

UNIVERSIDAD DE SEVILLA

FACULTAD DE FILOSOFÍA

TESIS DOCTORAL

**VECTORES ZAMBRANIANOS PARA
UNA TEORÍA DE LA FILOSOFÍA
APLICADA A LA PERSONA
(Volumen I)**

Doctorando: José Barrientos Rastrojo

DIRECTOR: PROF. DR. RAMÓN QUERALTÓ MORENO
(Catedrático de la Universidad de Sevilla)

CODIRECTOR: PROF. DR. PETER B. RAABE
(University of the Fraser Valley, Vancouver, Canada)



Departamento de Metafísica, Corrientes
Actuales de la Filosofía, Ética y Filosofía
Política, 2009

La realización de esta tesis doctoral ha sido posible gracias a una beca concedida al candidato por el Ministerio de Educación y Ciencia y el Consejo Superior de Investigaciones Científicas (Referencia UAC 2005-0012). El disfrute de la misma ha implicado su adscripción de doctorando, desde 2005, a la Unidad Asociada de Investigación CSIC-Universidad de Sevilla en “Ciencia, Tecnología y Sociedad”

AGRADECIMIENTOS Y DEDICATORIA

A pesar de que el nombre que figura en la portada de un libro, investigación o artículo suele ser unipersonal, la justicia llama a dar cuenta de las múltiples personas sin las cuales un trabajo de tales magnitudes no hubiera alcanzado puerto firme. Si esto es así en trabajos de algunas decenas o centenas de páginas, ¡cuánta más justicia se reclama cuando la labor incluye varios años de trabajo y más de un millar de páginas!

En primer lugar, hay dos profesores sin los cuales la labor no sólo habría sido más difícil sino, sencillamente, imposible. En el profesor Ramón Queraltó Moreno, admiré siempre dos características loables. La primera profesional: la eficacia, ética y excelencia en el plano de la investigación y su compromiso justo con la docencia. Sus útiles consejos en la realización de nuestra investigación han sido cruciales para el feliz desenlace de la misma. Las puntualizaciones, siempre amables, de carácter abierto y que fomentaban la reflexión personal y animaban a una decisión consensuada, han sido constantes en todo el proceso. Hemos de agradecer que alguien con uno de los currículos más brillantes de España en el campo de la filosofía, haya tomado con responsabilidad la larga tarea de corregir nuestro trabajo y le haya dotado de la misma importancia que proyectos de calado internacional. Por otra parte, ha sido un modelo humano excepcional en mi formación dentro de la, a veces intrincada, atmósfera académica. La agudeza, mesura y prudencia en sus reflexiones y advertencias distinguen su labor no sólo como filósofo de título sino “¡filósofo!” en el sentido más vital (helénico) del término. Tanto a él como al prof. Javier Echeverría (CSIC, Fundación IkerBasque) debo, asimismo, las facilidades e informaciones que acabaron en solicitar una beca (a través de un convenio entre la Universidad de Sevilla y el Consejo Superior de Investigaciones Científicas), que, finalmente, se me concedió, sin la cual este trabajo no hubiera sido más complicado sino, probablemente, inviable. Por tanto, mi agradecimiento también a esta institución que financió mi proyecto.

La cercanía y humildad del profesor José Ordóñez García es glosa tradicional entre los alumnos de los pasillos de la Facultad de Filosofía de la Universidad de Sevilla. A su calidad como persona, se une una producción nodal que me ha ayudado a progresar, a veces con coincidencias y otras con diferencias, en mi vida como investigador y profesional de la FA. Ordóñez no hace distinciones, crea desafíos para el que esté dispuesto a aceptarlos, pero es hábil llamar la atención cuando la vanidad ataca. En suma, habilidades útiles que aprovecha quien, como nosotros, hemos caminado a su lado durante más de diez años.

Ana María Espinosa fue la primera lectora y fraguó la primera corrección de este texto. Ayudó, por tanto, a evitar sonrojos delante de sucesivos evaluadores. Asimismo, hemos de agradecerle el apoyo emocional durante el último lustro y el hecho

de centrarnos en los momentos de debilidad, instantes en los que volábamos demasiado alto hacia el horizonte o nos despeñábamos en la entraña infernal.

Para definir la acción de Francisco Macera en estos años sólo hace falta abrir el Diccionario de la Real Academia por la palabra “báculo”. La amistad sincera, la respuesta más formal y el apoyo más serio en los proyectos de orientación filosófica emprendidos a lo largo de estos años se circunscriben en torno a su persona.

La investigación ha sido motivo para la aparición de diversos profesores universitarios extranjeros que mantuvieron disposición abierta desde el primer encuentro. De hecho, varios de ellos se ofrecieron para dirigir mi tesis y apoyarme en todo lo que estuviera en su mano. Entre ellos, debería comenzar hablando del codirector de esta tesis, el profesor Peter Raabe. Aunque la petición de codirección partió de mí, él se prestó con ilusión a ello. Me facilitó mis primeras lecturas mas allá de las fronteras españolas, me animó en el camino, creo la esperanza cierta de que era posible mi proyecto a través de la colmatación de su tesis doctoral en 1999 (primera a nivel internacional).

En Ran Lahav, encontré un encuentro que se escancia como un Guadiana desde el 1st International Retreat on Contemplative Philosophy: aunque pasen meses sin vernos o hablar siempre retomamos en el mismo punto. La semana del evento que organizamos en Cádiz sirvió para trascender sus obras y entender la grandeza de ánimo de alguien cuya profundidad es tan honda como profusa su influencia en el mundo de la Filosofía Aplicada.

Lou Marinoff, ese controvertido personaje para muchos, poco a poco, ha ido ganando enteros en mi vida, al punto de llegar a ser mi orientador filosófico en dos momentos de mi vida. Particularmente entrañable fue el momento cuando le pasé consulta en Italia y cuando intercambiamos papeles en Madrid en 2006. Su vitalidad y propuestas han sido un estímulo en mi camino.

De entre los portugueses, destaco la personalidad de Jorge Dias. Topar con él, con Leonor y su hijo Marcelo sería suficiente razón para embarcarse nuevamente en un estudio de la envergadura del que el lector tiene entre manos. También en Portugal me encontré con la agudeza irónica de Tiago Pita y Alves Jana, con la sonrisa de Joana Sousa y con el rigor y el ánimo académico de Maria Joao Neves. A todos ellos, gracias.

Aparte de los sevillanos (de nacimiento o adopción), citaré a Francisco Barrera Rodríguez: la destilación filosófica, la enormidad de su obra, el afán por conocimiento, el ser filósofo a pesar de las circunstancias. Añadiré a Gabriel Arnáiz (la visión intelectual, la ilusión en la creación compartida, las noches de enfado y los días de esperanza, la lucha por las “nuevas prácticas filosóficas” y por la didáctica de la filosofía”), Miguel Valero (la inquietud constante y la coincidencia filosófica en muchos asuntos de FA), Fernando Gilabert (quien estuvo haciendo que el tejido interno

de congresos, jornadas y cursos no dejase de funcionar) y a Francisco Pacheco (la mente orteguiana y la inspiración bingswangeriana y sartriana).

De Francia, despunta la irreverencia de Oscar Brenifier. Alguien que puede hacer que se levante muy molesto de un almuerzo a una gran eminencia o generar dudas existenciales con el exclusivo poder de su palabra. Siempre valoré su compromiso con la Filosofía Aplicada y que su palabra no mostrase dobleces.

Destacamos la bondad y humildad del mexicano Miguel Mandujano. Si me sorprendió en el I Congreso Iberoamericano (pasó de individuo desconocido a disponer del “best-seller” del evento después de impartir su ponencia), esto se ha multiplicado en lo personal en los últimos meses en un proyecto común.

Mi agradecimiento infinito a la Fundación María Zambrano, a través de los que allí trabajan Juan Fernando Ortega, Luís Ortega, Salvador Soriano, Lola y Franco. Su cálida acogida y disponibilidad me sorprendieron y fomentaron el deseo de conocer más la obra de la pensadora que cuidan en el Palacio de Beniel. También a zambranistas como Juana Sánchez-Gey y José Luis Mora, pozos de sabiduría y aperturas a la amistad y al encuentro.

Con Neri Pollastri, organizador del último congreso internacional de Filosofía Aplicada en Italia, he percibido profundas afinidades personales durante charlas en un evento celebrado en Cádiz y en su modo de dirigirme la mirada en Italia.

Lydia Amir, desde su idiosincrasia israelí, me aconsejó, me instruyó sobre el mundo de la orientación filosófica y me integró en esos grupos que ella sabe crear con habilidad en los encuentros internacionales.

De Barcelona, sobresale Rayda Guzmán y Jaume Puigferrat. Con ambos, he compartido confidencias, cada uno de una forma particular. Con los dos, he podido intercambiar momentos difíciles consecuentes a proyectos de Filosofía Aplicada. A la una y al otro, debo que me hayan comprendido y que, durante tantos años, me hayan ofrecido una común ilusión.

Del resto de España, no postergaré a Mónica Cavallé, que me ofreció impartir clases aun antes de ser orientador y docente; tampoco a su equipo: Julián Domingo, Mercedes García, María del Carmen Pérez o María Luisa López, que crearon las condiciones oportunas para mis viajes por la capital en relación a nuestra profesión.

Asimismo, quiero agradecer el apoyo en los dos últimos años a José Manuel Sevilla, catedrático de la Universidad de Sevilla, y a Silvia Media por fomentar y animar mi vida académica y ayudarme en algún proyecto, que, desgraciadamente, terminó por no colmarse.

Ricardo Aranovich promovió debates sobre las semejanzas y diferencias entre el orteguismo y el zambranismo desde antes que iniciase mi camino.

Shlomit Schuster me proporcionó su sabiduría y contestó a múltiples de mis dudas sobre su pensamiento. Ora Gruengard siempre estuvo disponible en los congresos en los que hemos ido encontrándonos.

David O'Donaghue, el filósofo de la eterna sonrisa, se convirtió en escasos encuentros en un auténtico amigo y en una fuente de satisfacciones existenciales.

El escaso intercambio con Michael Russell fue prolijo y terminó de colmarse en las horas que compartimos en un aeropuerto italiano a la espera de un avión que no llegaba nunca. Lo mismo he de decir de Gerald Rochelle, alguien que me creaba una extremada curiosidad que se vio colmada en el último congreso internacional.

