

For citing: Barrientos Rastrojo J. Philosophical practice as experience and travel // *Socium i vlast'* 2019. № 4 (78). P. 29—44.

UDC УДК 101.8 + 101.9

PHILOSOPHICAL PRACTICE AS EXPERIENCE AND TRAVEL

Barrientos Rastrojo José

PhD, Professor of the University of Seville,
Seville, Spain
E-mail: barrientos@us.es

Abstract

In the article, the author provides an analysis of the basic concepts lying at the bottom of philosophical practice, which are similar in their application, and are imbued with the tendency of converging the analytical, conceptual and discursive. The author justifies the need for professional training of a practical philosopher, so that he/she not only learns techniques and tools but draw the meaning of philosophy itself. With several examples, the author shows the connection of philosophical content and the applied aspect of philosophical practice. Working with the experience of the subject enhances the effect of philosophical practice: experience corresponds to the anagogical epistemology; the philosophy of experience is not limited to discursive or logical-argued concepts, but provides access to alternative ways of knowledge; the philosophy of experience starts the process of consistent internal transformation of the subject; the philosophy of experience involves an ontological (metaphysical) level of comprehension of being, which is much higher than psychological, anthropological and personal.

Key concepts:
applied philosophy,
philosophical practice,
philosophical counseling,
critical thinking,
phenomenology of experience.

“Philosophical practitioners should take philosophy seriously and avoid setting philosophy short, misrepresenting it, or passing it for what it is not. To take philosophy seriously is to be loyal to its objectives. The philosophical counselor who thinks that philosophical theory is not important does not trust his own discipline, philo-sophia, to display a love of wisdom or be a fruitful reflection on life. He might emulate forms of counseling taken from other disciplines, such as psychology or New Age theories, believing that his being a philosopher brings something new to a discussion. However, not every conversation with a philosopher is philosophical” (Amir, 2018: 429)

1. ¿Dónde reside la condición filosófica en las consultas individuales y talleres grupales de la Filosofía Aplicada?

1.1. Situaciones que dan qué pensar

La buena acogida y alta demanda de la formación en Filosofía Aplicada y Filosofía para Niños entre especialistas ajenos a la Licenciatura o Grado en Filosofía debería ser un motivo de alegría en las actuales circunstancias de puesta en duda del impacto social de la Filosofía. Demuestra el interés que despierta en el seno de carreras afines, como la Pedagogía, la Psicología y la Teología, y de otras más alejadas, como la Medicina, la Contabilidad, el Derecho, la Criminología o la Ingeniería¹.

La satisfacción se une a la preocupación al pensar en el riesgo de que la naturaleza *filosófica* de las sesiones y talleres se diluya pues los facilitadores desconocen la historia del pensamiento y no disponen de las herramientas filosóficas básicas (lógica, dialéctica, hermenéutica, epistemología, etc...). Ran Lahav, organizador del primer congreso internacional de Filosofía Aplicada, se quejaba en su evaluación de la última edición del evento en estos términos: “Personally, I acknowledge that many of the activities presented in Mexico are very valuable. But please, let us not call

¹ Peter Raabe imparte cursos de Filosofía para estudiantes de las diversas ramas de la psicología en la Universidad Simon Fraser de Canadá (Raabe, 2014). Además, las formaciones de la Universidad Vasco de Quiroga de México, de la APPA de Estados Unidos, de la APAEF y la APEFP en Portugal o de SICOF en Italia cuentan con alumnado de las disciplinas arriba señaladas. Esta polifonía en la demanda crea una sensación agrídulce que el autor ha padecido en países como Japón, Brasil, México o Portugal, entre otros.

“philosophy” what is obviously very different from the philosophy which philosophers throughout history have been doing” (Lahav, 2018a). Compartí esta inquietud con Félix García Moriyón, reconocido especialista de Filosofía para Niños en España y presidente del International Council of Philosophy Inquiry for Children en el pasado, en un congreso iberoamericano de Filosofía para Niños en 2005: al finalizar una, así presentada, práctica de Filosofía para Niños, Félix y yo preguntamos por la naturaleza filosófica de la actividad. La respuesta fue idéntica a la que recibí, hace unas semanas, durante un taller de filosofía impartido por una psicóloga en México. La joven psicóloga indicaba que su taller era filosófico sobre la base de dos criterios: (1) Se basaba en el diálogo (2) utilizaba conceptos filosóficos. Inquirí si había alguna caracterización específica del diálogo que utilizaba para ser connotado como filosófico. La ponente, que, subráyese esto, realizaba un excelente trabajo psicológico con sus grupos, indicó que los asistentes compartían conceptos como “género” o “libertad” que, a su entender, pertenecían al campo filosófico. Me alegré que campos ajenos a la filosofía consideren que la tutoría sobre el diálogo y sobre tales términos nos pertenezcan; ahora bien, ¿acaso otras profesiones como la Pedagogía o incluso la Psicología no usan el diálogo como herramienta nodal y apelan a los términos indicados como instancias cruciales de su práctica? Peter Raabe aludiría que, efectivamente, eso es así pero es debido a que estas profesiones son deudoras de la nuestra y realizan filosofía sin saberlo (Raabe, 2014). Sin embargo, puestas así las cosas, el diálogo sería una herramienta mestiza. Esta solución de compromiso es insatisfactoria porque pone de manifiesto el desconocimiento de la historia de la filosofía de la joven psicóloga. A nuestra pregunta, sobre la esencia filosófica del diálogo usado en sus sesiones podría haber señalado algo de lo siguiente: se ha realizado un uso ontológico del diálogo en lugar de uno basado en la transmisión instrumental de ideas (Horkheimer, 2000; 2010), se ha trabajado con palabras dicientes frente instrumentales con el fin de alcanzar el origen del tema (Gadamer, 1997), se ha procurado desplegar una razón crítica frente a una instrumental con el fin de la emancipación de la ideología constituida y constituyente (Horkheimer, 2010; Foucault, 2009), el diálogo no interesaba tanto por el contenido como con la creación de nuevos léxicos donde fuera posible la solidaridad entre los participantes (Rorty, 1991; 1996; 2002; Marín Casanova, 2010; 2011; 2014), el objetivo es analizar la verdad

inscrita en los conceptos a partir del análisis de la comunidad realizado por la sociología del conocimiento (Mannheim, 1997), se persigue el eidós del término eje mediante reducciones fenomenológicas (Husserl, 1982), se pergeñaba un despliegue aletheico (Heidegger, 1998). Esto no sólo debería haberse afirmado con prurito academicista o como medio de acallar la insolencia de una pregunta displicente del público sino, ante todo, debería haberse articulado dentro de los talleres mediante técnicas y actividades filosóficas concretas evitando la aparición de mi pregunta. Ahora bien, ¿es posible que este conocimiento esté a la mano de una licenciada o graduada en psicología que cursó una formación de meses (o incluso de un año) de Filosofía Aplicada? Desplegar un taller gadameriano, heideggeriano, aristotélico o rortiano requiere un profundo conocimiento de la obra de cada uno de ellos.

El hecho de que estos especialistas lleguen a estos congresos resulta, como decía, esperanzados para una carrera que se ha considerado, con frecuencia, una disciplina aislada en su torre de marfil. También genera preguntas si comparamos la situación con lo que sucede en otras profesiones: ¿cuántos filósofos, arquitectos o pedagogos acuden a los congresos de Bioquímica?, ¿cómo es posible que haya tal cantidad de profesionales de otras disciplinas en un congreso de especialistas de Filosofía Aplicada?, ¿cómo se explica que no sólo acudan como oyentes sino que sean aceptados como especialistas con exposiciones públicas cualificadas?, ¿no estaremos aceptando como Filosofía cualquier tipo de práctica basada en un conocimiento superficial? De forma lúgubre, retumba el eco de una crítica que, en 2004, el profesor Barrios realizaba en el Congreso Iberoamericano de Asesoramiento y Orientación Filosófica: “Para no andarme con rodeos, diré que la primera y más acusada carencia que observo [en la orientación filosófica] es, pura y simplemente, la falta de filosofía, esto es, la ausencia de una elaboración conceptual rigurosa de categorías y saberes enclavados históricamente digna de tal nombre y su sustitución por un desfile de filosofemas, sumamente simplificados y tomados en abstracto, para ser aplicados *ad libitum*” (Barrios, 2005: 308).

1.2. Motivos para la esperanza: la Filosofía Aplicada Lógico-Argumental

Hecha la advertencia, seríamos considerados como poco rigurosos (con razón) si redujésemos toda la Filosofía Aplicada al caso de

una joven aprendiz y si desconociésemos los teóricos de la disciplina o si apenas conociésemos uno de sus textos. Contrapesamos la visión anterior con algunas visiones completas de la Filosofía Aplicada. Empezamos, por cercanía, apuntando las fuentes de una de mis primeras definiciones.

La Filosofía Aplicada es un proceso de conceptualización y/o clarificación acerca de cuestiones relevantes y/o esenciales cuyo objetivo es la mejora del acto de pensamiento del consultante y de sus contenidos veritativos y cuyo resultado acostumbra a ser el bien-estar¹

La *conceptualización* partía de estructuras epistemológicas contenidas en *El discurso del método* de Descartes, el *How we think* de John Dewey, *The uses of argument* de Stephen Toulmin, *Making decisions* de Friedrich Schick o consideraciones de la escuela oxoniana como el carácter performativo de la palabra de Toulmin. Se subrayaba la pretensión de mejorar el pensamiento en tanto en cuanto se estaba dando dentro de las sesiones (acto) y, por ende, se mejorarían las ideas de los presentes en el sentido de ampliarlas, matizarlas o agudizar sus sentidos. Los orígenes partían de la bibliografía de lógica informal procedentes en manuales como los de Johnson-Blair (1983), Goviert (1997), García Damborenea (2000), Capaldi (2000); aunque, también, de los Primeros y Segundos Analíticos de Aristóteles y del *Tratado de Argumentación* de Chaim Perelmann.

