados con cierta apreciación de ese arquetipo de gobernante en la antigüedad griega)⁵, a pesar de rodearse muchas veces de hombres *sabios* (¿?) (filósofos y poetas que se convierten en parásitos y beneficiarios del régimen), es un ser ignorante por el grado de mal que produce en el colectivo. Era el hombre más alejado de lo que hemos querido presentar como estilo de vida filosófica socrática. El tirano es una esponja que se absorbe en sus pasiones, en sus deseos desordenados, en sus permanentes temores exagerados, en

⁵ Gompers (2000, t.2:502) señala que hay numerosas semejanzas en la descripción del tirano de Platón con la que hicieron Jenofonte, Aristóteles, Isócrates como también el Discurso VI de Dión. Y el modelo platónico se impuso también en Antístenes y sus seguidores.

su permanente miedo de magnicidio. Su vida se vuelve en un transitar a través del fango de la inautenticidad y la violencia criminal que transcurre en la zona de la oscuridad de su inconsciente que se encontrará socavada por permanentes preocupaciones a la vez imaginarias y reales: un paranoico incurable, en la terminología psicológica del presente.

Será un hombre cortado por la insistente intranquilidad y sufrimiento, que son expresiones de su propio desorden personal. Vida centrada en la usurpación y control del poder y de la imaginación megalómana, que vendrá a tener su ser horadado por las preocupaciones y el temor hacia los otros, de tal manera que su psique le impedirá obtener la lucidez y la verdad de la realidad que pretende fundar. Nunca más podrá respirar el aire fresco de la libertad y caminar libremente por las calles sin su guardia privada, y siempre con su temor a cuestras: ¡miseria de vida!

Ante este personaje, Platón opone su prototipo ideal de gobernante: el filósofo presentado en el *Mito de la Caverna*. Este es el que ha podido evadirse del drama de sus compañeros ignorantes y del juego de las sombras dentro de la caverna en que habitan, la cual representa a la sociedad humana. El filósofo sale de este mundo que representa la ilusión y los amarres de la vida terrenal falsa. Es el que ve directamente al mundo en sus esencias, sus formas o ideas, además de sus contradicciones inherentes. Luego tiene la tarea, y el deber, de regresar a la caverna y guiar a sus compañeros, quienes querrán – ¿cuándo no? – en algún momento asesinarlo por su interpretación del falso mundo de las sombras; debe regresar a comunicar a sus antiguos compañeros de prisión (¡mental, sobre todo!), la verdad que ha experimentado y aprendido frente al mundo del conocimiento. Son los hombres que deben formar las filas de la clase gobernante. La política es presentada llena de trastornos, malas interpretaciones, hasta que esté guiada por la filosofía. El gobernante debe alcanzar esta sabiduría platónica que es casi divina, esa verdad que no es mera sombra, todo con el fin de alcanzar y llevar el Estado a la consumación del bien social. Por ello las rigurosas disciplinas y la educación exigente a que debían someterse en su utopía todos aquellos que formarían la clase gobernante; su rasgo más sobresaliente tiene que ser necesariamente su capacidad intelectual en tanto esté dirigida para gobernar y llevar a cabo las políticas de la ciudad. Los filósofos verán el ejercicio del poder no como su máximo deseo sino como un deber, una carga: el poder no los tentará, lo soportarán por el bien de la comunidad.

Como hemos dicho antes, cada forma de gobierno no es sólo un momento del desarrollo de los modos de producción históricos, como pretenden justificar ciertas corrientes ideológicas fundamentalistas, sino también un estado del alma, de la psique individual, entendiendo que esta depende del grado de desarrollo (virtud, educación, profesión), por libre albedrío de los hombres. De la escala en que residen en someterse como esclavos a quienes ejercen el poder o alcanzar y degustar el poder responsable individual de ser libres.

Nuestro trabajo busca adentrarse en la exploración del arquetipo o forma de la personalidad del tirano y de los individuos que albergan y aceptan su instauración política en el mundo del pensamiento clásico griego. Presentar las aristas de por qué su aparición y aceptación en la mayoría de los hombres y del efecto que proporciona al final en aquellos que la amparan y defienden para ser impuesta y aceptada por una mayoría de la sociedad.

El tirano no nace solo, sin haber antes crecido su germen en el pecho de una mayoría resentida, ignorante (aunque tengan títulos universitarios y sean doctores...), y cobarde, que busca un *abogado de los pobres*, un *padre protector* común, un *padrecito* a lo Stalin o del caribeño Fidel.

El tirano presenta un desbocado mundo de pasiones individuales. Sufre a su vez la tiranía de los deseos. Ellos se revelan de manera particular a través de los sueños. Dice el texto: *la parte bestial de nuestro ser...no titubea en intentar acostarse en su imaginación con su madre, así como con cualquier hombre, dios o fiera, en cometer el crimen que sea, o en abstenerse de ningún alimento, en una palabra, no carece en absoluto de locura ni desvergüenza*, (571c). Salir de esa desesperación requiere de cierta práctica clínica filosófica para despertar, en la propia vigilia, del sueño, del poder estéril, del sometimiento infantil, de la ilusión al confrontarlos con la parte racional de la psique. Meditar en sí mismos sin permitir entrar en ello nuestros apetitos sometidos a la *hybris*, a la desmesura criminal. Habitar en la lucidez o permanecer en la ociosidad estéril o en la inercia difusa: he ahí el dilema de la filosofía. Esta disciplina filosófica personal lleva a mantener una práctica que posee un cambio de perspectiva en la existencia anclada en un mundo gobernado por la universalidad y en la objetividad del *pensamiento único* (ideológico-doctrinario), que se presenta a la conciencia; parte de la cual niega a la otra parte del alma humana que está dominada por las pasiones personales como representación y contenido único de la vida ser.

IV

El Sócrates platónico nos invita a acercarnos a la figura del tirano, al carácter del hombre, mediante el examen de ese germen en nuestra afirmación de la conciencia tiránica, en presentarnos su dialéctica de libertad y esclavitud implícita; en cómo, a modo de eco, nos hundimos por condición individual debido a la carencia de atención y cuidado de sí, dentro de esa condición degradante del hombre libre. Del exceso de libertad se cae en el exceso de esclavitud. No es presentar las figuras históricas que le han dado expresión a tal condición a través de sus vidas, sino desarrollar un ejercicio dialéctico intelectual interior que tiene como fin el examen clínico del pensamiento para la perfección de nuestra condición humana a partir de la transformación mediada que parte de la reflexión, meditación y atención de nuestros modos de vida presentes *hic et nunc*, aquí y ahora: del perenne *conócete a ti mismo* socrático.

Para Sócrates está claro que las desgracias humanas provienen de la esclavitud e ignorancia amarradas a las pasiones, es decir, del anhelo constante de cosas exteriores, extrañas, superfluas: riquezas, consumo, dependencias materiales y personales, etc. Incita a buscar la independencia en la autonomía, en el retorno a lo simple, a lo esencial, que es lo que nutre realmente a nuestro yo; aceptar únicamente lo que depende de nosotros como brújula que nos dirige a una tranquilidad creativa y contemplativa: la simplicidad vital del placer de existir. Esta es una filosofía que encontramos no una necesidad absoluta y pura de un orden dogmático único (como lo son todos los monoteísmos: cristianos, musulmanes y judaicos), sino un nivel donde el interlocutor y el tiempo concreto del *logos* llegan a expresarse abiertamente a partir de un *daimon* (dios) personal.

En estas páginas platónicas a examinar encontramos expuesta la virtud socrática que exige experimentar el conocimiento no sólo *de* sí sino *en* sí mismo. El desarrollo del diálogo platónico, en su parte dedicado a la tiranía en *República*, nos lleva a prestar no sólo atención al tema de la tiranía, sino el grado de conocimiento del tirano a partir de su reflejo y su calado en la raíz de nuestro ser, que asalta y perturba nuestra felicidad, libertad y vida interior. Es un intento de conocer nuestra aceptación o rechazo, nuestra disposición y acomodo mental a través del devenir polémico de la tiranía, surgido en el diálogo entre el maestro Sócrates y su amigo Glaucón, junto a su reflejo en nosotros mismos. Persigue motivar una transformación hacia la virtud por medio de las apreciaciones genealógicas del tirano que se ha hecho presente, de alguna manera, en la

vida de todo ciudadano al desatarse el tirano personal por medio de las pasiones degradantes y que requerirán ser reconquistadas individualmente. Entrar en el mar de nuestras contradicciones que nos limitan a ser individuos sin miedo a la libertad pero que perseguimos atar la libertad de los que nos rodean: he ahí el tirano dentro de nosotros, no fuera; desprendernos de la forma de conciencia esclerótica del tirano militaresco personal con nuestra convivencia particular día a día. Recordemos lo dicho: los diálogos platónicos, si tienen una sabiduría secreta (G. Reale), es porque ellos pretendían, más que informar, *formar* la psique del hombre griego.

La filosofía no es un conocimiento que incita la evasión, sino un sentido de vivir responsable e individual, de encontrar y construir un espacio de libertad interior que viene a demostrar la falta de libertad política exterior. Es una manera de ser y formarse, de tener a la razón como conductora y una sensibilidad que agrande la pasión del placer de vivir, de establecer una conciencia creativa con el cosmos y los demás hombres. Es por lo que al presentar la condición del hombre tiránico lo contrastamos con ese otro *arte de vivir*. Hecho que será contrario al ejercicio teórico de la filosofía moderna y actual, que tiene como preocupación primordial la construcción teórica intelectualista de estructuras y la originalidad de un lenguaje técnico reservado a especialistas, es decir, de aquellos que leen manuales de filosofía sin ser filósofos.

En el fondo se trata de lo expresado por el mismo Sócrates respecto a la filosofía en tanto *terapia del alma*, la cual en él consistió encontrar la voz, como ya hemos referido antes, de su propio *daimon* (o dios o conciencia personal) interior, junto a una tranquilidad espiritual, a una perspicaz e irónica inteligencia dialéctica discriminadora, liberándonos de toda ilusión, pasión o deseo que desborden en angustia, surgida por las preocupaciones pasajeras de la vida pero también concebida por el terror a la existencia humana: del terror a los dioses, a la muerte, a la finitud, al terror tiránico de un régimen, a la represión, al terror de la inseguridad en la ciudad, al terror a la incertidumbre que implica toda existencia. Afrontar que vivir exige aceptar ciertos riesgos; lo contrario es permanecer en una vida hundida en el foso de la cobardía y de la esclavitud.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Gómez Robledo, A. (1974) *Platón. Los seis grandes temas de su filosofía*. México. F.C.E.

- Gomperz, T. (2000) *Pensadores Griegos*, t.2. Herder. Barcelona.
- Hadot, P. (2000): *¿Qué es la filosofía antigua?* México. F.C.E.
- Hadot, P. (2006) *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*. Madrid. Ed. Siruela.
- Hubert, J. (2007) *Sócrates y los socráticos menores*. Caracas. Monte Ávila Ed.
- Jaeger, W. (1979) *Paideia*. México. F.C.E.
- Jenofonte (1949) *Socráticas. Economía. Ciropedia*. Barcelona. Océano.
- Nuño, J. (1963) *El pensamiento de Platón*. Caracas. UCV.
- Platón (1979) *Obras completas*. Madrid. Aguilar Ed.
- Reale, G. (2003) *Por una nueva interpretación de Platón*. Herder. Barcelona.
- Tucídides (1990/1992). *Historia de la Guerra del Peloponeso*, t.3. Madrid. Gredos.
- Vernant, J-P (1992). *Los orígenes del pensamiento griego*. Buenos Aires. Paidós Ed.

Aportaciones para una metodología de la práctica filosófica

Resumen

He tratado de integrar varias aportaciones para la práctica filosófica y, en concreto, para la labor del Asesor Filosófico. Desde una cartografía para el reconocimiento de la praxis humana, recogida de una obra de A. González, las aportaciones conceptuales o concepción zubiriana y el presupuesto de la psicología humanista de Antonio Blay, como telón de fondo para una ontología leal y precisa. La aportación de González se articula en torno a un criterio de discriminación denominado como verdad primera que son nuestros actos elementales, elementos constituyentes de nuestra praxis

Las estructuras de la praxis es un esquema para la detección de identificaciones erróneas, en sus diferentes niveles y articulaciones, de cara a podernos despojar de artificiosidades superfluas, para así poder acceder a un nivel de conciencia de nosotros mismos más claro y despejado, desde el que poder reconsiderar toda nuestra actuaciones a la luz de alguna verdad sentida como más netamente propia. De este modo la práctica filosófica no es sino un procedimiento de vaciado, a la vez que de generación, que pueda permitirnros aflorar en la realidad tal cual.

Palabras clave: práctica filosófica, asesor filosófico, ontología, praxis humana, conciencia de sí, verdad primaria.

Contributions for a Methodology of Philosophical Practice

Abstract

I have tried to put together several contributions to philosophical practice, and, concretely, to the work of the Philosopher-counsellor, I do so with recourse to the cartography for recognizing human praxis, collected from a work of A. González's; the conceptual contributions or Zubirian conception, and the presuppositions of Antonio Blay's humanist psychology, as the background for a loyal and precise ontology. González's contribution is articulated around a criterion of demarcation called "primary truth", constituted by our elementary actions, elements that constitute our praxis.

The structures of praxis are a scheme to detect erroneous identifications, at different levels and articulations, which allow us to get rid of superfluous artifices, so as to reach a clearer degree

* Lic. en Filosofía, Universidad de Deusto, País Vasco.

Artículo recibido en mayo de 2011 – Arbitrado en octubre de 2011

Apuntes Filosóficos. Vol. 20. Nº 39 (2011): 201-220.

of self-consciousness, from which we can reconsider all our actions in the light of some truth felt as more properly our own. Thus, philosophical practice is nothing but a process of casting, as well as one of regeneration, which enable us to emerge into reality as such.

Keywords: Philosophical Practice, Philosopher-counsellor, Ontology, Human Praxis, Self-consciousness, primary truth.

La práctica filosófica parte de un detenimiento ante la realidad con una resolución de atender a la naturaleza de las representaciones (1) de los hechos que funcionalmente, a veces, pueden acogotarnos, tratando de ampliar el horizonte de nuestras representaciones mediante el desentrañamiento de las ideas presentes, por acción u omisión, con el objeto de conocernos en las dinámicas que configuran y desarrollan nuestra praxis humana, bien de una forma actual pero también en sus potencialidades y latencias presentes.

Dicho de otro modo, la práctica filosófica se plantea como una actividad de pensamiento y de revisión, en base a nuestra intelección sentiente (2), mediante la que podemos conocer en las dinámicas que desarrollamos, en nuestras relaciones con la alteridad, con el objeto de favorecer el despertar de una identidad más equilibrada en sus proyecciones, tanto internas como externas, como en su sentido.

Una diferencia substancial que define el espacio de desarrollo de la práctica filosófica, podemos postular que se establece en la perspectiva del posicionamiento de lo tratado en esta práctica.

Además, mientras que en los abordajes psicológicos o terapias medico psiquiátricas el sujeto ha venido siendo el paciente de una práctica externa a él, que, es realizada por una instancia o agente que lo trata, dirigiendo normalmente el tratamiento al estudio y el análisis de la subjetividad en el desarrollo de su experiencia, (pensamiento, conducta, emociones, etc.), es la práctica filosófica un espacio de emancipación directa en el que concursan dos agentes colaboradores que investigan conjuntamente en las tramas de la realidad, dirigiéndose a esta en cuanto sistema abierto constituido por notas o realidades sustantivas y operativas en dinámicas de respectividad (3). Pero lo significativo y diferenciante de los abordajes psicológicos es que en dichos abordajes se aborda con preferencia el hecho psíquico en sus interrelaciones de un modo psicocéntrico, mientras que

en el desarrollo de la práctica filosófica lo que abordamos es la realidad en sus dinámicas sustantivas y en los espacios o intersticios presentes en dichas dinámicas, de modo que podamos ir descubriendo y ejercitando el carácter sustantivo de la ontología que nos atañe en el transcurso de una praxis filosófica que ha de atender a nuestra praxis en la realidad de nuestras vidas.

El término realidad (4) , en sentido amplio, no presupone aquí un conjunto de hechos unívocamente patentes en cuanto hechos, sino que en cuanto latentes en un amplio sistema de notas o realidades sustantivas regionales o personales, con funcionalidades dinámicas y con carácter abierto en cuanto realidad amplia y desde nuestra realidad humana (5), cuya especificidad principal parece que consiste en poder o tener que habérmolas con la realidad de la vida y del mundo, para desentrañar sus significados aparentes y latentes, o dicho de otro modo, sus patencias y potencialidades, pues como dice, Xavier Zubiri al terminar su obra “Sobre el hombre” (pag. 676) :

“la vida no es simplemente un sistema de urgencias, sino también un pausado, ingente y quiescente esfuerzo por encontrar la verdad de la realidad”.

La Práctica Filosófica, como hemos dicho, propone un abordaje de la realidad que en nuestra perspectiva humana nos remite a nuestra praxis humana y personal, ya que hemos de utilizar algún marco para investigar, por lo que, de este modo, para tratar de desarrollar alguna referencia metodológica, habremos de indagar en el desarrollo, más o menos estructural, o estructural como referencia, de esta, nuestra praxis humana, pero sin obviar nunca, sino precisamente al contrario, la ontología que nos sustenta.

ANÁLISIS DE LA PRAXIS

Podemos intentar definir la praxis como un sistema más o menos estructurado, en base a la relación entre nuestra actividad humana y la conciencia presente en ella, con las configuraciones de actos que van conformando nuestras acciones y actuaciones cotidianas.

Pero es importante determinar el desde donde nos ubicamos como punto de partida.

Husserl (6), en sus “Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica”, nos habla del paso de la actitud natural a la actitud

filosófica. Al margen de su particular concepción sobre el carácter de esa actitud, quizás podríamos tratar de ceñirnos únicamente al significado intencional de la palabra filosofía, para identificar nuestro punto de partida en lo referente a todo lo que le concierne, tanto en cuanto a la actitud que supone, o propone, como a la tipología de los actos que habrían de configurarse en esta práctica filosófica. Aquí el término “tipología” lo empleo en un sentido más amplio del habitual que iré tratando de explicitar, pero está referido no solo al tipo de acto, en cuanto percepción, volición, etc., sino que la referencia se dirige en mayor grado al carácter óntico-sustantivo de los agentes que, en la práctica filosófica, irán haciéndose efectivos en tales actos.

Es que la praxis puede ser observada en su desarrollo estructural, al modo que nos presenta Antonio González (7) en base a las configuraciones de los actos en acciones y actuaciones que dan lugar a la actividad, pero no parece ello suficiente, puesto que al situarnos aquí desde una práctica filosófica como metapraxis, estaremos llevando a cabo una actividad que puede ser tipológicamente definida. Y para definirla no podemos ser sino radicales en la coherencia y adecuación de nuestra práctica a los ámbitos en los que se enmarca y estos no dejan de ser el de la realidad y el del ser.

Es decir, una cosa va a ser la estructura de la praxis que metodológicamente vamos a tratar de investigar como realidad y otra, que es el sustrato sustantivo o realidad del ser, es la tipología o perspectiva de nuestra práctica investigativa. Veamos:

El término filosofía invoca a dos principios que lo sustentan: amor y sabiduría. No estamos hablando de cualquier cosa, ya que, ¿puede o debe estar el amor presente, más acá o más allá de cualquier suposición teórica? Lo que quiero decir es que en el carácter sustantivo de nuestra condición humana, el amor es potencialmente un motor y núcleo esencial y de que en algo de esto podrá consistir también nuestra ejercitación en la práctica filosófica.

Decíamos al principio que íbamos a tratar de situarnos ante las representaciones de los hechos que nos acogotaban, es decir, que nos afectan.

Vamos a ver, por lo tanto, el tipo de relación que puede ser esta de la afectación y que tipo de transformación puede ser realmente operativa desde el ámbito de esta práctica filosófica, con la intención de desentrañar la naturaleza

de la misma, de un modo diferencial al propio de las dinámicas “naturales” que se desarrollan en nuestras afecciones o acogotamientos.

Aunque esto pueda ser más bien un postulado perteneciente a una psicología profunda de raigambre humanista, ya que al hablar de transformación, nos estamos refiriendo al desplazamiento o transformación del mero sujeto percipiente o paciente, en agente de entidad personal.

Es decir, el paso de la actitud natural a la actitud filosófica, ¿supone alguna posibilidad de transformación ontológica? Sí en la medida en la que la ejercitación del amor a la sabiduría implican una activación de facultades específicamente humanas.

Y volvemos a situarnos en el ámbito del significado del término filosofía, para insistir en la tipología de nuestra práctica en lo que concierne a la, todavía aún, indeterminada perspectiva ontológica: “amor o amistad a la sabiduría”.

Este significado puede concordar con la definición del ser humano como inteligencia sentiente, denotándonos la posibilidad de la potencial presencia sustantiva de algo esencial...

APERTURA

Primeramente hemos hablado de “un detenimiento con una resolución de atender a la realidad”. Esto es la escucha o la contemplación de la realidad e implica por ello una necesaria apertura, por lo tanto tendremos que hablar de apertura metodológica, de no querer caer en incoherencia, pero a la vez también parece necesario tener un cierto mapa, del que poder echar mano, como recurso tal vez, de nuestra, aún, indeterminación metodológica.

Así que la metodología de la práctica filosófica parece que ha de tener un carácter meramente cartográfico-referencial, es decir, simplemente habrá de suponer que conocemos la existencia de un cierto desarrollo estructural al que a su vez podremos ir atendiendo, en la medida y aspectos en los que la realidad nos indique y nos demande.

Aquí “la realidad” puede ser nuestra problemática o la de otra persona que nos plantee una problemática y quiera dialogar sobre ella.

Pues volvamos al aspecto estructural, para que dependiendo de la cuestión concreta que hayamos de examinar podamos tener un cierto marco referencial para el diálogo y el análisis.

“ESTRUCTURAS DE LA PRAXIS”

ENSAYO DE UNA FILOSOFÍA PRIMERA EN LA PRÁCTICA FILOSÓFICA.

1. Los actos

Antonio González nos propone un desarrollo o construcción estructural que habrá de ser reconstruida para poder atender un poco a la comprensión del desarrollo de nuestra praxis humana, desde sus aspectos elementales que son identificados como nuestros actos más simples.

Esta aportación teórica es una propuesta práctica, como ensayo de una filosofía primera, es decir, a modo de primer paso filosófico para conocer el ser, la realidad y el fundamento de todo ulterior conocimiento, que parte de atender a nuestros actos de percepción, afección y volición, de un modo inicial, como estructuras de configuración de nuestras ulteriores acciones, actuaciones y actividad.

La atención a nuestros *actos simples* nos sirve para situar un punto de partida en el que a la vez detectar una *verdad primera* de orden fáctico y por ello accesible. Esta verdad primera es únicamente el “factum” o hecho de nuestros actos simples de percepción, afección y volición.

Pero lo que ocurre es que además de la verdad primera del acto como acto, en nuestros actos se actualizan las cosas como “hechos actuales”, diferenciándose así unos *hechos primordiales* que son *nuestros actos elementales* y unos *hechos actuales* que son las cosas que quedan actualizadas en nuestros actos. A la cosa presente en nuestros actos González la conceptúa como *alteridad radical*.

Cierto es que sabemos que no nos afectan o percibimos tanto los hechos de las cosas de unos modos puros o neutros, porque en esas cosas aparecen siempre unas representaciones y presupuestos que tienen que ver con la tradición cultural, con el mismo lenguaje con el que recibimos las conceptualizaciones sobre las cosas (8), o con expectativas o temores que las invisten, es decir con representaciones (9).

Pero hemos de atender de un modo radical a cómo se presentan las cosas en nuestros actos y podemos disociar el acto en si de la cosa como fenómeno o alteridad radical. Esta disociación nos permite atender a la naturaleza de nuestro acto, de modo que nos será factible resituarnos en él, tomando conciencia de la tipología del acto, en cuanto a si su carácter es “natural”, es

decir, inconscientemente afectado por la cosa, o filosófico, es decir, afectante a la representación de la cosa en algún momento. Y, o, de otros modos.

Porque en realidad primera, no vamos a afectar a la cosa en sí, sino a nuestra representación de la cosa, mediante el cambio de la actitud natural a la actitud filosófica. Pero no solo eso, es que además, mantenemos la hipótesis de que en ese proceso también nosotros podemos experimentar alguna transformación.

Pero este paso, lógicamente, es una elaboración que se ha de ir produciendo en la toma de conciencia de nuestros actos que, deliberadamente, habremos de ir llevando a cabo en nuestro diálogo filosófico. De modo que vamos a seguir atendiendo un poco a las estructuras de nuestra praxis, para ver cuales son los fenómenos que en las mismas se encuentran insertos y así poder dialogar sobre nuestras representaciones sobre aquellos, así como sobre nuestros posicionamientos, en pro a irnos deliberando o liberando de, en el transcurso de nuestros diálogos, meditaciones y silencios atentos.

II. La acción

En el transcurso de nuestra praxis, como González nos expone con atino, podremos atender a que, en las estructuras en las que nuestros actos se ven configurados como acciones, estas se producen como concatenaciones de actos, en los que a su vez se actualizan las cosas como alteridad radical.

Y podemos atender a las funcionalidades elementales que en las acciones se producen entre ciertos tipos de actos, a la vez que habremos podido comprobar como las cosas actualizadas en nuestros actos son sistemas de notas o propiedades, actualizadas de una manera unitaria.

La filosofía primera que habremos de ir desarrollando en nuestra práctica filosófica tendrá que tratar de constatar la presencia en nuestros actos de sensación, de unidades de propiedades sensibles en interdependencia funcional.

Pero en los actos de atención a las cualidades de esas cosas sensibles afectantes y presentes en nuestros actos de percepción y de sensación, presentes como alteridad radical, introducimos una distensión (10), puesto que estamos hablando de una concatenación entre dos actos: percepción y afección. Esta distensión o hiato es fundamental en la práctica filosófica.

En la distensión que se instaura como apertura de la atención, bien mediante la pregunta o también en la reflexión, se halla a su vez el carácter personal presente en nuestros actos. Y este es un espacio y un tiempo propio del agente

o agentes actuantes en cada práctica filosófica. Es un espacio determinante y decisivo para la volición que completa la acción como estructura funcional de actos y alteridad radical.

La dimensión personal de las acciones

Así que la distensión de la acción es un carácter personal que aparece en la funcionalidad de los actos mismos, de modo que en esta filosofía primera que vamos construyendo, en esta práctica filosófica, aparece el agente o mejor dicho el agente personal, que quizás y como habríamos de esperar, se va sustantivando filosóficamente.

El modo en cómo está presente la alteridad en el transcurso de la acción humana nos remite a la raíz de la distensión, puesto que en ella se encuentra el carácter sustantivo personal de la determinada o pretendida configuración óptica que en nuestra perspectiva de práctica filosófica nos hemos de procurar mediante el ejercicio, en la distensión, de nuestras facultades esenciales, que la propia práctica nos irá demandando y facilitando, ya que tal práctica nos ha exigido nuestra disposición en una neta y auténtica actitud filosófica.

La dimensión social de las acciones.

A pesar de la intimidad presente en nuestra distensión personal que constituye un momento importante y decisivo de nuestras acciones, en la alteridad de las cosas presentes en nuestros actos se actualizan los demás, insertándose en el transcurso de nuestras acciones.

Y aquí tenemos otro ámbito para el diálogo. Cómo percibimos a los otros, como nos vemos afectados y como afectamos, pero sobre todo, quiénes son los otros sustantivamente y desde donde soy yo sustantivamente con los otros.

Las actualizaciones de los otros en mis actos moldean el transcurso de mi acción, según los parámetros de mis representaciones sobre los otros y esto es otro aspecto de nuestro diálogo. Un diálogo que se instaura desde el entre de mis instancias sustantivas, en lo incipiente de mi comunicación con los otros presentes en la estructura de mi acción, con independencia de todo lenguaje.

La dimensión económica de las acciones

La actualización de los demás en la estructura interna de las propias acciones, nos propone González, está en estrecha relación con el acceso a las cosas

y esto incluye una dimensión económica en la socialidad, como categoría de esta filosofía primera. Esta dimensión económica que aparece con la presencia de los demás en el transcurso de nuestras acciones, es un momento constitutivo entre otros y relevante, en la socialidad de la acción, también en la medida en la que como agentes operamos en la facilitación “pre-verbal” del acceso a las cosas por parte de los otros. Así que primordialmente, esta dimensión económica se inscribe conjuntamente con la dimensión comunicativa, en cuanto a la disponibilidad para la escucha y la relación personales y sociales, por lo que es un elemento presente en el ensamblaje estructural de la praxis, a tener en cuenta en la práctica filosófica.

La cuestión de cómo hacerlo depende principalmente de cómo se presente su problemática para ver cómo nos situamos ante ella.

La dimensión corporal de la acción.

Digamos primero que nuestra corporalidad es una dimensión enormemente ignorada, a la vez que es una dimensión esencial.

¿Tiene la corporalidad alguna relevancia en nuestra práctica filosófica? ¿Debemos preguntarnos en nuestra práctica filosófica por la importancia de nuestra dimensión corporal? Nuestra dimensión corporal tiene funciones de estimulación y de somatización que se encuentran presentes en el transcurso de nuestras acciones, desde su origen, en nuestros propios actos elementales. El cuerpo, como receptáculo del devenir de la acción, en la medida en la que somatiza atención, sensación, emoción, amor..., nos permite y ofrece un ámbito de contrastación de la incidencia de lo actualizado en nuestros actos, acciones y actuaciones, en sus coordenadas espacio temporales, de modo que hay una verdad actual a la que podemos acceder y también puede haber una dimensión de actuación verdadera, considerada fáctica y corporalmente.

El carácter moral de las acciones

La dimensión moral de nuestras acciones es de carácter elemental, en el sentido en que las acciones humanas, en virtud de lo actualizado en sus actos y en función de nuestra atención a los mismos, o a nuestras representaciones sobre los mismos, eran acciones abiertas y distensas y por lo tanto son en cierto sentido acciones libres, al margen del problema metafísico de la libertad, en la medida en la que nuestras respuestas no estén prefijadas por las cosas que sentimos.

Además nuestras acciones son capaces de gozar del bien y de sufrir del mal en un sentido elemental, en cuantos actos de placer, gusto o atracción y dolor, disgusto, o aversión.

La pregunta concientizadora en este ámbito moral elemental se puede plantear en el aspecto, tanto de las representaciones de nuestras expectativas (sentido pasivo, receptivo, pasional), como en el ámbito activo y sustantivo correspondiente a una práctica filosófica que ha de tratar de despertar e incentivar la actualización pro-activa del amor y de la inteligibilidad, corporalizadas, en la medida en la que queramos poder comprender una dinámica relacional, instaurada en alguna determinada ontología existencial.

Puede ser interesante cuestionar y detectar posibilidades de llevar a cabo elecciones de aplazamiento, o aceptación, de lo bueno y de lo malo, como funcionalidades de causalización, operativas en ámbitos, bien de conciencia, de salud, de relaciones, humanas, etc. Pero esta aclaración se refiere a un nivel de reflexión que rebasa el ámbito de las acciones humanas como configuraciones funcionales de actos elementales.

III. La actuación

Así como los actos que constituyen las acciones, fluyen en el devenir de nuestra experiencia y van desapareciendo para siempre, las intervenciones de los demás en tales acciones poseen también una efímera presencia, sin embargo, esas intervenciones dan lugar a efectos duraderos y estructurales y muchas de nuestras acciones parecen constituir rutinas (“Estructuras...”, 109). Muchas de nuestras acciones cotidianas como caminar, comer o sentarnos, las venimos realizando de una manera automática y no tienen un carácter puramente estímulo. A diferencia de las simples acciones, estas son actuaciones orientadas o acciones con un sentido intencional.

En la actuación tenemos además el *acto de intelección del sentido* de nuestra acción, que puede ser denominado como *intención o entendimiento*.

Este es un nuevo sistema de actos, el sistema de la actuación.

Pero en nuestras actuaciones además de tener presente un esquema intencional, que por otro lado puede ser también totalmente tácito, puede estar presente la conciencia o no, puesto que existen las actuaciones inconscientes según nos presenta la psicología.

La conciencia, dice González, *es una actualización de los actos ante sí mismos*. ¿pero hay algún tipo de conciencia diferenciada en lo que hemos mencionado refiriéndonos a Husserl, como “actitud natural” y “actitud filosófica”?

Existen como hemos comentado las acciones fijadas del caminar, tomar una taza de té, como actuaciones. Muchas acciones presentes las entendemos desde otras acciones pasadas, de modo que adquieren un sentido y se convierten en actuaciones, de modo que la fuerza del pasado se instaura en nuestros actos dotándoles como realidades con sentidos que ya vienen predeterminados desde el pasado, lo cual no obsta para que podamos dar nuevos sentidos a nuestras actuaciones, aunque estos actos volverán a quedar fijados en actuaciones con un sentido, que irán pasando a pertenecer al pasado de nuevo, aunque pueda seguir manteniendo sentido en el presente.

La actuación nos aparece como un sistema de actos sensitivos, afectivos, volitivos e intencionales, en el que estos últimos cobran una especial relevancia.

Una acción cualquiera no se suele poder entender si no es acudiendo a una acción del pasado de modo que esta funciona como un esquema que sirve para entender las nuevas acciones (Estructuras, 113), un “esquema intencional”. Este es la estructura de organización interna de nuestros actos.

Pero vamos a ver, podemos entender que nuestras acciones se organizan en actuaciones de cara a ir desarrollando los aspectos prácticos de nuestra vida, mediante una serie de esquemas intencionales. El esquema intencional parece que es de un orden intelectual, pero ¿no hay más instancias sustantivas en el desarrollo de nuestras actuaciones?

Podemos encontrar o crear una intelección de sentido mediante la vía de Pascal: “*el corazón tiene razones que la razón ignora*” (11), ya que podremos preguntarnos si un esquema intencional en muchas de nuestras actuaciones nos aporta una suficiencia entitativa aceptable, a no ser que consideremos el amor como un esquema intencional primordial, en la línea que Pascal nos propone.

Porque los esquemas intencionales, al aportar un sentido determinado a nuestras actuaciones conscientes e inconscientes, determinan de igual modo el sentido de nuestras afecciones e incluso de las cosas actualizadas en nuestros actos de afección, intelección, etc., ya que los esquemas intencionales son primariamente “representaciones” de las cosas y pueden generar emociones como afecciones con sentidos determinados, o deseos en lo que antes eran voliciones.

Sobre todo y en la medida en la que el amor primordial y nuclear, esencial, no se vea actualizado en nuestros actos, desde nuestro carácter sustantivo.

La apertura a la alteridad radical presente en nuestras acciones, queda de algún modo cerrada cuando se ve sometida al marco intencional que la orienta y trasforma en una actuación determinada, aunque el cierre nunca será total, pues la alteridad radical y la pregunta por lo que puede ser esa alteridad radical siempre podrá estar presente en todos nuestros actos, incluidos los actos intencionales y ello nos posibilita el pensamiento y la reflexión, sobre todo si nos percatamos de que esa apertura a la alteridad es substancialmente amor, como instancia, facultad o nota sustantiva constituyente de nuestro núcleo ontológico que a su vez nos posibilitará una actividad comunicativa más plena y prolífica con cualquiera de las instancias reales y personales entre las que nos hallamos.

Los esquemas intencionales provenientes del pasado y presentes en los usos y costumbres, el lenguaje de los signos o de los símbolos, de cara a comprender mejor algunas de nuestras actuaciones o de considerarlas en orden a su supresión o a ser sustituidas por otras, suelen necesitar ser a menudo revisados, bien:

1. En la dirección de atender a las cualidades o valores presentes en el esquema intencional del que disponemos, o también en cuanto a tratar de tomar conciencia, a nivel ontológico, del grado de actualización de nuestras instancias sustantivas presentes, como coherencia y compatibilidad de nuestras facultades esenciales y trascendentales. Obviamente de esto último dependerá, como acabamos de postular, la eficacia operativa y el sentido ético de nuestros esquemas intencionales, dado que entonces y solo entonces podrán estos ser compartidos en justicia y equidad.

Al mencionar estos términos conviene aclarar que, en este contexto de práctica filosófica, considero necesario recuperar términos quizás en desuso en la filosofía contemporánea. Entiendo por facultades esenciales humanas aquellas capacidades o potencialidades que nos facultan en nuestras instancias sustantivas. Por ejemplo, Zubiri denomina “inteligencia sentiente” a nuestra sustantividad y yo propondría ir algo más allá y extraer de la práctica filosófica y de otras prácticas radicalmente humanistas, al modo de la que también formulaba Antonio Blay, la corporalidad o instancia energética corporal, la afectividad en cuanto instancia nuclear como Amor y la Intelección directa y pura, como nuestras tres instancias esenciales sustantivas, que a su vez nos posibilitan ir más allá

de las conciencias propias de los pequeños yoes, para permitirnos situarnos, si realizamos la adecuada actualización e integración experiencial, en el espacio óntico correspondiente, por otro lado universal y trascendental.

Aclarada esta cuestión terminológica porque era importante, podemos volver a la importancia de la necesidad de revisión de los esquemas intencionales que dirigen nuestras actuaciones, mediante, como decía, otro modo de enfoque de la reflexión.

En otra ocasión diferente, cabría la necesidad de

2. Recurrir a un tipo de reflexión que establece la atención en la actuación misma, en cuanto a la alteridad de las cosas presentes en sus actos, en relación a su esquema intencional y subsiguientemente a nuestros valores. Esta reflexión puede surgir cuando una apariencia queda como enajenada de su propia inmediatez, pudiéndose manifestar un sistema de relaciones incoherentes.