Trevor Curnow: a pesar de la distancia, el medio internáutico ha favorecido que conozca su interesante obra y su mano abierta cuando la he necesitado.

Finn Hansen: al principio hombre silencioso, luego inteligencia, dedicación y amistad personal.

No dejaré de citar otras personas: Carmelo Reyes, que me ofreció motivos para reír e informaciones que no se hacían esperar (gracias por tu paciencia), Samuel Guerra (quien llevó mi obra a Ecuador), Hernán Bueno (que la condujo a Colombia), Larissa Guerrero (que hizo lo mismo en México), Gerhard Stamer (auténtico caballero de la filosofía alemana), Petra von Morstein (primera dama alemana de la Filosofía Aplicada), Xavier Carbonell, Joan Méndez (el maestro de los filmes filosóficos), Carmen Macarena Conesa y Francisco Delgado (pasión, ilusión y alegría por la Filosofía Aplicada), María Jesús Criado (“no me hables como filósofo sino como amigo”), Meli Fernández (medida y cordura), Antonio Rodríguez Lérica (la amistad en la distancia), Manuel Fernández (quien ha jugado tantos roles en mi vida), etc...

Last but not least, reconocer el apoyo de mi familia. Mis padres que secundaron y avalaron el proyecto profesional y el personal, a pesar del tiempo empleado, la edad que no se detenía y las complicaciones. Mis hermanos, que resolvieron los problemas técnicos, promovieron recursos para resolver problemas y animaron en los momentos más difíciles, especialmente, la confianza de mi hermano y la preocupación de mi hermana. A mis consultantes, por confiar en mí y a mis estudiantes, por sorprenderme con su entusiasmo. A Shimi, por “confiarse” y a Hevy, por su mirada agradecida.

En suma, gracias, thank you, danke schön, gràcies, tak, תודות (thodot), grazie, merci, obrigado, 謝 (xiè).

SIGLAS DE LIBROS¹

Ab: ABELLÁN, J.L.: *María Zambrano. Una pensadora de nuestro tiempo.*

AE: *La agonía de Europa.*

AF: MARSET, J.C.: *María Zambrano. I. Los años de formación.*

AgE: *El agua ensimismada.*

C: Carta.

CB: *Claros del bosque.*

CGL: *La confesión: género literario.*

CLM: LEZAMA LIMA, J. - ZAMBRANO ALARCÓN, M. – BAUTISTA, M.L.: *Correspondencia.*

CM: MAILLARD, Ch.: *La creación por la metáfora. Introducción a la razón-poética.*

CP: *Cartas de la Pièce (correspondencia con Agustín Andreu).*

DA: *De la aurora.*

DD: *Delirio y destino (los veinte años de una española).*

EG: *La España de Galdós.*

ESV: *España, sueño y verdad.*

FE: *Filosofía y educación.*

FP: *Filosofía y poesía.*

HD: *El hombre y lo divino.*

HL: *Horizonte del liberalismo.*

HSA: *Hacia un saber sobre el alma.*

LB: *Los bienaventurados.*

M: Manuscrito.

MZO: ORTEGA MUÑOZ, *Biografía de María Zambrano.*

¹ Las ediciones usadas están reseñadas en la bibliografía.

NM: *Notas de un método.*

PC: VV.AA.: *María Zambrano. Premio Miguel de Cervantes, 1988.*

PD: *Persona y democracia.*

PPVE: *Pensamiento y poesía en la vida española.*

PR: *Las palabras del regreso.*

PVS: *El pensamiento vivo de Séneca.*

SC: *El sueño creador*

Send: *Senderos. Los intelectuales en el drama de España. La tumba de Antígona.*

ST: *Los sueños y el tiempo.*

TRB: ROCHA BARCO, T. (ed): *María Zambrano: la razón poética o la filosofía.*

U: *Unamuno.*

OTRAS SIGLAS

FA: Filosofía Aplicada.

FAP: Filosofía Aplicada a la Persona.

FAG: Filosofía Aplicada a Grupos.

FAI: Filosofía Aplicada a la Intimidad.

OrFi: Orientación Filosófica.

CT: Critical Thinking

VOLUMEN I

DEDICATORIA Y AGRADECIMIENTOS	5
SIGLAS	9
ÍNDICES	11

INTRODUCCIÓN. LA EXPLICACIÓN DE UN PROCESO O LA EXPOSICIÓN DE UNA INTENCIÓN

1. El origen de una pregunta	43
1.1. Introducción. Primeros desdenes	43
1.2. La orientación filosófica y la Filosofía Aplicada	43
1.2.1. El nacimiento de una inquietud	43
1.2.2. Primeras investigaciones. Teoría	46
1.2.3. Filosofía Aplicada según el <i>Critical Thinking</i> . Teoría y práctica	47
1.2.3. Giro. Trascendencia del CT	48
1.3. Filosofía Aplicada zambraniana	49
2. Objetivos e hipótesis	50
3. Estructura	52
3.1. Estructura de capítulos y modelo en espiral. Resumen de los bloques	52
3.2. Exposición de capítulos	53
4. Metodología de trabajo	62
4.1. Metodología expositiva	62
4.2. Metodología investigadora	65
5. Innovaciones	65
5.1. Desde la Filosofía Aplicada	65
5.2. Desde el zambranismo	66
6. Temas abiertos	68

CAPÍTULO I. MARÍA ZAMBRANO, UNA PENSADORA PARA LA FILOSOFÍA APLICADA

1. Introducción. Filosofía aplicada en María Zambrano	75
2. Filosofía Aplicada a Grupos (FAG)	77
2.1. El que-hacer	77
2.1.1. Filosofía	77

2.1.2. Aplicada	79
2.1.3. Grupos	81
2.1.4. Resumen y conclusión	87
2.2. FAG en la estirpe de los Zambrano	88
2.2.1. La educación y filosofía aplicada	88
2.2.2. La educación del pueblo en la estirpe de los Zambrano	92
2.2.2.1. Diego Zambrano	92
2.2.2.2. Blas Zambrano I: Granada	94
2.2.2.3. Blas Zambrano II: Entre Málaga y Segovia	97
2.2.2.4. Araceli Alarcón	101
2.2.3. La preocupación social y política en el amanecer de María Zambrano	102
2.2.3.1. La sociedad <i>entre</i> y <i>para</i> Ortega y Unamuno	102
2.2.3.2. María Zambrano, crítica social y educadora	106
2.2.4. Conclusión. Vectores sociales zambranistas para la FAG	122
3. Filosofía Aplicada a la Persona (FAP)	126
3.1. El quehacer de la Filosofía Aplicada a la Persona	126
3.1.1. FAP según el CT: objetivos y resultados	127
3.1.2. La FAP según el marco de la comprensión	135
3.1.3. Conclusiones. De la discusión a la comprensión	153
3.2. Vestigios de FAP en la biografía de María Zambrano	155
3.2.1. La filosofía como modo de salvar al padre	156
3.2.2. “La salvación del individuo en Espinosa”	162
3.2.3. La <i>tragedia</i> y el <i>delirio</i> de Araceli Zambrano	165
3.2.4. Dilemas morales y comienzo de nueva vida: Agustín Andreu	168
3.2.5. Filosofía y duelo	173
3.2.6. Emilio Prados y la superación del suicidio	177
3.3. Conclusiones. ¿María Zambrano, orientadora filosófica?	180
4. La posibilidad de una Filosofía Aplicada a la Intimidad (FAI) en el mundo de la FA y en la vida de María Zambrano	185
4.1. Miguel Pizarro o sumergiéndonos en el agua	186
4.2. El exilio	189
4.3. Conclusión: la restauración por la escritura	191

CAPÍTULO II. FRONTERAS DE LA RAZÓN LOGICISTA-ARGUMENTATIVA RESPECTO A LA FILOSOFÍA APLICADA A LA PERSONA

1. Introducción. Innovaciones zambranianas para la FAP	195
2. La consulta filosófica “metódica”	196

2.1. FAP y modelo recurrente del CT	196
2.1.1. Introducción	196
2.1.2. Elementos básicos del CT	199
2.1.3. FAP según el CT: metodologías	204
2.1.3.1. Tim Lebon: cuatro métodos racionalistas	204
2.1.3.2. Elliot Cohen. La lógica del CT en la FAP	208
2.1.3.3. Peter Raabe	213
2.2. Modelos racionalistas de la FAP. Más allá del modelo recurrente	218
2.2.1. Jorge Dias: la racionalidad del proyecto vital	219
2.2.2. Roxana Kreimer	222
2.2.3. Ran Lahav	224
2.2.4. Lou Marinoff	225
2.2.5. Mariano Betés de Toro: la asertividad de la razón	232
2.2.6. El método ETOR: la racionalidad del “hacerse cargo”	234
2.3. Otros modelos racionalistas aplicables a la FAP	239
2.3.1. Descartes	240
2.3.2. Hume	243
2.3.3. William James	244
2.3.4. John Dewey	245
2.3.5. Stephen Toulmin	248
2.3.6. Friedrich Schick	250
2.3.8. Método DAFO	253
2.3.9. Richard Paul	255
3. Modelos meta-sistémicos	257
3.1. La FAP en Achenbach	257
3.2. S. C. Schuster	261
4. Recapitulación crítica. La racionalidad subyacente en la FAP	265
4.1. Concepción de la filosofía de la FAP	265
4.2. Racionalidad lógico-conceptual	267
4.2.1. Cuantificación	267
4.2.2. Sentimiento determinado por la cognición	267
4.2.3. Camino control-ado	269
4.3. Objetivos para una FAP racionalista: resolución de conflictos, clarificación por conceptos y transformación restringida	269
4.4. Conclusión: la hipótesis de trabajo de la tesis	270
5. Fundamentos zambranistas para una teoría de la FAP	271
5.1. El relato metafísico	271
5.1.1. El paraíso fusionado	271