Nuestra descripción se alineaba en la tendencia lógico-argumental de autores de Filosofía Aplicada (a partir de aquí FA) como Warren Shibles. En 2001, señalaba lo siguiente:

While individual philosophical practitioners may differ in method and theoretical orientation, for example, analytic or existential-phenomenological, they facilitate such activities as: (1) the examination of clients' arguments and justifications; (2) the clarification, analysis, and definition of important terms and concepts; (3) the exposure and examination of underlying assumptions and logical implications; (4) the exposure of conflicts and inconsistencies;

¹ No podemos detenernos pormenorizadamente en su explicación, pero el lector interesado puede acudir a las siguientes obras Resolución de conflictos desde la Filosofía Aplicada y desde la Mediación (Barrientos, 2010b), Introducción a la Filosofía Aplicada y a la Filosofía Clínica (Barrientos — Packter — Carvalho, 2014) y La Filosofía Aplicada según la Hermenéutica Analógica (Beuchot — Barrientos, 2013).

(5) the exploration of traditional philosophical theories and their significance for client issues; and (6) all other related activities that have historically been identified as philosophical (Shibles 2001:51).

Siguiendo la metodología discursivo-conceptual, Oscar Brenifier concluye que la Filosofía Aplicada se centra en habilidades de pensamiento crítico como identificar (reconocer las fronteras de una realidad), criticar o problematizar (establecer distinciones con el resto de los entes y cuestionar las ideas sobre las que construimos el mundo) y conceptualizar (dar nombre a una realidad) (Brenifier, 2010: 43—44). Peter Raabe había establecido años atrás su método integrado por cuatro etapas (Raabe, 2001: 129—166, 273—274): "Stage 1: Free floating; stage 2: Immediate Problem Resolution, stage 3: Teaching as an Intentional Act; stage 4: Transcendence". Concretaba ese trabajo en *Issues on Philosophical Practice* (Raabe, 2002) y en *Philosophy's role in counseling and psychotherapy* (Raabe, 2014) analizando cosmovisiones, valores y sistemas de pensamiento utilizando las herramientas señaladas por Shibles y el conocimiento de la historia del pensamiento. De hecho, la tercera fase de la metodología de Raabe constituía una profilaxis racionalista para evitar conflictos futuros, puesto que enseña a los consultantes las bases del pensamiento crítico con las que trabaja².

En sincronía con el francés y el canadiense, Lou Marinoff describe tres dimensiones a las que adscribir los problemas: las emociones, coto de la psicología, la biología, reserva de la medicina (y de la psiquiatría) y el pensamiento, el conocimiento y la cultura, campo de la filosofía (Marinoff 2002:96). Las enfermedades mentales de origen biológico se derivarían al psiquiatra, las emocionales al psicólogo³ y las vinculadas con problemas conceptuales como los dilemas éticos o epistemológicos al filósofo, que, nuevamente, trabajaría con técnicas

² Recuerdo la amabilidad del profesor Raabe cuando hace casi veinte años le solicitaba dónde podía aprender a ejercer de forma práctica la profesión. Su respuesta fue el envío de dos libros de critical thinking y la indicación de que empezase aplicando lo que ahí estudiase dentro de mis consultas.

³ Peter Raabe se oponía a esto en su último libro al asumir que las psicoterapias, el psicoanálisis y "talk therapies" habían usurpado el puesto de la filosofía. Señala casos como la logoterapia de Viktor Frankl, la terapia racional-emotiva de Albert Ellis o incluso el psicoanálisis. Según él, todas desarrollan trabajos filosóficos al utilizar conceptos y metodologías que continúan la idea antigua de la filosofía como cura de la mente o del alma (de la psyché) (Raabe, 2014).

derivadas de la lógica formal e informal y con los conocimientos de la historia del pensamiento atesorados en el estudio curricular en la universidad.

A partir de esta estructura metodológica, de naturaleza discursiva, lógica y argumental, algunos autores han propuesto técnicas particulares de tendencia utilitarista y, a veces, todo sea dicho, basadas en una razón instrumental poco crítica del sistema. Por ejemplo, Tim Lebon propuso el método de toma de decisiones *Progress*¹, el de creación y filtrado de valores *RSVP* (o *Refined Subjective Values Procedure*), el *Charles Darwin Method* (Lebon, 2001: 77—80, 149) y con David Arnaud el *Toward wise decision-making* (Arnaud-Lebon, 2000). Jorge Dias diseñó el método PROJECT (impregnado del pensamiento de Julián Marías y Ortega y Gasset) para gestar proyectos vitales y ayudases al sujeto a conseguir la felicidad (Dias, 2006:201). El método de Kreimer, también disponible en el primer Ran Lahav descansa en las siguientes etapas: (1) examen de los argumentos del consultante y de sus justificaciones, (2) clarificación y análisis de términos y conceptos implicados en su problema o cuestión, (3) exposición de presupuestos implícitos e implicaciones lógicas de lo anterior y (4) rastreo de teorías filosóficas en su filosofía de vida y conexión con su asunto.

¹ Descendimos pormenorizadamente en cada fases de cada método lebonasiano en nuestra obra *Introducción al asesoramiento y la orientación filosófica* (Barrientos, 2005: 145—161) y en nuestra tesina de investigación *Análisis de la orientación filosófica desde el pensamiento crítico* (Barrientos, 2006: 153169).

El escenario se repite en Filosofía para/con Niños. Para muestra, el resumen de Carla Carreras (2013:99).

Eugenio Echeverría repite este esquema al señalar como acciones de la materia las siguientes.

- Dar razones.
- Distinguir las buenas razones de las malas.
- Construir inferencias y evaluar argumentos.
- Generalizar y usar analogías (razonamiento inductivo).
- Identificar, cuestionar y justificar supuestos.
- Reconocer contradicciones.
- Detectar falacias.
- Procurar la consistencia.
- Hacer distinciones y conexiones (parte/todo, medios/finés, causa/efecto).
- Hacer preguntas y hallar problemas.
- Discutir con base en los intereses comunes de los involucrados.
- Saber escuchar a los demás.
- Hacer predicciones, formular y probar hipótesis.
- Proponer ejemplos y contraejemplos.
- Corregir el propio pensamiento.
- Formular y usar criterios.
- Detectar vaguedades y ambigüedades.
- Pedir evidencias.
- Tomar en cuenta todas las consideraciones relevantes.
- Tener apertura mental y ser imaginativo.
- Desarrollar coraje intelectual, humildad, tolerancia y perseverancia.
- Estar comprometido con la búsqueda de la verdad.
- Ser cuidadoso con los procedimientos de indagación.
- Respetar a las personas y sus puntos de vista (Echeverría, 2006: 155).

Estas series exigen la necesidad de un conocimiento profundo en lógica formal e informal, epistemología, virtudes intelectuales y otros contenidos que se estudian profundamente en la carrera de Filosofía.

HABILIDADES DE PENSAMIENTO			
Habilidades de investigación	Habilidades de análisis de conceptualización	Habilidades de razonamiento	Habilidades de traducción
Informan sobre el mundo	Organizan la información	Amplían el conocimiento con el solo uso de la razón	Explicitan, aplican o formulan el resultado de un conocimiento
Formular hipótesis Descubrir Observar Buscar alternativas Anticipar consecuencias Seleccionar posibilidades Imaginar etc.	Formular conceptos precisos Poner ejemplos y contraejemplos Hallar semejanzas y diferencias Comparar y contrastar Definir Agrupar y clasificar Seriar etc.	Buscar y dar razones Hacer inferencias Razonar condicionalmente Razonar analógicamente Establecer relaciones de causa y efecto Establecer relaciones entre las partes y el todo Establecer relaciones entre los fines y los medios Evaluar etc.	Explicar: narrar y describir Interpretar Improvisar Traducir del lenguaje oral a la mímica y viceversa Traducir del lenguaje oral a la plástica y viceversa Traducir a diferentes lenguajes Resumir etc.

1.3. Más allá de las metodologías analíticas

El marco anterior justifica una formación exhaustiva, pero aún hay que solicitar más puesto que los abordajes analíticos han de completarse con otros de índole continental, como explicamos a continuación.

Los planteamientos arriba señalados se reúnen en torno a una forma de aplicación común: una aproximación de corte analítico, conceptual y discursivo¹. Además, debería saber distinguir entre un uso instrumental de la disciplina y uno analítico. En el primer caso, hablaríamos de filoterapia (Lahav, 2005; 2006), pero sólo una filosofía que contemple las dimensiones críticas del sistema debería ser considerada auténticamente filosófica. A tal fin, los estudios emancipadores de la escuela de Frankfurt ponen en evidencia las prácticas de aquellos que usan la filosofía como un mecanismo normalizador. A diferencia de ciertas terapias o relaciones de ayuda, útiles por cierto para otros fines, la filosofía no hace huir al consultante de la angustia o del padecimiento puesto que, como señalan Heidegger (2012) y María Zambrano (1986; 1993), ahí reside el principio para el encuentro de la autenticidad. La propuesta es revolucionaria para ciertas tendencias psicológicas e incomprensible para muchos que se consideran asesores filosóficos; sin embargo, un cabal conocimiento de lo que llevó a Sócrates o Séneca a la muerte o al exilio de muchos otros pensadores disolvería esta perplejidad. La FA supone un cambio de paradigmas que no es fácil de acometer cuando uno ha sido formado durante años en el sendero de otras disciplinas que no, por ello, son menos válidas sino que, sencillamente, responden a otros modelos.