El carácter social de la actuación

Las actuaciones son sociales en la medida en la que su orientación es recibida de los demás, Pero no es siempre así pues nosotros podemos, tras el proceso que sea pertinente, decidir iniciar una actuación de orden social en aras a realizar un servicio o difundir unos valores.

Pero cierto es que los esquemas intencionales inicialmente los recibimos de los demás y nos insertamos en el medio social mediante unas acciones en las que los demás están presentes en ellas.

Aquí se presenta el eje relacional individuo sociedad (12), en modos variables de preponderancia de uno u otro lado de los polos, o en algún equilibrio más o menos estable, pero siempre están presentes los demás en el diseño de mis actuaciones, interviniendo en su estructura de un modo más o menos consciente, determinando el sentido de mis actuaciones con antelación a todo diálogo y no siempre estamos conformes con el modo en el que están presentes los demás en el curso de nuestras acciones y actuaciones, ya que podemos ser objeto de aplicación de unos esquemas intencionales ajenos y esto nos puede acarrear tensiones y tribulaciones no siempre plenamente conscientes.

Por ejemplo, la percepción, en la determinación social y lingüística, en la medida en la que está orientada por un esquema intencional, incluye propiedades que no están directamente actualizadas en los actos de sensación, pero que

pueden pertenecer o no al sentido de lo percibido y estas son cosas susceptibles de ser revisadas.

Y en la medida en la que podemos revisar los presupuestos o supuestas propiedades presentes en una cosa, según un esquema intencional lingüístico o social, estamos revisando a la vez nuestra capacidad crítica, así como la ponderación de la misma, según los momentos de distensión en los que nos podemos permitir observar la realidad de los fenómenos, más allá o más acá de los esquemas intencionales de sentido, con los que hemos recibido inicialmente unas determinadas conceptualizaciones provenientes del ámbito social, de la tradición y del pasado.

Las personas en la actuación social

La conceptualización, tanto de la persona como de lo humano, depende también de esquemas intencionales variables dependiendo del tipo de sociedad, de modo que los esquemas intencionales vigentes en mi sociedad pueden determinar mis percepciones del otro, e incluso la percepción de nosotros mismos, en la actitud “común”, denominada por Husserl, “natural”, también puede estar determinada por otros esquemas intencionales que los demás nos transmiten.

¿Qué significa lo personal en la actuación social, como conjunto de notas de resonancia, provenientes de instancias diferentes?

Esta cuestión sería similar a la que hemos expuesto en el apartado del “carácter social de las actuaciones”, puesto que habríamos de revisar de un modo similar el grado de presencia del propio criterio debidamente revisado, con la asunción acrítica de las opiniones vigentes en el medio en el que se vive, ya que el carácter personal, en referencia al teatro de máscaras griego, alude a la resonancia que persuenen en la persona (per-suena-per-sonare), como personaje dotado de un medio de transmisión amplificado de los caracteres y esquemas intencionales que el individuo ha podido asumir, asimilar, destilar o, también, crear y descubrir.

Podríamos postular que la persona es la proyección social de una serie de resonancias, o quizás en alguna ocasión, una resonancia del ser, que en el escenario social se convierte en un actor o actora, pero quizás esto no sea demasiado importante, o quizás sí, ello dependerá del marco o esquema intencional donde queramos insertar este pensamiento.

En este sentido la adecuación o inadecuación de la actuación, en este caso postulado, es decir, su carácter de verdad, se habrá de remitir a la concordancia del sentido como coherencia con el esquema intencional operativo como contexto. Entonces el postulado sería verdadero si su adecuación fuese evidente en relación a su marco teórico. Y esta es una cuestión entonces concerniente al sentido.

González en su obra nos propone con bastante atino que la adecuación del sentido frecuentemente no es adaptada sino producida y esto podríamos postular del mismo modo con el tema de la identidad precisamente, situados como estamos en esta perspectiva filosófica.

El carácter moral de las actuaciones

Desde el punto de vista de las actuaciones, -situándonos en nuestros actos-, normas, fines, valores, bienes y deberes, consisten en esquemas intencionales.

Así los bienes pueden ser considerados, además, bien desde el punto de vista de los bienes elementales actualizados en nuestros actos de placer, gusto o atracción, o también desde el punto de vista de un esquema intencional que propone una selección entre determinados bienes elementales, en orden a sus finalidades congruentes y a tales bienes se les suele denominar fines.

Pero para enjuiciar moralmente una actuación, no parece ser suficiente un esquema intencional, pues este es particular y podríamos, por ejemplo, encontrarnos con el nazismo.

Por lo tanto además de tener en cuenta el esquema intencional en su potencialidad de bondad universal, habremos sobre todo de dirigir nuestra atención a los actos en su facticidad, para constatar la realización y presencia o no de los bienes elementales derivados de las actuaciones, o presentes en ellas. Claro está, como hemos dicho, que valorando también la selección de bienes llevada a cabo por el esquema intencional que establece el sentido de una actuación.

Si tal selección tiene sentido, es adecuada a bienes no excluyentes en cuanto a una perspectiva de universalidad y es operativa en cuanto a los bienes elementales que produce, González la denomina como virtuosa, aportando la definición de virtud como *dýnamis* o fuerza inscrita en la propia praxis humana.

Esta *dýnamis* o fuerza puede indicarnos una coherencia óntico-práxica.

Pero los verdaderos problemas suelen aparecer cuando una moral concreta es insuficiente para orientar actuaciones concretas no esperadas, lo que indica

que la orientación, cuya búsqueda debemos de continuar, requiere otra instancia de fundamentación que rebasa el campo actuacional y que puede requerir nuevas creaciones de organización y de esquemas. Entonces llegamos al campo de la actividad.

IV. La actividad

Ya que las acciones humanas están abiertas a la alteridad de las cosas y a la realidad, a la vez que orientadas mediante esquemas intencionales, pero en la vida se producen situaciones nuevas para las que los esquemas antiguos no contienen una suficiencia de orientación evidente, necesitamos a veces una reorganización de nuestros actos y la creación de una nueva estructura de nuevos esquemas intencionales para nuestras actuaciones se puede manifestar como la única posibilidad de coherencia en nuestra praxis.

Como a veces hay varios esquemas intencionales disponibles para ofrecer orientación a nuestra actividad, la actividad consiste, o puede consistir, en una apropiación o creación, en su caso, de una determinada posibilidad de actuación.

Así en la actividad nos encontramos con una integración de todos los momentos previos y presentes en nuestros actos: sensación, afección, volición, e intención, integrando a su vez a las acciones y a las actuaciones.

Pero en la actividad emergen además “un nuevo tipo de actos que son aquellos actos intelectivos que nos permiten seleccionar una determinada posibilidad desechando las otras”, (Ibid. pag. 149), son los actos racionales.

Los actos racionales pueden consistir en, según como sean considerados, primeramente en una búsqueda de lo que las cosas son con independencia de nuestros actos, pero es esto un problema concerniente a perspectivas teórico-cognoscitivas, aunque hemos de constatar, tal como nos propone González, el hecho de que la razón en cuanto acto, consiste en la pretensión de trascender todo acto.

Pero en segundo lugar tenemos un uso de razón de tipo instrumental consistente en la determinación de adecuación de medios y de fines, aunque este uso de la razón siempre habrá de estar supeditado al anterior que siempre contendrá probabilidades de falibilidad. Esa es una cuestión clara y evidente. Pero no hemos de olvidar el aspecto ontológico, ya que la necesidad de replantear las actuaciones mediante la apropiación o generación de nuevas vías de actividad, habrá

de integrar lo que hemos denominado como actuaciones virtuosas en cuanto a su acepción ontológica de virtud o dýnamis.

Pues la virtud o dýnamis explicita mediante la causación de bienes elementales producidos en la actuación, de una manera, además, bastante evidente, la actualización de unas potencialidades sustantivas que indican o hacen presente al ser humano en el mundo, mediante una integración de actos vehiculizados en alguna acción que lleva a cabo un actor que es agente y ahora puede pasar a ser también autor, tras asumir la necesidad de una revisión de sus actuaciones.

Crítica, pregunta y creación

La actividad tiene un carácter constitutivamente creativo que como diría Gabriel Celaya (13), tiene una dimensión de futuro, partiendo de enfrentarse con las situaciones nuevas del presente, innovando a partir de la experiencia, ya que “la experiencia consiste justamente en este proceso que, partiendo de nuestras actuaciones pasadas, va creando y asumiendo paulatinamente nuevos esquemas intencionales que son aplicados a actuaciones futuras” (Ibid, pag. 154, Estructuras).

Así que la actividad tiene un carácter trasformador y esta es una dimensión constitutiva de una práctica filosófica que habrá atendido al desarrollo del proceso de alguna praxis humana, en concordancia o confluencia con una actualización óptica de las instancias sustantivas de una realidad que podremos denominar persona, por la resonancia comunicativa del eco de las instancias donde se encuentre inserta: historia, realidad, sociedad, ser y verdad.

Una vez estructurado el campo de la praxis, hemos ya de deslindar una estructura de procedimiento, en cuanto ámbito de posibilidad, ya que este ámbito no es más que otra referencia metodológica que será solamente un esquema, sí impregnado de una orientación ética.

Entonces nuestro esquema referencial marcará unas variantes opcionales con las que trabajar sobre un sustrato humano situado en una praxis y en un contexto de circunstancias y contingencias.

El punto de partida ético es el de la valoración de la realidad humana, en cuanto realidad humana, potencialmente profunda y verdadera.

En este sentido habremos de diferenciar, al modo aristotélico la esencia substancial y las circunstancias, accidentes o contingencias. Solamente que nosotros adoptaremos la postura zubiriana de desmarcarnos del concepto de

substancia para situarnos en el de sustantividad como sistema de notas constitutivas. Este es un aspecto que ya lo hemos podido esbozar cuando hemos hablado de la conciencia como integración de corporalidad, amor e inteligencia (conciencia de cada instancia), sin confundir la “conciencia de” con la esencia, ya que la esencia es un vocablo o concepto que interponemos a una experiencia humana que no es fácilmente definible pero que puede ser esbozada su definición tal como lo hemos intentado: una integración de nuestras diferentes instancias humanas, en sus potencialidades actualizadas y conscientes: corporalidad, amor e inteligencia.

Entonces, en nuestra metodología de práctica filosófica ya partimos de una concepción humana cuya potencialidad es plenitud de amor, inteligencia y vitalidad. Esta potencialidad que corresponde a nuestra esencia, a nuestro yo profundo y esencial, tiene un carácter universal y trascendental, cuestión que tal vez habríamos de explicitar más detalladamente, pero no ya en este artículo.

El punto de partida ético es aquél que diferencia la positividad de esa potencialidad humana, como ámbito patrimonial de todas las personas, por lo que esto es un presupuesto ético-ontológico de nuestra actividad de asesoramiento, en la que distinguiremos la praxis humana como tal, en las estructuras que ya hemos expuesto, y en todo el compendio de circunstancias y contingencias en las que tal praxis se ve inmersa, a la vez que ese desarrollo actualizativo de nuestra potencialidad ontológica se ve afectado o impelido de alguna manera.

Por lo que en cuanto ya a la metodología en sí, ¿Cuál será su finalidad?

Si partimos de una consideración ontológica ética (un intento de denominarla), nuestra labor caminará en la dirección y en la acción de deslindar los obstáculos, a través de preguntas y diferentes técnicas filosóficas, (ver artículo “Profundizar” de Oscar Breinifier; www.breinifier.com), con la finalidad de producir una toma de conciencia del valor de la propia potencialidad y de su actualización, de modo en que esta posibilite iluminar los recovecos de una praxis, en sus diferentes fenómenos y estructuras, en una perspectiva interrelacional. Es decir, en la medida en que el sujeto actualiza su valor y se llega a vivir a sí mismo como valioso, también en la toma de conciencia de sus limitaciones, accede a un campo de relacionalidad signado por esa actualización de facultades: amor e inteligencia y vitalidad en acto, por lo que el panorama existencial, las diferentes contingencias y todos los accidentes posibles, pueden ser vistos y comprendidos a la luz de una conciencia diferente, que sabrá aprovechar lo que

antes era vivido como amenaza, para ser vivido, entonces, como oportunidad de comprensión, acción, actuación y actividades ya creativas, en alguna medida nueva y plausible.

Pero habríamos de indicar, a su vez, una matización sobre el concepto de plenitud y las variables metodológicas de sus ascesis. Como indica Breinifier en su artículo citado y de acuerdo plenamente con él,

“nuestra tradición occidental privilegia en general el pleno más que el vacío, la ausencia y la ignorancia conllevan más bien connotaciones negativas, la presencia y lo pleno tranquilizan: procuran un sentimiento de plenitud mientras que la ausencia es causa de carencia y dolor. (). Contrariamente a la perspectiva oriental, en la que el vacío es también una realidad, incluso la fuente, la realidad fundadora, la matriz” (pag. 3).

Para acabar y en el ámbito de nuestro contexto, podríamos hacernos la pregunta:

¿Existe la posibilidad de una práctica filosófica de raigambre científica, en cuanto a sus bases epistemológicas?

Probablemente esto sí pueda ser una realidad, pero seguramente solo en una medida epistemológica referencial, ya que lo más importante que nos queda siempre es ese momento distenso que es creado por la pregunta que atiende a lo diferente, intelección sentiente, amor... Razones operativas que emergen desde las entrañas del cuerpo sin ser patrimonio exclusivo de la razón, pero recuperándose en un nuevo marco en el que preguntarse puede ser amorosa intelección y, a veces, aceptación de un vacío originante y originario, posibilitador de toma de conciencia y de luz.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- (1) Epícteto (“Ejercicios espirituales y filosofía antigua”, Pierre Hadot; Biblioteca de Ensayo Siruela, Madrid, 2006.
- (2) “Inteligencia Sentiente, Inteligencia y realidad”, Xavier Zubiri, Alianza Editorial, Madrid, 1980, 1981, 1984, 1991.
- (3) Estructura dinámica de la realidad, Xavier Zubiri, Alianza Editorial, Madrid, 1985, 1995, 2006.
- (4) “La realidad, Curso de profundización y diálogos”, Antonio Blay Fontcuberta, Editorial Índigo, Barcelona 1994.

- (5) “Sobre el hombre”, Xavier Zubiri, Alianza Editorial-Fundación Banco Urquijo, Madrid, 1986.
- (6) “Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica”, Edmund Husserl, Fondo de Cultura económica, México, 1962.
- (7) “Estructuras de la Praxis, Ensayo de una filosofía primera”, Antonio González, Trotta, Madrid, 1998.
- (8) “Verdad y método I, Fundamentos de una hermenéutica filosófica”, Hans-Georg Gadamer, Sígueme, Salamanca, 1996.
- (9) “No te hagas daño a ti mismo”, Anselm Grün, Sígueme, Salamanca, 2001.
- (10) En torno al hiatus de Arnold Helen en “Antropología filosófica, Nosotros: urdimbre solidaria y responsable”; Carlos Beorlegui, Universidad de Deusto, Bilbao, 2004.
- (11) “Pensamientos”, Blaise Pascal, Alianza editorial, Madrid, 1981.
- (12) “La realidad social”, Miguel Beltrán, Tecnos, Madrid, 1991.
- (13) “La poesía es un arma cargada de futuro” en “Cantos Íberos”; Gabriel Celaya.
- (14) “Profundizar”, Oscar Breinifier, www.breinifier.com

La universidad y la escuela de filosofía como ámbitos terapéuticos

Resumen

La Universidad, y específicamente la escuela de filosofía, como centros de educación y de formación, están llamados a jugar un rol trascendental frente a la grave situación actual en relación con todos los aspectos de la vida. En tanto dominios de formación y transformación, entonces, han de dejar de lado su condición de críticos y analistas pasivos de un contexto sistemáticamente difícil para devenir en un frente *activo* de reflexión y de búsqueda de posibilidades y de respuestas, en aras de una verdadera *terapia y una transformación social y humana*. Este breve artículo constituye tan solo una tentativa de reflexión, precisamente sobre la capacidad terapéutica y transformativa del ámbito académico frente a una sociedad cada vez más afectada por un severo estado patológico.

Palabras clave: Universidad, Escuela de filosofía, *Techné tou biou*, Terapia, *educere*, Subjetividad

The University and departments or schools of philosophy as therapeutic areas Abstract

The University, and specifically departments or schools of philosophy, as centres of education and training, are called upon to play a major role against the current serious situation with regard to all aspects of life. As domains of formation and transformation they are then called to put aside its status as critics and passive analysts of a consistently difficult context to become an active front of reflection and search possibilities and responses for the sake of true therapy, as well as social and human transformation. This brief article is just an attempt of reflection precisely about the therapeutic and transformative capacity of academia to a society increasingly affected by a severe pathological state.

Keywords: University, Departments or Schools of Philosophy, *Techné tou biou*, Therapy, *educere*, Subjectivity.

* Licenciada en Artes UCV. Doctorando en Filosofía Universidad Paris 8 Saint Denis.
Artículo recibido en junio de 2011 – Arbitrado en noviembre de 2011

Apuntes Filosóficos. Vol. 20. N° 39 (2011): 221-245.

FRENTE A LA CRISIS ACTUAL

A manera de resumen

La Universidad, y específicamente la escuela de filosofía, como centros de educación y de formación, están llamadas a jugar un rol trascendental frente a la grave situación actual. Una situación calificada por Felix Guattari como una crisis ecológica, pero no solo desde el punto de vista ambiental sino con relación a todos los aspectos de la vida: social, económico, político e incluso a nivel individual. Este breve artículo constituye tan solo una tentativa de reflexión precisamente sobre la capacidad terapéutica y transformativa del ámbito académico frente a una sociedad cada vez más afectada por un severo estado *patológico*. En tanto dominios de formación y transformación, la Universidad y la escuela de filosofía están llamadas entonces a dejar de lado su condición de críticos y analistas pasivos de un contexto sistemáticamente difícil para devenir un frente *activo* de reflexión y de búsqueda de posibilidades y de respuestas en aras de una verdadera *terapia y una transformación social y humana*. En lo que respecta al problema de la terapia, específicamente, nosotros encontramos una interesante posibilidad de respuesta en la tradición filosófica de la Antigüedad greco-romana y la visión de la filosofía como un arte de vivir (*technê tou biou*) destinado al mejoramiento y a la transformación del individuo. A propósito de estas cuestiones nosotros dedicamos la primera parte de nuestro artículo a la reflexión y al análisis en torno al tema de la formación en general en el seno de las escuelas filosóficas de la Antigüedad. Para este estudio tomamos como referencias fundamentales a los autores Pierre Hadot y Michel Foucault, especialmente algunas de sus obras como *Exercices spirituels* de Hadot e *Histoire de la Sexualité. Le souci de soi* y la *Herméneutique du sujet* de Foucault. A pesar de sus diferencias, estos autores nos ofrecen un análisis en profundidad sobre el tema de la educación filosófica en la Antigüedad. Una formación fundada en principios como la *Epimeleia heauton* (inquietud de sí), la *Terapéutica de las pasiones*, sin dejar de lado el célebre *Gnoti seauton* (conócete a tí mismo), y donde la finalidad residía esencialmente en la transformación del individuo.

La segunda parte de nuestro artículo, más personal, está dedicada al análisis de la universidad y de la escuela de filosofía actuales: una escuela concebida como un sujeto activo en la construcción de eso que nosotros llamamos la *Toma cultural*. En este capítulo nosotros partimos entonces de la idea de la

escuela de filosofía como un espacio de transformación del individuo destinado a la construcción de una *nueva subjetividad*. La construcción de esta condición *otra* que rompe con toda iniciativa de normalización y de reforzamiento del orden dominante constituye probablemente el gran desafío de la Universidad y de la escuela de filosofía actuales. De esta forma, urge la presencia de una universidad y de una escuela de filosofía destinadas más a la acción de *educere* que a educar. Esto quiere decir, una escuela orientada hacia la transformación profunda del individuo dejando de lado la condición obsoleta de una institución dedicada solamente a la enseñanza y a la formación de profesionales en filosofía pero no de filósofos; es decir, hombres y mujeres que piensen, sientan y que vivan de manera filosófica. En este capítulo nosotros partimos finalmente de la idea de una universidad y de una escuela de filosofía como ámbitos de *construcción de subjetividad* y de creación de un individuo y de un mundo *otros*.

Presentación general

¿Cuál tendría que ser el rol de la escuela de filosofía frente a la crisis actual? ¿La Universidad podría fungir como una especie de terapia frente a un contexto cada vez más *enfermo*? ¿Hasta que punto la actual escuela de filosofía es capaz de pensar, de profundizar y de accionar frente a la crisis actual? Estas preguntas constituyen el punto de partida de este breve ensayo, el cual no es más que una tentativa de reflexión en torno a un problema de una gran complejidad. Así tenemos que, la Universidad y la Escuela de Filosofía, en tanto ámbitos de formación y de transformación están llamadas a dejar de lado la condición de críticos y analistas *pasivos* de un contexto sistemáticamente difícil para constituirse en un dominio *activo* de búsqueda de soluciones que hagan posible una verdadera *terapia* social y humana. En este sentido, el presente artículo constituye tan solo una tentativa de reflexión sobre el poder terapéutico y transformativo del ámbito universitario, y más específicamente, de la escuela de filosofía frente a la situación actual. Una situación calificada por Felix Guattari como una crisis fundamentalmente ecológica, pero no solo desde el punto de vista ambiental, sino con relación a todos los aspectos de la vida: social, económico, político e individual.

En lo que respecta al problema de la terapia, específicamente, nosotros encontramos una interesante posibilidad de respuesta en la tradición filosófica de la

Antigüedad greco-romana y la visión de la filosofía como un arte de vida (*techné tou biou*) destinado al mejoramiento y a la transformación del individuo.

A propósito de todas estas cuestiones, hemos decidido estructurar este texto en dos partes: la primera parte constituye una reflexión y un análisis en torno al tema de la formación en el seno de las escuelas filosóficas de la Antigüedad. Para este estudio tomamos como referencias fundamentales a los autores Pierre Hadot y Michel Foucault, específicamente sus obras *Exercices spirituels* de Hadot e *Histoire de la Sexualité. Le souci de soi* y la *Herméneutique du sujet. Cours au Collège de France. 1981-1982* de Foucault. A pesar de las diferencias existentes entre ambos autores, los mismos nos ofrecen un análisis en profundidad sobre el tema de la educación filosófica en la Antigüedad. Una formación fundada en principios como la *Epimeleia heauton* (inquietud de sí), la *Terapéutica de las pasiones*, sin dejar de lado el célebre principio *Gnoti seauton* (conócete a tí mismo), y donde la finalidad residía esencialmente en la transformación del individuo.

La segunda parte de nuestro artículo, más personal, está dedicada al análisis de la universidad y de la escuela de filosofía actuales: una escuela concebida como un sujeto *activo* en la construcción de eso que nosotros llamamos la *Toma cultural*. En este capítulo nosotros partimos entonces de la idea de la escuela de filosofía como un espacio de transformación del individuo destinado a la construcción de una *nueva subjetividad*. La creación de esta condición *otra* que rompe con toda iniciativa de normalización y de reforzamiento del orden dominante constituye probablemente el gran desafío de la Universidad y de la escuela de filosofía actuales. De esta forma, urge la presencia de un espacio académico destinado más a la acción de *educere* que a educar. Esto quiere decir, una escuela orientada hacia la transformación profunda del individuo dejando de lado la condición obsoleta de una institución dedicada a la enseñanza y a la formación de profesionales en filosofía pero no de filósofos. Esto quiere decir: hombres y mujeres que piensen, sientan y que vivan de manera filosófica. En este capítulo nosotros partimos finalmente de la idea de una universidad y de una escuela de filosofía como ámbitos de transformación y de formación de un individuo y de un mundo *otros*.

Primera Parte: “¿Cuál escuela de filosofía? La lección de los Antiguos”

“Lorsque Zoroastre eut énoncé cela, il se souvint des paroles du saint dans la forêt, il soupira et il parla ainsi à son cœur: “Que je puisse être plus sage! Que

je puisse être sage de fond en comble, comme mon serpent! Mais je demande là l'impossible: de cette manière, je demande donc à ma fierté qu'elle aille continuellement avec ma sagesse! Et si ma sagesse me quitte un jour-ah, elle apprécie de s'envoler -que ma fierté en ce cas puisse continuer encore de voler avec ma folie! - Ainsi commença l'immersion de Zoroastre"¹ Nietzsche, Frédéric: "*Prologue d Zarathoustra*" en *Ainsi parlait Zarathoustra*.

Este texto de Nietzsche explica de una forma sublime el sentido profundo de la filosofía como una *inmersión* en sí en la búsqueda de la sabiduría. En esta frase, Zoroastro afirma que el orgullo (que en este caso estaría más vinculado a la idea de dignidad) debe estar vinculado a esta búsqueda para evitar caer y si en esa acción nosotros encontrásemos la locura, que el orgullo permanezca vinculado a ésta en el mismo vuelo. ¿Qué quiere decir esta frase? ¿Orgullo y locura! ¿Qué significa la locura? En nuestro caso, ¿no resulta acaso paradójico hablar de la locura en un texto que constituye una aproximación al rol terapéutico de la escuela de filosofía de cara a la problemática actual? No obstante, nosotros podríamos preguntarnos: ¿qué es la locura para Nietzsche? Nosotros sabemos que la locura ha sido un tema bien presente a lo largo de la historia de la filosofía. En efecto, el mismo Sócrates en *Fedro* de Platón realiza una interesante clasificación de la locura cuando afirma: "Et qu'il y a deux genres de délire; l'un causé par des maladies humaines, l'autre par une impulsion divine qui nous jette hors de nos habitudes régulières"². Con respecto a la locura divina, Sócrates explica: "Et dans le délire divin nous avons distingué quatre espèces relevant de quatre dieux; nous avons rapporté l'inspiration des prophètes à Apollon, celle des initiés à Dionisos, celle des poètes aux Muses, enfin celle des amants à Aphrodite

¹ "Mientras Zoroastro hubo anunciado esto, él se acuerda de las palabras del santo en el bosque, él suspira y habla así a su corazón: "¡Que yo pueda ser más sabio! ¡Que yo pueda ser sabio desde el fondo hasta colmarme, como mi serpiente! Pero yo pido lo imposible: ¡de esta manera, yo pido a mi orgullo que él vaya continuamente con mi sabiduría! Y si mi sabiduría me deja un día, ella decide partir- que mi orgullo en ese caso pueda continuar todavía volando con mi locura! Así comienza la inmersión de Zoroastro". Nietzsche Frédéric: *Ainsi parlait Zarathoustra*, Paris, Librairie Générale Française, 1972, p. 24, 25.

² "Y que existen dos tipos de delirio: uno causado por las enfermedades humanas; el otro, por un impulso divino que nos saca fuera de nuestros hábitos regulares ". Platon: *Le Banquet. Phèdre*, Paris, Flammarion, 1992, p. 173.

et à Éros; c'est la dernière que nous avons déclarée la meilleure"³. Esta locura divina marcada por el amor es considerada por el filósofo como la mejor. Así, Sócrates afirma: “[...]; l'autre nous conduisant sur la droite du délire, y a trouvé un amour du même nom que le premier, mais d'origine divine, qu'il a mis en lumière et loué comme l'auteur des plus grands biens pour l'humanité"⁴. Amor y locura divina constituyen para el filósofo la fuente de los más grandes bienes de la humanidad. He aquí la razón de su supremacía.

Pero, ¿y qué podemos decir con respecto a nuestra época? ¿Es acaso nuestra época una época loca, delirante amorosa? Si esta época estuviese loca, ¿de qué tipo de locura o delirio se trataría? La respuesta resulta casi evidente, si observamos atentamente alrededor de nosotros pero también al interior de cada uno. Es por ello que el filósofo y psicoanalista francés Félix Guattari habla de la existencia de una problemática ecológica que abarca al menos tres ámbitos esenciales de la vida: el ambiental obviamente, el económico y el social (individuo). Según Guattari, la característica principal del contexto actual es la *mercantilización* de todas las actividades humanas así como de los bienes naturales. Una situación como ésta no hace más que confirmar el poder de un *mercado* que rige no solamente el ámbito económico, sino también todos los ámbitos de la existencia. Esto explica la profundidad y la densidad de este drama, en todo su sentido *teatral*. Este poder transnacional se torna casi omnipotente cuando se sirve además de la presencia de un Estado que es a la vez *verdugo* y *prisionero* del mismo; además, de una maquinaria mass-mediática que impone cada vez con más vigor todo una semiótica generadora de subjetividades sumisas al orden⁵.

³ “Y en el delirio divino nosotros hemos distinguido cuatro especies marcadas por cuatro dioses; nosotros hemos relacionado la inspiración de los profetas a Apolo; aquella de los iniciados a Dionisos; la de los poetas a las Musas; finalmente aquella de los amantes a Afrodita y a Eros. Es esta última la que nosotros hemos declarado la mejor”. Id., p. 173.

⁴ “[...]; el otro nos conduce a la derecha de delirio, allí consiguió un amor del mismo nombre del primero, pero de origen divino, que él ilumina y alabado como el autor de los bienes más grandes de la humanidad”. Ibid., p. 174, 175.

⁵ “El capitalismo mundial post-industrial que yo prefiero calificar de Capitalismo Mundial Integral (CMI) tiende cada vez más a descentralizar las fuentes de poder de las estructuras de producción de bienes y de servicios hacia las estructuras productoras de signos, de sintaxis y de subjetividad, particularmente, del control que ejercen los mass-medias, la publicidad, los sondeos, etc.” Guattari Félix: *Les Trois Écologies*, Paris, Éditions Galilée, 1989, p. 40.

Esta visión de Guattari sobre la problemática actual resulta interesante y pertinente con respecto a nuestro sujeto de estudio, en el sentido que la misma trasciende la perspectiva socio-económica tradicional para tratar el tema de manera sustancial. Se trata de una visión profunda, filosófica y ética de un fenómeno que no solo controla, sino que se *metamorfosea* apropiándose de las estructuras más sutiles e íntimas de nuestra misma condición humana. Podríamos decir que estamos atrapados en una especie de *Sistema*⁶ aquejado de una especie de locura peor que la misma locura ordinaria, de la que hablaba Sócrates. Se trata de la locura de la *barbarie* (barbarie) –en términos de Fourier⁷–: una locura de naturaleza más bien *vulgar*, de la perversión controlada, de la devastación planificada; en fin, del elogio de la putrefacción⁸. Es una inmersión pero de naturaleza escatológica. Se trata quizás de la peor de las prisiones, aquella de un orden impuesto y oculto detrás de un *fatalismo* que anula toda intención o sueño de cambio.

He aquí la razón por la cual Guattari habla de la necesidad de crear una nueva *subjetividad* como la vía legítima hacia un mundo *otro*. Frente a esta necesidad de una nueva subjetividad, ¿cuál debería ser el rol de la escuela de filosofía? Para responder a esta interrogante nosotros vamos a retomar la idea

⁶ Cuando hablamos del Sistema nos referimos al conjunto de factores sociales, políticos, económicos, afectivos, antiecológicos e ideológicos que interrelacionados entre sí determinan el contexto actual. Un contexto caracterizado, tal como lo hemos señalado a través de autores como Guattari, por la existencia de una crisis ecológica en todos los ámbitos de la existencia, incluso el individual y el simbólico. El complejo de mass médias, vinculado por cierto a la dimensión de lo simbólico, constituye el ejemplo por excelencia del poder de este *Sistema*.

⁷ Hacemos a referencia a este pensador socialista francés (Besançon, Franco Condado, 1772 - París, 1837) ya que consideramos que su línea filosófica calificada como utopista se suscribe de alguna manera a la idea de construcción de un mundo *otro*. En efecto, Fourier, cuya obra recibió la influencia de teóricos como Rousseau, Saint-Simon, Owen, Proudhon y Blanc se destacó no sólo por sus interesantes críticas sobre los efectos nefastos del sistema capitalista e industrial -ya a principios del siglo XIX-, sino que además desarrolló una interesante teoría sobre la *atracción* y un nuevo *orden armonioso* basado en el “juego de las pasiones”. Entre sus obras destacan el *Tratado de la asociación doméstica y agrícola* (1822), *El nuevo mundo industrial* (1829) y *La falsa industria* (1835). “Charles Fourier” en *Biografías y vidas*, 2011, 30 abril 2011, <http://www.biografiasyvidas.com/biografia/f/fourier_charles.htm>, (Page consultée le samedi 30 avril 2011).

⁸ Con esta frase “El elogio a la putrefacción” hemos querido hacer referencia al tema mediático y el fenómeno de la difusión masiva y constante de los hechos, de los eventos y de los sujetos más escabrosos y oscuros.

de inmersión referida en las líneas precedentes. En este sentido, vale la pena referir la tesis de Romain Sarnel según la cual, la filosofía es antes que nada un descubrimiento. Se trata de un descubrimiento que conlleva una serie de acciones como: “Découvrir, inventer, créer, engendrer, innover, renouveler, transformer...”⁹. Para Sarnel este descubrimiento es “[...] une transformation. C’est ce que nous apprend Ovide avec ses *Métamorphoses*. C’est ce que nous enseigne aussi Apulée avec son *Âne d’or ou Les Métamorphoses*. Et c’est le sens également du *Prologue de Zoroastre* que Nietzsche conçoit comme une initiation à une vie nouvelle et une pensée nouvelle”¹⁰. He aquí el significado de la idea de l’immersion vista como una búsqueda de la verdad hacia la metamorfosis o la *transformación*. De la misma manera, es importante señalar que a esta inmersión en sí (*Untergang*) corresponde el principio de “surpasement” (superación) (*Übergang*) que conlleva lo universal. Así, según Nietzsche, estos dos principios constituyen el fundamento de la puesta en movimiento que determina el sentido transformador de la filosofía¹¹.

Pero, ¿transformación de quién? O ¿de qué? La transformación de sí ante todo. Es aquí que reside el sentido de la escuela de filosofía concebida como ámbito de *terapia* del hombre: un espacio para el descubrimiento, el trabajo y la transformación de sí hacia la integración consigo y con lo universal (lo cósmico). Es a partir de esta perspectiva que la filosofía ha estado vinculada desde sus orígenes al tema de lo terapéutico. Éste se fundamenta en principios como el *pharmakon* utilizado por Platón para referirse a la idea de la filosofía concebida como una medicina, más bien una droga la cual es importante dosificar¹². A fin de cuentas, se trata de una droga que puede ser remedio pero también veneno.

Sócrates, por su parte, afirma que si la medicina se ocupa del cuerpo, la filosofía constituye la terapia del alma. Al respecto, el filósofo americano

⁹ “Descubrir, inventar, crear, engendrar, innovar, renovar, transformar [...]”. Sarnel Romain: “*Tête à tête. Friedrich Nietzsche. Prologue de Zoroastre*”. L’Arche. Paris. 2000. p. 41.

¹⁰ “[...] una transformación. Es lo que nos dice Ovidio con sus *Metamorfosis*. Es lo que nos enseña también Apuleo con su *Âne d’or ou Les Métamorphoses*. Y es el sentido igualmente del “*Prologue de Zoroastre*” (*Prólogo de Zoroastro*) que Nietzsche concibe como una iniciación a una vida nueva y un pensamiento nuevo”. Id., p. 41.

¹¹ Sarnel Romain, *op. cit.*, p. 43.

¹² Pépin Charles, 2008: “*La pharmacie de Platon*” revue *Philosophie*. Mensuel N°25. Décembre 2008/Janvier 2009, p. 36, 37.

Richard Shusterman explica: “Dans plusieurs dialogues (*Criton*, *Gorgias* et la *République*), il (Socrate) suggère que le rôle du philosophe est analogue à celui du médecin. De même que le médecin s’occupe de la santé du corps, le philosophe vise à améliorer celle de l’âme. Mais la philosophie apparaît supérieure à la médecine, car au bout du compte l’effort du médecin est voué à l’échec. Tandis que la santé du corps est appelée à disparaître avec la mort, celle de l’âme immortelle ignore de telles limites”¹³. De esta forma, Sócrates establece muy claramente la vinculación entre la filosofía y la medicina, es decir, lo terapéutico. Solo que la terapia filosófica, tal como lo explica el maestro, es considerada una medicina o terapia superior por la naturaleza inmortal de su ámbito de acción: el alma.

Para una buena parte de las escuelas filosóficas de la Antigüedad, esta vocación transformadora (terapéutica) de la filosofía está fundada en la concepción de la filosofía como praxis, estilo de vida o arte de vida (*technê tou biou*). La razón de ser de la filosofía como un *technê tou biou* reside en la obtención de la *eudaimonia* (felicidad). Esta vocación hacia la felicidad es posible gracias precisamente al poder transformador (terapéutico) de la filosofía y se concretiza a través del trabajo consigo. Este trabajo (*Aiskesis*) que podríamos considerar un aspecto esencial de la terapéutica filosófica estaría fundada en los célebres principios: a. El *Nofî* ou *Gnoti seauton* (conócete a tí mismo) y b. *Epimeleia heauton* (cuida de ti).