5.1.2. La ruptura	275
5.1.2.1. La ambigüedad.	275
5.1.2.2. Las cosas	276
5.1.2.3. El concepto	279
5.1.2.4. Resumiendo. Los tres sí	281
5.2. El relato histórico	281
5.2.1. Introducción	281
5.2.2 Grecia	282
5.2.2.1. <i>Antígona</i> y el pitagorismo	282
5.2.2.2. Platonismo y aristotelismo	287
5.2.3. Renacimiento: Descartes y Spinoza	294
5.2.4. ¿Último paso? De la soberbia de la razón a la de la vida	297
5.3. Motivaciones y consecuencias	298
5.3.1. Motivaciones	298
5.3.1.1. Angustia y miedo	298
5.3.1.2. Violencia, exigencia y voluntad de poder	301
5.3.2. Consecuencias	303
5.3.2.1 Soledad y abandono	303
5.3.2.2 Vacío	306
5.3.2.3. Sujeto, absolutismo e idolatría	308
5.3.2.3.1. Sujeto	308
5.3.2.3.2. Absolutismo e idolatría	310
5.3.2.4. Separación de la vida	315
5.4. Las entidades zambranianas: filosofía, poesía, novela	319
5.4.1. Introducción	319
5.4.2. Filosofía y poesía	319
5.4.2.1. Introducción: ¿filosofía-y-poesía o filosofía-o-poesía?	319
5.4.2.2. Filosofía y poesía	322
5.4.2.2.1. Flecha y árbol	322
5.4.2.2.2. Lucha y descanso	323
5.4.2.2.3. Argumentos y justificaciones éticas	325
5.4.2.2.4. Espacio, tiempo, vida y muerte	326
5.4.2.2.5. Mundos	327
5.4.2.2.6. Unidad y fragmento	328
5.4.2.3. ¿Y la novela?	330
6. Conclusiones. Límites y horizontes de la razón para la FAP	332
6.1. Filosofía y vida	332
6.1.1. Vida filosófica	332
6.1.2. Filosofía o vida	335

6.2. ¿Qué es filosofía (poética)?	338
6.3. Vectores zambranistas para una teoría de la FAP	341
7. Adenda: comparación entre filosofía, poesía y novela según el pensamiento zambraniano	342

CAPÍTULO III. EL CONSULTANTE: EXILIO Y ESPERANZA

1. Introducción. ¿Ausencia DE fundamentos antropológicos?	351
2. Notas antropológicas sobre el consultante en la teoría actual de la FAP	354
2.1. El consultante como ser racional	354
2.2. El consultante como ser libre y coherente	358
2.3. El consultante como arqueólogo rebelde	361
2.4. El consultante como demandante de cultura y autocomprensión	363
2.5. El consultante como crítico noético	366
2.6. El consultante: sujeto de decisión e identidad conflictiva	369
2.7. El consultante, ¿enfermo mental?	374
2.8. El consultante entre la felicidad, el proyecto y el sujeto productivista	382
2.9. Síntesis: El consultante desde la demanda frente la vivencia del consultante	388
3. El consultante: del exilio a la esperanza	389
3.1. El consultante confuso	389
3.1.1. El consultante como exiliado	389
3.1.1.1. El exilio en la vivencia de María Zambrano	389
3.1.1.2. El exilio: vislumbres de sacralidad	391
3.1.1.3. El exiliado delante del refugiado y del desterrado	396
3.1.1.4. Exilio: de la mediación al abandono	398
3.1.1.5. El exilio como negación: ausencia e idiotismo	399
3.1.1.6. El exilio afirmativo	402
3.1.2. La perplejidad como instante auroral de la inmensidad	406
3.1.3. La crisis del consultante	410
3.1.3.1. La ausencia de firmamento en la crisis	410
3.1.3.2. La ausencia de suelo en la crisis	413
3.1.3.3. Fases de la vida: crisis y estacionamiento	415
3.1.3.4. La soledad en la crisis: las posibilidades perdidas y exordio de la envidia	418
3.1.4. Las demandas del consultante desde la antropología zambraniana	419
3.1.4.1. Escuchar y ser escuchado, y la visión	419
3.1.4.2. Reflexión para resolver: resolución desde la claridad y el orden	425

3.1.4.3. La necesidad de transformación del consultante	428
3.2. El consultante como delirante	432
3.2.1. El delirio como categoría psiquiátrica y zambraniana	432
3.2.2. Delirio y FAP	437
3.3. El consultante: esperanza y equilibrio	438
3.3.1. Equilibrios inestables	438
3.3.1.1. La balanza. Entre el centro y el horizonte	438
3.3.1.2. Persona <i>versus</i> personaje. El argumento de la vida	442
3.3.1.3. Fundamentos dilemáticos	446
3.3.2. La esperanza y ¿desesperanza?	447
3.3.2.1. Trascendencia y heterodoxia	447
3.3.2.2. El ser que padece su propia trascendencia	449
3.3.2.3. Anhelo	451
3.3.2.4. Finalmente, la esperanza	453
3.3.2.5. Excurso: disfunciones de la esperanza	456
4. Conclusiones. La experiencia del consultante: vectores antropológicos zambranistas para la FAP	458
4.1. Una antropología para la FAP	458
4.2. La libertad: de la elongación de la posibilidad a la autoposición humilde	460
4.3. El desciframiento del sentir originario	463
4.4. Consecuencias en otros ámbitos	464

CAPÍTULO IV. EL FILÓSOFO APLICADO A LA PERSONA: DEL ANALÍTICO RACIONAL AL DESCIFRADOR DEL SENTIR ORIGINARIO

1. Introducción	469
2. Notas antropológicas sobre el orientador en la teoría actual de la FAP	472
2.1. ETOR: La figura del <i>orientador</i> filosófico	472
2.2. Peter Raabe: el <i>Philosophical Counselor</i> más allá de la resolución de conflictos y de la educación en habilidades críticas	477
2.3. Ruschmann	481
2.4. Neri Pollastri: movimiento de pensamiento, reinterpretación y clarificación	484
2.5. Andrea Poma: la esterilización ideológica del orientador filosófico	488
2.6. Gerd Achenbach: filosofía para la vida	490
2.7. Schuster. Amistad	492
2.7.1. Alteridad personal	492
2.7.2. Encuentro	493
2.7.3. Diálogo	494

2.7.4. Recapitulación	494
2.7.5. Amor	494
2.7.6. Conclusión	495
2.8. Marinoff: toma de decisiones y biblioterapia	495
2.9. Jorge Dias y Tiago Pita: la racionalidad deudora de Inglaterra	498
2.10. Kreimer, Lahav, Shibles, Schefczyk,...	502
2.11. Las definiciones de las asociaciones	503
2.12. Conclusiones	507
3. Vectores zambranistas para la reinención del filósofo aplicado a la persona	511
3.1. La <i>vocación</i> del filósofo aplicado	511
3.2. El filósofo aplicado como maestro	517
3.2.1. Introducción	517
3.2.2. La “ausencia” del maestro	519
3.2.3. La unicidad del maestro	520
3.2.4. El maestro es su presencia	521
3.2.5. El maestro da pocas explicaciones	522
3.2.6. El maestro ayuda a caminar	523
3.2.7. El maestro trasciende	523
3.2.8. El maestro <i>desentraña</i> la vocación del discípulo	524
3.2.9. El maestro enseña a mirar de forma oblicua	525
3.2.10. El maestro enseña a preguntar	525
3.3. El filósofo aplicado como guía	527
3.3.1. Introducción	527
3.3.2. El guía es medio de trascendencia	528
3.3.3. La naturaleza del guía	529
3.3.4. El movimiento del guía	529
3.3.5. El esclarecimiento del guía	531
3.4. ¿El filósofo aplicado como sabio?	531
3.4.1. Introducción	531
3.4.2. Incompatibilidad entre la sabiduría y la sociedad actual	532
3.4.3. El sabio “viene de oriente”	533
3.4.4. Occidente y el interés personal	533
3.4.5. La quietud del sabio	534
3.4.6. Séneca como modelo de sabio a la defensiva	535
3.4.7. No hay sabiduría sin sabio	535
3.5. Una razón mediadora para el filósofo aplicado	536
3.5.1. La sonrisa acogedora	536
3.5.2. La escucha delicada	537

3.5.3. Dos modos de sacar el mal	538
3.5.4. Mediación del tiempo	539
3.6. La poética en el filósofo aplicado	539
3.7. Epílogo: dos modelos de afrontamiento vital. España frente a Europa	543
3.7.1. Introducción. España/Europa como metáfora de la resolución/aceptación en la FAP	543
3.7.2. Materialismo español	547
3.7.3. Aprender a vivir en la crisis	550
4. Conclusiones o consideraciones finales	554
4.1. Idealismo y experiencia	554
4.2. Hacia un sumatorio que desborda la racionalidad moderna	555
4.2.1. Modos de filosofar aplicado	555
4.2.2. La experiencia	555
4.3. Preguntas acerca de la experiencia	556
4.4. Consulta: movimiento del pensamiento o acción vívida	557
4.5. Biblioterapia	558
4.6. Cosmo-visión	559
4.7. Disposiciones	559
4.8. Categorías	560

**CAPÍTULO V. LA PALABRA (Y LA MÚSICA) EN LA FILOSOFÍA APLICADA A LA PERSONA:
DE INSTRUMENTO METODOLÓGICO A CENTRO VIVIENTE.**

1. Introducción. Lo articulado	565
2. La palabra como instrumento de análisis	570
2.1. Francisco Macera: lenguaje e ideología	570
2.1.1. La analítica racional como desvelamiento ideológico	570
2.1.2. Fases: de la fusión a la ideologización	570
2.1.2.1. La fusión	570
2.1.2.2. Separación	575
2.1.2.3. Ideologización	578
2.1.3. Conclusiones y resumen	583
2.2. Karl Mannheim	585
2.2.1. Fuentes de Mannheim y objetivos de la sociología del conocimiento	585
2.2.2. Orígenes del perspectivismo ideológico	588
2.2.2.1. Introducción	588
2.2.2.2. La ruptura de la <i>intelligentsia</i>	588
2.2.2.3. Epistemología, psicología y sociología del conocimiento	591