En este punto, hay que destacar que la Filosofía Aplicada, en general no busca resolver problemas sino hacer filosofía. La analogía con la actividad pictórica puede ser clarificadora: el pintor, como el filósofo, no pretende realizar terapia sino ser fiel a su esencia, al *ars gratis artis*. Esto no obsta para que se obtengan resultados terapéuticos o se resuelvan problemas tanto por medio de la contemplación de un cuadro como por medio de un taller basado en Kierkegaard, aunque su objetivo no se adhiere a ello. Esto es importante si se quiere distinguir, por ejemplo, una sesión de Filosofía con

Niños y una asamblea pedagógica. La primera pretende el desarrollo de capacidades de pensamiento, la segunda persigue la solución de un problema grupal; la primera puede cuestionar que el asunto sea problemático llegando así a su disolución, la segunda asume el problema de forma acrítica y se esfuerza en su resolución en un marco, también, incuestionado.

Más allá de las metodologías analítico-discursivas, ¿qué otras filosofías promueven una ampliación de las capacidades aprehensivas y comprensivas del sujeto? Sólo hay que ir a la historia del pensamiento para descubrirlas. El pensamiento contemporáneo contiene filosofías fenomenológicas, hermenéuticas, existencialistas, vitalistas, personalistas, posmodernas, de la sociología del conocimiento o de la teoría crítica. Cada una de ellas constituye una de las corrientes actuales de la filosofía, pero un estudio serio nos hace particularizar cada abordaje: si descendemos a la fenomenología, encontramos una de corte trascendental (Husserl), otra metafísica (Heidegger), una fenomenología corporal (Merleau Ponty), una poética (Zambrano), una contecadera (Claude Romano), mencionando sólo alguna de ellas. Si hacemos lo mismo con la hermenéutica, se distingue la hermenéutica metodológica de E. Betti, de la antropológico-ontológica de Gadamer, la vivencial-artística de los *Yale Critics*, la basada en la experiencia articulada por la cultura de Dilthey o la simbólica de Ernst Cassirer.

Cada aproximación capacita para percibir o comprender de modo distinto. Por ejemplo, la fenomenología clásica de Husserl pretende alcanzar el *eidós* de los conceptos o recuperar el mundo de la vida de términos que diferentes disciplinas han ocultado detrás de velos objetivadores. Por su parte, el trabajo heideggeriano se desvincularía más del sujeto para permitir que la realidad se exprese por sí misma usando *insights* místicos que él rescató por medio del maestro Eckardt. El diseño de estos talleres (o de proyectos filosóficos grupales que integren varias sesiones) requiere (1) años de estudio para acceder a la profundidad del pensamiento del autor o de la corriente filosófica con que se trabajará, (2) capacidad de sincronía con el grupo o persona con la que se trabaje para conectar la filosofía base con la realidad donde se gestarán las sesiones y (3) dotes creativas para estructurar un trabajo significativo para la persona/grupo. La exigencia no es exigua, pero tampoco lo es para el médico o el psicólogo con un mínimo de cuatro o cinco años de formación básica universitaria, uno o dos de Master y una formación clínica posterior. Éste es el trayecto del

¹ Caso análogo es el de la Filosofía para Niños, tal como hemos explicado en el artículo "La experiencialidad como respuesta a la tendencia analítica de la filosofía para niños" (Barrientos, 2016: 519—542).

profesor de Filosofía en Secundaria y Bachillerato en España o el del investigador que realiza una tesis doctoral¹.

Sin ánimo de expulsar a los no-filósofos de este campo sino de alentarles a que se introduzcan en este apasionante mundo que no se agota con el aprendizaje de simplonas técnicas discursivas, animaríamos a la siguiente solución para el mantenimiento de las formaciones de los no filósofos en Filosofía. Los licenciados/graduados en Filosofía requerirían una formación práctica que los capacitase para *aplicar* sus conocimientos, es decir, para que otras personas y grupos fuera capacitados por ellos para ampliar y profundizar críticamente los asuntos que se les presenten. Esta formación les ayudaría a diseñar talleres (como los que apuntaremos más abajo) que enseñarían a concretar a los pedagogos o psicólogos que viniesen. Por su parte, los especialistas de otras materias sin conocimiento de la historia de la filosofía o de los conceptos e *insights* filosóficos básicos aprenderían a realizar talleres específicos en las formaciones impartidas por los filósofos aplicados. Una formación de meses difícilmente capacita a un no-filósofo a adquirir los conocimientos que un estudiante obtiene en cuatro o cinco años; a pesar de ello, es tiempo suficiente para conocer con suficiencia la filosofía de Rorty (o de Descartes, Aristóteles o Platón) y practicar cómo darle cuerpo en talleres rortyanos (cartesianos, aristotélicos o platónicos). La formación sería análoga a la del psicólogo, quien, en un taller en un centro cultural no enseña a ser psicólogos aunque capacita en técnicas específicas como la asertividad. Nótese que la capacitación del filósofo es distinta puesto que no se trata exclusivamente de dotar de técnicas o herramientas sino de ayudar a acceder a una filosofía que, debido a su naturaleza práctica,

¹ Quizás, la exigencia amilane a algunos aunque una posible solución para no expulsarlos del campo sea establecer niveles y el modelo de la psicología es un excelente ejemplo. En España, sólo se considera psicólogo a quien ha cubierto una carrera universitaria y, habitualmente, un Máster. Sin embargo, hay profesores de primaria que se forman en técnicas psicológicas. Los maestros no se consideran psicólogos; sin embargo, pueden aplicar legítimamente técnicas psicológicas que ayudan en su práctica pedagógica. La Filosofía Aplicada podría hacer lo mismo: proporcionar formaciones para aquellos que quieran convertirse en profesionales y diseñar cursos para otros profesionales quienes, legítimamente, utilizarán estrategias filosóficas en sus grupos de trabajo. Obviamente, sólo quienes posean los conocimientos y metodologías filosóficas arriba citadas podrían ser considerados filósofos aplicados.

implica también (aunque secundariamente) ejercicios prácticos.

Regresando a la pregunta del epígrafe, la naturaleza filosófica de las prácticas de nuestros especialistas se cifran en el uso de dos elementos:

- (1) Contenidos: conceptos, términos y teorías filosóficas de la historia del pensamiento.
- (2) Aproximaciones aplicadas procedentes del estudio de los autores y corrientes de la historia del pensamiento.

2. La aplicación de la filosofía

Comencemos con una propuesta tripartita de la Filosofía: Teórica (*Theoretical Philosophy*), Práctica (*Applied Philosophy*) y Aplicada (*Philosophical Practice* o *Philosophy Practice*). La primera corresponde a las disciplinas que se ocupan de asuntos especulativos como Metafísica, Hermenéutica, Estética, Lógica, Epistemología o Historia de la Filosofía. La Filosofía Práctica se relaciona tradicionalmente con los estudios vinculados con la Ética y la Filosofía Política: sub-áreas como Bioética y Ética de la empresa, Ética del medio ambiente, Ética animal o Filosofía Social. Algunas áreas son intermedias: puede haber una Epistemología o una Ética de la Filosofía de la Tecnología o de la Filosofía Feminista. Por último, contamos con una Filosofía Aplicada. A diferencia de las anteriores, la Filosofía Aplicada no ofrece los contenidos como productos dados sino que pretende ayudar a individuos y grupos a que encarnen filosóficamente la vida o mejoren los modos filosóficos en los que existen por medio de una mayor profundización crítica. La pretensión no es enseñar el pensamiento de Merleau-Ponty sino que tengan la experiencia de pensar desde Merleau-Ponty los asuntos que les preocupan. Así, se actualizaría un genitivo subjetivo filosófico, esto es, en el taller no se vive por medio de las estructuras propias sino que se incentiva la experiencia de que el participante piense y viva durante las sesiones merleau-pontyanamente (o rortyana, heideggeriana o aristotélicamente). Esta experiencia abriría sus sentidos y facilitaría una mayor apertura que podría conducir a la disolución de problemas (aunque éste no sea el objetivo).

La Filosofía Aplicada no abre un muro con las anteriores sino que las articula socialmente, con una clara conciencia del respeto a la dimensión crítica que exige la filosofía en general. Requiere un vasto conocimiento de la filosofía teórica y de la práctica aunque no se agota en ellas sino que las usa como punto

de partida. Sus metodologías añaden a los trillados comentarios de textos o el análisis lógico de discursos aquellos que descienden de las teorías de los filósofos contenidos en el canon oficial. Para aclarar esta vertebración aplicada, aventuramos algunos ejemplos en formato muy resumido debido al espacio del que disponemos para este trabajo.