La vinculación entre lo filosófico y lo terapéutico está presente incluso en la existencia de una analogía entre las enfermedades del cuerpo y las del alma. Veamos que dice Foucault sobre este tema: “Elles disposent en effet d’un jeu notionnel commun dont l’élément central est le concept de “*pathos*”; il s’applique aussi bien à la perturbation du corps qu’au mouvement involontaire de l’âme; et dans un cas comme dans l’autre, il se réfère à un état de passivité qui pour le corps prend la forme d’une affection troublant l’équilibre de ses

¹³ “En varios de sus diálogos (*“Critón”*, *“Gorgias”* y la *“República”*), él (Socrates) sugiere que el rol del filósofo es análogo al del médico. Así si el médico se ocupa de la salud del cuerpo, el filósofo aspira a mejorar la salud del alma. Pero la filosofía aparece superior a la medicina, ya que a fin de cuentas el esfuerzo del médico esté destinado al fracaso. Mientras que la salud del cuerpo está llamada a desaparecer con la muerte, la del alma inmortal ignora tales límites”. Shusterman, Richard: *Vivre la philosophie*, Paris, Klincksieck, 2001, p. 40.

humeurs ou de ses qualités et qui pour l'âme prend la forme d'un mouvement capable de l'emporter malgré elle"¹⁴. Foucault confirma una vez más la existencia de una analogía entre las enfermedades del cuerpo y aquellas del alma desde una perspectiva que podríamos catalogar como integral u holística¹⁵. Todas estas reflexiones no hacen más que confirmar la relación entre la filosofía como arte de vida y la terapia en función de la transformación del individuo. Desde esta perspectiva, la filosofía constituye una especie de *phusiologie*¹⁶.

A propósito de la naturaleza de la *aiskesis* o trabajo de sí, Foucault nos habla de la existencia de una correlación entre el principio de la *Epimeleia heauton* (cuidado de sí) y la praxis médica. Tal afirmación confirma la vinculación entre la filosofía como arte de vida y la terapia.

Ahora bien y con respecto a la escuela de filosofía de la Antigüedad, cabe preguntarse finalmente ¿Qué es esta escuela?, ¿Cuál era el sentido de la escuela filosófica en la Antigüedad? Foucault explica al respecto: “Une école

¹⁴ “Ellas disponen, en efecto, de un juego de nociones común en el cual el elemento central es el concepto de “*pathos*”; éste se aplica tanto a la perturbación del cuerpo como al movimiento involuntario del alma; y en un caso como en el otro, éste se refiere a un estado de pasividad que en el caso del cuerpo toma la forma de una afección que afecta el equilibrio de sus humores o de sus cualidades y que en el caso del alma adquiere la forma de un movimiento capaz de arrastrarla a pesar de ella misma” Foucault Michel, *Histoire de la sexualité. Le souci de soi*, Paris, Éditions Gallimard, 1984, p. 75, 76.

¹⁵ El término holístico, del griego *holos* (todo integral), fue utilizado en 1926 por el biólogo J.C Smuts para designar la tendencia del universo a construir progresivamente unidades estructurales de complejidad creciente pero donde cada una forma a su vez una totalidad. Según esta concepción un todo (organismo, sociedad, conjunto simbólico) es más. lo usamos para hacer referencia al carácter complejo de un fenómeno como lo terapéutico con relación a lo filosófico. Lo complejo, tal que lo explica Christian Godin , *parte* de la idea que el todo sea un organismo, sociedad o conjunto simbólico es más que las sumas de las partes. Christian Godin explica que un todo es más que un simple agregado. Godin Christian: *Dictionnaire de Philosophie*, Fayards/Éditions du temps, Paris 2004, p. 578.

¹⁶ Este concepto es, según Foucault de una mayor profundidad que la conocida *paideia*. En efecto, para Epicuro la *paideia* es una especie de cultura general; mientras que la *phusiologie* posee una finalidad y naturaleza diferentes. Foucault la describe así: “La *phusiologie* a donc pour fonction de *paraskeuein*, de donner à l'âme l'équipement nécessaire pour son combat, pour son objectif et pour sa victoire. En soi, elle s'oppose à la *paideia*”. Traducción: “La *phusiologie* tiene entonces por función de *paraskeuein*, de dar al alma el equipamiento necesario para su combate, para su objetivo y para su victoria”. Foucault Michel : “*L'Héméneutique du sujet*”, 2001. Paris Seuil/Gallimard, p. 230.

de philosophie est un *iatreion* (un dispensaire). On ne doit pas, quand on sort de l'école de philosophie, avoir pris du plaisir, on doit avoir souffert. Car vous n'allez pas dans l'école de philosophie parce que vous êtes bien portants, et en étant bien portants. L'un arrive avec l'épaule démise, l'autre avec un abcès, le troisième avec une fistule, un autre souffrant de la tête"¹⁷. De esta forma el filósofo ratifica la idea de la escuela de filosofía concebida como un lugar destinado a la *curación* del alma y a la transformación de sí, además de la búsqueda del conocimiento. Este es el caso de Epícteto cuya aspiración consistía en que su escuela fuese un *dispensario del alma*. Al respecto, Foucault explica: “[...] Il insiste beaucoup auprès de ses disciples: qu'ils prennent conscience de leur condition comme d'un état pathologique; qu'ils ne se considèrent pas d'abord et avant tout comme des écoliers qui viennent chercher des connaissances chez qui les possède”¹⁸. He aquí la verdadera vocación de la escuela filosófica, por lo menos en la Antigüedad: la praxis terapéutica no solo del alma, sino de la integralidad del ser en pos de su transformación profunda. Transformación que por demás es la que posibilita en gran parte el acceso a la verdad. De allí su trascendencia.

Si la filosofía como praxis y estilo de vida conlleva este proceso de transformación y de terapia; ahora bien es importante preguntarse, ¿cómo es este proceso? ¿cuál es su naturaleza? Es aquí que nosotros vemos la necesidad de ver al pasado para reencontrarnos con los *antiguos*. En este sentido, el análisis realizado por Hadot en su obra “*Les Exercices Spirituels*” acerca de la vida en las escuelas de filosofía de la antigüedad resulta bien pertinente. Así Hadot destaca que uno de los aspectos esenciales dentro de la dinámica de las escuelas de filosofía es justamente la observación del principio *technê tou biou* (arte de

¹⁷ “Una escuela de filosofía es un *iatreion* (un dispensario). No se debe decir cuando se sale de la escuela de filosofía, haber sentido placer, uno debe haber sufrido. Porque usted no va a la escuela de filosofía porque usted es alguien de bien, permaneciendo alguien de bien. Esta aquel que llega con el el hombro dislocado, el otro con un absceso, el tercero con una fistula, otro sufriendo de la cabeza”. *L'Héméneutique du sujet. Cours au Collège de France. 1981-1982, op. cit.*, p. 96.

¹⁸ “[...] El (Epícteto) insiste mucho a sus discípulos: que ellos tomen consciencia de su condición en tanto estado patológico ; que ellos no se consideren antes que nada como escolares que vienen a buscar conocimientos en aquellos que los poseen” *Histoire de la sexualité. Le souci de soi, op.cit.*.p. 77.

vida). Tal hecho implica la necesidad de la realización de un esfuerzo constante en cada uno de los momentos y acciones de la vida diaria. Vivir filosóficamente es entonces el gran desafío para los discípulos. De allí, la necesidad de poner en práctica una serie de actividades conocidas como: ejercicios espirituales. Estos ejercicios estarían así destinados al trabajo de la superación de las pasiones y de las debilidades humanas. Lo que se conoce como la *terapia de pasiones* en la búsqueda de una *apatheia* (tranquilidad del alma).

Si bien Foucault prefiere hablar de “pratiques de soi” (prácticas de sí), Hadot considera que el término espiritual da una idea más completa de esta realidad¹⁹. Así, para este filósofo este término define mejor que cualquier otro todo el psiquismo del individuo; a diferencia de otros términos como: “psychique”, “moral”, “éthique”, “intellectuel”, “de pensée”, “de l’âme”²⁰. El filósofo agrega también que: “[...] grâce à eux (les exercices spirituels), l’individu s’élève à la vie de l’esprit objectif, c’est-à-dire se replace dans la perspective du Tout (“S’éterniser en se dépassant”)²¹. Por esta razón, Hadot considera que el término *espiritual* es el que mejor define la idea de integralidad, del *Todo*. Sin embargo, debemos señalar que el filósofo no hace ninguna referencia sobre la materia y el aspecto físico del individuo. Pese a ésto, esta idea de lo *espiritual* como conversión y elevación a través de la superación de sí es una noción clave.

En lo que concierne a los orígenes del término *exercitium spirituale*, según Hadot, ellos corresponden al antiguo cristianismo latino y son el equivalente del principio de *askesis* proveniente del cristianismo griego. Este principio pertenece a la tradición antigua e implica precisamente la “[...] práctica de los ejercicios espirituales”²². A partir de una visión “*psychagogique*” (psicagógica)²³,

¹⁹ Hadot Pierre: *Exercices Spirituels et philosophie*. Paris. Fayard/édition du temps. 2002, p.20, 21.

²⁰ “psíquico, moral, ético, intelectual, del pensamiento, del alma” Id., p. 20, 21.

²¹ “[...] gracias a ellos (los ejercicios espirituales), el individuo se eleva a la vida del espíritu objetivo, es decir, se ubica en la perspectiva del Todo (“Eternizarse superándose”)²¹ Ibid., p. 21.

²² Ibid., p. 21.

²³ “Psychagogie n.f (gr. *Psukhgôgia*, de *agôgos*, qui conduit; 1846). 1. Antiq .gr Cérémonie religieuse d’invocation des ombres des morts. -2. Évocation magique des morts. -3. Fonction de psychagoge. *Psychagogique* adj. *Psychagogue* n. Myth. gr. Conducteur des âmes (surnom de quelques divinités)”. Traducción: “Psicagogía n.f. (gr. *Psukhgôgia*, de *agôgos*, que conduce; 1846). 1. Antig. gr Ceremonia religiosa de invocación de las sombras de los muertos. -2. Evocación mágica

Hadot habla entonces de cuatro aprendizajes esenciales: 1. Aprender a vivir, 2. Aprender a dialogar, 3. Aprender a morir, y finalmente 4. Aprender a leer. Estos cuatro aprendizajes son las claves de toda vida humana hacia la transformación y la conversión de sí.

El primer aprendizaje, *Aprender a vivir*, nos habla ciertamente de las escuelas helenísticas y romanas como centros de formación del discípulo para la vida. Cabe mencionar los estoicos para quienes la filosofía es un ejercicio y sobre todo “un art de vivre, dans une attitude concrète, dans un style de vie déterminé qui engage toute l’existence”²⁴. Pero, ¿cuál es el fin de este arte de la existencia? La filosofía en cuanto un arte de vida aspira entonces a la conversión de un estado de vida “inauténtico” (enferma) a un estado de vida “auténtico” (sano). Se puede percibir aquí una visión de la terapéutica fundada en la “la consciencia de sí” y el conocimiento del mundo²⁵. Esta consciencia de sí, este conocimiento, es lo que permite entonces la liberación y la superación de las pasiones, los miedos y las preocupaciones. Es en este sentido que la filosofía constituye una *Terapia de pasiones*. Ahora todo este proceso, según Hadot, sería contrario al aspecto inconsciente considerado como obscuro e inauténtico”²⁶. No obstante, uno podría preguntarse, ¿hasta qué punto el inconsciente es “inauténtico”? ¿Dónde se encuentra realmente lo auténtico del ser humano? Este tema es digno de toda una investigación.

Para las escuelas de la Antigüedad, la filosofía como terapia está fundada entonces en la idea de la dominación de sí, de los deseos, de las pasiones. Este control de sí constituye así una vía hacia la transformación profunda de la manera de ver y de ser en el mundo. Es importante destacar también que esta transformación comienza en el interior del individuo y no en el exterior.

Existen varios grupos de actividades o ejercicios como las listas del filósofo judío helénico Philon de Alejandría. Según Hadot existe también la

de los muertos. _3. Función de psicagogo. *Psicagógico* adj. *Psicagogo* n. Mit. gr. Conductor de las almas (sobrenombre de algunas divinidades)” *Dictionnaire Larousse Le Lexis*, Larousse, Paris, 2009, p. 1527.

²⁴ “[...] un arte de vivir, en una actitud concreta, en un estilo de vida determinada que concierne toda la existencia”. *Op. cit.*, p. 22.

²⁵ *Id.*, p. 23.

²⁶ Hadot Pierre, *op. cit.*, p. 23.

posibilidad de estudiar los grupos de ejercicios espirituales de acuerdo a varios factores: la atención, las meditaciones, los recuerdos y el intelecto, “el control de sí, el cumplimiento de deberes y la indiferencia a cosas indiferentes”²⁷.

La segunda lección llamada *Aprender a dialogar*, tiene sus orígenes en la prehistoria del hombre. La misma encuentra en Sócrates el personaje “[...] qui la fait émerger dans la conscience occidentale, parce que cette figure a été et reste l’appel vivant qui éveille la conscience morale”²⁸. Este llamado hecho por Sócrates coloca a la moral como sujeto principal que se concretiza principalmente en el diálogo. Pero no cualquier diálogo. El diálogo Socrático se caracteriza porque el elemento clave lo constituye la *pregunta*. Ésta constituye entonces el medio y el fundamento por excelencia del examen de consciencia que lleva justamente al conocimiento de sí-mismo. Así la *pregunta* y no la *respuesta* constituye la verdadera clave no solo del diálogo sino de la filosofía como praxis de vida destinada a la búsqueda de la sabiduría.

Para Hadot, el diálogo socrático es esencialmente un ejercicio espiritual practicado en común –ya que requiere la presencia de al menos dos personas– pero que conlleva el ejercicio espiritual interior o examen de consciencia, en pocas palabras el “Conócete a tí mismo”²⁹. De esta manera, el sentido original de este principio de *Gnoti seauton* es visto por Hadot en función de tres posibilidades: “Se connaître soi-même, c’est ou bien se connaître comme sage (c’est-à-dire non comme *sophos*, mais comme *philo-sophos*, comme en marche vers la sagesse), ou bien se connaître en son être essentiel (c’est-à-dire séparer ce qui n’est pas nous de ce qui est nous-mêmes), ou bien se connaître en son véritable état moral c’est-à-dire examiner sa conscience).”³⁰. El conocimiento de sí (*Gnoti seauton*)

²⁷ “[...] ante todo, la atención, ya que las mediaciones y los recuerdos de aquello que está bien, enseguida los ejercicios más intelectuales que son las lecturas, la audición, la búsqueda, el examen a profundidad, en fin los ejercicios más activos que son el control de sí, el cumplimiento de los deberes, la indiferencia a las cosas indiferentes”. Id., p. 26.

²⁸ “[...] que la hace emerger en la consciencia occidental, porque esta figura ha sido y permanece como el llamado viviente que despierta la consciencia moral”. Ibid., p. 39.

²⁹ Ibid., p. 40.

³⁰ “Conocerse a sí mismo, es o bien conocerse como sabio (es decir no como *sophos*, sino como *philo-sophos*, como en vía a la sabiduría), o bien conocerse en su ser esencial (es decir, separar aquello que no somos de lo que somos), o bien conocerse en su verdadero estado moral, es decir, examinar su consciencia).” Hadot Pierre, *op. cit.*, p. 41.

implica así tres posibilidades de conocerse a sí mismo: la primera como amante y en búsqueda de la sabiduría, la segunda en tanto sujeto que se encuentra con su ser esencial libre de todo aquello que no es y en tercer lugar en cuanto sujeto moral y ético poseedor de una consciencia. Se trata pues de tres posibilidades, pero con un solo fin: el conocimiento de sí mismo como ejercicio espiritual.

El tercer aprendizaje o ejercicio espiritual, *Aprender a morir*, estaba destinado, según Hadot, a la liberación del alma del cuerpo. En este sentido, la muerte en cuanto ejercicio espiritual constituye una vía al *Logos* y al Bien. Al respecto, el filósofo afirma: “S’exercer à mourir, c’est s’exercer à mourir à son individualité, à ses passions, pour voir les choses dans la perspective de l’universalité et de l’objectivité”³¹. El ejercicio de la muerte apunta, según afirma Platón en “*Fedón*”, a la liberación del alma de la tiranía de las pasiones individuales. He aquí el fundamento del principio de la Terapia de pasiones como fundamento de la *technê tou biou*.

Es interesante señalar que esta idea de la muerte está presente no solamente en Platón sino también en los filósofos adversarios de Platón como Epicuro e incluso Heidegger en la época contemporánea. Pero para Platón la muerte es el ámbito de la lucidez que protege al verdadero filósofo del miedo a la muerte, para Epicuro el pensamiento de la muerte le permite tomar consciencia de la finitud de la vida y en consecuencia de la importancia de cada instante. Esta idea es compartida también por los estoicos que consideran “[...] l’apprentissage de la mort comme un apprentissage de la liberté”³².

Hadot agrega: “Pour Platon, l’exercice de la mort est un exercice spirituel qui consiste à changer de perspective, à passer d’une vision des choses dominée par les passions individuelles à une représentation du monde gouvernée par l’universalité et l’objectivité de la pensée. C’est une conversion (*metastrophe*) qui se réalise avec la totalité de l’âme”³³. He aquí quizás el aspecto central de

³¹ “Ejercitarse en la muerte, es ejercitarse en la muerte de la individualidad, de las pasiones, para ver las cosas en la perspectiva de la universalidad y de la objetividad”. *Ibid.*, p. 49, 50.

³² “[...] el aprendizaje de la muerte como aprendizaje de la libertad”. *Ibid.*, p. 51.

³³ “Para Platón, la existencia de la muerte es un ejercicio espiritual que consiste en cambiar de perspectiva, pasar de una visión de las cosas dominada por las pasiones individuales a una representación del mundo goberanada por la objetividad del pensamiento. Es una conversión (*metastrophe*) que se realiza con la totalidad del alma”. *Ibid.*, p. 52.

la muerte como ejercicio o praxis espiritual que nos conduce a una verdadera *metastrophe*. Esta *metastrophe* o conversión constituye pues un acto de liberación y de superación de todo rasgo de individualidad y de las pasiones. Una conversión de esta envergadura conlleva sin duda un cambio de perspectiva en cuanto a la forma de ver y de concebir la vida, más orientada a lo universal, a la objetividad esencial. De esta forma, la muerte implica un reencuentro con el pensamiento en su condición más pura, esencial. Condición o cualidad *sine qua non* del filósofo.

El cuarto ejercicio evocado por Hadot es *Aprender a leer*. A propósito de este ejercicio, el autor destaca el hecho de la existencia de una unidad, un aspecto presente en todas las escuelas de la Antigüedad. En este sentido, Hadot explica que todo ejercicio espiritual constituye un *retorno a sí mismo*. Este regreso a sí mismo impulsa entonces la liberación del yo con respecto a toda alienación, producto justamente de las inquietudes, las pasiones y los deseos. Hadot agrega: “Le moi ainsi libéré n’est plus notre individualité égoïste et passionnelle; c’est notre personne morale, ouverte à l’universalité et à l’objectivité, participant à la nature ou à la pensée universelles”³⁴. Para Hadot el ejercicio espiritual conlleva así la naturaleza y la vocación ética de la filosofía. Esta persona moral es la que nos permite entonces acceder a la objetividad, a lo universal, al Todo.

Con respecto al problema metodológico vinculado a los ejercicios espirituales, Hadot explica: “La philosophie apparaît alors, dans son aspect originel, non plus comme une construction théorique, mais comme une méthode de formation à une nouvelle manière de vivre et de voir le monde, comme un effort de transformation de l’homme”³⁵. El fenómeno de los ejercicios espirituales nos habla de la existencia de todo un método de formación dirigido, tal como lo afirma el filósofo, no a la creación teórica sino a la generación de nuevas formas de concebir y de vivir la vida. En este sentido, se puede afirmar que la existencia de este tipo de práctica constituye una confirmación de la idea originaria de

³⁴ “El yo así liberado no es nuestra individualidad egoísta y pasional; es nuestra persona moral, abierta a lo universal y a la objetividad, participando en la naturaleza o en el pensamiento universal”. Hadot Pierre, *op. cit.*, p. 63.

³⁵ “La filosofía se presenta entonces, en su aspecto original, ya no como una construcción teórica, sino como un método de formación para una nueva manera de vivir y de ver el mundo, como un esfuerzo de transformación del hombre”. Id., p. 71.

la filosofía como una praxis y estilo de vida destinada a la transformación del individuo.

Para finalizar esta primera parte concerniente al tema de lo terapéutico en la escuela de filosofía de la Antigüedad, vale la pena hacer referencia a una de las últimas frases de Sócrates en el Fedón de Platón. Así, a la pregunta de Critón sobre qué hacer después de la muerte del maestro, el mismo Sócrates responde:

“Faites ce que je vous dis sans cesse, Criton, répondit-il. Ce n’est rien de nouveau: ayez le souci de vous même, et ce que vous ferez sera fait pour l’amour de moi, et des miens, et de vous, même si vous ne prenez pas d’engagement à présent. Mais si vous n’avez pas le souci de vous-même, si vous n’acceptez pas de vivre en suivant comme la trace ce que nous avons dit aujourd’hui et dans le passé, alors, malgré tous les engagements les plus fermes que vous pouvez prendre aujourd’hui, vous n’arriverez à rien”³⁶.

Con esta frase Sócrates intenta aliviar la angustia de Critón. Ahora, lo curioso de este discurso reside en que Sócrates, lejos de dar una orden en relación con sus funerales aconseja, a sus discípulos a cuidar de ellos mismos. Pero quizás uno de los aspectos más interesantes en este consejo radica en el hecho de que Sócrates hace énfasis en que esta acción debe ser realizada con amor. De esta forma, cuidado de sí y amor constituyen los fundamentos de la escuela y de la tradición filosófica de la Antigüedad. Una tradición que, tal como lo analiza muy bien Foucault, parte de la idea de que para acceder a la verdad es necesaria una preparación, una transformación profunda del ser. He aquí quizás la principal diferencia entre el pensamiento filosófico de la Antigüedad y la modernidad iniciada con Descartes quien retoma el *Gnoti seauton* como principio central de una visión de la filosofía que establece que el hombre es capaz *per se* de vérité,

³⁶ “Haced aquello que yo os digo sin cesar, Critón, responde él. No es nada nuevo: cuidaros vosotros, y eso que vosotros hareis será hecho por amor a mí, y de los míos, y de vosotros, mismo si vosotros no os comprometéis ahora mismo. Pero si vosotros no os cuidais de vosotros mismos, si vosotros no aceptais de vivir siguiendo la huella que hemos dicho en el pasado, entonces, pese a todos los compromisos los más firmes que vosotros podais asumir hoy, no llegareis a nada” Platon: *Phédon*, Paris, Société d’édition Les Belles Lettres, 1983, p. 105.

sin *askesis*³⁷. El inicio del momento cartesiano marcó de alguna manera el fin de la filosofía como *technê tou biou*.

SEGUNDA PARTE: "LA ESCUELA DE FILOSOFÍA HOY Y LA TOMA CULTURAL DEL MUNDO"

¿La escuela de filosofía de hoy constituye un ámbito destinado a la formación, a la terapia y a la transformación del individuo, tal como ocurría en la Antigüedad? ¿Qué es realmente la escuela de filosofía actual? ¿Acaso se trata de una escuela para formar profesionales de la filosofía que viven *de* la sabiduría o verdaderos filósofos que viven *por* y *para* la filosofía)³⁸? ¿Qué tipo de escuela de filosofía queremos? ¿Qué tipo de escuela de filosofía necesitamos? ¿Una escuela para educar o una escuela destinada a *éducere*³⁹?

Al respecto, Shusterman afirma: "L'opposition critique qui s'y trouve impliquée entre la fausse philosophie de l'Université et la pratique authentique de la philosophie vécut s'appuie sur une longue tradition qui fut extrêmement puissante avant que la modernité ne professionnalise la philosophie sur un monde universitaire; et elle éveille encore des échos chez des modernes comme Kierkegaard et Nietzsche"⁴⁰. Quizás la expresión "falsa filosofía de la Universidad" utilizada por el filósofo americano resulta extrema pero sin duda invita a la reflexión sobre este sujeto. La existencia, según Shusterman, de esta oposición entre la filosofía universitaria y la praxis filosófica de la tradición greco-romana de la Antigüedad muestra de cierta forma el alejamiento del ámbito académico

³⁷ *L'Héméneutique du sujet. Cours au Collège de France. 1981-1982, op. cit.*, p. 16.

³⁸ (Prado Plinio, reflexiones y apuntes de clase, Mayo, 2009).

³⁹ "[...] *e-ducere*, c'est à dire 'conduire hors de', et en particulier, conduire de soi même. Ce qui a permis à Catulle d'utiliser *éducere* dans le sens de 'faire éclore', et à Virgile dans le sens d'élèver un enfant". Traducción: "[...] *e-ducere*, es "sacar fuera de", y en particular, conducirse uno mismo. Esto permitió a Catulle utilizar *educere* en el sentido de "hacer nacer", y a Virgilio en el sentido de criar un niño" Jacquard Albert: "*L'héritage de la liberté*", 2009, vendredi 15 avril 2011, <http://maternage.free.fr/definition_eduquer.htm>, (page consultée vendredi 15 avril 2011).

⁴⁰ "La oposición crítica que aquí se encuentra implicada entre la falsa filosofía de la Universidad y la práctica auténtica de la filosofía vivida se apoya en una larga tradición que fue extremadamente poderosa antes de que la modernidad profesionalizara la filosofía sobre un mundo universitario; y ella despierta todavía los ecos en algunos modernos como Kierkegaard et Nietzsche" Shusterman Richard, *op. cit.*, p. 14.

de los principios esenciales de la filosofía como *technê tou biou*. Esto explica la casi inexistencia de una escuela y de un equipo profesoral poco interesado en las condiciones humanas del estudiantado. A fin de cuentas, ¿cuántas veces hemos oído hablar de la escuela de filosofía como un ámbito cuyo fin es el mejoramiento, la transformación y la evolución del estudiante, en fin su bienestar y felicidad como ser integral?

A propósito de este tema, Shusterman agrega: “Comme pratique incarnée et concrète, plutôt que comme doctrine formulée, la philosophie doit cependant s’apprendre et s’enseigner. Comment peut-elle? [...] Or, à défaut de règles explicites qui tiendraient lieu de mode d’emploi, par quoi notre pratique vitale de la philosophie peut-elle être guidée? Il n’y a qu’une réponse à cela, et c’est l’émulation émanant de modèles éminents, susceptibles de nourrir l’attrait de la philosophie et d’en structurer la conduite”⁴¹. Shusterman nos da así una respuesta. Para él la forma más conveniente de enseñar la filosofía concebida como praxis es a través del ejemplo de vida. Sólo aquel que vive filosóficamente es capaz de enseñar la filosofía. Es por ello que la enseñanza y el aprendizaje de la filosofía constituye una acción de *educere*, es decir de conducción de almas, más que de educar. La enseñanza filosófica lejos de aspirar a la transferencia de conocimientos teóricos ya establecidos, estaría más bien dirigida a impulsar procesos de construcción y de creación. *Educere* significa favorecer el nacimiento de otra cosa, de otro ser. Para Sócrates, este proceso sólo es posible en el marco del amor. De allí la importancia del *éros* y de la amistad (*parrhêsia*) dentro del proceso de la enseñanza filosófica⁴². Esta erótica y esta *parrhêsia* permiten entonces al maestro apoyar al discípulo en su proceso de superación de su estado de estulticia⁴³ en pos de su transformación, es decir, su terapia. Todo esto explica la importancia del maestro como modelo de vida filosófica. Este gesto

⁴¹ “Como práctica encarnada y concreta, más que como doctrina formulada, la filosofía debe sin embargo aprenderse y enseñarse. ¿Cómo puede ésta? [] Ahora bien, a falta de reglas explícitas que tendrían lugar de modo de empleo, ¿de qué manera nuestra práctica vital de la filosofía puede ser guiada? No hay que una respuesta a ello, y es la emulación qui viene de modelos eminentes, susceptibles de alimentar la atracción por la filosofía y de estructurar la conducta”. Id., p. 32.

⁴² *L’Héméneutique du sujet. Cours au Collège de France. 1981-1982, op. cit.*, p. 232.

⁴³ Según Foucault, el estado de estulticia (del latín *stultus*) corresponde a un estado patológico caracterizado por la ignorancia, la debilidad de espíritu y sobre todo la falta de amor por sí mismo. *L’Héméneutique du sujet. Cours au Collège de France. 1981-1982, op. cit.*, p. 126.

de amor que es en esencia amor por la sabiduría constituye el fundamento del poder transformador y terapéutico de la filosofía como *technê tou biou*.

Si la idea de la *technê tou biou*, es decir, de la filosofía como praxis o arte de vida destinada a la terapia y a la transformación del individuo es característica de la Antigüedad, en la época moderna y pese a la ruptura cartesiana, existe un grupo de pensadores como Rousseau, Schelling, Bergson, Nietzsche y la corriente existencialista que van a interesarse en este tema. En efecto, estos filósofos van a hablar de la terapéutica como un fenómeno vinculado incluso a la *transformación de la visión del mundo*. Tal idea conlleva también el planteamiento del problema del acceso a la *experiencia de la existencia* y del misterio del *ser en el mundo (être-au-monde)*. Este *être-au-monde* sería responsable, por una parte, de un encantamiento, pero de otra parte, de una angustia que según Goethe, Schelling, Nietzsche o Heidegger, el hombre debe afrontar para transformarse. Se trata, sin duda, de una visión de la terapia muy lejana de la idea de serenidad⁴⁴.

Retomando la pregunta sobre qué tipo de escuela de filosofía deseamos y necesitamos de cara a la crisis actual, sería interesante hacer una breve recapitulación de lo que hemos recorrido hasta aquí a fin de repensar cómo podría ser esta escuela y sobre qué principios estaría establecida. Un primer aspecto que podríamos examinar es la idea de una escuela destinada más a *educere* que a educar. En este sentido, estaríamos hablando de la necesidad de una escuela de filosofía cuya razón de ser resida en favorecer antes que nada el reencuentro del individuo, del ser humano consigo mismo. Una escuela basada en la *mayéutica* en su sentido originario de parto, de nacimiento de sí y de una nueva forma de ser y de estar en el mundo. Un sentido que podríamos catalogar como terapéutico.

Pero, ¿cómo sería el estudiante de esta escuela formadora y generadora? El proceso filosófico es ante todo una acción ética, lo cual significa que el estudiante está llamado a ser un sujeto activo y responsable de su propia formación. En este sentido, es importante la presencia de un individuo crítico pero sobre todo ético, sensible y suficientemente *fuerte* para superar las manipulaciones de un *Sistema* transnacional y multimediático cada vez más poderoso. Este estudiante debería poseer también la voluntad, la dignidad y la locura –en el sentido

⁴⁴ Pépin Charles, *op. cit.*, p. 37.

genial. En pocas palabras, la escuela de filosofía tendría que estar destinada a la formación de soñadores capaces de pensar y de construir visiones de mundo y de realidades *otras*. Al respecto, bien vale la pena referir un fragmento de *Ainsi parlait Zarathoustra* de Nietzsche: “De tout ce qui est écrit, je ne lis que ce que quelqu’un écrit avec son sang. Écris avec ton sang: et tu verras que le sang est esprit...Celui qui écrit avec du sang et en aphorismes celui-là ne veut pas être lu mais être appris par cœur”⁴⁵. Estamos pues frente a una encrucijada donde ya no basta con leer nuestra historia. Urge escribir una nueva historia y una nueva realidad.

¿De qué manera podemos construir esta realidad? El primer paso reside justamente en la transformación de sí mismo. He aquí probablemente la pertinencia de las lecciones de los antiguos, donde valdría la pena destacar los cuatro aprendizajes esenciales de la escuela de filosofía. Aprendizajes que parecieran más actuales que nunca. Así es importante *aprender a vivir* de forma sensible en un mundo cada vez más inhumano e injusto para hacerlo más vivible; *aprender a dialogar* en un mundo de silencios impuestos o de discursos vacíos; *aprender a morir* en un mundo en el cual la muerte es banalizada y la vida ha sido convertida en un simple objeto de mercantilización; y finalmente, *aprender a leer* en un mundo que se torna cada vez más ilegible, insensible, ciego en el que nadie mira a nadie. Un mundo donde predomina una incapacidad general para leer los signos de la *patología*, pero también del remedio.

Pero, ¿para qué una nueva escuela de filosofía? Tal como lo refiere el título que encabeza este artículo, hablar de la escuela de filosofía como ámbito de terapia conlleva la necesidad de reflexionar la transformación no solo del individuo, sino también del mundo. Ahora bien, ¿de qué forma podemos acometer semejante desafío? La respuesta está en la esencia misma de la escuela: su capacidad terapéutica y transformadora. Esta capacidad podría constituir así el pilar para llevar a cabo una acción crucial: *La Toma Cultural*. ¿Qué significa esto? Desde el punto de vista simbólico, la Toma Cultural es una acción que apunta a la creación de un nuevo simbolismo del hombre y del mundo. Tal acción estaría

⁴⁵ “De todo lo que está escrito, yo sólo leo lo que alguien ha escrito con su sangre. Escribe con tu sangre: y verás que la sangre es espíritu [...] Aquel que escribe con su sangre y en aforismos, ése no quiere ser leído, sino aprendido de corazón” Nietzsche Frédéric, *op. cit.*, p. 50.

fundada en el signo y el símbolo rescatado de la manipulación del Sistema y de su aparataje mediático. Este último constituye, según Hocquenghem y Schérer no solo un simple medio, sino “[...] l’absolu réel médiatique...”⁴⁶.

La Toma Cultural implica ante todo una reapropiación del universo simbólico que nos rodea no para la destrucción, sino más bien para su curación y mejor aún su metamorfosis, en aras de la recreación de otro universo simbólico destinado a la consolidación de eso que Foucault llama una “*culture de soi*”⁴⁷. Pero, ¿cómo llevar a cabo tal desafío? A través de una acción estética y ética profunda e integral. ¿Qué significa una acción ética y estética profunda e integral? Se trataría de una acción fundamentada sobre dos principios: el principio de cultura de sí –referido en las líneas precedentes– y el principio de estetización de la vida. Con relación al primer principio (cultura de sí), Foucault nos brinda una interesante definición en *L’Herméneutique du sujet*: “Je voudrais maintenant reprendre la question plus généralement, en posant la question de ce que c’est que cette culture de soi comme champ technique et théorique associé”⁴⁸. Este campo técnico y teórico que es la cultura de sí se caracteriza por ciertos elementos. Uno de ellos es la noción de “salut” (salvación). Una noción de naturaleza esencialmente religiosa que asume en el marco de la tradición helenística el carácter de un objetivo de la praxis filosófica, el cual designa el pasaje de un estado a otro. La salvación implica, por una parte la liberación, el escape de un estado peligroso, de una amenaza; pero por otra parte, acceder a nuestros bienes más preciados, a la felicidad⁴⁹. Lo que caracteriza esta cultura de sí destinada a la salvación y a la conversión es su sentido ético, en el sentido que cada persona es responsable de su felicidad, de su tranquilidad.

⁴⁶ “[...] lo absoluto real mediático” Hocquenghem Guy, Schérer René: *L’âme atomique. Pour une esthétique de l’ère nucléaire*. Éditions Albin Michel. Paris. 1986, p. 19.

⁴⁷ “Cultura de sí”. Michel Foucault hace referencia a este término en su obra *Histoire de la sexualité. Le souci de soi* para explicar el fenómeno concerniente a los temas y las prácticas relacionadas con el problema de la moral de los placeres, desarrollados durante los primeros siglos de nuestra era. *Histoire de la sexualité. Le souci de soi, op. cit.*, p. 92, 93.

⁴⁸ “Yo quisiera en este momento retomar la cuestión más general, poniendo el asunto de qué es la cultura de sí como campo técnico y teórico asociado” *L’Herméneutique du sujet. Cours au Collège de France. 1981-1982, op. cit.*, p. 174.

⁴⁹ Id., p. 177.

En cuanto al principio de estetización de la vida, éste se presenta como un *principio-acción* destinado a la transformación, la cual se logra tal como hemos visto, gracias a la superación de nuestras debilidades y a lo que podríamos llamar *gobierno de sí*. Tal gobierno o control de sí supone también el gobierno o la gestión de aquello está fuera de nosotros. He aquí la gran lección de Sócrates en el *Alcibiades* de Platón. El principio de estetización de la vida conlleva así una cierta capacidad de control y neutralización de los efectos negativos del *Sistema*. Al respecto, Hocquenghem y Schérer afirman: “Sachant que seul le politique engendre la guerre, nous ne pouvons, pour une fois, le suivre. Il faut, au contraire, pousser l’esthétisation à ce point où le combat traditionnel, dans son horreur sanglante, ne serait qu’un pauvre exutoire pour l’utilisation des forces passionnelles enfouies”⁵⁰. La estetización como fuerza y energía pasional -en el sentido utópico de Fourier- constituye, según estos filósofos, la vía para transmutar la guerra en una úlcera supurante pero en vías de sanación, o mejor aún de salvación y conversión.

Pero esta idea de estetización de la vida va más allá de la neutralización belicista y violenta del *Sistema*. Así vale la pena referir una vez más las palabras de Hocquenghem y Schérer quienes definen la estetización como una: “[...] conversion passionnelle, utopique, amonale, et pourtant la seule bienfaisante”⁵¹. Al igual que estos pensadores, Guattari también considera que la única salida a esta crisis ecológica es la estetización del mundo. Estética y ética son entonces los dos pilares de esta obra que aún está por realizarse, y en la cual, tanto la Universidad como la escuela de filosofía están llamadas a jugar un rol protagónico. En este sentido, la idea de la escuela de filosofía como ámbito terapéutico está intrínsecamente vinculada con la concepción originaria de la filosofía como arte y acción de vida orientada a la búsqueda de la verdad para la liberación, la transformación y la felicidad. Todo esto fundamentado a su vez en la creación de una *nueva subjetividad*.