2.2.3. Ideología	593
2.2.3.1. Orígenes del término	593
2.2.3.2. Definición y taxonomías	595
2.2.3.3. Palabra ideológica y verdad relacionista	598
2.2.4. Intervención des-ideologizante o apertura a la perspectiva	599
2.2.5. Conclusión	603
2.3. Marinoff: lenguaje y racionalidad	603
2.3.1. Una aporía para reflexionar	603
2.3.2. “WHOA!” como respuesta	605
2.3.2.1. Whorf y Sapir	606
2.3.3. Conclusiones	611
2.4. Analítica conceptual y libertad en el habla	612
2.4.1. Analítica conceptual	612
2.4.2. Keuchenius y la <i>parrhesia</i>	614
3. <i>Esencialidad</i> de la palabra y de la música para la FAP	617
3.1. La palabra y el silencio en María Zambrano	617
3.1.1. Palabra inerte	617
3.1.2. La palabra vital	622
3.1.2.1. Descripción	622
3.1.2.1.1. Varios términos para un concepto vivo	622
3.1.2.1.2. Una palabra de verdad	623
3.1.2.1.3. El germinar de la palabra divina en el “negror de la noche”	623
3.1.2.1.4. La palabra perdida	624
3.1.2.1.5. La palabra criatura	625
3.1.2.1.6. El movimiento de la palabra	625
3.1.2.1.7. Palabra totalizadora	626
3.1.2.1.8. La pérdida del tono musical de las palabras. Logomaquia	627
3.1.2.1.9. “Marbetes a real”. Palabra invocadora	628
3.1.2.1.10. La palabra “incomprensible”	629
3.1.2.1.11. La palabra como don poético	630
3.1.2.1.12. La donación vital de la palabra. La palabra que se hace perdidiza	631
3.1.2.1.13. La presencia de una ausencia	632
3.1.2.1.14. Eternidad renovada de la palabra originaria	633
3.1.2.1.15. La palabra balbuciente	633
3.1.2.1.16. La palabra danzante y musical	634
3.1.2.1.17. Palabra y lenguaje	635
3.1.2.1.18. La palabra destino del hombre	636
3.1.2.1.19. La palabra indecible	636

3.1.2.1.20. Otro enamorado de la palabra viva: Lezama Lima	637
3.1.2.1.21. “Non sum dignus”	638
3.1.2.2. Consecuencias	638
3.1.2.2.1. El sendero de la palabra	638
3.1.2.2.2. El deshielo de la palabra y del habla	639
3.1.2.2.3. La herida de la palabra	640
3.1.2.2.4. El entusiasmo de la palabra	641
3.1.2.2.5. El poder de la palabra	641
3.1.2.2.6. Aislamiento y soledad	642
3.1.2.2.7. La revelación a través de la palabra viva	642
3.1.2.2.8. La llamada y la creación de realidad	643
3.1.2.2.9. La cura por la palabra. Teoría	644
3.1.2.2.10. La cura por la palabra. Práctica	645
3.1.2.2.11. La palabra que moldea el tiempo propio	648
3.1.2.2.12. La palabra viva, atmósfera para el encuentro	648
3.1.3. El silencio	649
3.1.3.1. El silencio musical	649
3.1.3.2. Silencio saturado	649
3.1.3.3. El silencio que merodea la consulta	650
3.1.3.4. El silencio como límite	652
3.1.4. Adenda: escucha / mirada	652
3.1.4.1. El privilegio del oído	652
3.1.4.2. La mirada frente a la visión.	654
3.2. La música	656
3.2.1. Razones biográfico-musicales	656
3.2.2. Descripción	659
3.2.2.1. ¿Qué es la música?	659
3.2.2.2. Hacia el movimiento danzante	660
3.2.2.3. El tiempo de la música	662
3.2.2.3.1. Cronos y kairós	662
3.2.2.3.2. Aprender cantando	664
3.2.2.3.3. Música y trans-futuros	664
3.2.2.3.4. En el límite de la música	665
3.2.3. Últimos “movimientos” musicales	666
3.3. Epílogo: palabra misteriosa / palabra enigmática	668
3.3.1. Misterio y enigma	668
3.3.2. Notas del misterio	670
3.3.3. Esencia en penumbra	673
3.3.4. Misterios de la vida del sur	674

3.3.5. Asombro y extrañeza	675
3.3.6. La escucha del misterio	675
3.3.7. Misterio y enigma, adjetivación de la palabra	677
3.3.7.1. El insulto	677
3.3.7.2. En la consulta	678
4. Conclusión. <i>Una</i> palabra para la comprensión y la transformación	678
4.1. Introducción	678
4.2. Inconmensurabilidad	681
4.3. Peligro de la palabra <i>auténtica</i>	683
4.4. La palabra como objeto y como co-fusión. Consecuencias para la consulta	684
4.5. Palabra comprensiva y transformadora	686
4.6. Keuchenius y consecuencias prácticas	687

VOLUMEN II

CAPÍTULO VI. LA MIRADA Y LA METÁFORA DEL CORAZÓN EN LA FILOSOFÍA APLICADA A LA PERSONA

1. Introducción: ¿la mirada y la metáfora del corazón en la Filosofía Aplicada?	691
2. La apertura de la visión en la Filosofía Aplicada	694
2.1. El uso de los sentidos en la consulta etoriana	694
2.1.1. ¿Fundamentos?	694
2.1.2. La visión de los impositores	695
2.1.3. La crítica reiterada I	697
2.1.4. La crítica reiterada II	698
2.2. Peter Raabe: ¿es posible una salida de la caverna?	699
2.2.1. Coincidencias racionales y lingüísticas	699
2.2.2. Vida y razón I	701
2.2.3. Vida y razón III	703
2.3. Lahav y la sombra de la normalización	705
2.3.1. Normalización y salida de la caverna	705
2.3.2. Ran Lahav: nueva visión, nueva vida	707
2.4. Conclusiones: los límites del diálogo para promover la visión	711
2.4.1. Visión argumental. Resolución de conflictos	711
2.4.2. Visión filosófico-racionalista. Ascensión filosófica	712
2.4.3. Visión racionalista-vital. Penetración de la palabra	712
2.4.4. Visión iniciático-vital	713

2.4.5. Punto de no retorno	713
3. La mirada zambraniana: motor vital para la FAP	715
3.1. Orígenes	715
3.1.1. La mirada en Grecia	715
3.1.2. La mirada y la luz en la vida de María Zambrano	718
3.1.2.1. La mirada de Blas Zambrano	718
3.1.2.2. La mirada de Araceli Alarcón	720
3.1.2.3. La mirada en la enfermedad	721
3.1.2.4. Contemplando en el Prado	723
3.1.2.5. Conversando sobre la mirada	724
3.2. Descriptiva de la mirada (o visión)	726
3.2.1. Lo que no se puede ver	726
3.2.2. Primera mirada y con-formación de la visión	728
3.2.3. Mirada y conocimiento	730
3.2.4. La mirada como “estar pegados”	732
3.2.5. “Ver es asistir y sentir”, es participar	733
3.2.6. Fe y visión	734
3.2.7. Mirada y vida	736
3.2.8. Primera síntesis	737
3.2.9. Mirada y templo	738
3.2.10. Mirada y tiempo	741
3.2.11. Cegueras	743
3.2.11.1. Crisis	743
3.2.11.2. Contemplación/acción	746
3.2.11.3. Totalidad herida	748
3.3. Ver-se	749
3.3.1. Prolegómeno teórico	749
3.3.2. La acción de ver-se	751
3.4. Aprender a mirar	755
3.4.1. La mirada del maestro	755
3.4.2. Notas para empezar a mirar	756
3.4.2.1. La atención	756
3.4.2.2. Hundirse en el olvido	757
3.4.2.3. Des-ser-se	758
3.4.2.4. Participar y entrega	759
3.4.2.5. El aprendizaje del sendero	760
3.5. Evidencia y revelación	760
3.5.1. Mirada, evidencia y revelación	760
3.5.1.1. El privilegio experiencial de la evidencia	760

3.5.1.2. Evidencia y mirada auténtica	761
3.5.1.3. Evidencia y revelación	762
3.5.2. Primeras notas acerca de la evidencia y la revelación	762
3.5.2.1. Salida evidencial en las crisis personales	762
3.5.2.2. Evidencias frente a ideas y creencias	764
3.5.2.3. Fuente de la evidencia y transformaciones	765
3.5.2.4. La certidumbre	766
3.5.2.5. Ambigüedad	766
3.5.3. Características	768
3.5.3.1. Evidencia y sueño	768
3.5.3.2. Evidencia y centro. Caducidad de la evidencia	769
3.5.3.3. Intensidad evidencial	770
3.5.3.4. La recuperación por la evidencia	771
3.5.3.5. La evidencia-revelación en “Un capítulo de la palabra: “el idiota””	772
3.5.4. Ejemplos	774
3.5.4.1. Introducción	774
3.5.4.2. El cordero	774
3.5.4.3. Evidencias en intimidad	775
3.5.4.4. Evidencias con trasposición metafórica y sentimental	776
3.5.4.5. Evidencia prebélica	777
3.5.4.6. La revelación del idioma y evidencias de la historia	777
3.5.4.7. La evidencia del sí mismo	778
3.6. La luz	779
3.6.1. Una luz situada	779
3.6.1.1. La luz de Sevilla y de Madrid	779
3.6.1.2. La luz de Segovia y la de La Mancha	780
3.6.1.3. La luz de Vélez-Málaga	781
3.6.1.4. Adscripción temporal	782
3.6.2. Los antagonistas de la luz	783
3.6.2. El sendero de la luz	786
3.7. La transparencia <i>de</i> y <i>en</i> María Zambrano	787
3.7.1. La transparencia de María Zambrano	787
3.7.2. Camino a la transparencia	790
3.8. Metáfora del corazón	791
3.8.1. Definiciones duales	791
3.8.2. La metáfora del corazón en <i>Hacia un saber sobre el alma</i>	792
3.8.3. Corazón y entraña en HSA	793
3.8.4. Corazón y música en HSA	795

3.8.5. El motor móvil en <i>Claros del Bosque</i>	796
3.8.6. El corazón como casa y la música en <i>Claros del Bosque</i>	797
3.8.7. El mutismo del corazón en <i>Claros del Bosque</i>	798
3.8.8. Los medios de visibilidad del corazón en <i>Claros del Bosque</i>	799
3.8.9. La inocencia del corazón en <i>Claros del Bosque</i>	800
3.8.10. Corazón paciente en <i>Claros del Bosque</i>	801
3.8.11. Corazón y entraña en <i>Claros del Bosque</i>	801
3.8.12. Sentir el corazón	801
3.8.12. Corazón y alma en <i>España, sueño y verdad</i>	802
3.8.13. Exceso de experiencia y crisis	804
3.8.14. El corazón como guía	805
4. Conclusiones	805
4.1. El totalitarismo como amenaza	805
4.2. Contraargumentaciones poéticas	806
4.3. Respuestas al <i>arcedianismo</i> de la FAP	807
4.4. Aproximación a posibles criterios evidencialistas I	809
4.5. Aproximación a posibles criterios evidencialistas II	811

CAPÍTULO VII. TIEMPO E HISTORIA EN LA FILOSOFÍA APLICADA A LA PERSONA.