En primer lugar, un taller (o consulta analítica) busca el desarrollo del pensamiento crítico. El pensamiento crítico se toma aquí como la mejora del acto de pensamiento de los asistentes a las sesiones vehiculado por el trabajo con asuntos como la evaluación de sus argumentos, el análisis del tipo de lenguaje usado (denotativo, connotativo, cargado emocionalmente), criterios de verdad utilizados, evitación de falacias y errores de pensamiento, generación de buenos conceptos y definiciones, estudio de las hipótesis establecidas, cuidado de los tipos de razonamiento (inductivo, deductivo, analógico, abductivo) y el resto de elementos señalados en la tabla de Carla Carreras. La sesión filosófica debería partir de un tema, cuestión o problema relevante para los asistentes (en el caso de labor grupal) o de una cuestión del consultante (en la sesión individual). El tema de la sesión puede ser una pregunta (café filosófico), una noticia (talleres de análisis racional de la sociedad) o una cuestión basada en la lectura de un texto literario como *disparadero* (Filosofía para Niños). Luego, se comienza un diálogo cuya meta no será la resolución de la pregunta (o del problema) sino la mejora del analítico, por ejemplo de las capacidades argumentales, del participante. Ocioso es indicar que este entrenamiento puede derivar en disolver problemas o encontrar respuestas a cuestiones, sin embargo, el objetivo trasciende esa pretensión.

Por ejemplo, he puesto en práctica en varios países del mundo dos talleres en esta línea: ¿Qué es una buena pregunta? y ¿Qué es una buena persona? El resumen de su funcionamiento es el siguiente. Se orquesta un semicírculo con una sola fila de sillas mirando todos a una pizarra y al filósofo. Se pide a los participantes que piensen en una buena pregunta/persona y la/lo escriban. Dos minutos después, se les pide una pregunta/persona *mejor*. Un minuto más tarde, se les pide la mejor de las tres preguntas o personas que puedan imaginarse. A partir de ahí, comienza el taller comparando las mejores y peores preguntas/personas de algunos participantes (o todos según el tamaño del grupo). La pizarra, encabezada por el título del taller, se dividirá en dos bloques por medio de una línea. La parte iz-

quierda, que ocupará un setenta por ciento del total, servirá para escribir la mejor y peor pregunta de cada voluntario que quiera trabajar de modo secuencial. Primero, se analizan los criterios con el participante y luego se extiende al grupo. El filósofo aplicado apunta en el bloque de la derecha con una única palabra el criterio que justifica la jerarquía de las preguntas. Se exigirá a cada participante que ofrezca los criterios de su elección dándole la posibilidad de tener tiempo de silencios para que lo piense. Ante un bloqueo, se propondrán técnicas sencillas como el descentramiento del sujeto diciéndole que juegue el papel de otra persona (con preguntas como “¿por qué consideras que *tu profesor de lógica* pensaría que la primera pregunta es mejor que la segunda?”). En ocasiones, algunos participantes pueden jerarquizar las preguntas de forma inversa a la del proponente; el filósofo tomará nota del cambio y, sobre todo, de los nuevos criterios que justifican su postura. Cuando la dinámica se haya realizado con varias personas, se introducirán dificultades para aumentar la capacitación de los asistentes. Por ejemplo, se indica al proponente que ha realizar una defensa inversa de sus preguntas, es decir, deberá defender por qué la que él considera su peor pregunta es la mejor, qué hay en ella que no existe en la otra. Por cuestiones de espacio, no podemos explicar aquí toda la sesión, sin embargo indicamos actividades que se realizan en la contrastación entre las preguntas que, en cada momento, se analizan individual y grupalmente: definir y explicar los criterios, generar hipótesis que justifiquen la propia jerarquización, explicitar las asunciones de las ideas, superar la vaguedad de las propias afirmaciones o la complejidad intrincada que impide que el grupo comprenda las aseveraciones defendidas, reformular las propias ideas, diseñar preguntas para otros participantes o para uno mismo, clarificar las posiciones propias y ajenas, desarrollar un pensamiento comunitario usando las ideas de los demás como punto de partida, tránsito o llegada para las generadas por uno mismo, entender las varias modalidades de discurso que se usan (performativo, informativo, descriptivo), utilización de técnicas de tomas de decisiones para la selección, buscar objeciones a las propias perspectivas o de los demás y justificarlas, deconstruir falacias y errores de pensamiento, etc... Cuando ha pasado algo más de una hora, el facilitador lee los criterios intentando establecer conexiones entre ellos y apuntando a la persona que lo esgrimió. Finalmente, se pide un último ejercicio elegible: (1) Escribir una definición de una buena

pregunta sin tener que apelar a lo escrito a la pizarra sino a lo que ellos han descubierto en el trabajo personal y (2) Poner por escrito una buena pregunta. Voluntariamente, los participantes materializan en voz alta su propuesta, que es repetida en voz alta, clara y lentamente por el orientador filosófico. Si hay tiempo, el grupo puede acabar dando su valoración sobre aspectos específicos del taller.

Un segundo ejemplo basado en un proyecto de una serie de encuentros lo estructuramos en el proyecto experimental W3P¹ y cuya versión ampliada será el eje del proyecto empírico en cárceles BOECIO. Este último analizará la eficacia operativa de la Filosofía Aplicada en más de quinientos presos de varios países pertenecientes a varias cárceles iberoamericanas en países como Brasil, México, Perú, Ecuador o España, entre otros. Se plantea el objetivo estoico del desarrollo de la *fysis*, *logos* y *ethos*, es decir, el gobierno de las emociones (*ethos* y *fysis*) y la promoción del pensamiento crítico (*logos* y *fysis*). En consecuencia, fomenta las dimensiones éticas, epistemológicas y existenciales (ésta última mediante una reubicación en la totalidad o, al menos, una reflexión sobre la localización personal en el mundo propio, interindividual, grupal y cósmico). A tal fin, no sólo se trata de actuar como un estoico sino de entender su filosofía *convirtiéndose* (ser) en uno de ellos². El programa consiste en una serie de talleres estoicos semanales con una duración, en el caso del Proyecto BOECIO, de seis meses. La metáfora que jalona todo el proyecto se extrae el mundo senequista que entiende la filosofía como un entrenamiento del alma para fortalecer sus potencias y para enfrentar las dificultades de la vida. Este entrenamiento implica sesiones (ir al gimnasio) en que se forma y pone en práctica un ejercicio estoico en cada encuentro; por ejemplo, la *praemeditatio malorum*, el aprendizaje de la distinción entre la opinión (re-presentación) y la presentación, el entrenamiento en la *parrhesia* mediante la escritura de un diario, la visión cósmica, etc... Cada reunión se estructura de acuerdo a las siguientes partes:

¹ El proyecto W3P (Wisdom Philosophical Practice Project) fue financiado por la John Templeton Foundation, dirigido por José Barrientos y contó con sedes en Noruega, Croacia, México y España. Analizó la eficacia de la Filosofía Aplicada en estos cuatro países y en relación a la mejora de las capacidades cognitivas, afectivas y reflexivas.

² Aquí, se sigue la hermenéutica anagógica que explica el profesor Antón Pacheco en *El ser y los símbolos* (2010). En ella, los *modi vivendi*, *modi essendi* y *modi interpretandi* se fusionan, es decir, la comprensión sólo es posible si uno modifica (al menos durante el tiempo que dure el proyecto) su identidad.

- (1) Se comenta el progreso de las sesiones anteriores con énfasis especial en las dificultades y los avances.
- (2) Se encuadra el ejercicio del día en el contexto estoico por medio de las fuentes originales traducidas. La explicación se produce en un ambiente dialogado donde los participantes comparten sus dudas, inquietudes e ideas.
- (3) Se especifica la tarea de forma concreta para que cada participante sepa cómo desarrollarla diariamente y hasta el siguiente encuentro.
- (4) Si es preciso, se pone en práctica la actividad de forma real o imaginada.
- (5) Se lee un texto que se propone memorizar (de acuerdo a otro de los ejercicios clásicos de los estoicos).

Tercero: hay talleres (o proyectos de múltiples sesiones) que nacen de un autor en lugar de una materia filosófica (lógica, ética, estética) o una corriente de pensamiento. A tal fin, hay que conocer el objetivo del filósofo, cuáles son los conceptos fundamentales de su obra y cómo se organizan internamente. Ese material es la base para un trabajo progresivo que capacita al grupo a pensar como él desde la coyuntura personal de cada participante. Se dota a los asistentes de una filosofía que les permite una visión más sutil, profunda y crítica con la que afrontar la realidad. Imaginemos que realizamos talleres basados en la teoría de María Zambrano. Una sesión podría bascular en torno a una hermenéutica anagógica del saber de la experiencia (Maillard, 1992): una epistemología que mantiene que el aprendizaje no se produce por medios intelectivos sino a partir de experiencias vitales. Como ésta teoría del conocimiento se basa en la obtención de "evidencias" (Zambrano, 1995:69) y no sólo conclusiones argumentales, se propondrían ejercicios para que en la sesión, y posteriormente, se trabajase un tema, pero las aportaciones han de poseer peso existencial, es decir, fundarse en experiencias determinantes en la propia vida. La conversación se densifica y se ralentiza en relación a diálogos donde la interlocución no posee esta exigencia; ahora bien, esta norma entrena zambranianamente a los asistentes. Las aportaciones evidenciales se trabajarán en sesiones futuras desde experiencias abisales, desde el abismamiento (Barrientos, 2009: 917—968) y desde el exilio (que se distinguirá de la categoría de refugiado y de desterrado (Barrientos, 2009: 396—397). Estos talleres darían material para un trabajo que excede un mes de duración. Posteriormente, se

trabajarían otros conceptos como la humildad (propia de la figura de Nina en *Misericordia* de Galdós (Zambrano, 1938: 137—160) y los tipos de palabra (balbuciente, naciente, aural), la mirada (Barrientos, 2009: 715—749) o la escucha (Barrientos, 2009: 652—656). Los ejercicios¹ instaurarán un orden que descansa en la idea zambraniana de que filosofar es “descifrar el sentir originario”.