⁵⁰ “Sabiendo que sólo la política engendra la guerra, nosotros no podemos, ni por una vez, seguirlo. Hay que, por el contrario, impulsar la estetización al punto donde el combate tradicional, en su horror sangriento, no sea más que un pobre exutorio para la utilización de las fuerzas pasionales ocultas” Hocquenghem Guy, Schérer René, *op. cit.*, p. 336.

⁵¹ “[...] conversión pasional, utópica, amoral, y sin embargo, la única benéfica”. Hocquenghem Guy, Schérer René, *op. cit.*, p. 337.

Sobre la subjetividad, Guattari explica: “La subjectivité ne se fabrique pas seulement à travers les estades psychogénétiques de la psychanalyse ou les “mathèmes” de l’Inconscient, mais aussi dans les grandes machines sociales, mass médiatiques ou linguistiques qui ne peuvent être qualifiées d’humaines”⁵². Para Guattari la subjetividad no constituye entonces una estructura dada. De manera, que se trata de una categoría que se fabrica no solo a partir de las estructuras psicológicas del Inconsciente sino que es susceptible de ser influenciada por todo el engranaje semiótico y simbólico social y especialmente el sistema massmediático mundial. Si bien la subjetividad es una categoría determinada por una multiplicidad de factores; también es cierto que ésta constituye una categoría generadora. De allí su importancia como factor central en la construcción de otras formas de vida, de otra *estética de la existencia*.

Nos gustaría terminar este artículo con un hermoso relato chamánico:

“Le chaman arriva à la maison de l’homme riche et se mit à charmer et à enchanter, mais non comme il aurait dû le faire, en implorant Dieu et les esprits pour qu’ils lui donnent un garçon, mais en créant lui-même cet enfant. Il façonna ses os avec de la pierre, sa chair avec de l’argile, son sang avec de l’eau de la rivière, puis il entreprit de fabriquer son âme. Il cueillit soixante-dix espèces de fleurs et prépara l’âme du petit garçon à partir d’elles. Quelque temps s’écoula, puis l’homme riche vit naître un garçon”⁵³.

¿Por qué finalizar este artículo sobre la Universidad y la Escuela filosófica en Occidente con un relato de chamanes? Si el chamanismo es o no una filosofía es un tema que escapa a este simple escrito. Sin embargo, es evidente que este pequeño texto expresa mejor que cualquier tratado el sentido profundo de este artículo. Así la idea de la Universidad y de la escuela de filosofía como ámbitos

⁵² “La subjetividad no se fabrica a través de estadios psicogénéticos del psicoanálisis o los “matemas” del Inconsciente, sino también en las grandes máquinas sociales, massmediáticas o lingüísticas que no pueden ser calificadas de humanas”. Guattari Félix: *Chaosmose*. Paris, Éditions Galilée, 1992, p. 22, 23.

⁵³ “El chamán llegó a la casa del hombre rico y se puso a encantar y a hechizar, pero no como él debía hacerlo, implorando a Dios y a los espíritus para que ellos le den un niño, sino creando él mismo ese niño. Hizo sus huesos con la piedra, su carne con la arcilla, su sangre con el agua del río, después comenzó a fabricar su alma. Tomó setenta especies de flores y preparó el alma del pequeño niño con ellas. Pasó algún tiempo, y entonces el hombre vio nacer un niño” “*Ce que fit le premier chaman*”, en Gougaud Henri: *Paroles des chamans*, Paris, Albin Michel, 1997, p. 43.

de terapia nos habla no de la curación, sino de la salvación, de la transformación profunda del individuo para la creación y el nacimiento de un individuo *otro*. Así, la construcción de otros mundos solamente será posible con la aparición de una nueva subjetividad, en términos de Guattari—. Este es el principio de un mundo *otro*.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

“Charles Fourier” en *Biografías y vidas*, 2011, sábado 30 abril 2011, <http://www.biografiasyvidas.com/biografia/f/fourier_charles.htm>, (Página consultada el sábado 30 abril 2011).

Dictionnaire Larousse Le Lexis, Paris, Larousse, 2009.

Foucault, Michel: *Histoire de la sexualité. Le souci de soi*, Paris, Éditions Gallimard, 1984.

L'Herméneutique du sujet. Cours au Collège de France. 1981-1982, Paris, Seuil/Gallimard, 2001.

Godin, Christian: *Dictionnaire de Philosophie*, Fayards/Éditions du temps, Paris, 2004.

Guattari, Félix: *Chaosmose*. Paris, Éditions Galilée, 1992.

Les Trois Écologies, Paris, Éditions Galilée, 1989.

Gougaud, Henri: *Paroles des chamans*, Paris, Albin Michel, 1997.

Hadot, Pierre: *Exercices Spirituels et philosophie*, Paris, Fayard/édition du temps, 2002.

Hocquenheim Guy, Schérer René: *L'âme atomique. Pour une esthétique de l'ère nucléaire*. Éditions Albin Michel. Paris. 1986.

Jacquard, Albert: “L'héritage de la liberté”, 2009, vendredi 15 avril 2011, <http://maternage.free.fr/definition_eduquer.htm>, (page consultée vendredi 15 avril 2011).

Nietzsche, Frédéric: *Ainsi parlait Zarathoustra*, Paris, Librairie Générale Française, 1972.

Platon: *Phédon*, Paris, Société d'édition Les Belles Lettres, 1983.

Le Banquet. Phèdre, Paris, Flammarion, 1992.

(Prado Plinio: Reflexiones y apuntes de clase, Mayo, 2009).

Sarnel, Roman: *Tête à tête. Friedrich Nietzsche. Prologue de Zoroastre*, Paris, L'Arche, 2000.

Shusterman, Richard: *Vivre la philosophie*, Paris, Klincksieck, 2001.

Paradigmas, paradojas y teorías en la práctica filosófica

Resumen

Este artículo aborda la actual situación de la Práctica Filosófica en el mundo de habla hispana como resultado de dos posiciones contradictorias. Una reclama para la práctica filosófica el cuidado de sí sin connotación terapéutica y la otra propone la búsqueda de la sabiduría como forma de terapia. A partir de esto se muestra un cambio de paradigma en la matriz disciplinar de la filosofía contemporánea que se debe atender. La aplicación del esquema de Kuhn al estatus actual de la práctica filosófica aclarará dicha problemática. Concluyo con una propuesta venida de la hermenéutica narrativa que lleva a repensar las diferencias entre teoría y práctica.

Palabras clave: Cambio paradigmático, Teoría, Práctica Filosófica, Asesoramiento Filosófico, Hermenéutica, Narratividad.

Paradigms, Paradoxes and Theories of Philosophical Practice

Abstract

This article exposes today's situation of Philosophical Practice in the Spanish speaking world as a consequence of two different presumptions. One claims for the practice of philosophy as a self care not related to any kind of therapy, and the other proposes philosophical practice as a way to wisdom related to therapy. As a consequence, both show a paradigm shift at the disciplinary matrix in contemporary philosophy. An application of Kuhn's scheme to philosophical practice actual status will help to understand the situation. At the end, a proposal coming from narrative hermeneutics will guide the reflection on the difference between theory and practice.

Keywords: Paradigmatic Shift, Theory, Philosophical Practice, Philosophical Counseling, Hermeneutics, Narrative.

* Universidad de Barcelona.

Artículo recibido en junio de 2011 – Arbitrado en noviembre de 2011

Apuntes Filosóficos. Vol. 20. Nº 39 (2011): 247-270.

EL PANORAMA ACTUAL, A MODO DE INTRODUCCIÓN

“... and as the heavens changed course and the waters rose. The people demanded of the steward a tale... to take away their fears... a story to feed their hunger for a deeper truth. A hunger for more than just understanding...”¹

Todos sabemos que el asunto sobre la Práctica Filosófica salta a la palestra pública con la publicación del “Más Platón, menos Prozac”² de Lou Marinoff que fue un éxito de ventas. Y este hecho habría que explicarlo no por su contenido sino por las consecuencias que implicaba la aceptación de algunas de sus propuestas. En primer lugar, el que se pudiera abrir la discusión del papel de la filosofía en lo concerniente al cuidado del alma, más allá de las fronteras marcadas por algunas lecturas esotéricas y de los prejuicios abiertos por una psicología excesivamente conductista en contra de la filosofía y de los enfoques humanistas generados dentro del seno de la misma psicología. Y en segundo lugar, porque el relato central del libro animaba a los usuarios de la filosofía o bien a abrir sus consultas, o bien a acudir a una consulta de un filósofo como lo hacen los protagonistas de los casos relatados por Marinoff.

Vamos al primer punto. En el “Más Platón, menos Prozac” comienza Marinoff su defensa de la filosofía como alternativa de ayuda con los siguientes argumentos:

- La existencia de cierto nivel de insatisfacción en lo que respecta a las terapias psicológicas o psiquiátricas.
- El conocimiento de que la filosofía abarca a la lógica, la ética y:

“toda la inmensa complejidad que caracteriza la vida humana”³.

¹ GILLIAM Terry and MCKEON Charles, *The imaginarius of Doctor Parnasus* (Del guión original).

² MARINOFF, Lou, *Más Platón, menos prozac*” Barcelona: BSA, 2000 (en 1999 en inglés y en el 2000 en español).

³ Op. cit., p. 17.

- La creencia de que la filosofía como herramienta para comprender la vida humana no necesita ser estudiada:

“Todo cuanto precisa es una mentalidad filosófica y, dado que ha elegido este libro y lo ha leído hasta aquí, me atrevería afirmar que usted la tiene”⁴.

Sobre los dos primeros, sólo puedo decir que durante estos años que he estado dedicada a la consulta a individuos, he visto que la mayoría de las personas que buscan la ayuda filosófica presentan ambas características simultáneamente o separadas. Es lógico imaginar que en una sociedad altamente técnica las ayudas y explicaciones uniformadoras puedan ser rechazadas por inútiles, genéricas e inespecíficas para las situaciones individuales. Sobre este aspecto basa Marinoff la mayoría de los argumentos que defienden a la práctica. Pero vayamos al tercero, que considero escandaloso.

Si lo que se precisa para acudir a la ayuda filosófica es tener una mentalidad filosófica y la prueba es: a) la elección del libro y b) haber leído hasta la página 17 del mismo, ¿de qué estamos hablando? Ya previamente a esta afirmación dice que “usted puede aplicar este proceso a su propia vida”. Por una parte, lo ventajoso de esta afirmación es que la filosofía pueda estar al alcance de todos, pero la desventaja es pretender vender la idea de que su ejercicio e inteligibilidad es fácil sólo por el hecho de mostrar interés. No es así. El proceso del uso de la filosofía es mucho más complejo y requiere de la profesionalidad del interlocutor, en este caso el autor, Lou Marinoff.

En este sentido se podría defender la intención de Marinoff cuando afirma que:

“Por supuesto, no todos los problemas tienen solución, pero aunque no logre encontrarla necesita manejar el problema de tal modo que su vida siga adelante. Sea como fuere, tanto si lo resuelve como si aprende a convivir con él, este libro puede servirle de guía. (...) en lugar de ofrecerle enfoques pseudomédicos orientados a las patologías o proponerle superficiales principios propios de las New Age, este libro presenta una sabiduría puesta a prueba por el tiempo y adaptada

⁴ Ibid.

específicamente para ayudarlo a vivir con plenitud e integridad en un mundo que cada vez resulta más desafiante”⁵.

Ninguno de los lectores de Marinoff, educados en el seno de la filosofía académica osarían poner en entredicho esta afirmación, pues con toda facilidad se podría poner esta advertencia delante de obras filosóficas de valor reconocido como “El existencialismo es un humanismo” de J.P. Sartre, “El arte de vivir” de A. Schopenhauer o “La conquista de la felicidad” B. Russell⁶. El asunto está en esta especie de divulgación a mansalva que promete algo que no es, aunque el argumento sea válido, es decir, que la gente resolverá su problema o lo comprenderá mejor gracias a la lectura del libro en cuestión. Mas, si como dice el mismo Marinoff, no se necesita ser un ingeniero para cruzar un puente tampoco se necesitará ser filósofo para vivir, entonces, ¿cómo se justifica la existencia de una consulta filosófica y cómo explicamos las trescientas páginas restantes en las que se cuentan diversas experiencias e intervenciones filosóficas del autor? La pregunta quedará respondida si con un poco de paciencia estamos dispuestos a seguir a Marinoff en su razonamiento, pues con sus bemoles creo que su exposición siempre apunta a lo mismo: la recuperación de un espacio social para la filosofía. Este espacio se lo tiene que disputar con la disciplinas ‘psi’ y con la terapias *new age*, que no es poco.

Vayamos ahora al segundo punto, el que los filósofos se animen a abrir sus consultas y el que la gente se anime a venir. En un segundo libro, publicado a raíz del tirón que tuvo el primero, Marinoff vuelve con el “Pregúntale a Platón”⁷ en el que se explora en cuestiones de método y en aspectos más profundos sobre la aplicación de la filosofía. Hay que destacar la consideración del modelo médico como eje de sus críticas que pone en entredicho las nociones de: enfermedad (patología) y terapia (tratamiento):

“(…) no estamos intentando reemplazar o suplantar a la psiquiatría ni a la psicología. Simplemente devolvemos a la filosofía el lugar que le corresponde, junto

⁵ Op. cit., p. 21.

⁶ Cito autores contemporáneos para mostrar la actualidad del problema.

⁷ MARINOFF, Lou, *Pregúntale a Platón. Cómo la filosofía puede ayudar a cambiar tu vida*. Barcelona: BSA, 2003.

a otras profesiones cuyo objetivo es ayudar al individuo. Tampoco estamos tratando de minar a la filosofía académica, (es decir, <teórica>): al contrario, la mayoría de los consejeros filosóficos de confianza se han licenciado siguiendo planes de estudios tradicionales de filosofía antes de iniciar su formación en filosofía aplicada”⁸.

Teniendo esto en cuenta hay que preguntarse, ¿cuál es el problema aquí? El planteamiento de Marinoff en el libro puede ser considerado como simplista dado el uso de algunos ejemplos prácticos, o de aplicación incorrecta de las exégesis de los autores utilizados, o la utilización de la ‘biblioterapia’⁹ que parece reducir la intervención de la filosofía a un recetario de lecturas. Pero el verdadero problema para mí radica en la supuesta o superficial oposición entre filosofía teórica y práctica, cosa que un buen lector de Aristóteles no puede admitir.

Sucede que bajo este primer escollo que muchos filósofos asesores hemos tratado de superar, cada vez resulta más difícil deshacer el malentendido que suscita la famosa página 17: *usted no necesita saber filosofía ya que con su interés basta*. Malentendido que escolares y doctos han utilizado en detrimento de la naciente disciplina y que yo misma he combatido cuando concebí el diseño de un máster universitario en esta área¹⁰.

Habiendo considerado lo anterior creo que la postura de Marinoff es clara en los dos sentidos, en tanto debe existir la posibilidad de filosofar sobre la propia existencia particular y cotidiana, y que tal como existen otros tipos de ayuda sería legítimo acudir y pedir ayuda a un filósofo cuando los usuarios así lo consideren debido a la naturaleza de sus problemas. Asumir este par de elementos suponen un punto de inflexión en la filosofía del siglo XX que aún no es reconocido por la discusión académica, probablemente por la falta de rigurosidad en la elaboración del corpus epistémico que la defensa y exposición de

⁸ Op. cit., p. 27.

⁹ Es decir hay una lectura para cada malestar como si de pastillas se tratara y con ello se cae en el modelo médico criticado por ser genérico e impersonal. Véase por ejemplo SCHWARZ A. y SCHWEPPE R. *El botiquín filosófico : recetas y estrategias de Confucio a Schopenhauer* Valencia: Diálogo, 2003. Traducción de Vicente Vilana Taix Tit. orig.: Die Philosophische Hausapotheke

¹⁰ Véase bibliografía.

este argumento requeriría. Sumemos a esto una preocupación de índole práctica: ¿están entrenados los filósofos para atender los problemas de las personas?

MÁS PROBLEMAS

A la saga de Marinoff se unieron diversos autores que aprovecharon el tirón para abrirse campo en la asesoría filosófica. Citaré en castellano¹¹ a R. Kreimer (quien afirma haber escrito el primer libro sobre el tema), J. Barrientos, M. Cavallé entre otros y en cuyas discusiones participé activamente entre los años 2004 y 2006. Todos ellos coinciden en dar sus versiones de los hechos, en narrar casos o proponer métodos que de una u otra manera recuperan la tradición filosófica para así justificar lo que de filosófico hay en este tipo de consulta. Sin embargo el caso de Cavallé para mí ha sido el más temerario de todos. En su libro *La Sabiduría Recobrada. Filosofía como terapia*¹² –cuyo subtítulo nos devuelve a una discusión que parecía haber sido zanjada por Marinoff– se abren nuevas problemáticas que a día de hoy han dividido más los criterios:

- si la Práctica Filosófica es una terapia o no (y si lo es qué tipo de terapia es)
- si la Práctica Filosófica es un tipo de filosofía distinta de la académica (y por qué)
- si la Práctica Filosófica ha de ocuparse de la verdad (y cómo)¹³.

Cavallé sostiene que filosofar es buscar la sabiduría y que por consecuencia la consulta filosófica enseña a filosofar, eso la lleva a hacer la siguiente aclaratoria:

“La *explicación* tiene una estrecha conexión con la filosofía. Ahora bien, como veremos, mientras que la filosofía especulativa se contenta con buscar y otorgar explicaciones, la filosofía esencial intenta ser mucho más que una actividad meramente explicativa”¹⁴.

¹¹ Véase bibliografía.

¹² CAVALLÉ, Mónica, *La Sabiduría Recobrada. Filosofía como terapia*. Madrid: Oberón, 2002.

¹³ Este último es el más preocupante de todos, porque ¿si la filosofía no se ocupa de la verdad, de qué se ocupa?

¹⁴ Op. cit., p. 54.

Es decir que si *filosofía esencial* busca explicaciones y algo más eso obliga a la consulta filosófica a asumir una identidad, a mi juicio, impostada. Preocupada por esta afirmación y sus consecuencias sigo revisando mis apuntes de lectura de entonces (2004) y me encuentro con esta otra afirmación:

“En cierto modo, esta filosofía disociada de la *transformación* es lo que habitualmente, y en nuestro contexto cultural, se suele entender por filosofía: una ‘filosofía de salón’, juegos mentales en los que basta conocer cierto lenguaje y ciertas reglas y en los que pocas veces el que filosofa se ha puesto a sí mismo –valga la redundancia– en juego; una especulación carente de sabiduría, que no ha brotado de ninguna transformación real y que, por lo mismo, no produce transformación alguna”¹⁵.

La filosofía de la transformación es distinta de la especulativa (disociada de la transformación), por eso, la primera conduciría a la sabiduría y la segunda a ‘juegos de salón’. En consecuencia aquellos que se dedican a la especulación (es decir, a la filosofía académica) sólo hacen filosofía de salón y no son ejemplos de sabiduría. De este modo hay unos que si conocen a la filosofía de la transformación sea porque la practican o porque la enseñan y esos pueden prometerse a sí mismos y a sus seguidores algo muy apetecible, o sea, la sabiduría.

En *Los siete sabios (y tres más)*¹⁶, Carlos García Gual recupera el argumento aristotélico en el que se define al sabio como un tipo de experto en algún arte o técnica, y a la sabiduría como la excelencia en un arte¹⁷. Este es el uso más antiguo del término en el que, tener el conocimiento de los principios y poseer la verdad sobre los mismos aleja a la sabiduría de la prudencia, es decir, del saber práctico y le confiere como campo de acción el estrictamente teórico. Lo que me interesa señalar es que el concepto de sabiduría en Occidente ha sufrido muchas transformaciones¹⁸, las cuales convendría no olvidar cuando se escribe un libro que pretende proponer un nuevo sentido de la filosofía actual relacionado con la sabiduría.

¹⁵ *Ibid.*, p. 63.

¹⁶ GARCÍA GUAL, Carlos, *Los siete sabios (y tres más)*. Madrid: Alianza, 2007.

¹⁷ V. *Ética Nicomaquea* 1141-a.

¹⁸ V. bibliografía.

Cuando, como sucede en este caso, un autor olvida los mínimos que definen a una disciplina de la que se está tratando de exponer su cambio paradigmático puede aparecer la confusión que a la larga reporta un flaco favor para la intención primera que era la recuperación de un nuevo espacio para la filosofía actual. Más adelante Cavallé se fija en la proximidad de los términos *filosofía* y *religión*:

“En su sentido originario, ambos términos eran equivalentes a lo que aquí hemos denominado “sabiduría”, y poco tenían que ver con lo que dichos vocablos han llegado a significar para nosotros. En otras palabras, inicialmente, filosofía y religión no ofrecían el antagonismo radical que han llegado a tener en nuestra cultura”¹⁹.

La pregunta es si esta recuperación de la cercanía de los términos expuestos aporta algo para la discusión o si acaso confunde los términos actuales de la misma. Yo creo lo segundo porque si la filosofía de la transformación conduce a la sabiduría por consecuencia conducirá al estadio previo en que religión y filosofía estaban indiferenciadas, en este sentido es conveniente recordar la siguiente aclaratoria hecha por Hadot:

“Por mi parte pienso –quizá me equivoque– que hay que emplear la palabra <religión> para designar un fenómeno que comporta imágenes, personas, ofrendas, fiestas, lugares consagrados a Dios o a los dioses. Lo que no existe en lo absoluto en la filosofía. Se me dirá, pero entonces, ¿qué hay de la religión en espíritu y en verdad, la religión liberada de los aspectos sociológicos y rituales y reducidos a un ejercicio de la presencia de Dios? Respondería: es del orden de la sabiduría o de la filosofía”²⁰.

Para Hadot está clara esta diferencia entre filosofía y sabiduría, entre filosofía y religión, y entre religión y sabiduría, ello evita que un problema legítimo se convierta en un fin o en una promesa, como en este caso.

Por eso me limito a señalar que si en Occidente la filosofía fue separada tradicionalmente de la religión, la *filosofía de la transformación* ha de vérselas

¹⁹ CAVALLÉ, M., op. cit., p. 77.

²⁰ HADOT, Pierre, *La filosofía como forma de vida*. Barcelona: Alpha Decay, 2009, p. 69.

con la tradición. Parece que se olvida que pese a esa separación, aún hoy se conserva, por la vía de lo que actualmente se denominan las bioéticas, la vinculación de la filosofía con el cuidado de sí, como ya lo reflejara M. Foucault²¹ en su momento. Quiero añadir en este punto que no se debería dejar de lado la relación de la filosofía con la *paideia* que garantiza la construcción de una subjetividad educada y racional.

Como vemos, este tipo de acercamiento a la Práctica Filosófica no le ha beneficiado y tal como decía antes ha abierto muchas preguntas que la autora trata de exponer, pero sin arrojar demasiada luz:

“La filosofía era amor a la sabiduría y arte de vivir que se fundaba en la contemplación, en el “ojo del alma”, y sólo secundariamente en la razón individual. Era un impulso de libertad del espíritu humano frente a las inercias coaccionantes y acrílicas de la tradición, un afianzarse en el propio juicio, un llegar a ser luz para uno mismo, pero no en virtud de las exiguas luces individuales, sino de la participación del hombre en la misma Luz de lo real. La filosofía era aquella actividad del espíritu humano (de su corazón y de su intuición superior, no exclusivamente de su mente lógica y conceptual) que se orientaba a la comprensión de la realidad mediante la comunión con ella. Se consideraba que sólo una profunda transformación interna del aspirante a la sabiduría podía despertar esta comprensión; que sólo podía ser receptivo a la verdad el “hombre verdadero”. Teoría y práctica no eran, por lo tanto, separables”²².

Este párrafo ameritaría una larga exégesis, pero me centraré en los que considero los puntos más relevantes. Lo primero es que la filosofía sea un arte de vivir basado en la contemplación sin que se defina en qué consiste dicha contemplación y olvidando al parecer que en principio fue traducido de la palabra griega *theoria*²³, lo cual la vincula a un esfuerzo tremendamente racional.

²¹ V. bibliografía Foucault, M.

²² CAVALLÉ, op. cit., p. 77.

²³ El término *contemplación* proviene del vocablo latino *contemplatio*, que deriva de *contemplum*, una plataforma situada delante de los templos paganos, desde la cual los servidores del culto escrutaban el firmamento para conocer los designios de los dioses. De *contemplum* procede asimismo el término latino *contemplari*: «mirar lejos». El sustantivo *contemplatio*, que expresa el resultado de la acción del verbo *contemplari*, fue utilizado por los primeros escritores cristianos latinos para traducir la palabra griega *theoria*, «contemplación», ya existente en la filosofía de

Luego, que el término <luz de lo real>, pueda ser entendido como un esencianismo en el que lo real posee un significado unívoco que es perceptible sólo por aquellos que pueden ver su <luz>. Seguidamente, hay que tener cuidado cuando se hacen afirmaciones que se cargan de un plumazo a la historia de la filosofía de la segunda mitad del siglo XX crítica, por cierto, de las dicotomías de corte moderno, ya que en el texto la autora parece promover la existencia de una visión dicotómica de la razón en la que se oponen ‘corazón e intuición superior’ y ‘mente lógica y conceptual’²⁴. Y por último que para comprender esta ‘transformación’ hay que aceptar que ésta permite acceder a la verdad.

Ahora bien, si el asesoramiento filosófico se las ha de ver con la transformación del hombre en un *hombre verdadero* —como aquel que tiene acceso a la verdad—, ¿por qué, entonces hay que llamar a este proceso terapia? Sólo si se supone que el hombre que no es verdadero es un hombre enfermo.

Para mí, reitero, que el riesgo de no alcanzar una cierta claridad en estos argumentos estriba en que la filosofía se entienda como terapia, lo cual me parece desacertado porque habría que definir que es salud y enfermedad en términos filosóficos, lo cual sería posible no sin esfuerzos²⁵. Y por otra parte, que la filosofía de la que se sirve la Práctica Filosófica sea diferente de la filosofía que se hace en la academia, lo cual implica que la formación recibida en la academia será insuficiente o inútil para tal fin. Y finalmente que la Práctica Filosófica haya de ocuparse de la búsqueda de la verdad —a secas y sin problematizar—, lo cual redundaría en una especie de obligación por parte de la filosofía de esclarecer unívocamente el sentido de lo real.

Ahora bien, si el panorama actual para la Práctica Filosófica no queda del todo definido con estas discusiones que presento como ejemplo, cabe decir, para

la Grecia clásica. Un término castellano relacionado con *theoría*, es el sustantivo «teatro», lugar donde se contempla una representación dramática. Así, pues, estos términos significan la acción y el resultado de mirar algo con atención y admiración, por ejemplo, un espectáculo interesante. V. VILLER, Marcel, *Dictionnaire de Spiritualité, Ascétique et Mystique*, París: 1953 vol. II.

²⁴ En esta afirmación permanece todavía la dicotomía propia tanto del platonismo como de la Modernidad, extemporáneas ambas en la discusión filosófica actual.

²⁵ Ya en la antigüedad se hablaba de *kenodoxia*, por ejemplo (v. GUZMÁN, R., “La Enfermedad Filosófica: una manera de decir yo” en http://pt-pt.facebook.com/note.php?note_id=351948178609) y en la filosofía de Nietzsche ambos términos tienen una profunda carga y significado para su teoría de la interpretación del mundo.

hacer justicia, que hay autores que se han ocupado del asunto aunque muchos de ellos no hayan tocado el punto más espinoso: el cambio de paradigma implícito. Es por eso que la mayoría de los trabajos publicados no pasan de aplicar ciertos procedimientos filosóficos a una consulta que no supera su deuda con la psicología, o de justificar históricamente este uso de la filosofía como autocomprensión. Yo considero que la consulta con el filósofo tiene el mismo carácter que la *paideia* de la que la filosofía es heredera, que no hay necesidad de diferenciar una aplicación de otra dentro de la filosofía, tal como no se considera mejor ni peor filósofo al que se dedica a la lógica en vez de dedicarse a la metafísica. Quizá el asunto sea recuperar la presencia del filósofo dentro del espacio social, más allá de su labor de profesor de filosofía o de investigador especializado.

RAZONES DONDE LAS HALLA

Cuando decidí acercarme a las aguas de la consulta filosófica me encontré con dos situaciones que llamaron mi atención. La primera, el exceso de celo por parte de los asesores sobre su *práctica* y su casuística (que me hizo sospechar que había poca práctica y que la consulta filosófica se desvanecía en anécdotas)²⁶. Y la segunda, la falta de seriedad en la aplicación de la filosofía a los mencionados casos (por ejemplo el reiterado llamamiento al ‘diálogo mayéutico’ como único método filosófico olvidando con ello sus carencias y la exclusión de otros tipos de diálogos o experiencias filosóficas²⁷).

Ambas situaciones me hicieron reaccionar y darme cuenta de que en los cursos de formación ofrecidos por lo menos en España²⁸ se caía en dos errores: una imitar el modelo terapéutico de los ‘sicoterapeutas’ (que compromete menos a la teoría filosófica) y la otra aplicar la filosofía desde su historia sin asumir su tradición.

Empezaré por aclarar que la filosofía no necesita del modelo ‘terapéutico’ (aproximación al paciente, modos de la escucha, el trato, interpretación del

²⁶ Debido a eso publiqué *La Mujer Serena*, Barcelona: Sirpus, 2007, que sólo trata de casos atendidos en consulta.

²⁷ Ello trajo como consecuencia la aparición de métodos como el PEACE de Marinoff, el PROGRESS de Tim Lebon, o el ETOR del grupo del mismo nombre fundado en Sevilla, España.

²⁸ ASEPRAF en Madrid y GRUPO ETOR en Sevilla, recientemente ha aparecido un programa de Master en Filosofía teórica y Práctica en la UNED.

lenguaje, entre otros) pues, en tanto ligada a la tradición de la *paideia* ella posee su aproximación propia y su manera particular de construir el espacio dialógico. De hecho el rigor científico de ella se construye sobre la especulación y el razonamiento depurados, sobre su capacidad dialógica comprensiva e interpretativa. Por otra, la filosofía en su práctica no se puede reducir a un decálogo de recetas que evaden el trabajo minucioso sobre la tradición. Una persona formada en filosofía –al igual que cualquier otra– tiene una visión personal del mundo, una visión que ha construido con el material que le ofrece su entorno cultural y social, con sus gustos filosóficos y con su propia concepción de lo que es la realidad. Si el filósofo que asesora, tanto como el que da clases, no posee esta ‘visión filosófica personal’ será un mero repetidor de doctrinas que ha aprendido gracias a una extraordinaria mnemotécnica²⁹.

Todo esto comporta un problema mayor. Por una parte, si como sostengo, la filosofía es filosofía siempre que use sus métodos y su tradición para pensar la realidad, ¿cómo es que *hoy* se le quiere dar un uso al parecer distinto del que ha aceptado la tradición académica? ¿Y cómo podemos recurrir a la misma tradición académica para justificar este uso? Estaríamos atascados en un círculo vicioso, lo cual lleva a un quiebre epistemológico representado, por una parte por un grupo de filósofos que piensan que esto es nuevo y que hay que desvincularlo de la tradición filosófica académica, y por la otra los que se mantienen apegados a ella generando

²⁹ Por ello diseñé el Master en Práctica Filosófica y Gestión Social para la Universidad de Barcelona (2007). Considero que un filósofo para ejercer como asesor o para tener una consulta necesitaba actualizar las distintas teorías de la subjetividad, desde la antigüedad hasta hoy. Ello le haría comprender al sujeto que tiene delante y al cúmulo de conceptos y problematizaciones que se dan cita en él. Ha de saber porqué se habla de alma, cuerpo, mente, razón, emoción, sujeto o ser y que pueda con este conocimiento clarificar los conceptos de su cliente y así ayudarle a entenderse ontológicamente. Así mismo debe tener conocimiento de los diferentes modelos dialógicos que la filosofía ha utilizado como maneras de iniciar su contacto *racional* con la realidad, desde los primeros poemas hasta los tratados sistemáticos para, de esa manera, no sólo actualizar los contenidos sino poderlos aplicar a las situaciones tratadas, ya que cada estilo obedece a una sensibilidad particular en relación a un problema y a una visión de mundo. También consideré que se debe ejercitar al filósofo en el diseño de herramientas filosóficas basadas en una teoría de la argumentación y de la interpretación; herramientas que debe usar en consulta como las epístolas, el examen crítico de un enunciado, las prospectivas o las metáforas y alegorías. Y, finalmente, había que procurar que el espacio de la consulta de un filósofo fuese totalmente filosófico, sin contaminaciones de las disciplinas ‘psi’ o de ninguna otra práctica seudo espiritual como las llamadas ‘new age’.

discusiones internas entre los que podríamos nombrar a filósofos tan conocidos como Foucault, Deleuze, Nussbaum, Putnam, Hadot, Onfray, Blackburn y en habla hispana yo destacaría la reciente producción ensayística de Manuel Cruz³⁰. En ambos casos pesa el problema de la tradición y de cómo comprenderla³¹.

En los medios académicos, por lo menos los españoles, hay muchos prejuicios en torno a este uso de la filosofía. Si tomamos como ejemplo a otras áreas del conocimiento esto no sucede. Hay médicos que investigan o enseñan y otros que se dedican completamente al trabajo de consulta. Nunca diremos que un médico que sólo trabaja en un hospital es menos que uno que se dedica a la enseñanza, por ejemplo. Asimismo, y siguiendo el ejemplo, el médico al que vamos a consultar no tiene porqué mostrarnos su conocimiento de la historia de la medicina, éste sólo tiene que saber curar, es decir, aplicar su conocimiento. En cambio, cuando hablamos de filosofía hemos de recurrir siempre a la historia de la disciplina para justificar así nuestro conocimiento de ella, y lo que es más grave, que el uso de la filosofía se restrinja a esta área y nada más, o sea, al conocimiento de su historia (y por tanto a la enseñanza de la misma), olvidando con ello que en su aplicación se encuentra también implicado el problema de su tradición³².

A fin de exponer el problema central de este artículo con la claridad que requiere valdrá la pena recordar a Thomas Kuhn³³. Tomaré una definición operativa del mismo que me servirá para clarificar la posibilidad de que estas incongruencias o dudas señaladas sean el resultado de una revolución científica en el seno mismo de la filosofía.

Las revoluciones científicas, señalaba Kuhn, ocurren porque hay un cambio de paradigma en la matriz disciplinaria. El término paradigma se refiere,

³⁰ V. BIBLIOGRAFÍA CRUZ, Manuel.

³¹ De todos modos considero que desde la perspectiva que estoy proponiendo la historia de la filosofía muestra este debate epistemológico interno. Por eso considero que la Práctica Filosófica debe centrarse en éste y en sus consecuencias prácticas en lo referente a la conducción de la vida de las personas. Hasta el momento, en el área de Praxis, por ejemplo, las discusiones no han ido más allá del cariz social, dejando lo individual a la psicología.

³² Con este argumento espero dejar bien claro el despropósito de la segmentación de los saberes en teóricos y prácticos.

³³ No es mi intención posicionarme en este escrito sobre la discusión en torno al sentido de paradigma en la obra de Kuhn, aunque invitaría a su reflexión. V. KUHN T., *La estructura de las revoluciones científicas*. Madrid: Fondo de cultura económica, 2006.

por lo menos, a tres perspectivas diferentes presentes en dicha matriz (o corpus epistémico); la primera, tiene que ver con la metafísica implícita en toda teoría científica, representada por la ontología asumida por esta ciencia, sus conjuntos teóricos más importantes y los conceptos claves que operan en sus definiciones. En segundo lugar, toda ciencia se desarrolla en su propio espacio sociológico que está definido por las creencias, los valores y las técnicas que emplean sus miembros; en tercer lugar se encuentran los ejemplos o modelos que sirven para orientar los diversos procedimientos de la disciplina en cuestión y que en algunos casos pueden sustituir a las reglas³⁴.

En relación con la Práctica Filosófica lo representaré esquemáticamente como sigue:

Paradigma	Metafísica implícita	Espacio sociológico	Modelos
<i>Significado</i>	Ontología, conjuntos teóricos, conceptos claves	Creencias, valores y técnicas	Ejemplos, casuística
<i>Para la práctica filosófica</i>	¿Qué concepto de ser y de existir opera?, ¿cómo se usan los conceptos y si hay una relación legítima entre ellos?, ¿es coherente el esquema heurístico propuesto?	¿Cuál es el sistema de creencias que está en juego?, ¿hay responsabilidad ética?, ¿sus técnicas son propias o puede aparecer la sombra del intrusismo?	¿Hay casuística probada?, ¿Hay resoluciones que le sean propias? ¿Se pueden construir modelos?
<i>Errores paradigmáticos detectados</i>	Descuido de la teorización filosófica y asunción de modelos venidos de otras disciplinas. Sacrificar la problematización filosófica en pos de la justificación histórica acrítica.	Carencia de una revisión de responsabilidad ética en la práctica. Uso de códigos deontológicos superficiales. Apropiación de técnicas de otras disciplinas sin asumir la metafísica de éstas.	No hay contraste con los resultados de otras áreas. La definición de 'filosófico' es vaga. Se confunde modelo con método.

³⁴ Cfr. GÓMEZ RODRÍGUEZ, Amparo, “T. S. Kuhn y las ciencias sociales”. *Endoxa: Series Filosóficas*, N° 9, 1997, pags. 139-166.