1. Introducción. Tiempo e historia: la necesidad de investigar una ausencia	817
2. El tiempo en el planteamiento achenbachiano. Teoría y re-flexión	819
3. Vectores zambranistas “temporales” para la FAP	821
3.1. Introducción y primeros vestigios biográficos sobre el tiempo	821
3.2. El tiempo (y el espacio) sucesivo. La continuidad del tiempo (y del espacio)	823
3.3. La multiplicidad de los tiempos	826
3.3.1. Introducción y justificación	826
3.3.1.1. Tiempos estratosféricos y tiempos dermatoesqueléticos	826
3.3.1.2. Co(n)fusiones iniciales: el verano	827
3.3.1.3. El manejo del tiempo oportuno	828
3.3.2. Tres modalidades temporales	829
3.3.2.1. Primera aproximación	829
3.3.2.2. Segunda y tercera aproximación	832
3.3.3. Atemporalidades	834
3.3.3.1. Detención temporal despótica	834
3.3.3.2. Atemporalidad de la psique inicial I: atemporalidad sagrada	835
3.3.3.3. Atemporalidad de la psique inicial II: la atemporalidad en el sueño	836

3.3.3.4. Cercanía entre la atemporalidad de la psique inicial y la atemporalidad del delirio	838
3.3.3.5. Atemporalidad gratificante	839
3.3.3.6. Atemporalidad de la persona I: espiralidad, integración, apertura, centrado	840
3.3.3.7. Atemporalidad de la persona II: fuera de la prisión	842
3.3.3.8. Atemporalidad de la persona III: la música	842
3.3.3.9. Amor: entre atemporalidad prisionera y libre	843
3.3.4. Tiempo sucesivo o tiempo de la conciencia	844
3.3.4.1. El lugar del suceso	844
3.3.4.2. El tiempo azacanado	844
3.3.4.3. Origen del tiempo sucesivo	845
3.3.4.4. Pasado transparente	846
3.3.4.5. Presente vivo y relaciones triádicas	848
3.3.4.6. El futuro	850
3.4. La duración (o el riesgo del tiempo sucesivo)	852
3. 5. Tratar con el tiempo	856
3.5.1. Notas que indican una necesidad	856
3.5.1.1. Sacralidad perdida	856
3.5.1.2. Adolescencia extraviada	857
3.5.2. Conocer los tiempos y entregarse	859
3.5.2. Pensar el tiempo	860
3.5.3. Intuir y oír el tiempo	863
3.5.4. Nacimiento del tiempo propio desde el alma	866
3.5.5. Fusión, paciencia y confianza	867
3.5.6. Respetar las modalidades temporales	870
3.6. La historia	872
3.6.1. Hegemonías	872
3.6.2. Historia y vida	876
3.6.3. Historia, argumento y sentido	879
3.6.3.1. La libertad en lo dado	879
3.6.3.2. El argumento	882
3.6.3.3. Bloqueo	883
4. La confesión	885
4.1. Introducción. Tiempo y escritura	885
4.2. Tiempo de conocer-nos	886
4.3. La guía y la “circunambulación”	890
4.4. La confesión	895

5. Conclusiones. De la atemporalidad inicial al tiempo de la persona	902
5.1. El tiempo zambraniano y FAP	902
5.2. Tiempo sucesivo / tiempo de la persona	903
5.3. Zambrano y Lahav	905
5.4. Hacia la atemporalidad en la consulta	907
5.5. Modalidades temporales y picos vivenciales centrados	909
5.6. Escritura y FAP	910
5.8. Oclusión: escribir y hablar	913

CAPÍTULO VIII. ASCENSO Y ABISMAMIENTO: MOMENTOS PARA LA FILOSOFÍA APLICADA A LA PERSONA.

1. Introducción. Sendas hacia un método	917
2. Abismamiento	920
2.1. Descenso a los íferos	920
2.1.1. Introducción a los íferos. Envidia, rencor y piedad	920
2.1.1.1. Íferos	920
2.1.1.2. La destrucción en la envidia y el rencor	921
2.1.1.3. Los inferos sin la piedad	923
2.1.2. Descenso o caída	924
2.1.2.1. El camino de la a-puración	924
2.1.2.2. Circularidad y relativismo	926
2.1.2.3. Monstruos I	928
2.1.2.4. Monstruos II	930
2.1.2.5. ¿Seguir?	931
2.1.3. Ejemplos de íferos y curaciones	936
2.1.3.1. Grecia y Séneca	936
2.1.3.2. Edipo y Antígona	938
2.1.3.3. Materialidad en Neruda	940
2.1.3.4. Unamuno	942
2.1.3.5. Galdós	943
2.1.3.6. Recapitulación	944
2.1.4. ¿Por qué descender?	946
2.1.5. Nina y Antígona	951
2.1.6. El toro y el <i>agnus dei</i>	953
2.1.7. Sacrificio divino y auroral	956
2.2. Tragedia zambraniana, tragedia kierkegaardiana	958
2.2.1. Tragedia zambaniana	958

2.2.2. Tragedia kierkegaardiana	961
2.2.2.1. Introducción	961
2.2.2.2. La responsabilidad	961
2.2.2.3. Sentimientos	963
2.2.2.4. Culpa heredada	965
2.2.2.5. Culpa por compasión	966
2.2.2.6. Antígona, modelo trágico	967
2.2.2.7. El kierkegaard trágico y el consultante filosófico	968
3. Ascenso y despertar	968
3.1. Ascenso	968
3.1.1. Senderos	968
3.1.1.1. Primeras notas	968
3.1.1.2. En-cantamiento y amor a los hechos	970
3.1.1.3. La escalada del poeta	971
3.1.2. Melancolía y esperanza	973
3.1.3. Salvar	975
3.1.3.1 Salvarse más allá de la flecha	975
3.1.3.2. Salvarse por cercanía al alma	976
3.2. Despertar	978
3.2.1. Despertar y (re)nacer	978
3.2.2. Despertar por entrega y abrazo	979
3.2.3. Despertar en vigilia	980
3.2.4. ¿Por qué no estar despiertos?	981
3.2.5. Meta-trascendencias del despertar	982
3.2.6. Despertar en acto	983
3.2.7. Dormirse en la luz	986
3.3. Nacer	987
3.3.1. Nacer como <i>distinción</i>	987
3.3.2. (Re)nacimiento de segunda generación	989
3.3.3. Naciendo en la infancia	989
4. Adenda: FAP zambraniana, abismamiento y terapia de la aceptación y el compromiso	990
4.1. Introducción. Terapia ACT y filosofía	990
4.2. Historia	992
4.3. Objetivos	992
4.4. Trastorno de evitación experiencial (TEE)	993
4.5. El lenguaje en la ACT	996
4.6. Herramientas	1000

4.6.1. Metáforas y paradojas	1000
4.6.2. Ejercicios experimentales y experiencia	1001
4.6.3. Componentes básicos de las estrategias	1004
4.7. Abismamiento	1004
4.8. Otras similitudes y diferencias	1006
4.8.1. “La” diferencia	1006
4.8.2. Semejanzas finales	1008
5. Consideraciones recapituladoras	1011
5.1. Abismar	1011
5.1.1. Abismo en el <i>Diccionario de la Real Academia Española</i>	1011
5.1.2. Abismos zambranianos	1011
5.1.3. Íntimamente abismado	1012
5.1.4. Niveles del abismamiento	1013
5.2. Mirar de frente	1014
5.3. Despertar	1016

CAPÍTULO IX. HACIA UN “MÉTODO” RACIO-POÉTICO PARA UNA TEORÍA DE LA FILOSOFÍA APLICADA A LA PERSONA.

1. Introducción. El método zambraniano y la razón-poética: bases de un modelo	1021
2. Métodos descritos por Zambrano	1024
2.1. Dos vías. El método arquitectónico	1024
2.1.1. Método lineal	1024
2.1.2. Métodos basados en CT	1026
2.2. Dos vías. El método de la sierpe	1028
2.2.1. Primeros pasos: diseño, naturaleza, experiencia y discontinuidad	1038
2.2.2. La vida rescatada, <i>vita nuova</i>	1031
2.2.3. La visión contemplativa como estructura básica del método	1032
2.3. Senderos estratégicos zambranistas	1034
2.3.1 Encontrando	1034
2.3.2. Senderos para afrontar los sentimientos limitantes	1037
2.3.3. Senderos para la recuperación espacio-temporal (I). El deslizamiento	1042
2.3.4. Senderos para la recuperación espacio-temporal (II). La pérdida por olvido	1045
2.3.5. Senderos ante la vacilación actual	1047
3. La Razón-poética	1049
3.1. Caminando hacia un nombre	1049

3.2. Poética, poeta y poesía	1051
3.2.1. Introducción	1051
3.2.2. La vida del poeta en el amor	1051
3.2.3. El encantamiento del poeta	1053
3.3. Filosofía y filósofo	1056
3.3.1. El filósofo como descifrador y conjugador	1056
3.3.2. Disposición	1057
3.3.3. Humildad absorbida, escucha y tiempo	1058
3.3.4. Sentir la ausencia	1060
3.3.5. Sutilidad vibrante	1061
3.3.6. Al borde del abismo	1061
3.4. La razón-poética	1063
3.4.1. Orígenes	1063
3.4.1.1. Antonio Machado	1063
3.4.1.2. José Ortega y Gasset	1066
3.4.1.3. Otros orígenes	1068
3.4.2. ¿Definición?	1072
3.4.3. Características	1074
3.4.3.1. Razón-poética y nacimiento	1074
3.4.3.2. Razón poética y mediación	1075
3.4.3.3. Razón-poética y respeto	1078
3.4.3.4. Razón-poética y misterio	1079
3.4.3.5. Razón-poética como acceso a la “verdad necesaria”	1080
3.4.3.6. Razón-poética: mirada que transforma	1082
3.4.3.7. Razón-poética: quehacer humano	1083
3.4.3.8. Razón-poética: saber suficiente	1085
3.4.3.9. La razón-poética centra y es centrada	1087
3.4.3.10. Razón-poética y razones del corazón	1089
3.4.3.11. Razón-poética como apertura	1091
3.4.4. Razón-poética en acto	1093
3.4.4.1. Ascenso y abismamiento	1093
3.4.4.2. Experiencias palpitantes I: la poesía de María Zambrano	1094
3.4.4.3. Experiencias palpitantes II: la aurora del símbolo	1096
3.4.4.4. Experiencias palpitantes III: la trascendencia desde los textos	1098
3.4.4.5. Experiencias palpitantes IV: ejemplos finales	1099
3.4.5. Aproximación a los criterios de validez y jerarquización de las razones poéticas	1100
3.4.5.1. Profundidad de la razón y autenticidad del sujeto	1101