Cuarto: aún se puede limitar más la fuente de la actividad. Ese es el caso de talleres fundados exclusivamente en una obra o texto de un autor. Por ejemplo, usar las fases de *El Discurso del Método* cartesiano, el esquema racionalista de argumentación de *The uses of Argument* Stephen Toulmin o el análisis de ideas de *Cómo pensamos* de John Dewey para analizar uno o varios argumentos. Subrayamos que esto no implica una reducción de la Filosofía a metodología, puesto que el objetivo es que los participantes asuman todo el orbe de los filósofos o textos y no sólo los rudimentos aplicativos. Así, los talleres poseen una vocación metafísica, a saber, que los asistentes adquieran una nueva identidad aunque sea por un tiempo limitado, y no sólo sean provistos de herramientas descontextualizadas. Con ese objetivo, la ubicación de la filosofía en su universo es tan necesaria, o más, que la aprehensión de sus réditos prácticos. Recuperando nuestra cuarta ejemplificación, he trabajado en talleres temas sociales candentes como la independencia de Cataluña, la legalidad del matrimonio homosexual o de la eutanasia desde el análisis racional de diversos autores. El ejercicio consistió en las siguientes fases:

- (1) Se determinaron los elementos del método racionalista elegido para llegar a una cabal comprensión de los mismos incluyendo un estudio de las fuentes y de la literatura secundaria. Se focalizó la tarea en entender el objetivo del autor/libro, las razones de la estructuración del método y la estructura contra la que se planteaba (por ejemplo, la lucha cartesiana contra la tradición dogmática no argumentada).
- (2) Se aplicaron los conceptos de (1) al material (noticia). En el caso del trabajo de Toulmin, se indagaron las garantías, los datos, los respaldos, las razones, los cualificadores y las condiciones de excepción (Toulmin, 1999: 96-145) de cada línea argumental.

(3) El proceso requería que los participantes reflexionasen desde el filósofo fuente con el fin de que en la siguiente fase evaluaran el acto, vivido desde dentro.

(4) Si el grupo es suficientemente grande, el trabajo se divide en sub-equipos. Cada uno de ellos analiza la noticia desde una aproximación epistemológica distinta (Descartes, Dewey, Toulmin) con el fin de contrastar las diferencias del proceso en una sesión final.

Los ejemplos de talleres se pueden multiplicar *ad libitum*. La calidad de cada uno de ellos, como de una clase de filosofía, dependerá de la profundidad de conocimiento del filósofo aplicado que los genere; si bien modelos que simplifican (y siempre que no falseen) el proceso serán tan filosóficos como aquellos que se yergan sobre profundos conocimientos del pensamiento de los autores. Ahora bien, los más simples, y simplistas, corren el riesgo de confundirse con la generalidad y ser análogos a otras actividades, también simples, de otras disciplinas. Con ello, cuando se explican, alguien del público podría cuestionar su naturaleza filosófica. No sucederá esto cuando se ha incardinado adecuadamente dentro de su marco filosófico y se le ha dotado de la profundidad que exige la corriente o autor de la que es usufructuario.

Por último, los ejercicios filosóficos conciernen tanto a encuentros grupales como a consultas individuales. Algunos puede parecer simples, por ejemplo, pedirle a una divorciada que no consiga despegarse afectivamente de su marido que se quite su alianza de matrimonio o solicitar a un empresario que siente angustia que cursa con taquicardia por las noches que relate por escrito lo que piensa, siente y quiere hacer en el mismo momento en que padece su sufrimiento². Sin embargo, el fondo del ejercicio puede ser complejo: en el primer caso, estaríamos trabajando con la racionalidad simbólica hilvanada por filosofías desde Mauricio Beuchot (2013) hasta Ernst Cassirer (1967), pasando por Durand (1968) o por Norbert Elías (1994). El segundo caso se funda en una epistemología de la escucha y la aceptación que, además de tener en cuenta a la citada María Zambrano, tendría presente la epistemología heideggeriana de la escucha de la realidad del sujeto en lugar de la imposición de significados (es decir, quedar en “la rosa es

¹ Remitimos al lector interesado al centenar de ellos que seleccionamos y publicamos en nuestra tesis doctoral hace casi una década (Barrientos, 2009: 1146—1236).

² Hemos explicado ampliamente en nuestros cursos de Filosofía Aplicada Experiencial la razón de estos ejercicios. Por razones de espacio, aquí sólo apuntamos los autores y tendencias que justifican su aparición en las sesiones.

sin porqué, florece porque florece” de Johann Scheffler o Angelus Silesius) y el *amor fati* de Nietzsche.

3. La condición *experiencial* de la Filosofía Aplicada

Debido a razones explicadas en otros escritos (Barrientos, 2016; Beuchot — Barrientos, 2013; Barrientos — Packter — Carvalho, 2014), desde hace años, intento construir una Filosofía Aplicada Experiencial. Sus efectos no sólo son de índole cognitiva (cambiar/analizar ideas) sino que impactan a la totalidad de la persona (transformación de la persona). La experiencia tiene diversos ascendientes intelectuales. Uno de ellos, Kitaro Nishida, el fundador de la escuela filosófica de Kioto, señala que “en el momento de la experiencia pura, no hay todavía ninguna oposición de sujeto y objeto, ni separación de conocimiento, sentimiento y volición; sólo existe una actividad pura, independiente, autosuficiente” (Nishida, 1995: 90). La experiencia consiste en “el estado de conciencia en el que sujeto y objeto están disueltos en la unión de pensamiento, sentimiento y voluntad es la realidad verdadera” (Nishida, 1995: 95). Por eso, una Filosofía Aplicada experiencial no fructifica sólo a nivel de pensamiento ni permite una disonancia cognitiva en las sesiones, es decir, la oposición entre lo que se piensa, se desea y se siente, puesto que, en ella, “no existen brecha entre las demandas de la voluntad y su realización” (Nishida, 1995: 46). Seguir esta estela es congruente con nuestra aproximación a la disciplina.

Su puesta en práctica depende de la realización de ejercicios que poseen un potencial hermenéutico de carácter ontológico: Imaginemos que hemos que enseñar a un hijo con poca simpatía por el esfuerzo el valor del trabajo y que el tiempo es escaso puesto que nos encontramos en nuestro lecho de muerte. Tememos que si lanzamos una prédica, quede como mensaje agónico superficial que no penetre en nuestro vástago: aunque muestre aquiescencia a nuestras últimas palabras, éstas se las llevará la vida como nuestra propia existencia. Una alternativa es dejarle una enseñanza aprendida por medio de un ejercicio experiencial. Así lo cuenta Walter Benjamin:

En nuestros libros de cuentos está la fábula del anciano que en su lecho de muerte hace saber a sus hijos que en su viña hay un tesoro escondido. Sólo tienen que cavar. Cavaron, pero ni rastro del tesoro. Sin embargo, cuando llega el otoño, la viña aporta

como ninguna otra en toda la región. Entonces, se dan cuenta de que el padre les legó una experiencia: la bendición no está en el oro sino en la laboriosidad (Benjamin, 1973: 167).

La vida nos introduce en circunstancias que olvidamos rápidamente, otras nos marcan a fuego, es decir, determinan acciones esenciales que cambian el rumbo que llevábamos y acaban configurando nuestro ser. Por ejemplo, dar a luz y criar a nuestro primer hijo hace que nuestro *ser* mude de “hijo” a “padre”; ese nacimiento sellará una etapa que siempre recordaremos y que define nuestra identidad. Su impacto difiere de cuando nos explicaban, *discursivamente*, el significado teórico de la paternidad.

La modulación experiencial cambia los efectos de los talleres de Filosofía Aplicada: incrementa la proclividad a que se produzca un cambio en el sujeto. La experiencialidad crea los *escenarios* y fomenta ciertas disposiciones necesarias para la metamorfosis. A continuación, resumiremos muy brevemente alguno de ellos que, podrán leerse más ampliados en una obra ampliada que, esperamos, vea la luz dentro de unos meses¹.

En primer lugar, la experiencia responde a una *epistemología anagógica*. Ésta asume el conocimiento como una asimilación personal, por eso, asevera que sólo es posible conocer algo cuando hay una sincronización con el objeto cognoscible: el amor sólo se entiende cuando uno ama, es decir, cuando se *hace* amante; la libertad, cuando uno es un hombre libre después de años de esclavitud; se accede al mal en el momento en que las acciones malvadas hacen acopio del propio ser. Conocer es adquirir la identidad de lo conocido. Como señala Antón Pacheco con elocuencia, la anagogía (conocimiento experiencial por antonomasia) implica la coincidencia de “*los modi essendi, los modi cognoscendi y los modi interpretandi*” (Antón Pacheco, 2010: 151). La anagogía coincidía con el proceso por el que el místico alcanzaba el saber de Dios y lograrlo dependía de tener una *experiencia* mística: “La palabra anagogía proviene del griego *anagoge*, que significa la acción de conducir hacia arriba

1 Actualmente, finalizamos un libro sobre Filosofía Aplicada Experiencial y otro sobre el concepto de Experiencialidad. Para ampliar algunas ideas, necesariamente esquematizadas aquí debido al espacio disponible, pueden consultarse los siguientes artículos: “La fisiología del saber de la experiencia y los frutos de su posesión” (Barrientos, 2011) y “El rostro de la experiencia desde la marea orteguiana y zambraniana” (Barrientos, 20010a).