Paradigma	Metafísica implícita	Espacio sociológico	Modelos
<i>Soluciones propuestas (consecuencias de la revolución científica)</i>	Insistir en la formación académica, en el debate epistemológico y en la investigación.	Construir el prestigio social basado en la divulgación de las competencias de la Práctica Filosófica.	Promover públicamente la discusión, confrontación y divulgación de los resultados de la Práctica Filosófica.

Este cuadro puede servir para quienes no conocen a la Práctica Filosófica en su profundidad como una guía de detección de problemas, así como una agenda que los interesados deberíamos cumplir a menos que se pretenda continuar con vaguedades como hasta ahora³⁵.

CAMBIO DE RUMBO

Los problemas mencionados tienen que ver con la pérdida de perspectiva propia a los cambios paradigmáticos que supone toda revolución científica. Según Kuhn, cuando en una ciencia determinada aparecen estos cambios, los paradigmas que la sostenían se transforman de tal manera que no se pueden comparar con el nuevo paradigma. Lo que quiero decir es que quizá la filosofía como tal se esté transformando y nosotros no estemos siendo capaces de reportar ese cambio en estos momentos³⁶. Para acotar mejor este escenario es conveniente

³⁵ En cuanto a la formación yo convidaría a los lectores de este artículo a buscar las diversas ofertas de formación que aparecen en internet. A día de hoy la oferta de la UNED merece la más seria de las miradas por parecerme la más improvisada de todas, el resto padecen de mucha contaminación e indefinición en su matriz disciplinar.

³⁶ Si reparamos sobre la situación actual de la filosofía nos daremos cuenta que en Europa, por ejemplo, toda la polémica en torno a Espacio Europeo de Educación Superior (EEES) y sus consecuencias para la filosofía ha suscitado un debate importante. En principio se han acertado tanto el tiempo como los contenidos programáticos de los estudios de filosofía. En España se mantiene una formación de pregrado más larga (4 años), el tiempo del doctorado se ha acertado a tres años y se tiene acceso a éste previo paso por un master de un año o año y medio que supone una formación especializada. Los programas de Humanidades, por su parte, van sustituyendo poco a poco a los tradicionales grados en Filosofía. Estas evidencias deben hacernos pensar en un posible cambio en la matriz disciplinar. Por otra parte, países como Francia aceptan un uso de la filosofía mucho más pragmático ya que la licenciatura ofrece como salida profesional la de *Educateur Social* que es un licenciado en filosofía que hace Práctica Filosófica (social), es decir, conduce debates, escribe en los medios, propone talleres de reflexión, jornadas, conferencias y una cantidad bastante atractiva

recordar las fases que comportan las revoluciones científicas según Kuhn, a fin de aplicarlo al panorama filosófico actual y que se evidencia en esta discusión de la que estoy haciendo su presentación. Véase el siguiente esquema:

Fases de las revoluciones científicas (T.S.Kuhn)	La práctica filosófica (estatus actual)
<i>Establecimiento de un paradigma.</i>	La filosofía puede ayudar a resolver problemas cotidianos tantos individuales como sociales.
<i>Ciencia normal:</i> Los científicos usan el paradigma para explicar su ciencia. A medida que lo van usando se acumulan paradojas, es decir, ciertas observaciones que van en contra el paradigma.	¿Es una forma de terapia? ¿Complementa a las ciencias sociales? ¿Se confunde con ellas? ¿Acaso esta función es nueva para la filosofía? ¿Por qué es necesario esto? ¿Qué dificultades genera la forma en que se la ha entendido hasta ahora?
<i>Crisis:</i> Las paradojas se acumulan a tal grado que causan una crisis. Los científicos pierden confianza en el paradigma inicial.	Hablar de práctica filosófica es un contrasentido que afecta a la filosofía como tal (rechazo de la academia). Otras ciencias ya se ocupan de esto, la filosofía debe permanecer ajena a estas preocupaciones. La filosofía siempre se ha ocupado de esto sin tener que hacer diferenciaciones.
<i>Revolución científica:</i> Los científicos empiezan a probar cualquier teoría. Se proliferan teorías. Esto fuerza que los científicos discutan los fundamentos.	<ul style="list-style-type: none"> • Asumir la diferencia aristotélica entre teoría y Praxis, Phronesis y Prohairesis. • La comprensión de la narrativa humana es la clave de la práctica filosófica. • La filosofía ha de ser transformadora no explicativa (M.Cavallé). • La explicación es la base de la filosofía por lo que debe servir para solucionar los problemas humanos (L.Marinoff). • El encuentro de la verdad es el final de toda reflexión (aletheia), la mayéutica es el medio. • La práctica filosófica es una alternativa a las sicoterapias, pero no sustitutiva de ellas (G.Achembach).

de actividades reconocidas socialmente. A cambio en Francia no tenemos demasiadas noticias de consultores filosóficos, quizá porque con el resto de actividades que hacen ya la filosofía interactúa sin roces con el espacio social sea en consulta o como divulgación. Cito como ejemplo un debate muy interesante aparecido recientemente en la *Philosophie Magazine* (Nº 36, Febrero 2010) entre Michelle Onfray y Jacques Alain Millet sobre la consulta filosófica y el psicoanálisis.

Ahora bien, si nos fijamos en el cuadro encontraremos resumidos todos los problemas que he venido acotando aquí, algunos ya han sido presentados al lector para que éste pueda identificarlos y profundizar en ellos, son los que aparecen en la tabla con el identificativo del autor. En el caso de Gerd Achembach se debe tener en cuenta que es suyo el vínculo entre filosofía y psicoterapia, lo cual dentro de la tradición de las llamadas disciplinas ‘psi’ no es nuevo, pero tampoco fácil de resolver y delimitar. En este sentido pienso que esta vinculación lo que ha hecho ha sido mostrar la crisis del paradigma en la matriz de la filosofía. El asunto es saber si en este momento estamos en la última fase descrita por Kuhn que es la del nacimiento de un nuevo paradigma que cambie por completo el mundo científico y cuyo contenido sea incompatible e incommensurable con el anterior.

En muchas oportunidades he pensado que el futuro de la Práctica Filosófica dependerá de este momento, es decir, o bien quedará relegada a una moda como muchos piensan porque no ha podido generar una discusión productiva y sería sobre los fundamentos, o que en su defecto se separe lo suficiente de las matrices científicas conocidas (de las ciencias humanas, de las disciplinas de ayuda, de la filosofía) y llegue a ser una ciencia independiente con su propio paradigma que implique a una metafísica, un espacio sociológico y unos modelos característicos.

Por mi parte creo que debe haber una opción intermedia que pueda lidiar con estas dos situaciones extremas. Fijémonos en la tabla en el apartado final que habla sobre la revolución científica y su consecuencia que es la proliferación de las teorías. Las dos primeras que aparecen sin autor referenciado: a) asumir la diferencia Aristotélica entre teoría y praxis, *phronesis* y *prohairesis* y b) la comprensión de la narrativa humana es la clave de la Práctica Filosófica. Ambas propuestas implican la revisión, por una parte, de la tradición aristotélica y toda la discusión sobre el lugar de la práctica en relación con la teoría, y por la otra el estudio de la propuesta hermenéutica contemporánea y de la teoría narrativa relacionadas con Gadamer, Ricoeur y también Danto y Nussbaum, entre otros.

La primera implicaría que la Práctica Filosófica a la luz de una interpretación aristotélica pueda ser absorbida por la Filosofía Práctica, es decir, que termine convirtiéndose en una teoría de la acción y que no podamos salir de la discusión sobre la éticas aplicadas ya advertida por Peter Raabe en su artículo

del año 2002³⁷, lo cual haría totalmente prescindible e inútil la habilitación del trabajo del filósofo en relación a su entorno social (tanto en consultas individuales como en grupos)³⁸.

Sobre este punto Gadamer hace una aclaratoria muy interesante en un texto del año 1971³⁹ en el que medita sobre el lugar de la ciencia en relación con la filosofía. Como lo hizo en muchos otros artículos, estas reflexiones son relevantes porque desde ellas se puede resolver la confusión entre Filosofía Práctica y Práctica Filosófica. Dice Gadamer:

“Cierto que Aristóteles distingue expresamente entre <filosofía práctica> y <ciencia teórica>: el <objeto> de esta ciencia no es lo permanente ni los principios y axiomas supremos, sino la praxis humana sujeta al cambio constante. Pero esa filosofía es también teórica en cierto sentido, ya que no enseña un saber sobre la acción real que aclare y decida una situación concreta, sino que trasmite unos conocimientos <generales> sobre la conducta humana y las formas de su <existencia política>. Así persiste en la historia de la ciencia occidental, como una forma de ciencia propia, la *scientia practica*, la filosofía práctica, que ni es ciencia teórica ni se caracteriza suficientemente por su <referencia a la práctica>”⁴⁰.

Como se puede ver el punto de vista expresado por Gadamer coincide con lo que he venido diciendo con respecto de la Práctica Filosófica, el que no

³⁷ Raabe, Peter, “Professional Philosophy Outside the Academy: Philosophical Counseling” *Philosophy Pathways*, vol. 25, 10th February 2002 <http://www.philosophypathways.com/newsletter/> cito: “Philosophy is done best by philosophers. Yet while May scholars study philosophy, few trained philosophers actually practice it. Students are taught philosophy so that they may in future teach other students to become teachers of philosophy, and so on into infinity, but there is no practice. This is same as if medical doctors were to teach medicine to students so that they might become teachers of medicine to other students, and so on, without anyone ever actually practicing medicine by treating the suffering individuals in their community. Courses in applied ethics are sometimes claimed to be the practice of philosophy, but classroom discussions of practice are simply discussions not practice. Courses in applied ethics are no different from classroom discussions of medicine; and a classroom discussion of medicine is a far cry from actually treating people in distress.”

³⁸ Cabe advertir que en España existe esta confusión y una asociación que se dedica a la Práctica Filosófica se hace llamar asociación de Filosofía Práctica.

³⁹ véase GADAMER, H.G., *Verdad y Método II*, Salamanca: Sígueme, 1998 en “Réplica a *Hermenéutica y Crítica de la ideología*”.

⁴⁰ Op. cit., p. 245.

pueda ser considerada como igual a la Filosofía Práctica ya que la primera no se ocupa de los conocimientos generales sobre la conducta humana tanto política como individual, sino que se ocupa de la manera en que esas conductas generan prácticas reales, es decir, se convierten en dilemas reales para los seres humanos que necesitan ser examinados en su singularidad. Esta distinción no puede negar a la Práctica Filosófica su pretensión filosófica, sino todo lo contrario, pues ésta quedaría como una parte de la filosofía que se aplica directamente a los conflictos generados por las prácticas humanas discordantes con los conceptos que las guían. Es obvio que tal reclamo generará inmediatamente preguntas sobre los límites de la filosofía como disciplina, pero tal como lo dije antes, esta respuesta debe ser encontrada una vez se definan los paradigmas que guían a ésta y de esa manera no desvincularla de la matiz disciplinar de la Filosofía.

La segunda propuesta tiene que ver con la narratividad y sigue de cerca la tradición filosófica del uso de la palabra. Podríamos partir desde la sentencia epicúrea que concibe como vana a la palabra del filósofo cuando no es capaz de aliviar ningún sufrimiento hasta aquello que posteriormente analiza Foucault como *hilo del discurso* o práctica discursiva.

Para Foucault, las subjetividades se constituyen a través de estas prácticas discursivas que a su vez van generando prácticas de hábitos y costumbres, leyes, reglas, es decir, discurso normativo⁴¹. En la aplicación de este esquema nos percatamos de que las personas aquejadas por un problema suelen estar afectadas en su comprensión de un discurso (propio o ajeno) que no las deja apreciar ni las causas, ni las consecuencias y ni siquiera el origen de la contradicción. Por tanto, la resolución filosófica supone el poder indagar sobre este aspecto a fin de que el afectado comprenda las distintas vías resolutorias.

Siendo así, las teorías hermenéuticas contemporáneas nos servirán de gran ayuda pues, lo que está en juego en el 'discurso' es la palabra en todas sus formas y con todas sus implicaciones prácticas, tanto en la construcción de la identidad como en la interpretación simbólica del mundo.

Esta última opción reivindica el papel de la filosofía como práctica filosófica ya que fomenta la comprensión de la realidad como la filosofía siempre lo hizo. El uso de las herramientas hermenéuticas y de la narratividad garantiza

⁴¹ V. FOUCAULT M. *La historia de la sexualidad*.

que la comprensión no estará mediada por ninguna teoría o ideología dominante pues lo que se persigue es la comprensión de lo real, y para ello las ideas que dirigen a esta comprensión han de ser respetadas o en su defecto, revisadas en su adecuación o en su coherencia.

En este sentido yo recuperaría la reflexión que sobre la hermenéutica hace Gadamer, cuando dice que la tarea de la hermenéutica se reconoce porque:

“(...) destruye la autocomprensión inadecuada y descubre la falta de rectitud metodológica”⁴².

Este presupuesto es poco discutible por cualquier filósofo profesional y aplicado a la Práctica Filosófica resuelve de manera muy sencilla (pero no simple) tanto su método como su fin. Empecemos por su fin.

Si decimos que su finalidad es *destruir la autocomprensión inadecuada*, sabemos que la complejidad de esta tarea suscita preguntas sobre el método que poseemos para saber qué define tal adecuación. Unos lo han entendido, (y eso costó las discusiones de Gadamer con sus contemporáneos⁴³) como una manera conservadora de interpretar la realidad, es decir, que la adecuación estaría marcada por los valores y conocimientos del individuo fruto del consenso, lo cual condenaría no sólo la autonomía personal sino a los contenidos que supone el ejercicio de esa autonomía. Ahora bien, la inadecuación de una autocomprensión sólo se puede entender en la medida en que ésta suscite dudas o problemas en la comprensión, al igual que sucede con los textos. La interpretación de un texto falla en el mismo momento en que se hace difícil su comprensión pues su contenidos quedan desactualizados y el significado se pierde hasta resultar extraño y en algunos casos inútil. En esta definición están implicados el concepto de extrañamiento (alineación) y el concepto de actualización, ambos claves para la hermenéutica gadameriana⁴⁴.

En cuanto a *descubrir la falta de rectitud metodológica*, uno de los puntos más álgidos en lo que se conoce hasta ahora como Asesoramiento Filosófico ha estado en la cuestión del método. A día de hoy, como ya lo mencioné arriba, esta

⁴² GADAMER, H.G., op.cit. p. 251.

⁴³ Véase bibliografía (Habermas, Vattimo, Derrida).

⁴⁴ V. GADAMER, H.G., *Elogio de la Teoría*, en “*El aislamiento como síntoma de autoenajenación*”. Barcelona, Península, 1993, pp. 109-122).

ha sido una discusión improductiva por el hecho de que la rectitud metodológica de la filosofía estriba en muchos aspectos que considero han sido dejados de lado por algunos de sus practicantes. Parece bastante primario volver a preguntarse por el quid de la filosofía, es decir, qué es lo que ella hace y que la distinga de otras actividades, pues ella: analiza, examina, reflexiona, conceptualiza, busca la coherencia, y sistematiza las ideas sobre la realidad y su método es la conceptualización y el análisis lógico, no hay más métodos aunque dentro de estas dos grandes categorías se puedan hacer pequeñas distinciones sobre métodos concretos como la reducción al absurdo, la duda metódica, la reducción fenomenológica, el perspectivismo o el método genealógico y muchos otros que dejo a los especialistas su enumeración. Lo que quiero resaltar es que nada hace suponer ningún privilegio en torno a la mayéutica, por ejemplo, ya que ella es sólo un recurso para lograr la conceptualización. Por tanto se puede concluir que si no hay ninguna desvinculación en su matriz teórica con la Práctica Filosófica, ésta posee los mismos métodos que la filosofía académica.

A BUEN ENTENDEDOR

A modo de conclusión me gustaría dejar claro que la Práctica Filosófica surge de una necesidad dentro de la matriz disciplinar de la Filosofía. Los cambios de paradigmas que la han hecho aflorar podrían encontrarse en la urgencia de una adecuación entre el concepto de sujeto y los sujetos conformados como producto de los cambios epocales (de allí que se haya elaborado un cuidado discurso sobre la *muerte del sujeto*, por ejemplo en la filosofía de finales del siglo XX). También podríamos señalar que el concepto de bienestar y de cuidado de sí que en este siglo XXI –y mitad del XX– han dado un giro radical e inesperado debido a la aparición de la psicofarmacia estética y la consolidación del estado del bienestar con todas las contradicciones que ello ha generado.

Por otra parte, es importante señalar que la Práctica Filosófica sólo será susceptible de ser legitimada en la medida en que, como parte de una disciplina, ella genere una actividad determinada que sea aceptada socialmente y que pueda demostrar sus beneficios a la comunidad científica. Si esto no sucede estamos ante una práctica espuria como hasta el momento se la ha considerado bien sea porque se la ha acusado de ‘intrusismo’ o porque se la ha rechazado como parte de la matriz disciplinar de la filosofía, en ambos casos, como hemos constatado, los filósofos asesores han aportado muy poco a la discusión.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AA.VV., *Philosophie Magazine* (Nº 36, Febrero 2010) entre Michelle Onfray y Jacques Alain Millet sobre la consulta filosófica.
- ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquea*, Esplugues de Llobregat: Orbis, 1972.
- BLACKBURN, S., *Pensar. Una incitación a la filosofía*. Barcelona: Paidós, 2001.
- ID., *La Verdad. Guía de Perplejos*. Barcelona: Crítica, 2006.
- CAVALLÉ, Mónica, *La Sabiduría Recobrada. Filosofía como terapia*. Madrid: Oberón, 2002.
- CRUZ, Manuel,
- ID., *Amo, luego existo: los filósofos y el amor*. Madrid: Espasa Libros, 2010.
- ID., *Del pensar y sus objetos: sobre filosofía y filosofía contemporánea*. Madrid: Tecnos, 1988.
- ID., *Menú degustación: la ocupación del filósofo*. Barcelona: Península, 2009.
- ID., *Narratividad: la nueva síntesis*. Barcelona: Península, 1986.
- ID., *Siempre me sacan en página par: filosofía y vida cotidiana*. Barcelona: Paidós, 2007.
- ID., *La Tarea de pensar*. Barcelona: Tusquets, 2004.
- DELEUZE, Gilles, *Qués es la Filosofía*. Barcelona : Anagrama, 2005.
- DERRIDA, Jacques. *Béliers Le dialogue ininterrompu: entre deux infinis, le poème*. Paris: Galilée.2003.
- DETIENNE, M., *Los Maestros de verdad en la Grecia Arcaica*; Madrid: Taurus, 1982.
- FOUCAULT, Michel, *La Arqueología del saber*, Mexico, D.F. [etc.]: Siglo XXI, 2001.
- ID., *L’Hermenéutique du sujet : cours au Collège de France, 1981-1982* , Paris: Gallimard, 2001.
- ID., *Discurso y verdad en la antigua Grecia*, Barcelona : Paidós, 2004.
- ID., *Historia de la sexualidad*, Madrid : Siglo XXI, 1987.
- ID., *El Orden del discurso*, Barcelona : Tusquets, 1999.
- ID., *Le Souci de soi*, Paris : Gallimard, 1984.
- ID., *L’Usage des plaisirs*. Paris: Gallimard,1984.
- GADAMER, H.G., *Verdad y Método II*, Salamanca: Sígueme, 1998 en “Réplica a Hermenéutica y Crítica de la ideología”.

ID., *Elogio de la Teoría*, en “El aislamiento como síntoma de autoenajenación”. Barcelona, Península, 1993, pp. 109-122).

GARCIA GUAL, Carlos, *Los siete sabios (y tres más)*. Madrid: Alianza, 200

GÓMEZ RODRÍGUEZ, Amparo, “T. S. Kuhn y las ciencias sociales”. Endoxa: Series Filosóficas, N° 9, 1997, pags. 139-166.

GUZMÁN Rayda., *La Mujer Serena*, Barcelona: Sirpus, 2007.

ID., “La enfermedad Filosófica: una manera de decir yo”, 2008 (inédito).

GUZMÁN R. y CARBONELL X., “Diferencia entre asesoramiento filosófico y Terapia”, 2007 (inédito).

HABERMAS JÜRGEN, *Conocimiento e interés*. Madrid: Taurus, 1982.

ID., *Lógica de las Ciencias Sociales*. Madrid: Técnos, 2001.

HADOT, Pierre, *La filosofía como forma de vida*. Barcelona: Alpha Decay, 2009, p. 69.

KREIMER R., *Filosofía para la vida cotidiana*, Santa Cruz de Tenerife: Idea, 2005.

KUHN T., *La estructura de las revoluciones científicas*. Madrid: Fondo de cultura económica, 2006.

MARINOFF, Lou, *Más Platón, menos prozac*” Barcelona: BSA, 2000.

ID., *Pregúntale a Platón. Cómo la filosofía puede ayudar a cambiar tu vida*. Barcelona: BSA, 2003.

NUSSBAUM, M., *La terapia del deseo: teoría y práctica en la ética helenística*. Barcelona: Paidós, 2003.

RUSSELL, Bertrand, *La Conquista de la felicidad*, Madrid: Espasa-Calpe, 1981.

SARTRE, Jean-Paul, *El Existencialismo es un humanismo*, Barcelona: Orbis, DL 1984.

SCHOPENHAUER, Arthur, 1788-1860.

ID., *Aforismos de filosofía práctica*, Madrid : [s.n.], 1927 (Impr. de L. Rubio).

ID., *Aforismos sobre el arte de saber vivir*, Madrid: Debate, 2000.

SCHWARZ A. y SCHWEPPE R. *El botiquín filosófico: recetas y estrategias de Confucio a Schopenhauer* Valencia: Diálogo, 2003.

SNELL, B., *Las Fuentes del pensamiento europeo: estudios sobre el descubrimiento de los valores espirituales de occidente en la antigua Grecia*, Madrid: Razón y Fe, 1965;

VATTIMO GIANNI, *El Fin de la Modernidad. Nihilismo y Hermenéutica en la Cultura Posmoderna*. Barcelona:Gedisa, 1990.

ID., (comp.) *La secularización de la filosofía*, Barcelona:Gedisa, 1994.

VILLER, Marcel, *Dictionnaire de Spiritualité, Ascétique et Mystique*, vol. II, París: 1953.

Recursos de Internet

Master en Práctica Filosófica y Gestión Social

<http://www.ub.edu/practicafilosofica/index.htm>

Rayda Guzmán: www.raydaguzman.net

Jorge Oscar Portilla Manfredini*

Cultura y contracultura digital: un ensayo

Resumen

Se intenta en este trabajo identificar y describir de algún modo, en caso de que exista, la contracultura digital de nuestro tiempo. Con tal propósito en mente, en primer lugar, el autor esboza sus presuposiciones con respecto a la cultura, la tecnología digital, la cultura digital y la contracultura, bajo las ópticas que imponen la naturaleza de este artículo.

Palabras clave: cultura, contracultura, tecnología digital, cultura digital, contracultura digital.

Digital Culture and Counter-Culture: an Essay

Abstract

It is attempted in this work to identify and to describe somehow, in case it exists, the digital counterculture of our time. With such a purpose in mind, first of all, the author sketches his presuppositions regarding culture, digital technology, digital culture and counterculture, under the optics that imposes the nature of this article.

Keywords: Culture, Counterculture, Digital Technology, Digital Culture, Digital Counterculture.

* Universidad Metropolitana de Caracas.

Artículo recibido en junio de 2011 – Arbitrado en noviembre de 2011

Apuntes Filosóficos. Vol. 20. N° 39 (2011): 271-291.

INTRODUCCIÓN

Como es importante denunciar la posición epistémica que se adopta, señalo aquí que consideraré a la cultura como algo dado y que sólo distinguiré los aspectos de ella que me ayuden a desarrollar la idea de contracultura y contracultura digital.

Dentro de esa cultura, por así decirlo, dada, propondré la técnica, con privilegio de la contemporánea, como uno de sus componentes fundamentales.

Y no toda la técnica sino aquella que da lugar a lo que se denomina tecnología digital, respecto a la cual obviaré conceptos físico-matemáticos, concentrándome en los aspectos culturales de la información y la comunicación.

Expreso que la tecnología digital, dentro de una cultura, da lugar a una subcultura rotulada como digital. Suelo llamarla, según la analice por sí misma o en su contexto, indiferentemente, cultura o subcultura digital.

Por definición, se requiere una cultura para que se pueda decir que un movimiento o tendencia es contracultural, e históricamente, ése ha sido el caso.

La extensión y la interpenetración de la subcultura digital es tal que, de haberla, puede esperarse una contracultura digital.

La intención de este ensayo es identificar, en caso de que realmente exista, los rasgos de tal contracultura y describirla del mejor modo posible.

CULTURA

Mi visión general de la cultura coincide en gran medida con Kenneth Oakley (1911 1981):

“La evolución de nuevo equipo corporal en respuesta a un cambio de ambiente requeriría millones de años, pero reemplazándolo por equipo extra-corporal de su propia fabricación que puede desecharse rápidamente o cambiarse como las circunstancias lo dicten, el hombre se convirtió en la más adaptable de todas las criaturas”.¹

¹ Gregory (1981) 39. Cita a Kenneth Oakley (1961), pp. 1-2 [*Man the tool maker*, London]: *The evolution of new bodily equipment in response to a change of environment required millions of years, but relying on extra-bodily equipment of his own making, which could be quickly discarded or changed as circumstances dictated, man became the most adaptable of all creatures.*

El equipo extra-corporal es la cultura con su sesgo tecnológico. Pero para saber en qué consiste tal cultura, me valgo de la definición clásica de Edward Burnett Tylor (1832 1917), en el primer párrafo de *Primitive Culture* de 1871:

“La Cultura o la Civilización, tomada en su amplio sentido etnográfico, es esa totalidad compleja que incluye conocimiento, creencia, arte, derecho, moral, costumbre y cualesquiera otras capacidades y hábitos adquiridos por el hombre como miembro de una sociedad”².

La capacidad de elaborar cultura le “permite al hombre la comunicación por medio del lenguaje, cooperar en la solución de problemas, criar y educar a los hijos, desarrollar interpretaciones únicas acerca de la naturaleza de las cosas y formar organizaciones”³.

Wilhelm Dilthey (1833 1911) afirma que la cultura es, antes que nada, un tejido de nexos finales, cada uno de los cuales posee una legalidad interna que condiciona su estructura y determina, a través de ella, su desarrollo⁴.

Clifford Geertz (1926 2006) dice en *The Interpretation of Cultures*, 1973, que:

“El concepto de cultura es esencialmente semiótico. Creyendo, con Max Weber, que el hombre es un animal suspendido en telarañas de significación que él mismo ha hilado, tomo la cultura como esas telarañas, y el análisis de ello no es una ciencia experimental en búsqueda de la ley sino lo interpretativo en búsqueda de significado.

Piensa que el significado se construye socialmente, históricamente y retóricamente”⁵.

Creo que tengo suficiente con las distinciones precedentes, que tomo sin crítica, para disponer de un substrato conceptual mínimo. Logrado eso, destaco lo siguiente:

² *That complex whole which includes knowledge, belief, art, law, morals, custom and any other capabilities and habits acquired by man as member of society).*

³ Beals 3.

⁴ Dilthey (1944) XV.

⁵ *Meaning is socially, historically, and rhetorically constructed.*

- a) Para Niklas Luhmann (1927-1998), la cultura engendra cultura: es *auto-poiética*.
- b) A esto agregó que también *autoepistémica* en su quehacer y desarrollo, en la fijación de sus fines y la distribución de sus recursos (no así, obviamente, si es estudiada desde otra cultura, como lo hacen los etnógrafos). Mientras se realiza como tal, una cultura se comprende desde sí misma. Esto plantea algunas aporías interesantes que dificultan la objetividad en las ciencias del hombre (el observador observado y el punto ciego de Luhmann).

- c) Una cultura se da para una sociedad determinada. Frente a otras posibilidades demarcatorias, empleo como definición de sociedad los conceptos de *comunidad de memoria* y de *expectación* de Josiah Royce (1855-1916):

Puede llamarse *comunidad de memoria*, la constituida por el hecho de que cada uno de sus miembros acepta como parte de su propia vida individual los mismos eventos *pasados* que acepta cada uno de sus miembros.

“Puede llamarse *comunidad de expectación* o [...] *de esperanza* [aquella] constituida por el hecho de que cada uno de sus miembros acepta, como parte de su propia vida individual, los mismos eventos *futuros* esperados que acepta cada uno de sus compañeros”⁶.

Aceptado lo anterior, se ratifica el rol de la cultura en cuanto es en ella y por ella que se da el simbolismo necesario para recordar y mantener expectativas o esperanzas.

Ese simbolismo garantiza la posibilidad de comunidades simbólicas no sometidas, necesariamente, a cierta contigüidad poblacional.

- d) Es casi unánime la propensión de todas las sociedades a conseguir una estabilidad, un estado de equilibrio. Pero tal homeóstasis no se logra solamente por el juego libre de factores culturales, sino que aparecen estructuras de cohesión (morales, jurídicas, políticas, religiosas, etc.). Parafraseando a O'Reilly y Chatman, puede considerarse la cultura como un sistema de valores compartidos que define lo que es importante, y normas

⁶ Royce 205-206.

que intentan definir actitudes y conductas apropiadas para los miembros de la sociedad en cuestión (inclusive, de cómo sentirse y comportarse)⁷.

- e) Los grados de coerción que se ejerce varían de sociedad en sociedad y de tiempo en tiempo, y ésta interfiere los deseos individuales y grupales, lo cual abre la puerta para que bajo circunstancias propicias, ciertas subculturas se transformen en contracultura.

CONTRACULTURA⁸

La palabra contracultura es un neologismo creado por profesor de historia y sociólogo de la Universidad de California y escritor Theodore Roszak (1933-), que apareció publicada en 1969 en *The Making of a Counter Culture*. Entendía por contracultura:

“La rebelión contra ciertos elementos esenciales de la sociedad industrial: el sacerdocio de la especialización técnica, la visión del mundo de la corriente principal de la ciencia y la dominación social de la comunidad corporativa –el complejo militar-industrial, como lo llamaba Dwight Eisenhower”⁹.

Una contracultura supone “un rechazo de los valores tradicionales de occidentales o el despliegue de estilos de vida alternativos contrarios a las normas acostumbradas”¹⁰.

Se la percibe como “una cultura minoritaria marcada por un conjunto de valores, normas y patrones de conducta que contradicen aquellos de la sociedad dominante”¹¹ y un modo de vida y filosofía que en los puntos centrales está en conflicto con la sociedad de la corriente principal”¹². Para Dessaur et al. (1974), la contracultura:

⁷ O'Reilly 160.

⁸ Los primeros borradores de esta sección se nutrieron del dossier de Jane Banham *et. al.*

⁹ *The rebellion against certain essential elements of industrial society: the priesthood of technical expertise, the world view of mainstream science and the social dominance of the corporate community – the military-industrial complex, as Dwight Eisenhower called it.*

¹⁰ Holmes 20.

¹¹ Desmond 245. Cita Batzell, E. D. (1994) “Counter-culture” en William Outhwaite y Tom Bottomore (editors). *Blackwell Dictionary of Twentieth-Century Social Thought*. Oxford: Blackwell, 116-119, p. 116.

¹² Desmond 245. Cita a Leech, K. (1973). *Youthquake: the growth of a counterculture through two decades*. London: Sheldon Press.

“...se refiere a un sistema coherente de normas y valores que no sólo difieren de aquéllos del sistema dominante (donde, si nada más que esto es el caso, hablamos de subculturas) sino que también comprende al menos una norma o valor que invoca el compromiso al cambio cultural, eso es, a una transformación del sistema dominante de normas y valores”¹³.

Por su parte, Langman argumenta:

“La contracultura busca una transvaluación fundamental de ética, estilos de vida alternos y transformaciones de conciencia. Las “cultura joven”, como la llamamos, es más de una ideología, tema, o estilo que un grupo claramente designado”¹⁴.

El término se aplica, principalmente, a corrientes nacidas, yo diría, a mediados de la década de 1950, con vigorosas manifestaciones en la de 1960. El foco principal se encontraba en Estados Unidos, pero hizo eclosión definitiva en el famoso mayo francés de 1968.

En ese contexto, el vocablo caracteriza a algunos, movimientos contestatarios juveniles contra lo que se denomina la dominación cultural burguesa, noción que aunque correcta, está parcializada. En efecto, más allá de lo anecdótico o periodístico, presumo que pueden hallarse movimientos contraculturales a lo largo y ancho de toda la historia¹⁵.

Lo que “se hizo notar”, evocando a Pierre Bourdieu (1930 2002), en las fechas y sitios arriba señalados, fue la apariencia no convencional de los miembros de la subcultura, su música, el consumo de drogas, ciertos experimentos comunitarios y la liberación sexual¹⁶. La mayoría estaba compuesta por jóvenes blancos de clase media que, para quienes los aprobaban, perseguían de algún modo su felicidad (cualquier cosa que esto fuera). Sectores opuestos, sin embargo, los percibieron auto-indulgentes, antipatrióticos, parásitos y destructores del

¹³ Desmond 245. Cita a Dessaur, I. C. et al. (1974). *Science between Culture and Counter Culture*. Nijmegen: Dekker & van de Vegt.

¹⁴ Desmond 246. Cita a Langman Langman, L. (1971-2). “Dionysus-Child of Tomorrow: Notes on Post-industrial Youth” en *Youth and Society*, 3(1), p. 82

¹⁵ Vide Desmond 268.

¹⁶ Recordar, como ejemplo, que hasta 1974, la American Psychological Association consideraba la homosexualidad como un desorden mental.

orden moral: inútilmente rebeldes. Un popular filme de la época, *Rebel without a cause*¹⁷, apuntaba a ese concepto. Me pregunto si es casual que su estreno en 1955 coincidiera, prácticamente, con la finalización del macartismo.

También “se hizo notar” la reacción de la cultura tradicional¹⁸, que intensificó prohibiciones y censuras.

Aparte de la cobertura mediática regular, los movimientos contraculturales tuvieron sus propios medios: periódicos como *Libération* en Francia, radios libres y discografía independiente. Así difundieron sus bases ideológicas, al tiempo que seguramente buscaban su autoafirmación. Ello explica la teatralidad de algunas de sus manifestaciones.

La revista *Playboy*, fundada en Chicago en 1953 por Hugh Hefner (1926-), entre banalidades y testimonios de serios, defendía la subcultura de la droga, al tiempo que criticaba la moral sexual preexistente¹⁹.

El feminismo, tal vez por la fuerza de sus reclamaciones, fue considerado contracultura.

Pero es en la música popular donde la contracultura se hace más notoria, con estilos de moda más o menos persistentes y con conciertos como el de Woodstock de 1969²⁰.

Surgió la llamada generación beat, de la que se afirma que “sacudió a la sociedad americana de sus certezas”. Contaron con una literatura que los incluía de autores como William Burroughs (1914-1997), Allen Ginsberg (1926-1997) y Jack Kerouac (1922-1969).

Nacieron artes de la calle, medios de comunicación alternativos, graffitis y cultura mural.

¹⁷ Incorporaba a iconos juveniles de su tiempo como James Dean (1931 1955), Nathalie Wood (1938 1981) y Sal Mineo (1939 1976).

¹⁸ Boisnier 10 y 9. “Ortogonal”, para Alicia Boisnier y Jennifer Chatman Yo me hubiese inclinado por “ortodoxa”: no percibo la importancia de un ángulo recto en el contexto.

¹⁹ Una muestra de ambas temáticas puede apreciarse en un artículo aparecido en su edición de noviembre de 1967, “*Sex, Ecstasy and the Psychedelic Drugs*”, firmado por el popular sexólogo Robert E. L. Masters (1927 -), donde se propiciaba el uso de LSD, *Lysergic Acid Diethylamide*, dietilamida del ácido lisérgico, en las relaciones sexuales.

²⁰ En la América latina, las canciones de la nueva trova cubana se cantaban durante las dictaduras de turno, junto con folclore de protesta.

Algunas de las acciones esgrimidas se vinculaban el rechazo del “sistema”²¹, entre ellas, las antimilitaristas y pacifistas. Antihéroes sustituyeron a superhéroes en tiras cómicas, cine y televisión. Se objetaba la intervención en Vietnam y la sociedad de consumo.

La cultura dominante comienza, en general, protegiéndose o defendiéndose; luego va cediendo terreno paulatinamente, y termina por absorber, de un modo u otro, por vía de aceptación, convivencia o tolerancia de la contracultura. Es interesante constatar como hoy símbolos contraculturales de antaño se han transformado en logos para artículos como bolsos para damas o *T-shirts* que se comercializan en plena sociedad de consumo.

Ya lo habían predicho Theodor Adorno (1903-1969) y Max Horkheimer (1895-1973) en *Dialéctica de la Ilustración*:

“Lo que resiste sólo puede sobrevivir enquistándose. Una vez que lo que resiste ha sido registrado en sus diferencias por parte de la industria cultural, forma parte ya de ella, tal como el reformador agrario se incorpora al capitalismo. La rebelión que rinde homenaje a la realidad se convierte en la marca de fábrica de quien tiene una nueva idea para aportar a la industria”.

Algunas teorías que intentan explicar los fenómenos contraculturales, los perciben como reacción contra la dominación cultural que ejercen las clases dominantes. Pero, de acuerdo con los hechos, la confrontación fue mucho más compleja ya que miembros de las clases dominantes participaron activamente y sectores populares considerables permanecieron al margen.