3.4.5.2. Apertura	1102
3.4.5.3. Experiencia. La confusión entre hacer y experiencia	1103
3.4.5.4. Transparencia	1104
3.4.5.5. Capacidad de hacer despertar o dar luz	1105
3.4.5.6. Capacidad de transformar	1106
3.4.6. Razones poéticas <i>versus</i> razones argumentales	1106
3.4.6.1. Primer juego: razones poéticas	1106
3.4.6.2. Segundo juego: razones-poéticas	1107
4. Adenda. El saber de la experiencia	1108
4.1. Introducción. Retomando una teoría	1108
4.2. El saber de la experiencia se da <i>a posteriori</i>	1109
4.3. Experimentar es padecer	1110
4.4. Experimentar es más que vivir	1111
4.5. La naturaleza del <i>saber</i> (de la experiencia)	1112
4.6. Saber de la experiencia: saber alternativo	1113
5. Conclusiones	1114
5.1. <i>Vectores</i> zambranianos. Teoría formal	1114
5.1.1. Recalcando: razón-poética y no razón poética	1114
5.1.2. El sentido del <vector>	1115
5.1.3. Bidimensionalidad de la teoría de FAP basada en pensamiento crítico	1120
5.2. Concreción zambranianiana vectorial	1122
5.2.1. Introducción	1122
5.2.2. Vectores materiales	1123
5.2.3. Vectores formales	1123
5.2.4. El vector <proceso>	1127
5.2.5. Los temas	1128
5.3. Advertencias finales: hacia una transcendencia desde la razón-poética	1130
5.3.1. Confusiones	1130
5.3.2. ¿La racionalidad poética es una racionalidad sobre la emoción?	1130
5.3.3. ¿Pensamiento creativo?	1131
5.3.4. ¿Creación de una vida virtuosa?	1131
5.3.5. ¿Desvelar los impositores desconocidos?	1132
5.3.6. ¿Qué es, <i>entonces</i> , la razón poética?	1132

EPÍLOGO. RECAPITULACIONES, CONCLUSIONES Y APLICACIONES

1. Introducción. De la filosofía teórico-práctica a la Filosofía Aplicada en el itinerario personal	1135
---	------

2. Filosofía Poética Aplicada a la Persona (FPAP)	1137
2.1. Concepto	1137
2.2. Objetivos	1138
2.3. Resultados	1138
2.4. El consultante zambraniano	1139
2.4.1. Añadidos al modelo clásico	1140
2.4.2. Innovación zambraniana	1143
2.5. El filósofo aplicado zambraniano	1144
3. Ejercicios para la filosofía zambranista aplicada a la persona	1146
3.1. Ejercicios para el trabajo con la palabra	1146
3.1.1. Introducción	1146
3.1.2. Ejercicio 1: el lenguaje cuidadoso	1146
3.1.3. Ejercicio 2: la comprensión de los tipos de lenguaje	1149
3.1.4. Ejercicio 3: la palabra palpitante	1150
3.1.5. Ejercicio 4: la arqueología de la palabra perdida	1151
3.1.6. Ejercicio 5: lectura filosófica	1153
3.1.7. Ejercicio 6: la erosión de la palabra ajena	1154
3.1.8. Ejercicio 7: etiquetas invocadoras	1155
3.1.9. Ejercicio 8: la palabra que cura	1156
3.1.10. Ejercicio 9: contacto con la palabra misteriosa	1157
3.1.11. Ejercicio 10: inmersión en la palabra misteriosa	1158
3.1.12. Ejercicio 11: evaluación de la palabra	1159
3.1.13. Ejercicio 12: escritura confesional	1160
3.2. Ejercicios para el trabajo con el silencio, el ruido y la matización del sonido	1161
3.2.1. Introducción	1161
3.2.2. Ejercicio 1: el ciego y los medios	1162
3.2.3. Ejercicio 2: el silencio desasosegante	1163
3.2.4. Ejercicio 3: silencio repentino y sosegante	1163
3.2.5. Ejercicio 4: silencio repentino y desagradable	1164
3.2.6. Ejercicio 5: el sonido en atmósferas diversas	1164
3.2.7. Ejercicio 6: ayuno de palabra	1165
3.2.8. Ejercicio 7: el ritmo de la vida	1166
3.2.9. Ejercicio 8: ruido enojoso	1168
3.2.10. Ejercicio 9: aguzando la diferencia entre la mirada y el oído	1168
3.3. Ejercicios para el trabajo con la música	1170
3.3.1. Introducción	1170
3.3.2. Ejercicio 1: La música del sistema de mercado	1170
3.3.3. Ejercicio 2: movimiento danzante	1172

3.3.4. Ejercicio 3: el añadido de la musicalidad I. Cantos de la infancia	1173
3.3.6. Ejercicio 4: el añadido de la musicalidad II. Coloreando con música	1174
3.3.6. Ejercicio 5: el reflejo de la integridad de la música en la propia vida	1175
3.3.7. Ejercicio 6: Asentamiento musical	1177
3.3.8. Ejercicio 7: musicoterapia	1177
3.3.9. Ejercicio 8: escribir la propia canción	1178
3.3.10. Ejercicio 9 y metáfora musical	1179
3.4. Ejercicios para el trabajo con la mirada	1179
3.4.1. Introducción	1179
3.4.2. Ejercicio 1: la ampliación física del campo visual	1180
3.4.3. Ejercicio 2: las nubes	1180
3.4.4. Ejercicio 3: contemplación I. El cuadro palpitante	1181
3.4.5. Ejercicio 4: contemplación II. El cuadro ilustrado	1182
3.4.6. Ejercicio 5: cambio contundente de ópticas	1183
3.4.7. Ejercicio 6: la visión desde arriba	1184
3.4.8. Ejercicio 7: ver sin ver	1185
3.4.9. Ejercicio 8: la mirada de la novedad objetal	1186
3.4.10. Ejercicio 9: la mirada de la novedad personal	1187
3.4.11. Ejercicio 10: miradas desenfocadas	1187
3.4.12. Ejercicio 11: la distancia de la mirada I	1188
3.4.13. Ejercicio 12: la distancia de la mirada II	1188
3.4.14. Ejercicio 13: la distancia de la mirada III. Juego con estereogramas	1189
3.4.15. Ejercicio 14: la posición de la mirada. Los trampantojos y las imágenes callejeras tridimensionales	1190
3.4.16. Ejercicio 15: la mirada histórica vital	1191
3.4.17. Ejercicio 16: la investigación de la mirada que da luz I. Alteridad	1193
3.4.18. Ejercicio 17: la investigación de la mirada que da luz II. Mismidad	1194
3.4.19. Ejercicio 18: mirando lo no nacido	1194
3.4.20. Ejercicio 19: la mirada del amor	1196
3.4.21. Ejercicio 20: la mirada del niño	1197
3.4.22. Ejercicio 21: la recuperación de la mirada narrativa a través del paseo por el bosque	1198
3.4.23. Ejercicio 22: la mirada atenta	1198
3.5. Ejercicios para el trabajo con la evidencia, la luz y el corazón	1200
3.5.1. Introducción	1200
3.5.2. Ejercicio 1: tipos de verdades	1200
3.5.3. Ejercicio 2: evidencias (pasadas) incomprendidas	1201
3.5.4. Ejercicio 3: la incomprensión como argumento	1201
3.5.5. Ejercicio 4: evidencias “curativas”	1202

3.5.6. Ejercicio 5: evidencias que ayudan a vivir	1203
3.5.7. Ejercicio 6: la evanescencia de la evidencia	1203
3.5.8. Ejercicio 7: la luz propia de las verdades	1203
3.5.9. Ejercicio 8: comprensión sin mediaciones	1204
3.5.10. Ejercicio 9: introducción a la transparencia	1204
3.5.11. Ejercicio 10 y 11: ¿corazón o entraña?	1205
3.6. Ejercicios para el trabajo con el tiempo	1209
3.6.1. Introducción	1209
3.6.2. Ejercicio 1: las longitudes temporales	1209
3.6.3. Ejercicio 2: los modos temporales en la cronología diaria	1210
3.6.4. Ejercicio 3: tiempo y necesidades básicas	1211
3.6.5. Ejercicio 4: morosidad temporal en el insomnio	1211
3.6.5. Ejercicio 5: el tiempo del niño I	1212
3.6.7. Ejercicio 6: el robo del tiempo senequista	1213
3.6.8. Ejercicio 7: trabajar y jugar según <i>Google images</i>	1214
3.6.9. Ejercicio 8: el contenido del tiempo lleno	1215
3.6.10. Ejercicio 9: andar por los tiempos adecuados	1215
3.6.11. Ejercicio 10: la duración	1217
3.6.12. Ejercicio 11: el tiempo del niño II	1218
3.6.13. Ejercicio 12: “lo que nos queda”	1218
3.6.14. Ejercicio 13: las fases de la vida	1219
3.6.15. Ejercicio 14: historia y leyenda o narración	1220
3.6.16. Ejercicio 15: evaluando el <i>Erwartungshorizonten</i>	1220
3.6.17. Ejercicio 16: el argumento propio	1221
3.6.18. Ejercicio 17: la revelación del tiempo I	1222
3.6.19. Ejercicio 18: la revelación del tiempo II	1222
3.7. Ejercicios para el trabajo con el abismamiento y el renacer	1223
3.7.1. Introducción	1223
3.7.2. Ejercicio 1: la cercanía del abismo	1224
3.7.3. Ejercicio 2: sentir el abismo	1224
3.7.4. Ejercicio 3: confianza I	1226
3.7.5. Ejercicio 4: confianza II	1226
3.7.6. Ejercicio 5: durmiendo con el enemigo	1227
3.7.7. Ejercicio 6: abismamiento y rompecabezas	1228
3.7.8. Ejercicio 7: abrazando toda la realidad	1229
3.7.9. Ejercicio 8: el ser en el padecer	1230
3.7.10. Ejercicio 9: el sí, nacido del no	1230
3.7.11. Ejercicio 10: confirmación del nacimiento	1231