(...). La anagogía, pues, será aquel factor que, inscrito en las cosas, sea capaz de, remontándonos, remitirnos a la determinación ontológica de la cosa misma” (Antón Pacheco, 2010: 168). La determinación ontológica máxima en el contexto religioso sería realizada por Dios. Esta condición lleva a que la comprensión de su contenido requiera haber vivido la experiencia, donde se adquiere un saber distinto al de base discursiva. Martín Velasco describe elocuentemente la diferencia:

Es, pues, místico, en todas las tradiciones religiosas, quien en un momento determinado de su vida confiesa: «Hasta ahora sabía de oídas; ahora te han visto mis ojos» (Job 42,5) (...); «Lo que habíamos oído, lo hemos visto» (Sal 48,9). A eso se refieren los místicos cuando, intentando comunicar lo que han vivido, apelan a la experiencia de sus destinatarios como condición indispensable para que comprendan: «Quien lo ha visto, comprende», decía Plotino. «Quien no ha experimentado esto no lo comprenderá bien» (Martín Velasco, 2003: 290).

En segundo lugar, las racionalidades inherentes a la Filosofía Aplicada Experiencial no se reducen a la discursiva o lógico-argumental-conceptual sino que permite la apertura a modos alternativos. Todas deben estar dirigidas a la consecución de metamorfosis en el sujeto. En este sentido el uso de la racionalidad conceptual, discursiva y lógica no depende de su potencia para lograr conclusiones derivadas del juego lógico sino para crear contradicciones o incentivar la coherencia al punto de que conduzca a la confrontación del sujeto y, en suma, a una metamorfosis. Explicamos el particular con dos ejemplos. María, una consultante de cuarenta y cinco años, llegó a mis sesiones con el fin de que rompiera su amar apasionado hacia su nueva pareja. De acuerdo con sus palabras, había caído en las redes de eros con la persona inadecuada porque, consideraba, él no era una buena influencia ni para ella ni para su hija (procedente de una relación anterior). Durante las primeras consultas, narró los defectos e inconvenientes que despertaba en ella de forma minuciosa y pautada. Llegado un momento y siguiendo la coherencia de sus acciones, me atreví a realizar una pregunta experiencial: “Bueno, ¿cuáles son sus características positivas?”. Me miró sorprendida creyendo que había errado en mi cuestión: “Te referirás a cuáles son las negativas, ¿no es así?”. Rechacé su propuesta y me reafirme por inquirir todo lo bueno que había obtenido de

ese hombre: “Si esa persona posee tantas características negativas, pero mantienes la relación, ¿no deberían existir algún provecho para tu vida en la situación?” Fue la primera vez que, en lugar de continuar su línea de pensamiento, una pregunta desarticuló el suelo sobre el que se asentaba. Éste fue el inicio del fin de nuestras sesiones. El objetivo de la pregunta no pretendía conocer la respuesta sino provocar una mutación de las creencias y de la vida por medio de la generación de la pregunta. De hecho, le pedí que me ofreciese un listado de beneficios que él o la situación le proporcionaba. El ejercicio experiencial se basaba en el cuestionamiento de las asunciones sobre las que se construían sus ideas con el objetivo de descentrar al sujeto de la línea habitual y provocar un cambio existencial. Asimismo, pretendía abrir sus líneas de razonamientos a otros inexplorados. Por último, perseguía analizar la posibilidad de una disolución del conflicto mediante una aceptación de lo dado, mediante el amor fati nietzscheano. Precisamente, este último es el eje de la intervención con un consultante mexicano. Miguel, un exitoso hombre de negocios, me solicitó consultas por medio de Internet. Sus cuitas iniciales se centraban en su pesadumbre por falta de sentido existencial. La queja se había somatizado en las últimas semanas pues, cuando caía la noche y él acababa en la cama, sentía un aumento de la angustia que acababa convertido en taquicardias por la noche. Le propuse el siguiente ejercicio (*prima facie*, analítico, pero con intenciones experienciales): cuando volviese a sentir la angustia tenía que armarse de papel y bolígrafo y escribir cada etapa de forma colorida, es decir, describiendo cada pequeña emoción, cada idea que tuviese o cada deseo de acción. Nuevamente, el objetivo no consistía en conseguir un informe sino en crear una disposición a que lo obligaba la tarea: si tenía que describir minuciosamente cada estación del proceso, debía de abrirse al proceso (que rechazaba) y aceptarlo. Lo negativo se convertía en un recurso positivo y necesario: era una actividad de aceptación del hecho, de la angustia, como elemento consustancial a la existencia, tal como Heidegger plantea. A diferencia de ciertas terapias psicológicas no se trataba de eliminar o estigmatizar la angustia como un elemento patológico y a extirpar sino de comenzar a intuir sus réditos y, posteriormente, su necesidad para lograr la autenticidad de la persona. Por el contrario, la negación a la situación agravaba el problema puesto que Miguel negaba atravesar la puerta donde residía una respuesta. Su clausura a escuchar lo que

la angustia tenía que decirle impedía encontrar la pequeñez humana (situación lógica para alguien encumbrado en las alas del éxito) y por ende, cerraba la posibilidad del sentido de su propia existencia (que requiere ser consciente de las propias inmundicias tanto como de las excelencias).

Las tareas experienciales se tiñen, con frecuencia, de caracteres estéticos. María Zambrano propuso una nueva razón que no pretende encontrar nuevos contenidos sino modos más amplios de acceder a ellos: “no eran “nuevos principios” ni una “Reforma de la Razón” como Ortega había postulado en sus últimos cursos, lo que ha de salvarnos, sino algo que sea razón, pero más ancho” (Zambrano, 1944). Vasily Kandisky defendió que ciertas ideas o situaciones no requerían el discurso y las palabras para exponerse sino el uso exclusivo de líneas y colores (Kandisky, 1996), pues, como señalaba Dewey, “el artista realiza su pensamiento en los medios cualitativos mismos con que trabaja, y sus fines se encuentran tan cerca del objeto que produce que se fundan directamente con él” (Dewey, 2008: 17), pues “cada arte habla un idioma que trasmite lo que no puede decirse en otra lengua sin tener que variar sustancialmente” (Dewey, 2008: 119). Siendo así, la hermenéutica experiencial apela a otros contextos expositivos como la pintura o la música¹. Si la narración de un problema mediante palabras redundante en efectos terapéuticos (aunque, repitámoslo, la terapia no sea el objetivo de la Filosofía Aplicada), más beneficios se obtendrán cuando esa narración se hace por un medio que está “tan cerca del objeto que produce que se fundan directamente con él”.

En tercer lugar, sería preciso entender los talleres como un *viaje*². La traducción alemana de experiencia es “Erfahrung”, cuya raíz verbal es “fahren”, que significa viajar (Barrientos, 2010a; 2011). Además, *Erfahrung* deriva de *Gerfahr*, que significa peligro y, en español, la raíz de experiencia, “per” se conecta con peligro y está influida por el griego “peiro” (cruzar”), *perao* (pasar a través de) y *peraino* (atravesar hasta el borde). El lector avisado quizás se haya percatado de que el principal peligro al

que se enfrenta la persona con experiencia es la pérdida de *su ser* (para adquirir otro más experimentado). El cambio de identidad implica asomarse al abismo de lo desconocido y, dicho desde la sinfonía zambraniana, perderse para encontrarse. En consecuencia, no todos están dispuestos a atravesar este mar proceloso. Escapar con vida de esas aguas inciertas requiere el aprendizaje personal de técnicas que lo acompañarán para siempre: “se precisa una técnica, un saber complejo — a la vez teórico, práctico y coyuntural- que es el saber propio de quien pilota un barco” (Foucault, 1990: 87). He aquí el nudo gordiano del saber experiencial. Estas notas deben estar presente en los encuentros experienciales: no sólo animar a fondear riesgos sino abandonar personajes que obstaculizan el avance. De hecho, será “indispensable una cierta aventura y hasta una cierta perdición en la experiencia, un cierto andar perdido el sujeto en quien se va formando” (Zambrano, 1990: 18). John Dewey lo explica desde la *experiencia* estética:

El artista tiene que ser un experimentador, porque tiene que expresar una experiencia intensamente individual a través de medios y materiales que pertenecen al mundo común y público (...). Si en vez de decir “experimental” dijéramos -aventurero- probablemente obtendríamos la aceptación general, tan grande es el poder de las palabras. Porque el artista es un amante de la experiencia sin escoria, evita los objetos ya saturados y está, por consiguiente, siempre a la última. Por naturaleza, es un insatisfecho de lo establecido como lo es un explorador geográfico (Dewey, 2008: 162).

La recompensa es muy valiosa: la constitución de la auténtica persona, del sí mismo. De acuerdo con Claude Romano, el humano es un ser viniente, alguien que adviene y se da su ipseidad a partir de la reflexión de los acontecimientos (experiencias) que le suceden (Romano, 2012). Sin ellas y sin su asunción, quedaría como un ser informe, sin forma ni rostro. Como señala Nishida, no hay experiencia gracias a que hay persona sino que hay persona gracias a que hay experiencias que lo configuran (Nishida, 1995).