También se sustentan hipótesis que señalan los conflictos generacionales como causa. Si ello es así, propongo que se tenga en cuenta lo siguiente:

- a) Una generación de mujeres que venía de haber soportado la no trivial combinación del peso de mantener una economía de guerra y ser ama de casa.
- b) Una generación de excombatientes que luego del infierno deseaban disfrutar de la vida.
- c) Una ciencia que había eliminado el riesgo venéreo, con sus antibióticos, y el de un embarazo no deseado con la píldora anticonceptiva.

²¹ *Establishment*.

- d) Jóvenes que no habían crecido sin las restricciones y penas que sufrieron sus mayores.
- e) La percepción muy concreta de la amenaza nuclear.
- f) La continuación de guerras con significado distinto al de la defensa del suelo patrio, en regiones lejanas, para defender intereses incomprensibles.

Holmes destaca que algunos autores consideran que la contracultura representa una falla en la enculturación²², definida ésta como “el proceso por el cual la herencia cultural se transmite de generación en generación”²³. Ello le permite proponer a Margaret Mead (1901-1978) como precursora de la idea de contracultura en razón de que la autora señala la ruptura de la familia trigeneracional como consecuencia de la movilidad social y la idea de progreso en la sociedad del siglo pasado, y que se concentra la cultura joven (*youth culture*), entendiendo que representa un cambio cualitativo respecto a la cultura tradicional²⁴, lo que imposibilita su comprensión utilizando categorías convencionales²⁵.

Desmond *et al.* ven la contracultura en términos de la dialéctica del amo y el esclavo, interpretando la *Fenomenología del Espíritu* de Georg W. F. Hegel (1770-1831). Las contraculturas –dice– son mezclas de dos grupos: esclavos que han alcanzado conciencia de sí mismos al punto que piden el reconocimiento, y amos que se sienten alienados de la naturaleza y buscan conciliación con su “verdadera” naturaleza²⁶. Tal visión proporciona tres perspectivas acerca de la contracultura: como auténtica, como mediada y como diferencia. Los autores confiesan su deseo de apartarse de las aproximaciones estereotipadas que la circunscriben básicamente a la década de 1960²⁷.

Sintetizo, a continuación, mi visión de los rasgos que determinan una contracultura:

²² Holmes 22.

²³ Layne 1. La autora cita a Meyer Fortes, “Social and Psychological aspects of education in Taleland,” *Africa*, Supplement to vol. 11, no. 4 (1938), reprinted in John Middleton, ed., *From Child to Adult: Studies in the Anthropology of Education* (Austin and London: University of Texas Press, 1970), 15.

²⁴ Holmes 23.

²⁵ Holmes 24.

²⁶ Desmond 244.

²⁷ Desmond 268.

1. La contracultura nace en la propia cultura (*autopoiesis*) a la que, de un modo u otro, se opone. Ello anula posibles pseudo movimientos promovidos por factores externos.
2. Los bordes entre contracultura y cultura son totalmente borrosos.
3. Toda contracultura es subcultura; por ende, la cantidad de sujetos que se necesita para determinarla, es tan incierta como la requerida para la subcultura.
4. La contracultura no se circunscribe solamente al período y la ubicación que suele acordarse (en las décadas de 1960 y 1970, en USA o Francia).
5. Es discutible definirla sólo como oposición a una categoría socio-política determinada.
6. La contracultura no debiera definirse por la edad de sus simpatizantes o miembros, aunque sería ir contra los hechos no reconocer el rol histórico de la juventud en ella.

TECNOLOGÍA

Parto de la técnica, la τέχνη, oficio o arte, que según Aristóteles (384-322), es “hábito productivo acompañado de razón verdadera”, ἕξις μετὰ λόγον ἀληθῆ οὖς ποιητική²⁸.

La tecnología, un paso de abstracción por encima, se define usualmente como herramientas hechas por humanos, como medios eficientes y racionales para un propósito, o como un conjunto de artefactos materiales. También como “la organización del conocimiento para el logro de propósitos prácticos”²⁹.

Un paso más de abstracción por encima, Martin Heidegger (1889-1976) ha dicho que la tecnología es la metafísica de nuestro tiempo.

Una característica más mundana de la tecnología es su relación con la economía, ya que actuando como multiplicador, lo que generalmente es bueno, afecta otros factores, como el trabajo, lo que puede ser malo según las circunstancias.

La tecnología, junto con la ciencia, recibe elogios y denuestos en proporciones significativas. Al respecto, coincido con Joseph Agassi (1927-) quien plantea que aunque la tecnología moderna ha creado los medios para destrozarse la vida en la tierra, se necesita más de ella y no menos, es decir, hacen falta

²⁸ Aristóteles. *Ética Nicomaquea* 1140a 12 y 23 y *Metafísica Z*, IV, passim.

²⁹ Mesthene 25.

medios de control para la tecnología que, aunque originados políticamente, son tecnológicos³⁰.

En resumen, la tecnología es un componente de la cultura que se expande y expande a ésta, y que aumenta, en intensidad y extensión, su interrelación con el resto de la misma.

TECNOLOGÍA DIGITAL

La tecnología digital está asociada, fuertemente, al concepto de información y, éste a una distribución no aleatoria de la energía en un canal de comunicación.³¹

Suele pensarse que la tecnología digital nace en 1943 con los primeros computadores³². No obstante, creo que debemos remitirnos a 1884, cuando Sir John Ambrose Fleming (1849-1945) inventa un dispositivo –el diodo– que permite el paso de la corriente eléctrica en un solo sentido, o a 1906, cuando Lee de Forest (1873-1961) introduce una grilla entre el filamento y la placa de un diodo, obteniendo el triodo, que funciona como amplificador o como dispositivo binario.

No es el lugar aquí para desarrollar la historia de la tecnología digital, y menos aún su compleja interacción con la cultura que la prohija. Para ubicarla en contexto, sólo diré que Laudon *et al.* clasifican sus funciones como percepción (*sensing*), comunicación, análisis, exhibición (*display*) y control³³. Yo agregaría almacenamiento y recuperación de datos.

Estiman que en sus primeras etapas satisfizo mayormente requerimientos burocráticos³⁴, disminuyendo costo de las operaciones³⁵. Anuncian luego advenimiento de la era de la información señalando el empleo de redes, micro-chips y operaciones en tiempo real³⁶.

Quiero detenerme en una fecha: el 9 de agosto de 1995, cuando Netscape se hizo público, proporcionando un explorador o *browser* para obtener datos e

³⁰ Agassi (2005).

³¹ Verón 47.

³² Con el IBM Automatic Sequence Controlled Calculator (ASCC) o Harvard Mark I, Agosto 7 de 1944, construido a partir de una idea de Howard H. Aiken (1900 1973).

³³ Laudon (1996a) 5-6.

³⁴ Laudon (1996b) 67.

³⁵ Laudon (1996b) 98.

³⁶ Laudon (1996b) 120. *The information age*.

imágenes almacenadas en sitios Web. Según Thomas L. Friedman, del *New York Times*, la oferta de sus acciones, disparó una sobreinversión masiva de miles de millones de dólares en cables de telecomunicaciones de fibra óptica, que crearon una red subterránea y submarina que llevó los costos de transmitir voz, datos e imágenes a prácticamente cero³⁷.

Muchos autores han destacado la tremenda importancia de la tecnología digital por sus posibilidades de manejar símbolos, lo que estaba reservado anteriormente casi con exclusividad a operadores humanos.

LA CULTURA DIGITAL

Es apropiado para el propósito de este trabajo, hablar de cultura digital.

Nicholas Negroponte, del MIT, me allana el camino cuando declara la existencia de una generación digital (*digital generation*). Pero aún sin su influyente apoyo, ya algunas propiedades de la tecnología digital, en su aplicación y sus efectos, trascienden lo meramente técnico o la materialidad de los productos o servicios que proporciona³⁸.

Fred Turner ha percibido que el mundo tecnológico digital

“Disimula activamente las infraestructuras materiales y técnicas de las que dependen tanto la Internet como las vidas de la generación digital. Detrás de la fantasía del flujo sin obstáculos de la información yace la realidad de millones de teclados plásticos, obleas de silicio, monitores con cara de vidrio y millas interminables de cable. Todas estas tecnologías dependen de obreros manuales, primero para construir las y luego para destruirlas. Este trabajo resulta ser extremadamente peligroso, primero para los que se ocupan de químicos tóxicos requeridos en la manufactura y después para los que se mantienen en la tierra, beben el agua y respiran el aire en que esos químicos eventualmente gotean. Estas tareas continúan siendo la provincia de quienes carecen de recursos sociales y financieros [...] En la década de 1990, todo este trabajo fue invisible para los que promovieron la Internet y el modo de producción de la red como evidencia de una nueva etapa en la evolución humana. Como los comuneros de los años sesenta, los tecno-utopistas de los años noventa negaron su dependencia de cualquiera salvo de ellos mismos. Al mismo tiempo, desarrollaron una manera de

³⁷ Friedman.

³⁸ Laudon (1996a) 516.

pensar y hablar desde adentro sobre tecnologías digitales de las cuales era casi imposible desafiar su propia condición de élites³⁹.

También se ha considerado que una cantidad desproporcionada de talento y esfuerzo de los diseñadores se derrocha trivialidades⁴⁰. No puede esperarse menos, conjeturo: para ser eficaz, una cultura que quiere llegar a la masa debe mimetizarse en masa.

El político reconoce que esa tecnología puede usarse en su favor⁴¹ para diseminar su populismo (Ernesto Laclau observa que toda política lo posee en mayor o menor grado), o, si se encuentra ya en el poder, contrarrestar cualquier información desfavorable, verdadera o falsa, inundando la audiencia con datos que obscurecen los mensajes de los que lo observan o critican. Vale decir que la tecnología digital también se emplea en propaganda.

Hoy en día, el grueso de la comunicación es digital. En un plano teórico, Luhmann, se niega, sin embargo, a tratar la comunicación en términos de transmisión, lo cual surge de su soporte tecnológico. La percibe, en cambio, como una operación que tiene la capacidad de eslabonar operaciones anteriores con subsecuentes. En otras palabras, cada comunicación se identifica a sí misma por referencia a comunicaciones pasadas y por la apertura de un espacio limitado de comunicaciones subsecuentes⁴². Dentro de ese esquema, la comunicación es un sistema clausurado y autopoietico que se reproduce a sí mismo. Lo que no se puede comunicar no puede influir en el sistema. Sólo la comunicación puede influenciar a la comunicación⁴³.

El acto de entender es la condición para que la comunicación pueda proseguir. Presupone la posibilidad de entender o no entender⁴⁴, pero el hacerlo posibilita que se puedan observar otros factores como una diferencia; si desde la posición de este acto no se produce diferencia entre información y acto de comunicación, ésta no existe⁴⁵. La condición mínima, además, para que fluya la

³⁹ Turner 261.

⁴⁰ Desmond 273.

⁴¹ Desmond 273.

⁴² Luhmann (1997).

⁴³ Luhmann (1992) 222.

⁴⁴ Luhmann (1992) 223.

⁴⁵ Luhmann (1992) 225.

comunicación, es que el receptor no esté totalmente determinado por su propio pasado⁴⁶.

Me pregunto –no tengo aún respuesta– si esta caracterización puede sostenerse en el estado de cosas tecnológico-comunicacional contemporáneo.

En efecto, mi tesis es que aparte de haber invadido, metafóricamente hablando, y aunque lo mantenga, nuestro nicho simbólico, la tecnología digital intersecta los circuitos comunicativos interpersonales. Las personas que necesitan comunicarse pueden hacerlo directamente, compartiendo, de ese modo, un circuito comunicativo interpersonal.

Pero la comunicación puede ser mediatizada por artefactos digitales, pero no sólo eso: la comunicación puede terminar en un artefacto digital con el que se interactúa. Y, éste, a su vez, lo hace comunicacionalmente con otros artefactos digitales.

Estos artefactos están en capacidad de comunicarse con las personas, directamente o por intermedio de otros artefactos. Se forma así una red de prácticas discursivas directas o mediatizadas por tecnología digital. “Las interacciones sociales son crecientemente mediatizadas, directa e indirectamente, mediante tecnología de sistemas computador/comunicación. Implica la restructuración del espacio social, lo que produce, como consecuencia, una profunda operación de poder”⁴⁷.

Jean Baudrillard (1929-2007) percibe que los inventarios de información han dejado de ser manejables⁴⁸, instalándose una “potencialidad monstruosa de la que no hay representación posible”⁴⁹. “Las cosas han escapado a la dialéctica del sentido” a través de una proliferación vertiginosa⁵⁰ de datos que conduce a una *hiperrealidad*. Lo real ya no se borra en favor de lo imaginario; se borra en favor de lo más real, lo *hiperreal*⁵¹. El papel de los *media* en este proceso es

⁴⁶ Luhmann (1998) 144.

⁴⁷ Monnberg 264.

⁴⁸ Baudrillard 25.

⁴⁹ Baudrillard 28.

⁵⁰ Baudrillard 5.

⁵¹ Baudrillard 9. Lo *hiperreal* tiene más datos que lo real. Por ejemplo, nueve cámaras televisando un partido de fútbol proporcionan una visión más informada que la directa del espectador en el estadio.

relevante, tanto que sin ellos, dice Baudrillard, no habría terrorismo. “Lo hemos transgredido todo, incluso los límites de la escena y de la verdad”⁵²: “ya no existen universos referenciales”⁵³. Estamos en la época del uso del cyberespacio y de la realidad virtual que provoca una *sensación* de realidad, no una vivencia de ella.

Bernard-Henri Lévy expresó que el espacio de las telecomunicaciones nos obliga a una nueva percepción del tiempo y del espacio y a un nuevo tipo de relación interhumana. Para comprender este espacio, el filósofo invitaba a los metafísicos a investigar *desesperadamente*⁵⁴. Creo que la invitación todavía está vigente: quizá más que nunca.

Más radical, muchos años después de su artículo, pienso que más que un nuevo tipo de relación, lo que enfrentamos es la necesidad de una nueva determinación del hombre.

CONTRACULTURA DIGITAL

Entiendo por contracultura digital, aquella contracultura mediada por tecnología digital, con privilegio de la que no podría lograrse por medios de otra naturaleza.

No hay un mayo francés de la cultura digital. De haberse producido o estarse produciendo, los propios medios lo hubiesen puesto en evidencia.

Pero sí creo que hay contracultura digital en modos de vida vinculados al uso de la tecnología que tienen analogía con movimientos contraculturales del pasado. Si Paulina Borsook tiene razón, y tales movimientos tienen vigencia – piensa que la revolución contracultural de la década de 1960 es permanente (ideas abiertas sobre sexualidad y género, identidad política más fuerte y mayor confort con el uso de un rango más amplio de sustancias psicoactivas), igual la revolución de Reagan de la década de 1980 (desregulación, repudio al gobierno)⁵⁵, la percepción de una analogía cobra mayor fuerza.

Fred Turner no parece estar de acuerdo. Cree que los analistas de lo que llama la utopía digital, tienden a simplificar sus orígenes, rastreando *ethos*

⁵² Baudrillard 45.

⁵³ Baudrillard 92.

⁵⁴ Lévy.

⁵⁵ Borsook 263.

comunitarios de la Internet temprana retornando a “lo que imagina que fue un movimiento social único, auténticamente revolucionario que fue aplastado o ganado por las fuerzas de capitalismo”⁵⁶.

Fusionando la Nueva Izquierda y la contracultura en un solo bloque histórico llamado “los sesenta” –continúa Turner–, se proponen teorías sobre los medios digitales de comunicación que re-imaginan un renacimiento en hardware y software de una cultura única, ‘libre’ que una vez estuvo de pie fuera de la corriente principal y que puede hacer eso de nuevo”⁵⁷. Se enfatiza el poder de la computación para sostener la libertad personal, la colaboración lateral, el conocimiento-compartido y la autoridad dispersa.

Desde la década de 1960, las narraciones académicas y populares han descrito igualmente la contracultura en los términos primero expresados por sus miembros como una cultura antitética a las tecnologías y estructuras sociales que impulsan el estado de guerra fría y sus industrias de la defensa. En esta visión, los años cuarenta se ven a menudo como un tiempo gris formado por normas sociales rígidas, instituciones jerárquicas, y demandas constantes producto de la confrontación con la Unión Soviética. Los años sesenta parecen explotar en la escena en un remolino del Tecnicolor de exploración personal y protesta política, mucho de ello apuntando a derrumbar la guerra fría y la burocracia militar-industrial. Aquéllos que aceptan esta versión de los eventos, enfrentados hoy a la persistencia del complejo militar-industrial y al crecimiento continuo del capitalismo corporativo y la cultura de consumo, argumentan que los ideales auténticamente revolucionarios de la generación de 1968 fueron ganados de algún modo por las fuerzas a las que se opusieron⁵⁸, en mis palabras, por la cultura.

Turner hace notar que “la retórica libertaria de auto-confianza” puede conducir también a la negación profunda de los costos morales y materiales del cambio a largo plazo hacia los modos de producción de la red y la computación ubicua”⁵⁹.

⁵⁶ Turner 33.

⁵⁷ Turner 33-34.

⁵⁸ Turner 1-9.

⁵⁹ Turner 259.

“A pesar de estas valiosísimas objeciones, insisto en que la contracultura digital forma comunidades simbólicas, algunas de las cuales pueden remontar su origen a movimientos contraculturales del pasado. Richard Barbrook, por ejemplo, acuñó el nombre “ideología californiana” para describir “la rara fusión de la bohemia cultural de San Francisco con las industrias del alta tecnología del Silicon Valley”, la cual “combina promiscuamente el espíritu de rueda libre de los hippies y el sello empresarial de los yuppies”⁶⁰.

Nótese que hablo de comunidades y no de sociedades. Hay una idea subyacente de apilamiento en las primeras, que contrasta con los vínculos más fuertes, más profundos, más estructurados en las segundas. Nunca oí –no digo que no se haya dicho– referencias a una *sociedad* hippie, por ejemplo, pero sí a *comunidades* hippies. Mezcla en un caso versus combinación en el otro, para usar una metáfora de la química.

En ese aspecto, la tecnología digital opera en doble sentido: primero, como medio eficaz y casi instantáneo de difusión de información, persuasión y entretenimiento respecto a eventos o procesos contraculturales, “construyendo y circulando un conjunto de etiquetas estereotipadas colectivas para reciclar la contracultura a un público de masa”. Podría argumentarse, –completan Desmond *et al.*– que los medios de comunicación crearon una base de recursos o caja de herramientas para la diseminación de contracultura, al mismo tiempo que exorcizaban sus demonios”⁶¹.

Borsook sostiene que la alta tecnología, como cualquier artefacto humano, no es culturalmente inodora, insípida e incolora, pues contiene actitudes, mentalidad y filosofía. Para sus fanáticos (*geeks*), ella debe ser libertaria: el que gobierna mejor, gobierna menos (*govern-best-governs-least*)⁶². Esto conlleva al tema del egoísmo, tratado en extenso por la autora.

Para mí, la primera contracultura digital fue la del *personal computer*, el PC.

En 1971, Steve Wozniak, de veintiún años, y Bill Fernández construyen el computador “Cream Soda”. Inicialmente no se trataba de un golpe contra la

⁶⁰ Borsook 173.

⁶¹ Desmond 273.

⁶² Borsook 3.

computación corporativa sino de un irreverente intento de disfrutar, libremente, de una tecnología que estaba al alcance del ciudadano común. Es en 1975 cuando Micro Instrumentation Telemetry System (MITS) anuncia el computador Altair⁶³ en *Popular Electronics*. Vemos aquí la interacción de elementos contraculturales por la cultura reinante y la semántica implicada. En ese mismo años, William Henry Stacey “Bill” Gates III (1955 -) y Paul Allen fundan Microsoft y hacen su primera venta de software: el BASIC para la Altair⁶⁴.

En 1976, Steve Wozniak y Stephen Jobs fundan Apple Computers, y en 1981, IBM santifica la computación personal al introducir su PC y ponerlo al servicio de la cultura corporativa. Antes de este período era inconcebible en cualquier pronóstico de la cultura del *mainframe*, que controlaba rigurosamente el flujo y contenido de los datos corporativos, la libertad que ofrecía la computación personal.

La segunda contracultura aparece en Internet, ya que ésta, a mi juicio, no es en sí contracultural. Quizá lo contrario se aplique. Pero sí lo son, por ejemplo, cibernautas con estilos de vida que recuerdan a los hippies, en el sentido de formar sus propias comunidades (en este caso, simbólicas) y desentenderse de aspectos concretos de la sociedad, incluyendo entre éstos reglas de comportamiento.

El tercer movimiento contracultural que identifico es la telefonía celular, con sus derivaciones y maridajes. La telefonía móvil, como también se le llama, fue demostrada por primera vez en 1973 con el empleo de un aparato de dos kilogramos de peso. Disponible comercialmente en 1983, sus suscripciones totales en el mundo están en el orden de los 4.600 millones (un crecimiento interanual de 128%). 93% de los norteamericano usa telefonía celular u otros dispositivos remotos; un tercio de ellos son *smartphones* que permiten explorar la Web el correo electrónico, entre otras cosas. La cantidad de mensajes de texto y multimedia del año 2010 alcanza valores billonarios. La telefonía móvil, parece estar disponible para más del 90% de la población mundial⁶⁵.

Apoyándose en Scott Campbell, Sharon Jayson denuncia la pérdida progresiva de la comunicación tradicional cara a cara. Richard Harper presupone

⁶³ Freiburger 34. El nombre del computador era un destino de la tripulación de la serie de televisión *Stark Trek*.

⁶⁴ Freiburger 40.

⁶⁵ Jayson.

que “vamos a un período de ajuste y re-equilibrio”. Sherry Turkle, reclama para los humanos la conexión (yo diría “reconexión”) con la gente ya que ésta “no va a suceder naturalmente”. “Hemos llegado a confundir conectividad continua con hacer conexiones reales”⁶⁶. Mientras nos reajustamos, creo que remamos contra la corriente cultural: hacemos contracultura.

CONCLUSIÓN

Respondiendo a los interrogantes del inicio del trabajo, creo poder identificar una contracultura digital cuyos rasgos permiten asociarla con ciertos movimientos considerados contraculturales de la segunda mitad del siglo pasado.

En ese sentido, percibo comunidades simbólicas que por el uso y abuso de la tecnología y por la indiferencia ante valores culturales (cuando no su transgresión), entran en la categoría de contracultura digital.

Por el espacio acordado a este artículo y por respeto al tema, no hago referencia a cuestiones morales (cuando no antropológicas) que suscita esta contracultura. Por consiguiente, tampoco arriesgo estrategias o líneas generales de orientación para ampliar o reducir sus efectos.

Si no estoy inconscientemente en la contracultura digital –de veras creo que no– evalué todo el material estudiado con ojos culturales. Una visión desde la propia contracultura hubiese sido importante, pero carezco de ella.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Agassi Joseph (2005). *Technology: Philosophical and Social Aspects*. Joseph Agassi. <http://www.tau.ac.il/~agass/joseph-papers/technoln.pdf>. Consulta: 22/02/2011.

Aristotle (1984). *The Complete Works of Aristotle, the Revised Oxford Translation*. New Jersey: Princeton University Press.

ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΟΥΣ (1975). ΗΘΙΚΑ ΝΙΚΟΜΑΧΕΙΑ. ΑΜΑΡΟΥΣΙΟΝ: ΠΑΠΥΡΟΣ.

Banham Jane, Karachoriti Georgina, Fotopoulou Katerina y Le Hébel Séverine (2001-2002). *Discussion de la notion de “contre-culture”*, dossier preparado para Communication interculturelle et Internet Séminaire de DREA en l’Institut National des Langues et Civilisations Orientales (INALCO) en Paris.

⁶⁶ Jayson 2A.

- Baudrillard Jean (1984), *Las Estrategias Fatales*. Barcelona: Anagrama.
- Beals Alan R., Spindler George y Louise (1971). *Antropología Cultural*. México: Pax.
- Boisnier Alicia, Chatman Jennifer A. (2002). “The Role of Subcultures in Agile Organizations” en Randall S. Petersen, Elizabeth A. Mannix, Randall D. Day. *Leading and managing people in dynamic organizations*. Mahwah, New Jersey: LEA’s Organization Management Series, 87-112.
- Borsook Paulina (2000). *Cyberselfish. A Critical Romp Through the Terribly Libertarian Culture of High Tech*. New York: Public Affairs.
- Desmond John, McDonagh Pierre, O’Donohoe Stephanie (2000). “Counter-Culture and Consumer Society” en A. Fuat Firat, Alladi Venkatesh (editores). *Consumption, Markets and Culture*, Volume 4, Number 3, 241-280.
- Dilthey Wilhelm (1944). *Introducción a las Ciencias del Espíritu*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Freiberger Paul, Swaine Michael (1984). *Fire in the Valley*. Berkeley, Ca.: Osborne/McGraw-Hill.
- Friedman Thomas L. (2005). “It’s a Flat World, After All” en *New York Times*, April 3 Sunday, Late Edition, p. 33.
- Gregory Richard L. (1981), *Mind in Science*. London: Weidenfeld and Nicolson.
- Holmes R. Michael (1971). “Counter Culture: Some Anthropological Implications” en *Lambda Alpha Journal of Man* 3, nº 2, 20-33. http://soar.wichita.edu/dspace/bitstream/handle/10057/1634/LAJ_3._no.2_p.20-33.pdf?sequence=1
- Jayson Sharon (2010). “The Year We Stopped Talking. Americans are more Connected than Ever – Just not in Person”. *USA Today*. Thursday, December 30, p. 1A-2A.
- Laudon Kenneth C., Guercio Traver Carol, Laudon Jane P. (1996^{2a}). *Information Technology and Society*. Cambridge, Ma.: Course Technology.
- Laudon Kenneth C., Laudon Jane P. (1996^{3b}). *Administración de los Sistemas de Información*. Organización y Tecnología . México: Prentice Hall Hispanoamericana.
- Layne Jaime Marie (2008). *The Enculturative Function of Toys and Games in Ancient Greece and Rome*. Thesis submitted to the Faculty of the Graduate School of the University of Maryland, College Park for the degree of Master of Arts.

- Lévy Bernard-Henri, “Recherche métaphysiciens, désespérément”, *France Telecom*, Janvier 1988, 18-21.
- Luhmann Niklas (1992). *Introducción a la Teoría de Sistemas*. Barcelona: Anthropos.
- Luhmann Niklas (1997). “Globalization or World Society: How to Conceive of Modern Society” en *International Review of Sociology* March 1997, Vol. 7 Issue 1, p. 67.
- Luhmann Niklas (1998²). *Sistemas Sociales*. Barcelona: Anthropos, Universidad Iberoamericana y Centro Editorial Javeriano.
- Mesthene Emmanuel (1970). *Technological Change*. Cambridge: Harvard University Press.
- Monnberg John, “Intangible consequences of Target Marketing: Hidden treats to democratic social order”, *Bulletin of Science, Technology & Society*, Vol. 13, 1993, pp. 264-267.
- Morris William, editor (1973⁴). “Indo-European Roots” en *The American Heritage Dictionary of the English Language*. New York: American Heritage Publishing y Houghton Mifflin Company, pp. 1505-1550.
- O’Reilly, C. A., Chatman J. A. (1996). “Culture as social control: Corporations, culture and commitment” en B. M. Staw y L. L. Cummings (editores), *Research in Organizational Behavior*, 18: 157-200. Greenwich, Connecticut: JAI Press.
- Royce Josiah (1995). *The Problem of Christianity* en Max H. Fisch (editor) y Nathan Houser (introducción). *Classic America Philosophers*. Fordham University Press.
- Turner Fred (2006). *From Counterculture to Cyberculture: Stewart Brand, the Whole Earth Network, and the Rise of Digital Utopianism*. University of Chicago Press.
- Verón Eliseo, *Conducta y Comunicación*, Buenos Aires, Jorge Álvarez, 1968.

NOTAS, DISCUSIONES
Y DOCUMENTOS

Epistemología médica: Diez postulados sobre el dolor

Resumen

Ha sido mi interés en los últimos años reflexionar formalmente sobre la conciencia en referencia a sus fundamentos y aspectos biológicos, en especial los cerebrales y los de comportamiento. Urdiendo sobre sus aspectos fisiológicos, fenomenológicos, epistemológicos y ontológicos, he explorado la naturaleza del dolor como un estado paradigmático de conciencia en un cuento de “neurociencia ficción” (Díaz, 2002), en un trabajo publicado en *Salud Mental* (Díaz, 2007) y en un libro sobre la conciencia viviente (Díaz, 2007). Estos análisis utilizan al dolor como un fenómeno de conciencia fértil para examinar las principales conjeturas vigentes sobre la relación mente cuerpo y el problema epistemológico del acceso científico a la conciencia. La presente comunicación es un breve repaso de las principales ideas exploradas que se especifican en un decálogo de afirmaciones sobre la naturaleza y el conocimiento del dolor.

Palabras clave: conciencia, naturaleza del dolor, conocimiento del dolor, neurociencia ficción, conciencia viviente, conciencia fértil, relación mente-cuerpo.

Medical Epistemology: Ten Postulates on Pain Abstract

It has been my interest in recent years to formally reflect on consciousness’s biological aspects and foundations, especially the brain-related and behavioral ones. In dwelling on its physiological, phenomenological, epistemological and ontological aspects, I have explored the nature of pain as a paradigmatic state of consciousness in a “neuroscience-fiction” tale (Díaz, 2002), in a work published in *Mental Health* (Díaz, 2007), and in a book on living consciousness (Díaz, 2007). These analyses use pain as a fertile consciousness phenomenon in order to examine the main current conjectures on the mind-body relation and the epistemological problem of scientific access to consciousness. This work is a brief summary of the main ideas explored, specified as a Decalogue of statements on the nature and knowledge of pain.

Keywords: Consciousness, Nature of pain, Knowledge of pain, Neuro-science fiction, Living consciousness, Fertile Consciousness, Mind-body relationship.

* Universidad Autónoma de México.

Nota recibida en junio de 2011 – Arbitrada en noviembre de 2011

Apuntes Filosóficos. Vol. 20. N° 39 (2011): 295-301.

Las primeras cuatro afirmaciones propuestas (I a IV) se refieren a la búsqueda de una definición del dolor desde la perspectiva de una experiencia representativa de una lesión la cual tiene una base nerviosa nociceptiva. Las siguientes tres afirmaciones (V a VII) se refieren a la naturaleza misma del dolor, más allá de constituir en parte síntomas, signos, lesiones o fenómenos fisiológicos, particularmente cerebrales. Finalmente los tres últimos postulados (VIII a X), se refieren al conocimiento del dolor.

I) El dolor es una sensación desagradable usualmente referida, localizada y ligada a una lesión corporal

Esta noción de sentido común, mantenida por la Sociedad Internacional de Estudio del Dolor (IASP), es un punto de partida necesario. Sin embargo la definición es insatisfactoria pues se limita a proclamar que se trata de una sensación “desagradable” usualmente vinculada a un daño corporal. En compensación, la definición adecuadamente acepta que se trata de un fenómeno consciente que debe tener una base fisiológica en tanto constituye una sensación. Esa base fisiológica esta muy bien dilucidada excepto por aspectos cruciales del mecanismo cerebral. En efecto, en la fisiología del dolor se conocen en gran detalle los mecanismos funcionales que llamamos nociceptivos, desde los receptores, las vías periféricas y sus relevos en el sistema nervioso central hasta terminar en la corteza cerebral.

II) La representación cerebral del dolor abarca un enlace funcional de áreas sensoriales, cognitivas, afectivas y volitivas del encéfalo

La representación “central” del dolor parece abarcar una “neuromatriz”, es decir un enlace funcional de diversas áreas del encéfalo, en particular zonas de la corteza como la somato-sensorial, la ínsula, la corteza parieto-límbica y el cíngulo anterior. La mayor dificultad estriba en conocer el mecanismo por el cual el componente cerebral deviene en el estado subjetivo de dolor. La fisiología considera al dolor como una sensación en la cual no parece necesario tomar en cuenta a la conciencia para definir los mecanismos fisiológicos. Esta aproximación es necesariamente incompleta pues el dolor, más que una sensación simple, constituye una percepción legítima en el sentido de que la sensación dolorosa necesariamente integra una representación mental como se postula a continuación.

III) El dolor es la percepción y representación consciente de una lesión corporal sujeta a diversos grados de congoja y entendimiento

En el humano adulto normal el dolor constituye una verdadera percepción y representación cuyo contenido es la conciencia de una lesión corporal sujeta a diversos grados de entendimiento. Como sucede con toda percepción, en el dolor pueden ocurrir ilusiones (como es el dolor referido), alucinaciones (el dolor del miembro fantasma), influencias cognitivas (la analgesia del placebo, del deportista y del soldado), componentes semánticos (conceptos, ideas y expresiones verbales sobre el dolor) y patologías o intervenciones en las que disocia el estímulo de la representación (como en ciertos casos de esquizofrenia y de lobotomía prefrontal). Estas características indican que la neuromatriz no sólo se activa por señales de los receptores o los relevos centrales, sino intrínsecamente, de manera tal que no necesitamos una lesión para sentir un dolor. Una teoría perceptual y representacional del dolor abre la posibilidad de que la conciencia del dolor abarque más que la neuromatriz para incluir al sitio de la lesión.

IV) El dolor es la representación psicofísica (subjetiva y objetiva) de una lesión corporal con seis componentes entrelazados: sensitivo, afectivo, cognitivo, volitivo, conductual y cultural, siendo el primero el núcleo central

Aunque el dolor bien puede ser la representación subjetiva de una lesión corporal, esa representación es compleja pues tiene normalmente seis componentes: (1) el sensitivo (la cualidad o qualia misma de la sensación dolorosa), (2) el afectivo (la emoción adjunta aversiva y de congoja que en condiciones normales se suma y confunde con los qualia sensitivos) (3) el cognitivo (la detección, localización, reconocimiento y evaluación de la lesión), (4) el volitivo (la disposición de la acción necesaria para remediar el dolor y la lesión), (5) el conductual (acciones, movimientos, lamentos, interjecciones o locuciones para expresar la dolencia, contender con el daño, comunicar la dolencia y solicitar ayuda) y (6) el cultural (la modulación la experiencia dolorosa por la ideología y el aprendizaje social).

- V) *El dolor emerge como un fenómeno psicofísico de doble aspecto, es decir como un proceso neurofisiológico de complejidad e integración suficientes para permitir el surgimiento de un cariz subjetivo*

La expresión de dolor es general a especies vivientes con sistemas nerviosos muy distintos, lo cual previene una identificación general tipo, como sería “el dolor es la activación de x red de neuronas.” Tal identidad tendría que ser exclusiva de una especie particular como Homo sapiens. Pero esta posibilidad es además inverosímil porque le falta el componente subjetivo en el sentido que no toma en cuenta la brecha explicativa entre la cualidad del dolor y los fenómenos neurobiológicos. Mejor que la identidad se puede sostener una doctrina de emergencia pues la posibilidad de llegar a conocer el mecanismo emergente hace de esta una teoría no sólo lógica sino heurística. Ahora bien, para hacerla viable debemos proponer que el proceso nervioso de alto nivel de integración no genera una entidad mental descarnada, sino otro proceso nervioso convergente e integral que, por el nivel mismo de complejidad que involucra, permite la aparición de un aspecto subjetivo. El doble aspecto del dolor da pie para investigar las correlaciones psicofísicas del dolor y de toda actividad consciente.

- VI) *El doble aspecto del dolor permite y requiere del establecimiento de leyes psicofísicas mediante una aproximación metodológica de múltiples perspectivas coordinadas.*

La teoría del doble aspecto es adecuada para entender la naturaleza del dolor pues implica la emergencia de un fenómeno neurofisiológico del más alto nivel de integración, capaz de ser crecientemente dilucidado por una psicofisiología científica. A su vez, este fenómeno tendría un aspecto subjetivo y cualitativo capaz de ser crecientemente dilucidado por una fenomenología avanzada de la conciencia basada en una decodificación de informes en primera persona obtenidos en condiciones estandarizadas. La correlación entre estos dos aspectos o facetas necesitaría de una aproximación capaz de integrar las dos perspectivas, la subjetiva y la objetiva, en un acercamiento verdaderamente psicobiológico. Desde el punto de vista de la investigación científica, sería conveniente que los datos neurofisiológicos y los fenomenológicos deban ser desarrollados y obtenidos en paralelo y al mismo tiempo.

VII) Las correlaciones reiteradas entre contenidos sistemáticos del informe verbal y eventos fisiológicos específicos pueden constituir leyes psicofísicas del dolor

Las correlaciones reiteradas y persistentes entre estos dos aspectos mediante una aplicación metodológica particular son candidatas a constituir leyes psicofísicas. Tal aproximación de correlación y no de reducción implica el estudio del dolor en protocolos que integren la descripción sistematizada por parte del paciente con la exploración fisiológica simultánea por parte del investigador. Las leyes psicofísicas pertinentes al dolor deberán ser obtenidas mediante la correlación sistemática y reiterada entre contenidos específicos del informe verbal en primera persona y eventos fisiológicos específicos. La correlación no implica causalidad, sino la manifestación de dos facetas o aspectos, uno subjetivo y otro objetivo, pero que pueden integrarse como un hecho correlativo de suficiente constancia y fortaleza como para considerarse nomológico, es decir científicamente refrendado y funcionalmente natural. Es necesario definir y explorar los aspectos involucrados en el conocimiento del dolor, pues estos proveen de la plataforma metodológica de entendimiento del fenómeno.