3.8. Ejercicios en torno a la razón-poética y las razones poéticas	1232
3.8.1. Introducción	1232
3.8.2. Ejercicio 1: razones (motivos) de diversa procedencia	1232
3.8.3. Ejercicio 2: razones irracionales	1233
3.8.4. Ejercicio 3: el manejo de la pompa de jabón	1234
3.8.5. Ejercicio 4: camino recto y camino sinuoso	1234
3.8.6. Ejercicio 5: “¿para qué sirve?”	1235
3.8.7. Ejercicio 6: creación poética de ejercicios personales	1235
4. Otros recursos para la consulta	1236
4.1. Introducción	1236
4.2. Textos	1236
4.3. Canciones	1238
4.4. Películas	1239
4.5. Videos de <i>Youtube</i>	1242

BIBLIOGRAFÍA

1. Diccionarios generales y filosóficos	1245
2. Bibliografía procedente de la historia de la filosofía	1246
3. Bibliografía sobre Filosofía Aplicada y <i>Critical Thinking</i>	1251
4. Fuentes documentales de María Zambrano	1277
4.1. Libros	1277
4.2. Artículos	1278
4.3. Manuscritos consultados en la <i>Fundación María Zambrano</i>	1290
4.4. Cartas consultadas en la <i>Fundación María Zambrano</i>	1310
5. Literatura secundaria sobre María Zambrano	1319
6. Otra bibliografía vinculada con nuestro objeto de investigación	1332

ANEXOS (VERSIONES PORTUGUESAS)

INTRODUÇÃO

1. A origem duma pergunta	1341
1.1. Introdução. Primeiros desdêns	1341
1.2. A orientação filosófica e a Filosofia Aplicada	1341
1.2.1. O nascimento de uma inquietude	1341
1.2.2. Primeiras investigações. Teoria	1344
1.2.3. Filosofia Aplicada segundo o <i>Critical Thinking</i> . Teoria e prática	1345
1.2.3. Volta. Transcendência do CT	1346

1.3. Filosofia aplicada zambraniana	1347
2. Objectivos e hipóteses	1348
3. Estrutura	1349
3.1. Estrutura dos capítulos e modelo em espiral. Resumo dos blocos	1349
3.2. Exposição dos capítulos	1350
4. Metodologia de trabalho	1360
4.1. Metodologia investigadora	1360
4.2. Metodologia expositiva	1362
5. Inovações	1363
5.1. Desde a Filosofia Aplicada	1363
5.2. Desde o zambranismo	1364
6. Temas abertos	1366

CONCLUSÕES

1. Introdução. Da filosofia teórico-prática à Filosofia Aplicada no itinerário pessoal	1373
2. Filosofía Poética Aplicada a la Persona (FPAP)	1375
2.1. Conceito	1375
2.2. Objetivos	1376
2.3. Resultados	1376
2.4. O consultante zambranista	1377
2.4.1. Acrescentado o modelo clássico	1378
2.4.2. Inovação zambranista	1380
2.5. O filósofo aplicado zambranista	1382

ÍNDICE DE TABLAS

Tabla 1.1. Caracterización básica de autores de la FAP	154
Tabla 2.1. Bases prácticas del trabajo de Jorge Dias	219
Tabla 2.2. Compendio de falacias según Jorge Dias	221
Tabla 2.3. Ejemplo de aplicación del método de F. Schick	253
Tabla 2.4. Elementos del método DAFO	251
Tabla 2.5. Vinculaciones entre los elementos del método DAFO	251
Tabla 2.6 (1). Comparativa entre filosofía, poesía y novela en el pensamiento de María Zambrano	343
Tabla 2.6 (2). Comparativa entre filosofía, poesía y novela en el pensamiento de María Zambrano	344
Tabla 2.6 (3). Comparativa entre filosofía, poesía y novela en el pensamiento de María Zambrano	345
Tabla 2.6 (4). Comparativa entre filosofía, poesía y novela en el pensamiento de María Zambrano	346
Tabla 2.6 (5). Comparativa entre filosofía, poesía y novela en el pensamiento de María Zambrano	347
Tabla 4.1. Habilidades del <i>conselheiro filósofico</i> (Jorge Dias)	501
Tabla 4.2 (1). Comparativa del rol del filósofo aplicado según teóricos de la orientación filosófica	508
Tabla 4.2 (2). Comparativa del rol del filósofo aplicado según teóricos de la orientación filosófica	509
Tabla 4.3 (1). Comparativa del rol del filósofo aplicado según asociaciones de orientación filosófica	509
Tabla 4.3 (2). Comparativa del rol del filósofo aplicado según asociaciones de orientación filosófica	510
Tablas 4.4. Recopilación de notas básicas de poesía basada en las tablas 2.6 (1-5)	540
Tabla 4.5 (1). Comparativa entre Europa y España (María Zambrano)	545
Tabla 4.5 (2). Comparativa entre Europa y España (María Zambrano)	546
Tabla 4.6. Comparativa entre los modelos clásicos y zambranianos de Filosofía Aplicada	561
Tabla 8.1. Comparativa sufrimiento-dolor (Sören Kierkegaard)	967
Tabla Ep.1. Complementos zambranianos a modelo clásico de FAP	1140
Tabla Ep.2. Tabla ejercicio “lenguaje cuidadoso”	1148

Tabla Ep.3. Tabla ejercicio “evaluación de la palabra”	1160
Tabla Ep.4. Tabla ejercicio “mirada y oído”	1169
Tabla Ep.5. Ejemplos músicas de mercado	1171
Tabla Ep.6. Ejemplos músicas diferentes localizaciones	1171
Tabla Ep.7. Tabla ejercicio de “modos temporales”	1201
Tabla Ep.8. Tabla ejercicio de morosidad temporal	1212
Tabla Ep.9. Tabla ejercicio tiempo senequista	1213
Tabla Ep.10. Tabla del ejercicio tiempos adecuados	1217

ÍNDICE DE FIGURAS

Figura 2.1. Elementos básicos del CT	199
Figura 2.2. Esperas y elipses de la acción (Lou Marinoff)	225
Fig. 2.3. Dimensiones trabajadas por Filosofía, Psicología y Psiquiatría	226
Fig. 2.4. Esquema modificado del modelo de trabajo etoriano	236
Fig. 2.5. Esquema Argumental de S. Toulmin	250
Fig. 2.6. Elementos del acto de pensar según R. Paul y L. Elder	257
Fig. 2.7. Primer esquema básico de la Filosofía Aplicada a la Persona	265
Fig. 2.8. Segundo esquema básico de la Filosofía Aplicada a la Persona	266
Fig. 2.9. Origen de sentimientos	268
Fig. 3.1. Refugiado, desterrado y exiliado	396
Figura. 5.1. Evolución de la palabra según la concepción de Macera	583
Fig. 5.2. Proceso de la <i>parrhesia</i>	617
Figura 6.1. Visión objetiva	752
Figura 6.2. Visión intersubjetiva I	763
Figura 6.3. Visión intersubjetiva II	753
Figura 6.4. Ver-se	753
Figura 6.5. Representación gráfica de la visión que provee el alma	802
Figura 7.1. Ámbito sucesivo cotidiano	891
Figura 7.2. “Circunambulación”	892
Figura 8.1. Discurso sobre las relaciones entre sentirse bien (felicidad) y sufrimiento	1000
Figura 9.1. Proceso de acercamiento a la realidad	1048
Figura 9.2. Relación vectorial en el proceso filosófico	1115
Figura 9.3 (1). Filósofo aplicado con escasa acción y consultante con alta acción	1116
Figura 9.3 (2). Variaciones manteniendo la acción del filósofo aplicado y del consultante y modificando la dirección del segundo	1116
Figura 9.3 (3). Vectores <consulta> resultantes de las variaciones del consultante en las figuras 9.3 (1) y 9.3 (2)	1117
Figura 9.4 (1). Filósofo aplicado con elevada acción y consultante con baja acción (modelo base)	1117
Figura 9.4 (2). Variaciones manteniendo la acción del filósofo aplicado y del consultante y modificando la dirección del primero	1117
Figura 9.4 (3). Vectores <consulta> resultantes de las variaciones del <filósofo aplicado> en la figura 9.4 (1) y 9.4 (2)	1118

Figura 9.5 (1). Componentes del vector consulta: consultante, filósofo aplicado y tercera dimensión (mirada, método, palabra,...)	1119
Figura 9.5 (2). Vectores consulta resultantes de las variaciones del Vector <filósofo aplicado> en la figura 9.4 (1) y 9.4 (2)	1119

ÍNDICE DE IMÁGENES

Imagen 3.1. VELÁZQUEZ, <i>Bobo de Coria</i>	400
Imagen 3.2. VELÁZQUEZ, <i>Niño de Vallecas</i>	400
Imagen 3.4 (1). Prioridad del horizonte	438
Imagen 3.4 (2). Prioridad del centro	438
Imagen 4.1. GOYA, <i>Fusilamientos del dos de Mayo</i>	548
Imágenes. 5.1 (1). Anna Pavlova	657
Imágenes. 5.1 (2). Anna Pavlova	657
Imágenes. 5.1 (3). Anna Pavlova	657
Imagen 6.1. La mirada de Blas Zambrano	719
Imagen 6.2. Araceli Alarcón	721
Imagen 7.1. Pelícano en Cristo del Amor Parroquia del Salvador (Sevilla)	901
Imagen 7.2. Metáfora del Pelícano en Escudo del Estado de Luisiana	901
Imagen 8.1. ZURBARÁN, F.: <i>Agnus Dei</i> , 1635-1640	955
Imagen Ep.1. Habitación llena	1186
Imagen Ep.2 Estereograma de calavera	1189
Imagen Ep.3 Estereograma de mujer en sofá	1189
Imagen Ep.4. Trampantojo	1190
Imagen Ep.5(1). Dibujos callejeros de Julián Beever	1191
Imagen Ep.5(2). Dibujo callejero de Julián Beever	1191

INTRODUCCIÓN

LA EXPLICACIÓN DE UN PROCESO O LA EXPOSICIÓN DE UNA INTENCIÓN

Filosofar es descifrar el sentir originario
(María Zambrano)

1. El origen de una pregunta.

1.1. Introducción. Primeros desdenes.

“Desdén” es la palabra que caracterizaba la disposición de Matilde¹, una consultante que *habitó* nuestra consulta hace algunos años. Ella nos hizo entender que el modo de practicar la orientación filosófica exigía algo más que, exclusivamente, un abordaje lógico-argumental.