En cuarto lugar, el tipo de verdad de los talleres experienciales ha de ser de tipo evidencial o contecedera. Si la racionalidad argumental-discursiva procede por medio de razones para lograr consecuencias inferidas lógicamente, la Filosofía Aplicada experiencial no persigue “un conjunto de pensamientos que

¹ “La música de Bach no remite a ninguna concepción del mundo; ella llega hasta nosotros precisamente con un plus de significado, con una casi infinita ambigüedad epistemológica” (Panikkar, 1999: 86-87).

² También sirven otras metáforas cercanas como el entrenamiento en un gimnasio (la base del proyecto BOECIO, que dirijo, dedicado a la Filosofía Aplicada en cárceles consiste en la preparación de un maratón) o el acompañamiento del crecimiento. En ambos casos, se realiza un viaje con las características aquí, meramente, apuntadas.

el intelecto forja con verdad o sin ella, sino el haber que el espíritu cobra en su comercio efectivo con las cosas (Zubiri, 1940:189): se trata de “una forma que toma algo que ya se sabía, y que ahora penetra en la vida moldeándola; es algo que antes no operaba y que ahora se ha vuelto operante” (Zambrano, 1995: 69). En consecuencia, el criterio de validez de la acción descansa en su potencia metamórfica sobre el individuo: la evidencia es “terriblemente pobre en contenido intelectual; sin embargo, opera en la vida una transformación sin igual que otros pensamiento más ricos y complicados no fueron capaces de hacer” (Zambrano, 1995:69). Posee las notas del conocimiento adquirido mediante los acontecimientos, a saber, produce una “reconfiguración impersonal de mis posibles y del mundo que acontece en un hecho y por la cual abre una falla en mi propia aventura” (Romano, 2012: 51). Esto es crucial en las consultas filosóficas que buscan no una idea o una argumentación para resolver un problema sino una *certeza*, una *certidumbre*, sobre la que asentar su nueva existencia y que, en última instancia, amplía las capacidades hermenéuticas y ontológicas previas como si fuera una salida de la caverna¹ (Lahav, 2018b). Las certezas conforman verdades, creencias en la terminología orteguiana, sobre la que volver a construir un mundo y que respetan las necesidades presentes del sujeto. Cuando la creencia o certidumbre anterior no funciona, no es suficiente argumentar lógicamente sobre un nuevo sendero existencial; por el contrario, resulta imprescindible adquirir una evidencia nueva sobre la que volver a andar. Esto implica aprehender un nuevo personaje capacitado para enfrentar la realidad con la que nos relacionábamos como ciegos delante de un billete de quinientos pesos. La adquisición del ser personal advenido, de las certidumbres y de las nuevas habilidades reposa en el padecimiento de la experiencia. Repitamos el texto de Zubiri “Experiencia significa algo adquirido en el transcurso real y efectivo de la vida. No es un conjunto de pensamientos que el intelecto forja, con verdad o sin ella, sino el haber que el espíritu cobra en su comercio efectivo con las cosas” (Zubiri, 1940: 189).

Por último², la Filosofía Aplicada Experiencial supone un acto ontológico (o metafísico)

¹ Hace unos días, comencé a leer la última obra de Ran Lahav con las que converge íntima y afectivamente este trabajo y otros publicados previamente.

² Existen más elementos del escenario experiencial de la Filosofía Aplicada, pero nos restringimos a estas cinco por el carácter introductorio que transita este texto.

antes que uno psicológico, antropológico o personal. A pesar de que hay autores que se centran en la problemática o realidad del consultante, ésta sólo constituye el punto de partida de nuestra propuesta. El individuo inicia la experiencia filosófica como agente particular; no obstante, la comprensión anagógica le obliga a que su individualidad se disuelva en la experiencia realizada: como decíamos más arriba, se entiende el amor cuando mutamos en objeto amoroso. El conocimiento del amor pasa de ser conocido por nosotros a que el amor conozca a través de nosotros y, en ese acto, llegamos a un tipo de aprehensión donde el yo queda descentrado. Las consecuencias son obvias: si se realiza un taller experiencial de índole discursiva se ha de impedir que la impronta egocéntrica impida el florecimiento de las virtudes intelectuales (el taller no implica la ganancia personal sino el ascenso por medio de los diversos discursos individuales a una verdad sinérgica que nace liderada por ella misma), si se ejecuta un taller estoico será el espíritu del que se alimentaron estos filósofos el oxígeno que permita respirar en la sala, si se materializa un taller zambrano, la palabra (en contenido y forma) a la que se ha de aspirar es la del sentir originario usando como medio al grupo. En suma, se operará una progresiva traslación ontológica donde el sujeto pierda poder y se convierta en mero instrumento³ utilizado para la manifestación de la experiencia filosófica.

La explicación del fenómeno se da en diversos autores. Por ejemplo, Mihály Csíkszentmihályi apela la experiencia de flujo o *flow* donde se identificaría la acción y la persona, al punto de que la segunda es absorbida por la primera. Esto sucede en el juego de los niños, en el acto de pintar un cuadro, de escribir un libro o en la ascensión del místico. En todos los casos, la acción se hace dueña del individuo que, a lo sumo, actúa vicariamente. Esto se consigue en los talleres mediante actividades que suponen, como señala Gadamer “estar dispuesto a dejar valer en mí algo contra mí, aunque no haya ningún otro que lo vaya a-hacer valer contra mí” (Gadamer, 2000).

Una segunda lectura de la vis ontológica y derivada de este escenario experiencial procede de la secularización del concepto *genitivo*

³ Esta propuesta se encuentra, también, en las experiencias estéticas: “El artista ha de intentar transformar la situación reconociendo su deber frente al arte y frente a sí mismo y considerarse no como señor de la situación sino como servidor de designios más altos cuyos deberes son precisos, grandes y sagrados” (Kandisky 103)

subjetivo de Raimon Panikkar. A diferencia del filósofo, la experiencialidad no supone que Dios se haga cargo del sujeto sino que es la experiencia la que toma este control para producir efectos hermenéuticos, epistémicos y ontológicos en la persona. Desde la atmósfera mística, Panikkar explica la idea como sigue: “Otro modo de expresar lo mismo consiste en interpretar la expresión «experiencia de Dios» como genitivo subjetivo y no como genitivo objetivo. Es decir, no es *mi* experiencia *sobre* Dios, sino la experiencia *de* Dios —en mí y a través de mí- y de la cual yo soy consciente” (Panikkar, 1990: 78).

La disolución del individuo en la experiencia conduciría, paradójicamente, a su constitución o a su crecimiento e incremento existencial. Comenzamos el argumento arriba cuando indicamos que si no hay existencia, la persona queda como monstruo, es decir, como entidad sin forma ni rostro. Reiteremos la idea. Nishida apunta: “No hay experiencia porque exista un individuo sino que existe un individuo porque hay experiencia” (Nishida, 1995: 59) y Claude Romano lo explica por medio de su acontecimiento experiencial: somos seres vinientes. Si no advenimos en el rostro del acontecimiento naciente, quedamos como sujetos sin formas o como rocas ancladas en un pasado que no nos corresponde y cuya auténtica realidad no dejamos aflorar.

En síntesis, el trabajo de una Filosofía Aplicada Experiencial no se centra en la persona sino que debe acabar siendo pilotado por la experiencia. Igual que la identificación con la obra de arte o con Dios genera sujetos con una mayor profundidad existencial, el despliegue de experiencias (filosóficas en este caso) en la persona produciría beneficios en la misma línea. Sin embargo, la acción no sería subjetiva al no trabajar sobre la experiencia sino metafísica y epistemológica al ocuparse del descubrimiento de verdades y vincularse con el trabajo de entes y, en última instancia, con la puesta en contacto con el ser experiencial.

En síntesis, si para María Zambrano “filosofar era descifrar el sentir originario”, una Filosofía Aplicada Experiencial implicaría el despliegue de la experiencia originaria en el sujeto, es decir, convertir a la persona en un *Da-Sein* Experiencial o, si se me permite, en un *Da-Erfahrung*.