VIII) El dolor se conoce directamente desde una perspectiva en primera persona por constituir una experiencia compleja que se establece como un síntoma privado y reclamado por un sujeto

Desde esta perspectiva en primera persona no sólo es posible describir y analizar la experiencia con herramientas narrativas y fenomenológicas sino que existen varios sistemas empleados en la medicina para que el paciente cuantifique la intensidad o describa la cualidad de su dolor. Para analizar la naturaleza subjetiva del dolor y la perspectiva en primera persona, es decir la fenomenología del dolor, hemos utilizado el Diario del dolor de María Luisa Puga (2001), escritora mexicana ya desaparecida y víctima de una artritis reumatoide muy severa. De este impresionante parlamento se desprende una fenomenología dolorosa compleja en la que no sólo intervienen los niveles ya descritos de percepción dolorosa, sino un cortejo de actividades mentales asociadas al dolor como otras percepciones, recuerdos, imágenes, sentimientos, deseos o intenciones. Se ponen en marcha múltiples estrategias de enfrentamiento al dolor y el relato resalta que

la experiencia privada y solitaria de dolor enciende facultades insospechadas, demanda recursos extraordinarios y escenifica costosas batallas en la conciencia.

IX) El dolor se conoce indirectamente desde una perspectiva en tercera persona por el diagnóstico de una lesión causal que se establece mediante semiología, exploración corporal y correlación clínico-patológica

La perspectiva en tercera persona del dolor intenta ser objetiva acerca de la subjetividad y se basa en la semiología y la correlación clínico patológica con el objeto de llegar a un diagnóstico y una terapéutica relativamente específicos y eficaces. La perspectiva es la más frecuente y ortodoxa del método científico y se basa en la publicidad del conocimiento obtenido y generado. En el caso del dolor el médico hace inicialmente una recolección de signos y síntomas con lo cuales puede constituir una descripción fundamentada en estos datos esgrimidos como evidencias. Esta descripción basada en la evidencia empírica y publicitada en la forma de “caso clínico” puede ser contrastada, con lo cual se van puliendo categorías, entidades fisiopatológicas y recursos terapéuticos sujetos a continua corrección. Las diferentes manifestaciones semiológicas de lesiones más o menos particulares han permitido llevar a cabo una taxonomía médica en síndromes, como serían los conceptos de angina de pecho, migraña, cólico, neuralgia del trigémino, lumbago o dolor radicular, entre muchos otros, verdaderas clases naturales de dolor. El postulado epistemológico de la perspectiva médica en tercera persona es la noción de que el enfoque crítico basado en evidencia ayuda a reducir la incertidumbre y, en consecuencia directa, ayuda al paciente.

Desde el punto de vista del método no hay necesariamente una contraposición entre las perspectivas en primera y tercera persona falazmente separadas, lo cual es uno de los orígenes del dualismo mente-cuerpo, sino una resolución de su aparente contradicción en esa interacción cara a cara que constituye la perspectiva en segunda persona.

X) El dolor se conoce dialógicamente desde una perspectiva en segunda persona por una interacción que genera empatía y se establece y adquiere significado en la consulta

Usualmente la conciencia de dolor se desborda hacia el otro y deja de ser un evento privado para adquirir una dimensión comunicativa, expresiva, ética y

empática. La comunicación médica en segunda persona tiene una doble fachada pues se basa en la solicitud de ayuda, consuelo, misericordia y beneficio por parte del paciente y en la provisión de atención, compasión, alivio y clemencia por parte del interlocutor basada en la empatía, la evocación y la representación del dolor ajeno. La segunda persona requiere haber tenido experiencias dolorosas, de comprender el lenguaje hablado o no verbal del paciente, de relacionarse afectivamente y generar una atención a través del diálogo, la anamnesis y la exploración llamada “física.” Una epistemología en segunda persona es necesariamente empática e interactiva y adquiere significado en la consulta, la entrevista y el diálogo cara a cara. Tiene como objeto el mundo de la comunicación sensitiva la cual, a partir de una adecuada comprensión y penetración en la realidad ajena, demanda y permite como objetivo primordial el bienestar subjetivo aún antes que la curación de la lesión.

Como un epílogo heurístico de las diez afirmaciones enunciadas, se puede proponer que las nociones filosóficas, las aproximaciones metodológicas y la obtención de hechos o datos empíricos deben desarrollarse conjunta y acopladamente para construir una psicofisiología del dolor más acorde con las características fenomenológicas de este extraordinario y tremendo suceso de la conciencia y de la medicina.

*La Babel de la práctica filosófica: algunas sugerencias bibliográficas***

Resumen

Durante todos estos años en que la práctica de la filosofía se ha convertido en un tema de discusión, la sugerencia bibliográfica ha sido uno de los temas más comunes, tanto por los que nos hemos dedicado a ella, como por los que sienten curiosidad y quieren ampliar su información. Pero, antes que nada debo hacer una pequeña advertencia. Los repertorios bibliográficos que se encuentran comúnmente vinculados a este tema suelen estar contaminados por la idea de que la práctica filosófica es diferente de la filosofía teórica, o mejor dicho, de la práctica académica. Es por ello que, en la mayoría de las recomendaciones aparecen textos que a los académicos pueden causar repelús, y a los excesivamente prácticos también.

Mi intención no es evitar el desagrado ni la sorpresa por ambas partes, creo que es necesario mantener esa capacidad de asombro y disconformidad propia de la filosofía. Por ello, los materiales que citaré y comentaré a continuación sólo deben servir como guía de perplejos y no cómo literatura definitiva –aunque si imprescindible.

Esta recensión bibliográfica se ha nutrido de varias fuentes. La primera ha sido la recomendación de J. Barrientos en su libro *Introducción al asesoramiento filosófico*, la segunda, se la debo a un trabajo de recopilación bibliográfica realizado por Albert Balaguer como alumno del Master en Práctica Filosófica y Gestión Social, y la tercera es producto de mis propias pesquisas e investigaciones que me han llevado a evaluar y escoger algunos materiales poco conocidos por quienes se dedican a la práctica de la filosofía.

The Babel of Philosophical Practice: some Bibliographical Suggestions

Abstract

Throughout all these years in which philosophical practice has become a topic of discussion, bibliographical suggestion has been one of the commonest topics, both for those of us who have devoted ourselves to it and for those who feel curiosity and want to increase their

* Universidad de Barcelona.

** Este fue básicamente el trabajo que se hizo en el Máster en Práctica Filosófica y Gestión Social de la Universidad de Barcelona gracias a la colaboración de los profesores convocados, entre ellos Manuel Cruz, Miguel Morey, Enrique Lynch, Jaume Mascaró, Begoña Román, Miguel Candel, Octavi Piultas, Massimo Desiato

Nota recibida en junio de 2011 – Arbitrada en noviembre de 2011

Apuntes Filosóficos. Vol. 20. Nº 39 (2011): 303-310.

information. But, before anything else, a small warning is due. The bibliographical repertoires commonly linked to this topic use to be contaminated by the idea that philosophical practice is different from theoretical philosophy, or, rather, from academic practice. This is why in most suggestions there are texts that scholars –and those of an excessively practical vein as well– may find objectionable.

It is not my aim to avoid neither the unpleasantness nor the surprise on either party; I believe it is necessary to maintain the ability to be surprised and in disagreement that is proper of philosophy. This is why the materials that I will quote, and comment on, should only be regarded as guide for the perplexed ones, rather than as definitive literature –although it is an indispensable one. This bibliographical review has got its raw materials from several sources. The first one has been J. Barrientos's recommendation in his book *Introduction to Philosophical Counseling*; the second one I owe to a bibliographical compilation made by Albert Balaguer as a student of the Master in Philosophical Practice and Social Management; and the third is the product of my own investigations, which have led me to evaluate and select some materials which are little known by those who dedicate themselves to philosophical practice.

UNO

Los primeros materiales recomendados para entrar en este ámbito tienen que ver con las publicaciones en inglés o alemán de quienes decidieron llevar al ágora esta discusión. Los textos en español o bien son traducciones de los mencionados o bien son textos posteriores al boom de los ochenta.

ACHEMBACH, G.B.: *Die reine und die praktische Philosophie. Drei Vorträge zur philosophischen Praxis*. Klagenfurter Beiträge zur Philosophie, Wien: Verlag des Verbandes der wissenschaftlichen Gesellschaft, 1983.

BARRIENTOS R., J.: *Introducción al asesoramiento y la orientación filosófica: de la discusión a la comprensión*, Sevilla: Ediciones X-XI, 2004.

BRENIFIER, O.: *El diálogo en clase*, Santa Cruz de Tenerife : Idea, 2005.

CAVALLÉ CRUZ, M.: *La sabiduría recobrada. Filosofía como terapia*. Madrid, Anaya, 2002.

ID.: *La Filosofía, maestra de vida*. Madrid, Aguilar, 2004.

CENCILLO, L.: *Cómo Platón se vuelve terapeuta*. Madrid: Sintagma, 2002.

CURNOW, T.: *Thinking through dialogue. Essays on Philosophy in Practice*. Surrey: Practical Philosophy Press, 2001.

GRIMMES, P. y ULIANA, R.L.: *Philosophical Midwifery: A new paradigm for unders-tanding human problems. With its validation*. California, Hyparxis press, 1998.

- GUZMAN, Rayda: *La Mujer Serena*. Barcelona, Sirpus, 2007.
- HAIMJI, P.: *Philosophy as a way of life*. Oxford, Blackwell Publishing, 1995.
- HOWARD, A.: *Philosophy for Counselling and psychotherapy. Pythagoras to postmodernism*. New York: Palgrave, 2000.
- LAHAV, R. y TILLMANN, M.: *Essays on Philosophical Counselling*. London-New York: University Press of America, 1995.
- MARINOFF, L.: *Más Platón y menos Prozac*, Madrid, Suma de Letras, 2001.
- ID., *Philosophical Practice*. New York, Academic Press, 2001.
- ID., *Pregúntale a Platón. Cómo la filosofía puede cambiar tu vida*. Barcelona, Ediciones B, 2003.
- POLLASTRI, N.: *Il pensiero e la vita. Cuida alia consulenza e alie pratiche filosofiche*. Milano, Apogeo, 2004.

DOS

En este segundo apartado me remitiré a la bibliografía académica clásica que plantea problemas referidos en la práctica y que considero que es de suma importancia su relectura en clave ‘práctica filosófica’¹. Evidentemente, esta lista es sólo una recomendación ampliable según el modo como cada cual oriente su práctica.

- AGUSTÍN DE HIPONA: *El Maestro, o sobre el lenguaje*. Madrid, Trotta, 2003.
- ID.: *Confesiones*. Madrid, Espasa Calpe, 1983.
- ADORNO, TH. W.: *Dialéctica negativa*. Madrid, Akal, 2006.
- ARISTÓTELES: *Ética Nicomaquea*, Madrid, Gredos: 2000.
- ID.: *Retórica. Poética*. Barcelona, Ed. 62, 1998.
- BERKELEY, G.: *Tres diálogos entre Hylas y Filonous*. Madrid, Alianza, 1990.
- BOECIO: *La consolación de la filosofía*. Madrid, Alianza, 2004.
- BERGSON, H.: *La risa*. Buenos Aires, Losada, 2003.
- BUBBER, M.: *Yo y Tú*. Madrid, Caparros Editores, 1993.
- DEMÓCRITO: *Fragmentos presocráticos*, Madrid, Alianza. 1998.
- DESCARTES, R.: *Meditaciones metafísicas en Obras escogidas*. Buenos Aires, Charcas. 1980.
- DELEUZE, G.: *¿Qué es filosofía?* Madrid, Anagrama, 1993.
- ID.: *La lógica del sentido*. Barcelona, Paidós, 2005.

- DERRIDA, J.: *De la gramatología*. México, Siglo XIX, 2003.
ID.: *La escritura y la diferencia*. Barcelona, Anthropos, 1989.
- EPÍCTETO: *Enquiridión*, Rubí: Anthropos, 2004.
- EPICURO: *Obras completas*. Madrid, Cátedra, 1995.
- FICHTE, J.G.: *La exhortación a la vida bienaventurada o La doctrina de la religión*, Madrid, Tecnos, 1995.
ID.: *El destino del hombre*. Pozuelo de Alarcón, Espasa-Calpe, 1976.
- FOUCAULT, M.: *Enfermedad mental y personalidad*. Barcelona, Paidós Studio, 2002.
ID.: *Historia de la locura en la época clásica*, Madrid, FCE, 2002.
ID.: *La Arqueología del saber*, México: Siglo XXI, 2001.
ID.: *L'Herménétique du sujet : cours au Collège de France, 1981-1982*, Paris: Gallimard, 2001.
ID.: *Discurso y verdad en la antigua Grecia*, Barcelona: Paidós, 2004.
ID.: *Historia de la sexualidad*, Madrid, Siglo XXI, 1987.
ID.: *El Orden del discurso*, Barcelona, Tusquets, 1999.
ID.: *Le Souci de soi*, Paris, Gallimard, 1984.
ID.: *L'Usage des plaisirs*. Paris, Gallimard, 1984.
- FREUD SIGMUND: *Obras Completas*. Barcelona, RBA, 2006.
- GADAMER H.G.: *El estado oculto de la salud*. Barcelona, Gedisa, 2001.
ID.: *Verdad y Método II*. Salamanca, Sígame, 1996.
ID.: *Elogio de la Teoría*. Barcelona, Península, 1995.
ID.: *El giro hermenéutico*. Madrid, Cátedra, 1998.
- GOODMAN N.: *Maneras de hacer mundos*. Madrid, Visor, 1990.
- HABERMAS JÜRGEN: *Conocimiento e interés*. Madrid, Taurus, 1982.
ID.: *Lógica de las Ciencias Sociales*. Madrid, Tecnos, 2001.
- HERDER, J.G.: *Obra selecta*. Madrid, Alfaguara, 1982.
- HUME, D.: *Diálogos sobre Religión Natural*. México, FCE, 1978.
- KANT, I.: *Antropología en sentido pragmático*. Madrid, Alianza. 1991.
ID.: *Crítica de la razón pura*. Madrid, Alfaguara, 1983.
ID.: *Pedagogía*. Madrid, Akal, 1991.
ID.: *Fundamentación de una Metafísica de las costumbres*, Barcelona, Ariel, 1996.
- LOCKE, J.: *Ensayo sobre el entendimiento humano*. Barcelona, Folio, 2003.
- MARCO AURELIO: *Meditaciones*. Madrid, Gredos, 2001.

- MERLEAU-PONTY, M.: *Fenomenología de la percepción*, Barcelona, Planeta-Agostini, 1985.
- MONTAIGNE, M. de: *Ensayos*. Madrid, Cátedra, 1992.
- NELSON, L.: *Socratic Method and Critical Philosophy*. New York, Dover, 1965.
- NIETZSCHE, F.: *Más allá del bien y del mal*. Madrid, Alianza, 1979.
ID.: *Humano, demasiado humano*. Madrid, Alianza 1999.
ID.: *Consideraciones intempestivas. III «Schopenhauer como educador»*. Madrid, Valdemar, 1999.
ID.: *El Crepúsculo de los ídolos*. Madrid, Alianza, 1981.
ID.: *El anticristo*. Madrid, Alianza, 1979.
ID.: *Ecce Homo*. Madrid, Alianza, 1998.
ID.: *Así hablo Zaratustra*. Madrid, Alianza, 1981.
ID.: *Sobre Verdad y Mentira* Madrid, Tecnos, 2004.
ID.: *La genealogía de la moral*. Madrid, Alianza, 1996.
- OCKHAM, G.: *Antología filosófica*. Barcelona, Ed. 62, 2003.
- PASCAL, B.: *Pensamientos*. Madrid, Espasa-Calpe, 1999.
- PLATÓN: *Obras completas*. Madrid, Gredos. 2000.
- PLUTARCO: *Obras morales y de costumbres (Moralia)*, Madrid, Gredos, 2001.
- POPPER, K.: *El cuerpo y la mente*. Barcelona, Paidós, 1997.
ID.: *La lógica de la investigación científica*. Madrid, Tecnos. 1985.
ID.: *Los dos problemas fundamentales de la epistemología*, Madrid, Tecnos, 1998.
ID.: *La miseria del historicismo*. Madrid, Alianza, 1999.
ID.: *La sociedad abierta y sus enemigos*. Barcelona, Piados, 1994.
- RICOEUR PAUL: *Historia y Narratividad*. Barcelona, Paidós, 1999.
- RORTY, R.: *La filosofía y el espejo de la Naturaleza*. Madrid, Cátedra, 1995.
- ROUSSEAU, J.J.: *Confesiones*. Madrid, Tebas 1978.
ID.: *Emilio o de la Educación*. Madrid, Alianza, 1995.
ID.: *El contrato social*. Madrid, Alianza 1982.
- RUSSELL, B.: *Matrimonio y moral*. Madrid, Cátedra, 2001.
ID.: *La conquista de la felicidad*. Madrid, Debate, 2000.
- SARTRE, J.P.: *El Existencialismo es un humanismo*, Barcelona, Orbis, 1984.
ID.: *Bosquejo de una teoría de las emociones*, Madrid, Alianza, 2005.

- ID.: *Crítica de la razón dialéctica*. Buenos Aires, Losada, 2004
- DE SAUSSURE F., *Curso de Lingüística General*. Madrid, Akal, 2002.
- SCHOPENHAUER, A.: *Aforismos sobre el arte de saber vivir*. Madrid, Valde-
mar, 2002.
- ID.: *El arte de ser feliz*. Barcelona, Herder, 2003.
- ID.: *Aforismos de filosofía práctica* Madrid, [s.n.], 1927 (Impr. de L. Rubio).
- ID.: *Parerga y Paralipomena*, en *Obra Completa*. Málaga, Agora, 1999.
- SÉNECA, *Sobre la vida feliz*. Madrid, Gredos, 2001.
- ID.: *De la tranquilidad del espíritu*, Madrid, Gredos, 2001.
- SPINOZA, B. de, *Ética demostrada según el orden geométrico*, Madrid, Alian-
za, 1996.
- ID.: *Correspondencia completa*. Madrid, Hiperión, 1988.
- VATTIMO G., *El Fin de la Modernidad. Nihilismo y Hermenéutica en la Cultu-
ra Posmoderna*. Barcelona, Gedisa, 1990.
- ID. (comp.): *La secularización de la filosofía*, Barcelona, Gedisa, 1994.
- WATZLAWICK, P.: *La realidad inventada*. Barcelona, Gedisa, 2000.
- WITTGENSTEIN, L.: *Investigaciones Filosóficas*. Barcelona, Crítica, 1988.

TRES

En este apartado citaré algunos textos que son importantes porque ellos reflejan preocupaciones verdaderamente prácticas, explícitas que reclaman un tipo de reflexión especial por parte de la filosofía contemporánea. Desde mi punto de vista considero que son los textos esenciales que yo recomiendo a todos aquellos que quieran aventurarse a pensar este tema.

- AAVV: *El ser que puede comprenderse es lenguaje*, Madrid, Síntesis, 2003.
- AUGÉ, M.: *La guerra de los sueños. Ejercicios de Etnoficción*. Barcelona, Ge-
disa, 1998.
- BLACKBURN, S.: *Pensar*, Barcelona, Paidós, 2001.
- ID.: *La Verdad. Guía de Perplejos*, Barcelona, Crítica, 2006.
- BAUMAN, Z.: *La sociedad sitiada*. Argentina, FCE, 2002.
- CASTELLS, M.: (Ed.): *La sociedad red: una visión global*. Madrid, Alianza,
2006.
- CRUZ, MANUEL: *Amo, luego existo: los filósofos y el amor*. Madrid, Espasa,
2010.

ID.: *Del pensar y sus objetos: sobre filosofía y filosofía contemporánea*. Madrid, Tecnos, 1988.

ID.: *Menú degustación, la ocupación del filósofo*. Barcelona, Península, 2009.

ID.: *Narratividad: la nueva síntesis*. Barcelona, Península, 1986.

ID.: *Siempre me sacan en página par: filosofía y vida cotidiana*. Barcelona, Paidós, 2007.

ID.: *La Tarea de pensar*. Barcelona, Tusquets, 2004.

DERRIDA J.: “La farmacia de Platón”, en *La diseminación*. Madrid, Fundamentos, 1975.

DOMÉNECH D.: *De la ética a la política. De la razón erótica a la razón inerte*, Crítica, 1989.

FONDISI RISIERI: *¿Qué son los valores?*, México, Fondo de Cultura Económica, 1981.

GARCIA GUAL, Carlos: *Los siete sabios (y tres más)*. Madrid, Alianza, 2001.

GIDDENS A.: *La transformación de la intimidad: sexualidad, amor y erotismo en las sociedades modernas*. Madrid, Cátedra, 1995.

LAÍN ENTRALGO, P.: *La curación por la palabra en la antigüedad clásica*, Barcelona, Anthropos, 1987.

LIPOVETSKY G.: *El crepúsculo del deber*. Barcelona, Anagrama, 1994.

ID.: *Los tiempos hipermodernos*. Barcelona, Anagrama, 2006.

MAFFESOLI, M.: *El tiempo de las tribus*. Barcelona, Icaria, 2000.

HADOT, P.: *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*, Barcelona, Siruela, 2006.

SÉLLER, A.: *Teoría de los sentimientos*. Barcelona, Fontamara, 1985.

MORIN, E.: *Introducción al pensamiento complejo*. Barcelona, Gedisa, 2007.

ID.: *Educación en la era planetaria*. Barcelona, Gedisa, 2006.

ID.: *Tenir el cap clar*. Barcelona, La campana, 2003.

NUSSBAUM, M.: *La terapia del deseo*. Madrid, Paidós, 2004.

WATZLAWICK P.: *El arte de amargarse la vida*. Barcelona, Herder, 2005.

CUATRO

En este apartado voy a sugerir obras que pueden proporcionar ciertas herramientas para el trabajo práctico del filósofo, sea que se dedique a la consulta, al trabajo grupal o la divulgación (no hay que descartar a los diccionarios u obras de referencias históricas).

AAVV., *La Philosophie, une École de la Liberté. Enseignement de la philosophie et apprentissage du philosophe: État des lieux et regards pour l'avenir*, Paris ,UNESCO, 2007.

AAVV.: *Dictionary of twentieth Century Philosophers*. Londn-New York, Routledge, 1997.

BELLER Mara: *Quantum Dialogue: The making of a Revolution*. Chicago, University of Chicago Press, 1999.

BUZÁN T.: *El libro de los mapas mentales*. Barcelona, Urano, 1996.

BAILLARGEON N.: *Curso de autodefensa intelectual*. Barcelona, Ares y mares, 2007.

CASSANY D.: *La cuina de l'escriptura*. Barcelona, Empúries, 2002.

HOLM-HADULLA Rainer: *El Arte Psicoterapéutico. La hermenéutica como base de la acción terapéutica*. Herder. Barcelona. 1999.

R. ROOT-BERNSTEIN: *El secreto de la creatividad*. Barcelona, Kairós, 2002.

POUNDSTONE W.: *El dilema del prisionero*. Madrid, Alianza, 1995.

YATES F.: *El arte de la memoria*. Madrid, Taurus, 1974.

CINCO

Y en esta apartado dejaré el espacio en blanco para que nuestros lectores pongan todos libros que van apareciendo en el mercado como parte de este *revival* comercial de la filosofía que a veces nos deja sorpresas agradables y otras perplejidades. Libros como:

GABILONDO A.: *Mortal de necesidad: la filosofía, la salud y la muerte* Madrid, Abada, 2003.

ONFRAY, M.: *Antimanual de Filosofía: lecciones socráticas y alternativas*, Madrid, Edaf, 2005.

RUBERT de VENTÓS, X.: *Filosofía de estar per casa*. Barcelona, Ara Libres, 2004.

VON OECH, ROGER: *Espera lo Inesperado*. Barcelona, Grijalbo, 2004.

«Cum opus fuerit, liquamen et acetum addis»

-Mario Gavio Apicius, *De re coquinae*

Reseña curricular de los autores

Ruperto Arrocha

Doctor en Filosofía por la Universidad del País Vasco (España) y Magister en Filosofía por la Universidad Simón Bolívar de Venezuela. Profesor de la Escuela de Filosofía de la Universidad Central de Venezuela (1984-2009). Director de la Escuela de Filosofía (1993-1993) y (2001-2002) y Jefe del Departamento de Filosofía de la Praxis en distintos períodos y escrito artículos y libros en el campo de la ética, la filosofía política y de la hermenéutica. Ha sido profesor de la Maestría en Filosofía y del Doctorado en Humanidades de la Facultad de Humanidades y Educación de la UCV.

Correo-e: rupertao@cantv.net

José Barrientos Rastrojo

Profesor del Departamento de Metafísica, Corrientes Actuales de la Filosofía, Ética y Filosofía Política, Facultad de Filosofía de la Universidad de Sevilla, España. Miembro del Grupo de Investigación sobre Filosofía Aplicada referida al Sujeto, Sufrimiento y Sociedad; investigador de varios proyectos sobre Ciencia, tecnología y sociedad. Autor de numerosas publicaciones, entre ellas los Libros: *¿Felicidad o Conocimiento? La Filosofía Aplicada Como Búsqueda de la Felicidad y el Conocimiento*. Sevilla (España) - Quarteira (Portugal). Doss Ediciones. 2009. *Introducción al Asesoramiento y la Orientación Filosófica: de la Discusión a la Comprensión*. Santa Cruz de Tenerife. Idea Group Inc. 2005. 273. *Introducción al Asesoramiento y la Orientación Filosófica* (1a Edición). Sevilla. Editorial Kronos. 2004. 204.

Correo-e: barrientos@us.es

Carlos Blank

Cursó estudios de Educación Media en Venezuela y España. Posteriormente realizó estudios de Filosofía en la Universidad Católica Andrés Bello de Caracas (UCAB), así como de Lógica y de Filosofía de la Ciencia en la Universidad Central de Venezuela. Ha participado en diversos Congresos nacionales e internacionales. Así mismo ha publicado diversos artículos en Revistas especializadas sobre cuestiones de Filosofía de la Ciencia, Filosofía del Lenguaje y Filosofía Política. También ha publicado artículos en la prensa nacional sobre diversos temas de actualidad. Actualmente se desempeña como profesor de Epistemología de la UCAB y de Teoría Social de la UCV, en Caracas, Venezuela.

Correo-e: cblankperez@gmail.com

Hernán Bueno Castañeda

Docente- Investigador. Licenciado en Filosofía y Letras de la Universidad Santo Tomás de Bogotá, Colombia; presidente de La Fundación Filosofarte (www.fundacionfilosofarte.com); miembro de la ASEPRAF (Asociación Española para la Práctica y el Asesoramiento Filosóficos) y candidato a Magíster en Logoterapia, por la Universidad Autónoma de Barcelona. Actualmente trabaja con la Universidad del Rosario y Externado de Colombia y adelanta consultoría filosófica grupal e individual, a través de la fundación que preside.

Correo-e: herbuca2000@yahoo.com

Xavier Carbonell

Licenciado en Filosofía por la Universitat Autònoma de Barcelona. También estudió Filosofía, Judaística y Filología Románica en la J. W. Goethe Universität de Frankfurt del Main. Es asesor filosófico desde mayo de 2005 y miembro de la Asociación Internacional de Asesores Filosóficos (*Internationale Gesellschaft für Philosophische Praxis*) con sede en Alemania. Coordina junto con Rayda Guzmán el grupo internacional de investigación en Práctica Filosófica *Epimelaia* desde su fundación en el 2008. Fue profesor colaborador en el *Máster en práctica filosófica y gestión social* de la Universitat de Barcelona del 2007 al 2009 (en sus dos ediciones). Ha co-organizado las I Jornadas de Práctica Filosófica en la Universitat Autònoma de Barcelona (18-22 de mayo de 2009).

Correo-e: correu@xcarbonell.com

Mónica Cavallé Cruz

Licenciada en Filosofía y Doctora en Filosofía por la Universidad Complutense de Madrid (UCM), Premio Extraordinario de Fin de carrera, Primer Premio Nacional de Terminación de Estudios Universitarios y Magíster Universitaria en Ciencias de las Religiones. Primera presidenta y actual presidenta honorífica de la Asociación Española para la Práctica y el Asesoramiento Filosóficos (ASEPRAF).

Correo-e: cavallemonica@hotmail.com

María Eugenia Cisneros

Profesora-Investigadora del Instituto de Filosofía, Facultad de Humanidades y Educación de la Universidad Central de Venezuela, Magister Scientiarum en Filosofía, mención Filosofía y Ciencias Humanas. Universidad Central de Venezuela (2011). Licenciado en Filosofía. Universidad Central de Venezuela (2003). Abogado. Universidad Central de Venezuela (1999). Licenciado en Estudios Internacionales. Universidad Central de Venezuela (1993). Profesora de la Escuela de Filosofía y de la Maestría en Filosofía, mención Ciencias Humanas. Universidad Central de Venezuela, Facultad de Humanidades y Educación. Participación en ponencias: Nacionales e Internacionales.

Correo-e: mariaeugeniacisnerosaraujo@gmail.com

David De Los Reyes

Profesor Titular de la Universidad Central de Venezuela. Doctor en Filosofía (Universidad Simón Bolívar). Estudios Post Doctorales en Neuchatel, Suiza. Coordina el Blog de Investigaciones: filosofiaclinicaucv.blogspot.com. Publicaciones: *Dios, Estado y Religión; El Calidoscopio Mediático; Espacio y su Gesto; Suite Hobbesiana*, entre otros.

Correo-e: ddlreyes@hotmail.com

Tomas Ellakuria

Licenciado en Filosofía en la Universidad de Deusto en 1998, postgrado en Formación de Personas Adultas en la Universidad Ramón Llull, de Barcelona, estudios de postgrado en Grupoanálisis y Salud Mental, con Omie (Organización para la investigación en Salud Mental-Osasun Mentala Ikerketarako Erakundea), en

colaboración con la Universidad del País Vasco –UPV. Cursó la formación de asesor filosófico en ASEPRAF, Madrid, realizando algunos seminarios complementarios con Luis Cencillo, Rahn Lahav, Oscar Breinifier, Gerard Achenbach y Benigno Morilla. En la década de 1970 participó en talleres y cursos con Antonio Blay Fontcuberta. Desde 1981 trabaja como monitor, educador y auxiliar de enfermería en el ámbito de la rehabilitación de las toxicomanías, dentro de la salud mental pública en el País Vasco (Osakidetza) y en la Comunidad Terapéutica Manu Ene desde 1983.

Correo-e: tomitxu@gmail.com

Lilian González

Egresada de la Universidad Central de Venezuela en el año 1999 donde obtiene el título de licenciada en Artes. En el año 2004 culmina un post-grado de Gerencia Cultural en la Universidad Experimental Simón Rodríguez. Se ha desempeñado como docente principalmente en las áreas de Artes, Historia del Arte y francés ; tanto a nivel de secundaria como a nivel superior. Actualmente cursa estudios de doctorado en la Escuela de Filosofía de la Universidad Paris 8 Saint Denis, donde desarrolla una investigación sobre el poder thérapeutique del arte desde una visión estético-filosófica.

Correo-e: uracoa282004@yahoo.es

Rayda Guzmán

Doctora en Filosofía Contemporánea con una investigación titulada: “El Sentido de lo cuestionable: comprensión y como-sí en la hermenéutica gadameriana”. Licenciada en Filosofía por la Universidad Central de Venezuela y Magister en Filosofía Contemporánea por la Universidad Simón Bolívar. Se ha desempeñado como profesora universitaria en el área de lógica del lenguaje, estética y filosofía política. Ha diseñado el primer máster en Práctica Filosófica en España para la Universidad de Barcelona y ha sido tutora y profesora del mismo. Ha participado activamente en discusiones, congresos y eventos relacionados con esta área; invitada a diversos países como conferencista (España-Universidad de Sevilla, Madrid-ASEPRAF, Francia-Unesco, Portugal-Universidad Católica de Lisboa, México-Iteso, Venezuela-Cipost/ULA/UDO/UCV). Actualmente coordina el grupo de Investigación, EPIMELEIA, en el que investiga sobre el tema

de “Narrativas del yo en la salud y la enfermedad”. Pertenece a la Societas Philosophorum Viventium de la Universidad de Barcelona. Trabaja como Filósofa Asesora desde el 2003 y es asesora filosófica certificada por Asepraf.

Correo-e: info@raydaguzman.net

Jorge Oscar Portilla Manfredini

Doctor y Magister en Filosofía (USB), Magister en Finanzas (UNIMET) e Ingeniero de Sistemas (UNA). Estudió Farmacia y Bioquímica en la UBA y la Universidad de Córdoba, Argentina. Profesor en la UNIMET desde 1994 en la Escuela de Ingeniería de Sistemas y en el Departamento de Humanidades, cuya jefatura ejerció hasta 2009. Dictó en pregrado: “Teoría General de Sistemas” y Filosofía (varias); en postgrado: “Sociedad, Informática y Educación”. Experiencia técnica y gerencial en Venezuela: ODC, Formularios Moore, MAI, etc.; en el exterior: NCR Corporation en USA y otros países latinoamericanos.

Correo-e: portilla.jorge@gmail.com

José Luis Díaz

El Dr. José Luis Díaz es investigador titular del Departamento de Historia y Filosofía de la Medicina, en la Facultad de Medicina de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) y el texto *Epistemología médica: Diez postulados sobre el dolor* ofrecido publicado en esta edición es el resultado de su exposición ofrecida en la reunión de investigación realizada el 12 de abril de 2010.

Correo-e: www.joseluisdiaz.org

Nº 1. L. CASTRO: El problema de la modernidad filosófica en Venezuela en defensa del escepticismo • E. QUINTANA: Heraldos sombríos • F. RODRÍGUEZ: Venezuela y el problema de la modernidad • O. ASTORGA: El problema de la modernidad en la Venezuela de los años cuarenta • E. GONZÁLEZ: La agresión existencial. Venezuela una nación que aún no es • J. HERRERA: Modernidad y escisión: Hegel y el problema kantiano de la imaginación trascendental • D. DE LOS REYES: Hegel y la modernidad • R. AROCHA: La utopía americana en Henríquez Ureña y Alfonso Reyes • A. ROMERO: Deseo, necesidad y mundo • J. NEGRETE: Interpretaciones contemporáneas de la lógica griega • E. PIACENZA: Sobre el referir: a propósito de la semántica de Strawson • C. PAVÁN: Apuntes para una lectura contextual del argumento ontológico • A. ESTÉ: Dignidad, eticidad y subjetividad como propósitos de la actividad educativa • W. GIL: Aristóteles inducción y ética • F. BRAVO: El dominio de la ética en Aristóteles • E. HEYMANN: ¿Cuál es la fundamentación kantiana de los derechos humanos.

Nº 2. B. SÁNCHEZ: Juan David García Bacca: Esquema de su itinerario intelectual • F. BRAVO: ¿Quién es y qué enseña el «Trasímaco» de la *República* • C. PAVÁN: La teología ausente • J.R. NÚÑEZ TENORIO: Karl Marx: la madurez de la crítica de la filosofía • J. NEGRETE: Crítica a una interpretación aristotélica de la lógica actual • R. BRAVO: Sobre la consistencia lógica de las ciencias fácticas • E. HEYMANN: Reflexiones segundas sobre el concepto de cultura • F. VETHENCOURT: De la moral a la política: acerca de la irreductibilidad del fiscal hobbesiano • O. ASTORGA: ¿Es posible seguir hablando de filosofía política? • A. ROSALES: Vías y extravíos del pensamiento latinoamericano, con un epílogo sobre el relativismo • H. CALELLO: Latinoamérica: el diverso necesario para la nueva desigualdad • E. GONZÁLEZ: Filosofar sobre quinientos años • R. AROCHA: Utopía y tragedia en *Valiente nuevo mundo*

de Carlos Fuentes • D. DE LOS REYES: Utopía y «Nuevo mundo» o el paraíso perdido • A. PARELES: La teoría kantiana de la motivación moral: interpretación • A. ROSALES: Racionalidad crítica y libertad: una reflexión kantiana • RESEÑA: W. GIL: Ángel Cappelletti: *La estética griega*.

Nº 3. P. AUBENQUE: La prudencia de Kant • O. ASTORGA: La presencia de Hobbes en el pensamiento político de Kant • E. VÁSQUEZ: La dialéctica en Hegel y Marx • J.R. NÚÑEZ TENORIO: Karl Marx: el método dialéctico-histórico • C. KOHN: ¿Tiene vigencia la teoría marxista? • J. HERRERA: El concepto de ironía en Marx • C. PAVÁN: La Historia sin fin o las desgracias del último hombre • J. NEGRETE: Invenciones de la lógica polaca. El cálculo proposicional extendido • L. ZERPA: Sobre el significado y uso del concepto de modelo de la teoría organizacional de Stafford Berr • D. SIDORSKY: Razón, igualdad y el dilema de la práctica • F. VETHENCOURT: El bienestar como concepto normativo • L. HERRERA: Autoconciencia y autoengaño según Tugendhat • A. ESTÉ: Presupuestos, propósitos y objetivos iniciales del cambio educativo en Venezuela • A. ROMERO: Obra y actividad creativa como exploración de la genealogía del ser • RESEÑAS: J.L. RUGGERI: J.D. García Bacca: *La filosofía de la música* • D. DE LOS REYES: Beatriz Fernández Herrero: *La Utopía de América*.

Nº 4. J. GRACÍA: El escolasticismo: un puente entre la antigüedad clásica y el pensamiento colonial latinoamericano • J. SASSO: El autodescubrimiento de América como tarea • R. AROCHA: La opacidad de la escritura. Aproximación al pensamiento de Jorge Luis Borges • E. GONZÁLEZ: ¿Lo regional como ruptura epistemológica? • F. BRAVO: La antítesis sofística *Nómos-Physis* • O. ASTORGA: Hobbes y Foucault: locura, razón y poder en el siglo XVII • J. HERRERA: Filosofía «reflexiva y religión positiva en el joven» Hegel de Georg Lukács

• A. ROSALES: Empresa racionalidad y ética • L. ZAIBERT: El PGC de Alan Gewirth: insuficiencia normativa de criterio de consistencia • M.A. BRICEÑO: Epistemología y comunicación • J.R. NÚÑEZ TENORIO, J. NUÑO, J. PAGALLO y F. RIU: Bases y tendencias actuales de la filosofía venezolana (Ciclo de conferencias, 1975) • RESEÑAS W. GIL: Jorge Gracia: *Philosophy and its history*.

Nº 5. A.J. CAPPELLETTI: Las fuentes del estoicismo de Zenon • F. BRAVO: La ontología de la definición en el *Político* de Platón • C. PAVÁN: Gilson lector de Santo Tomás • E. PIACENZA: *El ars disputandi* de un manuscrito caraqueño • D. SIDORSKI: Contextualismo, pluralismo y justicia distributiva • H. CALELLO: Los nuevos espacios democráticos y el exilio latinoamericano • A. ESTÉ: La interacción constructiva • R. AROCHA G.: Las raíces del marxismo en la «Kritik» • D. DE LOS REYES: Walter Benjamin, una aproximación estética • A. PARELES: Charles Taylor y la crítica al atomismo político • E. HEYMANN: ¿Crisis de la racionalidad científica? • V.P. LO MONACO: ¿Qué es la semántica de los mundos posibles? • L.Z. ZERPA MORLOY: Fundamentos lógicos de la calorimetría clásica • R.R. BRAVO: Wittgenstein: la aniquilación de la filosofía por el lenguaje • R.R. BRAVO y D. SIDORSKY: Correspondencia • A. ROMERO: Cómo traducir y entender la expresión *etre-au-monde* para leer a Merleau-Ponty • O. ASTORGA: La crítica de Luc Ferry a Leo Strauss • RESEÑAS: W. GIL: P.O. Kristeller: *Greek Philosophers of the Hellenistic Age* • GUADARRAMA G.: R. Díaz-Salazar: *El proyecto de Gramsci*.

Nº 6. E. DUSSEL: Sentido ético de la rebelión maya en 1994 en Chiapas • H. JAIMES: Facundo: el intelectual y la idea de la nación en Latinoamérica • F. BRAVO: El hedonismo de Sócrates • E. HEYMANN: El campo semántico del pensamiento. Descartes y Kant • O. ASTORGA: El concepto de potencia como clave hermenéutica para leer a Spinoza • F. ZAMBRANO:

La antropología en la filosofía trascendental kantiana • R. REVOREDO CHOCANO: Nietzsche. ¿Se puede ser irracionalista usando la razón? • J.R. HERRERA L.: Dialéctica e historicismo en Benedetto Croce • A. ESTÉ: Cohesión y comunidad • L.M. BARRETO: Motivos y razones • C. KOHN W.: La paradoja de la democracia: premisas para la deconstrucción de la teoría «demoliberal» • P.V. CASTRO GUILLÉN: Las raíces del voluntarismo neoliberal • B. SÁNCHEZ MUJICA: La teoría del inconmensurabilidad entre teorías científicas y el carácter histórico de la ciencia • M.A. BRICEÑO: Desarrollo y utilización del conocimiento • J.R. NÚÑEZ TENORIO: Proyecto de Doctorado en Ciencias Sociales y Filosofía sobre la América Latina • D. DE LOS REYES (reseña): E. VÁSQUEZ: *Filosofía y educación* • W. GIL (reseña): Juan Nuño: *Ética y cibernética* • G. LLANES (reseña): *Actas del III Congreso Nacional de Filosofía*.

Nº 7-8. F. BRAVO: La naturaleza del placer en la filosofía de Platón • E. HEYMANN: Acerca del concepto del placer • E. VÁSQUEZ: «Identidad y diferencia» vista de la luz de Feuerbach y Hegel • S. KNABENSCHUCH DE PORTA: Intuición y construcción • V.P. LO MONACO: ¿Hay un criterio formal del compromiso esencialista? • R.R. BRAVO: La silogística aristotélica y el problema del comportamiento existencial • O. ASTORGA: Ética y moral en la época moderna • A. PARELES: Del contractualismo al constructivismo • O. CAPONI y D. HERNÁNDEZ: Neoliberalismo y fragmentación del sujeto social • J. ALZURU: Una visión del mundo • J. STAROBINSKI: El sacrificio y la coronación • L.A. HERNÁNDEZ: Para una poética de lo sagrado • T. D'ARAGO FIOLE: Filosofía e imaginación. Imaginación y filosofía • P. GUADARRAMA GONZÁLEZ: Gaos y los estudios de la filosofía en América Latina • JUAN NUÑO: Filosofía hoy • W. GIL (reseña): J.J.E. Gracia: *A Theory of Textuality* • D. DE LOS REYES (reseña): Jean Jacques Rousseau: *Oeuvres Complètes*, t. V.

Nº 9-10. P. LLUBERES: La moral dentro del programa cartesiano • D. GARBER: Moral «provisional» y moral «definitiva» • P. GUÉNIOT: Descartes lector de Séneca • O. ASTORGA: La moral cartesiana o la tensión entre lo provisorio y lo definitivo • J.R. ROSALES: Práctica y responsabilidad: sobre la ética de Demócrito • F. BRAVO: Las teorías del lenguaje en el *Cratilo* de Platón • C. PAVÁN: Reflexiones en torno a la homonimia del ser en la *Metafísica* de Aristóteles • E. HEYMANN: Ética y antropología: los casos de Descartes y Spinoza • A. VALLOTA: La inevitabilidad del error según Descartes • P. CASTRO: Hermenéutica e historia • M. BRICEÑO: La dialéctica hegeliana en el debate actual en torno a conocimiento y acción • O. NORIA: La opinión pública y la libertad en los modernos • P. LO MONACO: El problema del esencialismo revisitado • A. ROSALES: La filosofía de la matemática de Kant en discusión: un comentario sobre «Intuición y construcción» de Sabine Knabenschuh de Porta • D. DE LOS REYES: Semblanza de Ángel Cappelletti • V. PRADO: Diálogo con J.R. Núñez Tenorio: en torno a García Bacca • J.J. ROUSSEAU: Sobre el gusto (fragmento) • W. GIL (reseña): Mortimer Adler: *Los ángeles y nosotros*.

Nº 11. J. QUESADA: Natalidad, narración y voluntad de hacer promesas: Nietzsche-Hannah Arendt • E. HEYMANN: La filosofía kantiana del conocimiento y *ta prota kata physin* contemporánea • F. BRAVO: Del deber de ser feliz, o la línea divisoria entre la ética de Kant y de Aristóteles • C. PAVÁN: El problema de la doble verdad en Boecio de Dacia • S. KNABENSCHUH DE PORTA: Trasfondos de la cosmología colonial venezolana • M. DESIATO: Ludwig Feuerbach y el rescate de la corporalidad • A. ROSALES: ¿Un principio guía para la teoría de la evolución? • A. LOVERA: Notas sobre paradigmas, revoluciones y contra revoluciones científicas en las ciencias sociales • R. GUZMÁN: ¿Cómo se diferencia la ficción

de la no ficción en términos discursivos? • J. GERENDAS: Entrevista en Agnes Heller • J.M. SCHAEFFER: El arte de la edad moderna • A. ROSALES: Panorama de la filosofía de la ciencia actual a través de su literatura reciente • R. GUZMÁN (reseña): José María González García: *Las huellas de Fausto*.

Nº 12. F. BRAVO: Psicología platónica del placer • W. GIL: Platón: la aptitud política del filósofo gobernante • G.F. PAGALLO: Aristóteles y la búsqueda de los principios • C. PAVÁN: En torno a la naturaleza ontológica de la doctrina aristotélica de las categorías • C. KOHN: Las antinomias de la democracia liberal • O. NORIA: El sufragio como una figura de realización de la idea de ciudadanía • O. ASTORGA: Contexto de descubrimiento y contexto de justificación en explicación hobbesiana de la sensibilidad • M.A. BRICEÑO GIL: La necesidad del filosofar: relación externa del pensamiento particular • R.R. BRAVO: El significado de los términos sincategoremáticos • J.R. HERRERA: El Maestro Núñez Tenorio • M. GUADALUPE LLANES (reseña): Fernando Savater: *Diccionario filosófico*.

Nº 13. P. FRANCÉS GÓMEZ: Sobre si nos conviene ser moralmente buenos • E. VÁSQUEZ: Humanismo y democracia • A. PARELES: La Teoría de la justicia, sus concepciones del bien y la autonomía • P.V. CASTRO GUILLÉN: Hermenéutica y posmodernidad • M. TÉLLEZ: La episteme moderna: lectura desde Michel Foucault • V.P. LO MONACO: Mundos posibles, integridad óptica y propiedades esenciales • A. ROSALES: El concepto de construcción en la filosofía kantiana de la matemática: Jaako Hintikka vs. Robert Butts • A.D. VALLOTA: Las matemáticas y el nacimiento de la modernidad • M.A. ROJAS LANDAETA: Reflexiones en torno a la historia de la sabiduría en el *De oratore* de Cicerón • Entrevista a Juan David García Bacca • F. TÉLLEZ: En torno a Nietzsche: conversaciones con mi doble • A. ROSALES

(reseña): Carla Cordua: *Wittgenstein. Reorientación de la filosofía.*

Nº 14. F. BRAVO: Ontología platónica del placer • W. GIL: La virtud vulgar de Céfalo • C. PAVÁN: Aproximaciones al concepto aristotélico de ontología • Á. MUÑOZ GARCÍA: El elocuente silencio de Suárez de Urbina • J. BERRAONDO: Kant y el problema del progreso • E. HEYMANN: Ser-en-el-mundo y ser-sí-mismo: el nexo de dos vertientes de *Ser y tiempo* de Heidegger • J. LARROSA: Las paradojas de la repetición y la diferencia. Notas sobre el comentario de texto a partir de Foucault, Bajtín y Borges • L.M. BARRETO: Reflexiones éticas sobre la donación • M. GUADALUPE LLANES: Bases para una metafísica del futuro. Notas en torno a Morris Berman • O. ASTORGA (reseña): La idea de imaginación en algunos textos de la literatura crítica hobbesiana. Nota bibliográfica.

Nº 15. W. GIL LUGO: El vicioso deseo del tirano platónico • A. HERMOSA ANDÚJAR: El poder en Aristóteles • G.F. PAGALLO: Filosofía y política en la defensa de la *naturalis contemplatio* en un aristotélico del renacimiento: Cesare Cremonini (1550-1631) • A. RENAUT: Kant y el humanismo • C. PAVÁN: Observaciones y reflexiones en torno al tema de las relaciones entre creencia religiosa y racionalidad • J. LASAGA MEDINA: De la ciencia del hombre a la razón histórica • O. ASTORGA y M.E. CISNEROS: Filosofía y democracia ¿cuál tiene la prioridad? • H. JAIMES: Leopoldo Zea y la filosofía de la historia • E. HEYMANN: Ética y estética • F. BACON: Prometeo o la situación del hombre • G. LLANES (reseña): Arthur C. Danto: *Después del fin del arte.*

Nº 16. R. DURÁN FORERO: Hobbes y Spinoza. Un contrapunto sobre la igualdad • J. QUESADA: La filosofía del mal en Kant: un «pensamiento-límite» • J.E. IDLER: El proyecto humano en Bertrand Russell • C. CASLA BUIRRUN: Heidegger y la ética • A. RODRÍGUEZ

SILVA: El concepto de formación en Hans Georg Gadamer: entre la familiaridad y el extrañamiento • M.E. ESTÉ: La ruptura de la cuarta discontinuidad. Trazos para una filosofía de la técnica y la tecnología • F. GALINDO: Sobre una consecuencia del teorema de Lindström en teoría de conjuntos • F. TÉLLEZ: La casa de Nietzsche en Sils-Maria • E.A. GONZÁLEZ ORDOSGOITTI: Educación/filosofía/integración: una proposición para América Latina • M.E. CISNEROS (reseña): María Lilita Lukac de Stier: *El fundamento antropológico de la filosofía política y moral en Thomas Hobbes* • E.A. GONZÁLEZ ORDOSGOITTI (reseña): Samir Amín: *Los desafíos de la mundialización.*

Nº 17. C. PAVÁN: Apuntes para una defensa del concepto de imaginación • W. GIL LUGO: Platón: la imaginación en la escala del saber • M.G. LLANES: El mundo imaginario agustiniano • M.E. CISNEROS ARAUJO: La imaginación: el movimiento causal del hombre • E. HEYMANN: En torno a la imaginación en Kant • P.E. RAYDÁN: Fuentes de lo imaginario • M. LOZADA: Representaciones sociales: la construcción simbólica de la realidad • M.E. ESTÉ: El imaginario tecnológico • C. BUSTILLO: De lo real, lo imaginario y lo ficcional • E.A. GONZÁLEZ ORDOSGOITTI: El espacio imaginal en Venezuela: el campo de la región imaginada de tiempo-pasado e historia • J. BALZA: Una imagen: fray Juan Antonio Navarrete • A.B. MARTÍNEZ: Tecnología y mapas de conceptos. Herramientas para repensar el imaginario • R. ARROCHA GONZÁLEZ: La crítica a la corriente pitagórica-aristotélica y la defensa de la 'inspiración' poética platónica como fundamento de la teoría musical de Jean Jacques Rousseau • R.R. BRAVO: Sobre falacias y disparates • C. YORIS-VILLASANA (reseña): José M. González García: *Las huellas de Fausto* • G. BORGES (reseña): José M. González García: *Metáforas del poder.*

Nº 18. W. GIL: Platón: la imaginación entre la línea y la caverna • C. PAVÁN: Comentarios

sobre algunos aspectos de la filosofía del lenguaje de Aristóteles • L. VIVANCO: *Falsafa y Hikma* en los *Prolegómenos* de Ibn Jaldún • A.D. VALLOTA: Igualdad y conflicto en Hobbes • O. NORIA: De la ruptura y de la subordinación del poder eclesial a la autoridad civil • V.J. KREBS: Ver aspectos, imaginación y sentimiento en el pensamiento de Wittgenstein • J. LANDA: Ascética y estética • V.P. LO MONACO: De la simplicidad lógica a la simplicidad ontológica en Quine • A. PARELES: Sentido de la justicia y estabilidad social • J.L. VELÁZQUEZ: El revival de la eugenesia • J.J. MARTÍNEZ: Vida temporal de la conciencia • J. BILLARD: Escuela y sociedad • A. ROSALES (reseña): Margaret Morrison: *Unifying Scientific Theories*.

Nº 19. C. PAVÁN: El concepto aristotélico de principio y el origen de su conocimiento • M.L. LUKAC DE STIER: *Leviathan*: herencia maldita, influencia oculta • G. PAGALLO: Filosofía e método storico in Paul Oskar Kristeller • E. DEMENCHÓNOK: Filosofía de la liberación, poscolonialidad y globalización • C.D. GUTIÁN: Imaginarios habitables urbanos: o el mundo construido posible • C. SANDOVAL: El cuento fantástico venezolano del siglo XIX • C. HIRSHBEIN: Lo imaginario heroico: lectura literaria de Rufino Blanco-Fombona sobre el *Libertador* • J. IDLER (reseña): Donald Davidson: *Subjective, Intersubjective, Objective* • F. CONSTANTINO (reseña): Carlos Paván: *Existencia, razón y moral en Etienne Gilson* • G. LLANES (reseña): Xavier Rubert de Ventós: *Dios, entre otros inconvenientes*.

Nº 20. F. BRAVO: El “hedonismo” de Platón en las *Leyes* • B. BRUNI CELLI: Consideraciones generales sobre el *Timeo* • J.L. VENTURA: La dialéctica como ciencia del ser; una aproximación analítica al *República* VI • J.F. NORDMANN: El difícil parto de la metafísica platónica; de la erística a la erótica, de la erótica a la ciencia • P. ROSALES: Cómo dividir la Línea Dividida • C. PAVÁN: El método de la filosofía en La

Metafísica de Aristóteles • N. NAVAS: Algunas consideraciones sobre la teoría aristotélica de la significación según la interpretación de P. Aubenque.

Nº 21. C. PAVÁN: Imaginación y tensión Arte/Verdad en la lectura heideggeriana de la filosofía de Platón • G. SARMIENTO: La distinción entre lo sensible y lo inteligible en la *Disertación Inaugural* de Kant • J.R. HERRERA: La crítica de Hegel al ideal kantiano de una religión dentro de los límites de la razón • A. PARELES: La crítica reduccionista de la concepción rawlsiana de la persona moral: una réplica • A. GUTIÉRREZ POZO: Vida, Conciencia y Logos. (La renovación de la fenomenología raciovitalista de Ortega y Gasset) • C.L. BOHÓRQUEZ: Laureano Vallenilla Lanz ante la condición humana • B. SÁNCHEZ: Tres intentos de solución al problema humeano de la inducción • A. ROSALES: ¿Cuál es el alcance de la Teoría Causal de Salmon? Una discusión sobre «Salmon on Explanatory Relevance», de Christopher Hitchcock • J.J. ROUSSEAU: Fragmentos de botánica. Traducción e introducción de David de los Reyes • S. TURNER: MacIntyre en la provincia de la filosofía de las ciencias sociales • M.G. LLANES (reseña): Alain de Libera: *Pensar en la Edad Media* • A. ROSALES (reseña): Roberto Torretti: *The Philosophy of Physics*.

Nº 22. T.M. ROBINSON: ¿Existe un modo propiamente platónico de hacer filosofía? • F. BRAVO: ¿Qué refuta Platón en el *Gorgias*? • M.I. SANTA CRUZ: Sobre el empleo de *pistis* y *empeiria* en Platón • G. GARCÍA CARRERA: Conocimiento y auto conocimiento. Una aproximación desde el *Cármides* de Platón • E. HÜLSZ: *Anamnēsis* en el *Menón* platónico • R. GUTIÉRREZ: En torno a la estructura de la *República* de Platón • J. ESCOBAR MONCADA: Cosmos, Pólis y Justicia. Sobre algunas relaciones entre *República* y *Timeo* • T.M. ROBINSON: The Return of Universal Law • J.M. ZAMORA: Porfirio y la *poliphonia* platónica •

M.I. SANTA CRUZ (reseña): Francisco Bravo: *Las ambigüedades del placer. Ensayo sobre el placer en la filosofía de Platón* • F. BRAVO (reseña): Raúl Gutiérrez: *Los símiles de la República VI-VII*.

Nº 23. W. GIL: Platón: la caverna imaginari • C. PAVÁN: Aristóteles, Descartes y el problema del método • G.F. PAGALLO: William Harvey (1578-1657) y el aristotelismo de la *schola philosophorum* de Padua • E. HEYMANN Y S.A. PIGNOLO DE HEYMANN: Conceptos básicos de la Filosofía Constructivista de Paul Lorenzen • J.J. MARTÍNEZ: Prácticas de la libertad y formas de ser • D. VARELA: Lo real y la singularidad de lo mental • D. SUÁREZ BUSTAMANTE: La cualidad de la novedad como el fundamento del modelo científico de causa de J.D. García Bacca • J. MADDOX: (reseña): *Lo que queda por descubrir* (Víctor García Ramírez:).

Nº 24-25. C. PAVÁN: El placer o de la defensa del dolor en Platón y Aristóteles en contra de la *smikrología* • A. SUÁREZ: Étienne Gilson y la distinción real de esencia y existencia en Santo Tomás de Aquino • A. VALLOTA: *La res cogitans* cartesiana • J.R. HERRERA: La concepción viquiana de «Sociedad Civil» • R. GARCÍA TORRES: Historia y explicación: acerca de los compromisos ontológicos del *Covering Law Model* • E. HEYMANN: La índole de las preguntas ontológicas en la ética • F. VETHENCOURT: El enfoque de la capacidad de Sen. Un intento de sistematización • U. NEISSER: Percibir, Anticipar e Imaginar • A. DE BOTTON (reseña): *Las Consolaciones de la filosofía* (Guadalupe Llanes).

Nº 26. C. KOHN: La confluencia entre el juicio y el *sensus communis* en la deliberación política según Hannah Arendt • R. ARROCHA: Música, voluntad y estética en A. Shopenhauer y F. Nietzsche • G. KINZBRUNER: El mirar reflexivo • C. PAVÁN: Humanismo, universidad, integración y cambio social: perspectiva de una articulación desde una apertura hacia el

futuro • S. PINARDI: La escritura, escena del pensamiento • J. PÉREZ JARA: La confrontación entre el marxismo y el sistema del Idealismo trascendental kantiano en antropología y filosofía política. Sobre un libro de Oscar Negt • T. OLMOS: La filosofía globalizada: Herramientas en la red para la enseñanza, difusión y desarrollo de la filosofía • A. ROSALES (reseña): James Ladyman: *Understanding Philosophy Of Science*.

Nº 27. Presentación • Discurso Homenaje • T.M. ROBINSON: Sobre una primera Lectura de la *República* de Platón • L. ROJAS PALMA: Acerca de aísthesis en el *Teeteto* de Platón • J.L. VENTURA: Conocimiento y dualidad en el *Teeteto* de Platón • B. BRUNI CELLI: Los niveles ontológicos de la necesidad en el *Timeo* de Platón • F. BRAVO: El método de la división y la división de los placeres en el *Filebo* de Platón • T.M. ROBINSON: Algunas reflexiones sobre Leyes de Platón • J. AOIZ: No hay tiempo sin cambio (Aristóteles, *Física*, IV, 11, 218b21 219a10) • C. PAVÁN: Perfiles del concepto aristotélico de metafísica en la historiografía contemporánea • N. NÁVAS: Conocimiento humano y adquisición protológica en *Filosofía de la Filosofía en Aristóteles* de C. Paván • M. ZINGANO: Amistad, unidad focal y semejanza • Entrevista a Giulio F. Pagallo.

Nº 28. M. CARMONA GRANERO: Educación, filosofía y diálogo: El programa de filosofía para niños de Mathew Lipman • M. VÁSQUEZ: Representación, ideas y conocimiento sensible en R. Descartes • O. NORIA SISO: El gobierno de las conductas: consideraciones acerca del ideal de conducta del gobernante en lo público y en lo privado • J.R. HERRERA: Historia y Eticidad en la filosofía de Hegel • V.P. LO MÓNACO: Davidson y el concepto de causación. Una Crítica • R. GUZMÁN: La filosofía de la ciencia de Gerald Holton: una alternativa para entender la naturaleza de la creación científica • E. DEL BUFALO: Emmanuel Levinas El prójimo como utopía • A. NAVARRO: El sujeto filosófico en

pecado, enfermo, encarnado • P.V. CASTRO GUILLÉN: Entre Hermenéutica y Retórica: en busca de un paradigma epistémico de la política • C. LEFORT: La invención democrática. Cap. 2: Lógica Totalitaria (Trad.: Eduardo Vásquez) • L. GONZÁLEZ RODRÍGUEZ (reseña): AA.VV. *Postmodernidades. La obra de Michel Maffesoli revisitada.*

Nº 29. A. BÁRCENAS: Historia y Eticidad en la *Antígona* de Hegel • R. BEUTHAN-T. PIERINI: Objektive Allgemeinheit – Zur Objektivität der Erfahrung in Hegels *Phänomenologie des Geistes* • F. CHIEREGHIN: La revisione hegeliana Della *Fenomenologia* • G.F. FRIGO: Dalla dialettica Signore-Servo alla 'fine della storia': la lettura 'esistenziale' della *Fenomenologia dello spirito* • J.R. HERRERA: Tres consideraciones sobre el sentido histórico de la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel • E. HEYMANN: La crítica de la visión moral del mundo • F. MENEGONI: Religione disvelata e sapere assoluto nella *Fenomenologia dello spirito* • G.F. PAGALLO: Variazioni hegeliane su un tema di Marcel Proust: una lettura della «Einleitung» alla *Fenomenologia dello spirito* • U. PAGALLO: La «logica del Cuarto» in Hegel ovvero Il sapere assoluto come «nodo» della *Fenomenologia dello Spirito* tra sistema e metodo • T. PINKARD: Las Formas de Vida según Hegel • R. SOLOMON C.: Hegel en Jena: Liberación y Espiritualidad en la Filosofía • E. VÁSQUEZ: Hegel contra sus intérpretes • K. VIEWEG: Freiheit und Weisheit Hegels *Phänomenologie des Geistes* als, sich vollbringender Skeptizismus • (TEXTOS): B. CROCE: Una página desconocida de los últimos meses de la vida de Hegel. Trad. J.R. Herrera.

Nº 30. J. AOIZ: Aisthesis en *Ética a Nicómaco*. La aprehensión de los fines • G. PAGALLO: La crisi moderna dell'unità classica del sapere: filosofia e medicina a confronto nella cultura universitaria tra Cinque e Seicento • A. VALLOTTA D.: Mónadas y cuerpos materiales • F. ZAMBRANO: El concepto de filosofía en Pascal

• N. NUÑEZ: La Filosofía de la Educación de Dewey: ¿Una Utopía? • A. PIENKNAGURA: Criticar y entender: consideraciones en torno al debate entre Gadamer y Habermas • J.J. MARTÍNEZ: Colin McGinn: ficción, carácter y estética moral • J.R. LEZAMA Q.: Responsabilidad y tecnología según Hans Jonas • M. ALBUJAS: Teorías del poder: Democracia y totalitarismo. La ubicuidad de los conflictos • (NOTAS): J. QUESADA: Kant crítico de Nietzsche y Heidegger: pidiendo un Zaratustra para el siglo XXI. (Homenaje a Ezra Heymann) • N. KRESTONOSICH CELIS: Las ideas de Locke • (TEXTOS): C. LEFORT: Derechos del hombre y política. Traducción de Eduardo Vásquez • MARIO QUARANTA (reseña): Giulio Pagallo: Una nueva imagen de William Harvey, descubridor de la circulación sanguínea • M.E. CISNEROS (reseña): David De Los Reyes: *Dios, Estado y Religión: Una aproximación a la filosofía de Tomas Hobbes* • G. LLANES: (reseña): Étienne Gilson: *Las constantes filosóficas del ser.*

Nº 31. C. JORGE: Los extractos de Simón Rodríguez • J. ROSALES: Razón y Acción. Reflexiones en torno al sujeto político en la filosofía de Simón Rodríguez • J.L. DA SILVA: El modo de escribir la historia o la importancia de los hechos en el pensamiento histórico de Andrés Bello • R. GARCÍA TORRES: Apuntes sobre el pensamiento filosófico venezolano: de la escolástica colonial a la propuesta Moderna • G. MORALES: De la «conciencia inauténtica» a la «conciencia histórica» Latinoamericana: Apuntes para una *historiología* de nuestro ser histórico • E.A. GONZÁLEZ: Pensar América Latina desde las dimensiones de la realidad. Ejercicios de un Itinerario • Á. MÁRQUEZ: Presencia de la Filosofía Intercultural de Raúl Fornet-Betancourt en América Latina • M. DE LA VEGA: Positivismo republicano y evolucionismo liberal: modernización y crisis en América Latina • C. YORIS: El ejercicio filosófico de Ernesto Mayz Vallenilla,

a partir de su concepción del hombre del Nuevo Mundo • J. HERNÁEZ: Presentación a un texto inédito de Javier Sasso • J. SASSO: La exculpación patética del Manifiesto de Carúpapo • T. STRAKA (reseña): Arturo Almandoz: *Urbanismo europeo en Caracas (1870-1940)* • L. GONZÁLEZ (reseña): Francis Fukuyama. *La brecha entre América Latina y Estados Unidos: determinantes políticos e institucionales del desarrollo económico* • M.E. CISNEROS (reseña): J.M. Briceño Guerrero: *¿Qué es la filosofía?* • R. GARCÍA TORRES (reseña): Juan Rosales Sánchez: *La República de Simón Rodríguez*.

Nº 32. J.L. VENTURA MEDINA: La dialéctica como acuerdo: una aproximación al problema de la falsedad en el *Cratilo* de Platón • J.R. HERRERA: Vico y Descartes • F. RODRÍGUEZ: La trascendencia del ego • L. NAVA DE MULER: La interpretación como negociación conceptual • J.J. MARTÍNEZ: Julio Cabrera: Filosofía e imagen en movimiento • P. MINDUS: Towards An Entangled Model? • G.F. PAGALLO (reseña): Mario Quaranta: *Comte epistemólogo* • O. ASTORGA (reseña): María Liliana Lukac (compiladora). *Perspectivas latinoamericanas sobre Hobbes*.

Nº 33. J.L. VENTURA: Unidad, naturaleza y adquisición de la virtud en Platón, una lectura a través del *Menón* y el Protágoras • R. LUCIANI: Analogía trascendentalis. Los trascendentales a través de Tomás de Aquino y Hans Urs Von Balthasar • H. FERREIRO: El idealismo subjetivo del cogito: Entre la metafísica medieval y el fin de la metafísica • G.F. PAGALLO: De una controversia entre Galileo Galilei y Cesare Cremonini, por cuestiones de dinero • M. VÁSQUEZ: El método a priori y su relación con la experiencia: una lectura del método cartesiano desde la propuesta de Desmond Clarke • G. SARMIENTO: En torno a las doctrinas acerca de las fuerzas de la materia en el siglo XVIII. Jhon Keill y su influencia sobre Kant • A.S. CABELLO: Pretensiones éticas: Una

revisión de Hegel y Habermas • A. MOSCARÍTOLO: «Sujeto» y «Predicado» se dicen de varias maneras • Santo Tomás de Aquino «Del Ente y de la Esencia» (documento) • O. ASTORGA (reseña): Victor García: *Ensayos sobre filosofía política y cultura*

Nº 34. J.L. VENTURA MEDINA: Presentación • T.M. ROBINSON: ¿Debió Sócrates haber aceptado el reto de Glaucón y Adimanto? • F. BRAVO: La distinción entre doxa y epistémê. Del *Menón* a la *República* • G. MELÉNDEZ: Céfalo y Polemarco en *República* • G. SILVA: La Psicología Platónica de la Acción a la luz de la relación *República-Filebo* • G. MARCOS DE PINOTTI: Mimesis y distancia de la verdad en *República* y *Sofista* • B. BRUNI CELLI: Los diversos matices de la Necesidad en el *Timeo* de Platón en la Biología del Ser Viviente • J.L. VENTURA: Matemáticas y Dialéctica en *República* VI-VII • N. NAVAS: Dialéctica aristotélica: ¿De la doxa platónica a los endoxa? • J. AOIZ: El concepto de aísthesis en la *República* de Platón • D.X. GARCÍA: Prosografía y drama en Platón: una lectura cruzada de la *República* y el *Teeteto* • L. ROJAS-PARNA: Entre «ensalmos» y «conjuros»: Sobre el temor y el conocimiento en el *Fedón* y el mito de la caverna • L. VERDUGA SANTILLÁN: Anábasis y periagógê: La educación del filósofo-gobernante en la *República* de Platón • C. VASSALLO: Analogie e differenze tra l'estetica plotiniana e la «condanna del arte» de *República X*

Nº 35. DOSSIER FILOSOFÍA MEDIEVAL • M.G. LLANES: Presentación • T. JAÑEZ BARRIO: San Agustín frente a Darwin: Creacionismo evolutivo de las «razones seminales» • D. DE LOS REYES: San Agustín o la terapia teológica ante el dolor • M. DI GIACOMO: Maimónides y Tomás: El triunfo de la negación • ARTÍCULOS • R. ARROCHA: Arte, mito y voluntad de poder en F. Nietzsche • E. AHRENSBURG: La corporalidad del yo y la interioridad del otro, en la Filosofía de Merleau-Ponty • F. RODRÍGUEZ:

El libertarismo de la trascendencia del ego • L. VARGAS GONZÁLEZ: La situación y el papel del sujeto en la historia: De *El ser y la nada* al Sartre de posguerra • E.C.P. CRAIA: La centralidad de la noción de «univocidad» en la ontología de Gilles Deleuze • RESEÑAS: N. BEAUMONT: Juan Cruz Cruz y M.J. Soto-Bruna: *Metafísica y Dialéctica en los periodos carolingio y Franco* • J.F. BACETA: O. Astorga, M.E. Cisneros, G. Morales, D. De los Reyes: *Suite Hobbesiana. Cuatro Ensayos: Imaginación, Antropología, Poder y Religión*

Nº 36. ¿DEMOCRACIA? M.E. CISNEROS: Presentación • E. DI CASTRO: Límites de la Democracia y Justicia Social • S. ORTIZ: Democracia y totalitarismo: La dimensión simbólica de lo político según Claude Lefort • J. RODRÍGUEZ ZEPEDA: Todos somos revolucionarios ¿Es justificable la revolución política en términos democráticos? • A. ALZURU: La política sin reglas (Los cuatro prejuicios del Apocalipsis) • L.M. BARRETO: La constitución de la ciudadanía democrática y el problema de la fundamentación del conocimiento en las sociedades complejas • A.S. CABELLO: ¿Democracia y socialismo? Aproximación a la propuesta de Cornelius Castoriadis • C. CAPRILES: Teoría de la democracia: incertidumbres y separaciones • E. CARDOZO: La OEA y la democracia en el siglo XXI • L.A. MEJÍA: Popper y la libertad. Había una vez un país que perdió el rumbo

Nº 37. DEMOCRACIA EN EL SIGLO XXI. REFLEXIONES MULTIDISCIPLINARIAS. M.E. CISNEROS: Presentación • L. AGUERREVERE: Principios constitucionales relativos al ejercicio del poder público • C. CRAZUT JIMÉNEZ: Interpretación constitucional e interpretación de la Constitución • D. DE LOS REYES: Democracia y sexualidad. Un homenaje a Wilhelm Reich • E. DEL BÚFALO: Antonio Negri, la República constituyente y la democracia por venir • W. GIL: Platón

contra la democracia. O las desventuras de la sinergia • J. MAGDALENO: Tres desafíos de las democracias en el siglo XXI • G. MEZA DORTA: Francisco de Miranda y la Constitución de 1811 • A. MOLINA: Bolívar y la tradición republicana • F. SOREL: ¿Cuál Democracia para América Latina? • A. SORIA: (Notas y discusiones) Mesa y libertad • A. MOLINA: (reseña) Ana Teresa Torres: *La herencia de la tribu. Del Mito de la Independencia a la Revolución Bolivariana*

Nº 38. DOSSIER FILOSOFÍA DE LA MENTE • J.J. MARTÍNEZ: Presentación • J.F. BACETA: Una reivindicación del funcionalismo y su neutralidad ontológica • E. HEYMANN: Las referencias internas y externas de la conciencia en la discusión fenomenológica • G. KINZBRUNER: Una noción corpórea de verdad • J.J. MARTÍNEZ: Ficción, cuerpo y mente: el caso Dennett • G. SILVA: Platón y C.H. Whiteley: el rol de la conciencia en la acción humana • M. VÁSQUEZ: Intencionalidad, libre albedrío y acción racional: un acercamiento a las posturas de John Searle y Anthony Kenny • ARTÍCULOS • P. ANTILLANO: La profecía de Huxley y el siglo biotech: la sociedad posthumana nos alcanza • S. ARGÜELLO: Overcoming an anaxagorian conception of Noûs by a metaphysical Theory of the best possible: from Socrates to Aquinas • G. DE BENDAYÁN: Síntomas postmodernos • D. DE LOS REYES: Del cinismo antiguo: sexualidad, sufrimiento y provocación • E.A. GONZÁLEZ ORDOSGOITTI: 1810-2010: ¿doscientos años de qué? De construir un camino con 32 piedras • G. MEZA: Miranda y Bolívar: republicanismo, liberalismo y dictadura • N. NÚÑEZ: ¿Un Wittgenstein?, ¿dos Wittgenstein? La concepción religiosa como elemento unificador de su filosofía • ENTREVISTA • J.J. ROSALES: Una aproximación a los problemas de la filosofía de la mente. Entrevista al profesor Ezra Heymann • J.J. MARTÍNEZ: (reseña) Daniel Dennett: *Romper el hechizo: la religión como fenómeno natural*

Nº 39. FILOSOFÍA PRÁCTICA O UNA FILOSOFÍA PARA LA VIDA • R. ARROCHA / D. DE LOS REYES: Presentación • ARTÍCULOS • R. ARROCHA: Deseo, voluntad y dolor en Spinoza, Schopenhauer y Nietzsche • J. BARRIENTOS: Análisis de la eficacia de los intercambios de la filosofía aplicada a la persona en internet: Raabe, Schuster y Sherry Turkle • C. BLANK: La importancia del filosofar (en clave popperiana) • H. BUENO: Filosofía y unidad. Una reflexión sobre la asesoría filosófica como quehacer sistémico • X. CARBONELL: El asesoramiento filosófico: ¿Una terapia? • M. CAVALLÉ: La prác-

tica filosófica • M.E. CISNEROS: La pornografía al rescate de lo humano • D. DE LOS REYES: De la tiranía en Platón • T. ELLAKURIA: Aportaciones para una metodología de la práctica filosófica • L. GONZÁLEZ: La universidad y la escuela de filosofía como ámbitos terapéuticos • R. GUZMÁN: Paradigmas, paradojas y teorías en la práctica filosófica • J.O. PORTILLA: Cultura y contracultura digital: un ensayo • NOTAS, DISCUSIONES Y DOCUMENTOS • J.L. DÍAZ: Epistemología médica: Diez postulados sobre el dolor • R. GUZMÁN: La Babel de la práctica filosófica: algunas sugerencias bibliográficas