References

1. Amir L. (2018). *Taking philosophy seriously*. Newcastle, Cambridge Scholar Publishing Publ.
2. Antón J.A. (2010). *El ser y los símbolos*. Madrid, Mandala Publ.
3. Arnaud D., Lebon T. (2000). *Toward Wise-Decision Making, Practical Philosophy: The British Journal of Philosophical Practice*, no. 3 (3), pp. 55—64.
4. Barrientos Rastrojo J. (2005). *Introducción al asesoramiento y la orientación filosófica*. Tenerife, Ideapress Publ.
5. Barrientos Rastrojo J. (2006). *Análisis de la orientación filosófica desde el pensamiento crítico. Aplicación de métodos y técnicas de pensamiento crítico y orientación racional a la orientación filosófica individual*. Teoría y práctica, Sevilla, Universidad de Sevilla Publ.
6. Barrientos Rastrojo J. (2009). *Vectores zambranianos para una teoría de la Filosofía Aplicada a la Persona*. Sevilla, Universidad de Sevilla Publ.
7. Barrientos Rastrojo J. (2010). *El rostro de la experiencia desde la marea orteguiana y zambranianiana*. *Endoxa*, no. 25, pp. 279—314.
8. Barrientos Rastrojo J. (2010). *Resolución de conflictos desde la Filosofía Aplicada y desde la Mediación*. Madrid, Visión Publ.
9. Barrientos Rastrojo J. (2011). *La fisiología del saber de la experiencia y los frutos de su posesión*. *Themata*, no. 44, pp. 79—96.
10. Barrientos Rastrojo J. (2016). *La experiencialidad como respuesta a la tendencia analítica de la filosofía para niño*. *Childhood & Philosophy*, no. 12 (25), pp. 519—542.
11. Barrientos Rastrojo J., Packer L., Carvalho J.M. (2014). *Introducción a la Filosofía Aplicada y a la Filosofía Clínica*. Madrid, Aaci Publ.
12. Barrios Casares M. (2005). *De la utilidad e inconveniente de la “filosofía para la vida”*, en Ordoñez. *La filosofía a las puertas del tercer milenio*. Sevilla, Fénix editora, pp. 307—318.
13. Benjamin W. (1973). *Discursos Interrumpidos I*. Madrid, Taurus Publ.
14. Beuchot Puente M. (2013). *Las dos caras del símbolo*. Puebla, BUAP Publ.
15. Beuchot Puente M., Barrientos Rastrojo J. (2013). *La Filosofía Aplicada según la Hermenéutica Analógica*. México, Torres Asociados Publ.
16. Brenifier O. (2010). *Filosofar como Sócrates: Introducción a la práctica filosófica*. Valencia, Diálogo Publ.
17. Capaldi N. (2000). *Cómo ganar una discusión. Para defender una causa, reconocer una falacia, descubrir un engaño, persuadir a un escéptico, convertir la derrota en victoria*. Barcelona, Gedisa Publ.
18. Carreras Planas C. (2013). *Filosofía para Niños. El desarrollo global de las habilidades de pensamiento*. *Filosofía para niños y capacita-*

ción democrática freiriana. Madrid, Liber Publ., pp. 91—113.

19. Cassirer E. (1967). *Antropología filosófica*. Introducción a la Filosofía de la Cultura. Fondo de Cultura. México, Económica Publ.

20. Dewey J. (2008). *El arte como experiencia*. Barcelona, Paidós Publ.

21. Dias J. (2006). *Filosofía Aplicada à Vida*. Lisboa, Esquilo Publ.

22. Durand G. (1968). *La imaginación simbólica*. Buenos Aires, Amorrortu Publ.

23. Echeverría E. (2006). *Filosofía para niños*. México, Ediciones SM Publ.

24. Elías N. (1994). *Teoría del símbolo*. Barcelona, Península Publ.

25. Foucault M. (1990). *Tecnologías del yo y otros textos afines*. Barcelona, Paidós Publ.

26. Foucault M. (2009). *Las palabras y las cosas*. Tres cantos, Siglo XXI Publ.

27. Gadamer H.G. (1997). *Mito y razón*. Barcelona, Paidós Publ.

28. Gadamer H.G. (2000). *Verdad y método*. Salamanca, Sígueme Publ.

29. García Damborenea R. (2000). *Uso de razón*. Diccionario de falacias. Madrid, Biblioteca Nueva Publ.

30. Goviert T. (1997). *A practical study of argument*. Belmont, Wadsworth Publishing Company Publ.

31. Heidegger M. (1998). *Caminos del bosque*. Madrid, Alianza Publ.

32. Heidegger M. (2012). *Ser y tiempo*. Madrid, Trotta Publ.

33. Horkheimer M. (2000). *Teoría crítica y teoría tradicional*. Barcelona, Paidós Publ.

34. Horkheimer M. (2010). *Crítica de la razón instrumental*. Madrid, Trotta Publ.

35. Husserl E. (1982). *La idea de la fenomenología*. México, Fondo de Cultura Económica Publ.

36. Johnson R.H., Blair J.A. (1983). *Logical self-defense*. Toronto, Mac Graw-Hill Publ.

37. Kandisky V. (1996). *De lo espiritual en el arte*. Barcelona, Paidós Publ.

38. Lahav R. (2005). *Philosophical practice: Normalization or inner transformation?* Reflexión de 25 de Septiembre de 2005. Available at: http://www.geocities.com/ranlahav/PC_reflection_1.html, último acceso 15 de febrero de 2007.

39. Lahav R. (2006). *Small Philosophical Practice and Grand Philosophical Practice*. *Philosophical Practice. From Theory to Practice*, no. X—XI, pp. 93—96.

40. Lahav R. (2018). Mexico ICCP 2018: The boundaries of philosophy. *Philopractice*, June 17. Available at: <https://philopractice.org/web/blog/mexico-iccp-2018-the-boundaries-of-philosophy>, último acceso 31 de julio de 2018.

41. Lahav R. (2018). *Stepping out of Plato's cave*. Vermont, Loyev books Publ.

42. Lebon T. (2001). *Wise Therapy*. Londres, Continuum Publ.

43. Maillard Ch. (1992). *La creación por la metáfora*. Introducción a la razón-poética. Barcelona, Anthros Publ.

44. Mannheim K. (1997). *Ideología y utopía*. Madrid, Fondo de Cultura Económica Publ.

45. Marín Casanova J.A. (2010). *Rorty y la Tradición: una Relación Ambigua*. *Actualidad de la Tradición Filosófica*. Madrid, Diálogo Filosófico, pp. 859—866.

46. Marín Casanova J.A. (2011). *Arreglándoselas con la tradición: Rorty y los usos del legado filosófico*. *Pensamiento. Revista de investigación e Información filosófica*, no. 16, pp. 271—289.

47. Marín Casanova J.A. (2014). *La filosofía de Rorty y el espejo de la retórica*. *Pensamiento. Revista de investigación e Información filosófica*, no. 70 (262), pp. 149—176.

48. Marinoff L. (2002). *Philosophical Practice*. New York, Academic Press Publ.

49. Martin Velasco J. (2003). *El fenómeno místico*. Madrid, Trotta Publ.

50. Nishida K. (1995). *Indagación del bien*. Madrid, Gedisa Publ.

51. Panikkar R. (1999). *Iconos del misterio*. Barcelona, Península Publ.

52. Raabe P. (2001). *Philosophical Counseling. Theory and Practice*. Westport, Praeger Publ.

53. Raabe P. (2002). *Issues in Philosophical counselling*. Westpor, Praeger Publ.

54. Raabe P. (2014). *Philosophy's role in counseling and psychotherapy*. Rowman, Maryland Publ.

55. Romano C. (2012). *El acontecimiento y el mundo*. Salamanca, Sígueme Publ.

56. Rorty R. (1991). *Contingencia, ironía y solidaridad*. Barcelona, Paidós Publ.

57. Rorty R. (1996). *Objetividad, realism y verdad*. Barcelona, Paidós Publ.

58. Rorty R. (2002). *Filosofía y futuro*. Madrid, Gedisa Publ.

59. Shibles W. (2001). *The philosophical practitioner and emotion*. *Thinking through Dialogue*. Oxted, Practical Philosophy Press Publ., pp. 50—57.

60. Toulmin S. (1999). *The uses of argument*. Cambridge, Cambridge University Press Publ.

61. Zambrano M. (1938). *Misericordia*. *Hora de España*, no. 21, pp. 137—160.

62. Zambrano M. (1944). *Carta de María Zambrano a Rafael Dieste enviada el día 7/11/1944*. Disponible en Archivos de la Fundación María Zambrano.

63. Zambrano M. (1986). *El sueño creador*. Madrid, Turner Publ.

64. Zambrano M. (1990). *Notas de un método*. Madrid, Editorial Mondadori Publ.

65. Zambrano M. (1993). *Claros del bosque*, Barcelona, Seix Barral Publ.

66. Zambrano M. (1995). *La confesión: género literario*. Madrid, Siruela Publ.

67. Zubiri X. (1940). Sócrates y la sabiduría griega I. *Escorial*, no. 2, pp. 187—226.

68. Zubiri X. (1941). Sócrates y la sabiduría griega II. *Escorial*, no. 3, pp. 51—78.

Для цитирования: Баррьентос Растрохо Х. Философская практика как опыт и путешествие //

Социум и власть. 2019. № 4 (78). С. 29—44.

УДК 101.8 + 101.9

ФИЛОСОФСКАЯ ПРАКТИКА КАК ОПЫТ И ПУТЕШЕСТВИЕ

**Баррьентос Растрохо Хосе
(Barrientos Rastrojo José),**

доктор философии, профессор
Севильского университета (Севилья, Испания)
Despacho P-213 (Departamento Metafísica,
Corrientes Actuales de la Filosofía,
Ética y Filosofía Política), Universidad de Sevilla, C/S.
Fernando, 4, C.P. 41004-Sevilla, España.
E-mail: barrientos@us.es

Аннотация

В статье автор анализирует философские концепции, лежащие в основе философской практики, которые объединяются их общим применением, пронизанным тенденцией сближения аналитического, концептуального и дискурсивного. Автор обосновывает необходимость профессиональной подготовки философа-практика, чтобы он обучался не столько техникам и инструментам, сколько постигал суть самой философии. На нескольких примерах автор показывает связь философского содержания и прикладного аспекта философской практики. Работа с опытом субъекта усиливает эффект воздействия философской практики: опыт соответствует эпистемологии аналогии; философия опыта не сводится к дискурсивным или логико-аргументированным концептам, но открывает доступ к альтернативным путям познания; философия опыта запускает процесс последовательной внутренней трансформации субъекта; философия опыта задействует онтологический (метафизический) уровень постижения бытия, стоящий гораздо выше психологического, антропологического и личностного.

Ключевые понятия:

прикладная философия,
философская практика,
философское консультирование,
критическое мышление,
феноменология опыта.