El tramado de esta tesis pretende dar una respuesta sólida, escanciada a lo largo de varios años, al desdén de Matilde y a la inquietud personal que ella inauguró.

Explicaremos el proceso completo, incluyendo los pasos previos a aquella experiencia.

1.2. La orientación filosófica y la Filosofía Aplicada.

1.2.1. El nacimiento de una inquietud.

Nuestro interés por la orientación filosófica comienza el curso 2001-2002 motivado por tres hechos: uno directo y dos indirectos.

a. Grupo ETOR y Asociación de Estudios Humanísticos y Filosofía Práctica X-XI.

Cuando entramos en contacto con la Filosofía Aplicada había poca bibliografía y trabajos sobre el particular en lengua española. Casi toda la producción estaba en inglés y alguna se encontraba en alemán, fundamentalmente, las obras de Gerd Achenbach. Descendiendo a nuestro país, casi todo estaba por hacerse. Sin embargo, nos topamos con ciertos vislumbres que, para nuestra fortuna, se ubicaban en la Universidad en que estudiábamos.

Aquel curso coincidí con el profesor José Ordóñez, quien, junto a Francisco Macera, encabezaba uno de los grupos de trabajo de la Asociación de Estudios Humanísticos y Filosofía Práctica X-XI. Unos meses atrás, habían comenzado a reflexionar sobre la posibilidad de implementación del pensamiento en la vida cotidiana para la comprensión y posible resolución de sus conflictividades. La idea surgió de un seminario sobre Heidegger, donde evidenciaron cómo el filósofo alemán daba luz para la comprensión de la sentimentalidad básica (ontológica) del sujeto humano. El acercamiento a este entendimiento, pensaban, podría ser la base para crear un lenitivo para disminuir las consecuencias producidas por conatos de ira, dependencias afectivas y otros tipos de sentimiento que esclavizaban a la persona en su diario vivir.

El equipo dedicado a la Filosofía Aplicada (grupo E.T.O.R., Educación, Tratamiento y Orientación Racional) constituía una rama de una asociación que contenía tres colectivos de análisis y estudio:

¹ Nombre ficticio. Un esquema del caso puede consultarse en BARRIENTOS RASTROJO, J.: “Del pensar zambranista a la filosofía poiética en la consulta filosófica” en *Philosophers as Philosophical Counselors*, X-XI, Sevilla, 2006. Págs. 207-221.

- ETOR.
- Grupo de situacionismo.
- Grupo de democracia participativa.

Con el tiempo, el único grupo que no desapareció fue el que se ocupó de la Orientación Filosófica².

La constelación de proyectos del grupo ETOR y la asociación X-XI en aquellos inicios era enormemente atractiva³ y sus pesquisas una novedad en el panorama filosófico español. Ambas piezas cautivaron nuestro interés desde el principio.

El grupo desarrolló en 2002 el seminario “Metodología para la interpretación e integración en la vida cotidiana”, que contaría con dos de los autores españoles con ciertas vinculaciones con la disciplina: Luis Cencillo de Pineda, fallecido en junio del pasado año, y Mónica Cavallé Cruz, quien, poco después, fundaría la Asociación ASEPRAF.

Los proyectos del grupo se han ido aquilatando en los últimos años y, hoy, cuentan con dos posgrados en la Universidad de Sevilla, una decena de libros, más de medio centenar de artículos, una revista de Filosofía Aplicada, más de una decena de cursos de libre configuración realizados, la preparación de siete tesis doctorales sobre la disciplina y la dirección de varios congresos internacionales.

Los primeros años sirvieron para establecer un método, el método ETOR. Este método, sin ser excesivamente largo, destella por un grado de profundidad que no envidia las pautas de otros orientadores filosóficos reconocidos internacionalmente.

La idea de ETOR coincidía con planteamientos previos a (y durante) nuestros estudios dentro de la licenciatura⁴. El tiempo y la dedicación práctica e investigadora hicieron posible que ETOR diera curso en nuestra vida a una propuesta que, a día de hoy, ha acabado en algo más ambicioso de lo que esperaba.

b. Entrevista con el profesor Ramón Queraltó.

Previamente a nuestro conocimiento de ETOR, tuvimos la oportunidad de saber que ciertos filósofos estaban siendo contratados por empresas de diversos sectores en Europa.

Durante una revisión de un examen de *Teoría del Conocimiento*, el profesor Ramón Queraltó me hizo partícipe de que tal salida profesional se estaba gestando desde hacía varios años en Europa.

² En cualquier caso, del foco originario surgirá el grupo de investigación del Plan Andaluz de Investigación “Filosofía Aplicada: Sujeto, Sufrimiento y Sociedad” (HUM 018), que, actualmente, posee tres líneas de estudio: la iniciada por ETOR, una dedicada a las vinculaciones entre filosofía y psicoanálisis y otra sobre filosofía y medicina.

³ Recuerdo que en nuestra primera concurrencia a la asociación (curso 2001-2002) se discutió un proyecto que tardaría varios años en materializarse: un Máster en Filosofía Práctica (en aquel tiempo, se referían a la Filosofía Aplicada como “Filosofía Práctica”, “Orientación Filosófica” u “OrFi”).

⁴ Durante la carrera, nos cuestionábamos: ¿cómo es posible dedicarse a la filosofía produciendo réditos prácticos a la sociedad y evitando serle infiel a constituirse como actividad que no persiga exclusivamente fines pragmatistas?

Más tarde, he podido cotejar sus informaciones con titulares periodísticos extranjeros y españoles. *Le Figaro* francés se hacía eco del siguiente titular en 2007: “De la philosophie à la banque, il n’y a parfois qu’un pas”. Argüían las siguientes razones para la contratación juvenis licenciados em filosofía

Nous sommes convaincus que ces jeunes ont leur place chez nous. Ce sont des têtes bien faites. Nous avons recruté par exemple plusieurs philosophes qui sont parfaits dans les postes de middle office qui demandent une grande méthodologie, de l’organisation et de la curiosité”, raconte Véronique Leenhardt⁵

El diario español *ABC* publicaría un año más tarde un estudio sobre la incorporación de licenciados a la empresa, dedicando una columna al tema “Ponga un filósofo en su empresa”. El texto incidía en que *Nouvel Observateur* recomendaba contratar filósofos en las empresas, pues, como recalca Salvador Aragón, director del *Informe infoempleo*: “se buscan formas alternativas de pensamiento para acercarse a los problemas empresariales”⁶.

La idea de incluir a filósofos en organizaciones forma parte de una de las líneas de la Filosofía Aplicada⁷ y ha dado lugar a una profusa literatura de la que daremos cuenta en los capítulos que seguirán.

El profesor Queraltó nos ponía en una senda incardinada en las intermediaciones de esta tesis. Merece destacarse que Queraltó Moreno ha producido un interesante compendio bibliográfico que, fácilmente, se puede aplicar a la orientación filosófica. De hecho, los últimos años han servido para que publique dos artículos insertos en la disciplina, ha participado en varios cursos sobre el particular y pertenece al consejo directivo y académico del primer Máster Universitario sobre Filosofía Aplicada.

c. La formación de otros profesores.

La asistencia a las clases de otros profesores de la Universidad de Sevilla apoyó la posibilidad de una consulta filosófica, aunque ellos no fueran conscientes de que estaban abriendo estos senderos en nuestro itinerario intelectual.

Por una parte, recibimos clases sobre la época del romanticismo del profesor Hernández Pacheco⁸. Con ellas, se introdujo al alumnado en el conocimiento histórico-

⁵ El artículo “De la philosophie à la banque, il n’y a parfois qu’un pas” se editaba el 22/10/2007 en *Le Figaro*. Disponible on-line: http://www.lefigaro.fr/emploiactu/20071006.FIG000000891_de_la_philosophie_a_la_banque_il_n_y_a_parfois_qu_un_pas.html, último acceso 27 de octubre de 2007.

⁶ SEPÚLVEDA, R.: “Se acabó el tirón de los profesionales”, *ABC*, Sevilla, 2/11/2008. Pág. 51.

⁷ No obstante, esta línea de trabajo cuenta con fuertes detractores dentro de la Filosofía Aplicada puesto que, aducen, es un modo de fomentar *acríticamente* la ideología del capitalismo. Nosotros consideramos que esta conclusión ha de matizarse, basándonos en las diferentes especificaciones de las instituciones. Del mismo modo que no es lo mismo una ONG que un centro comercial, los fines de un banco y de una caja son bastante distantes.

⁸ Gran parte de las ideas que entonces se expusieron en aquel curso se encuentran en la obra HERNÁNDEZ PACHECO, J.: *La conciencia romántica*, Tecnos, Madrid, 1995.

filosófico de conceptos propios de ese periodo: la libertad *esencial* como requerimiento para la constitución de las artes y de la sensibilidad personal, la vinculación de ésta con el sentimiento nacional, la privacidad del burgués, el despliegue de un sentido que excedía el yo individual, la fusión con la totalidad, el fragmento como consecución del todo por medio del acto de aspirar.

Análogo fue el caso del profesor Jacinto Choza Armenta. En el penúltimo curso de nuestra licenciatura, asistimos a una interpretación personal del ser, basado en la *Carta sobre el humanismo* de Heidegger. La puesta en contacto de dimensiones metafísicas del ser con una ontología del amor arraigada en la vida cotidiana, como medio para la explicación de los textos heideggerianos, fue suficientemente sugerente para una intuición que era alimentada progresivamente en nuestras clases.

La consecuencia que extrajimos se materializó en una pregunta: si esas enseñanzas habían sido de enorme utilidad en mi vida particular, ¿acaso no se podría converger en una filosofía que redundase en beneficio del sujeto cotidiano (transitase éste, o no, por el conflicto y la consternación)?

1.2.2. Primeras investigaciones. Teoría.

He aquí que se inició la primera fase de una investigación, previa a esta tesis, cuyos últimos senderos están en las páginas que seguirán.

La semilla estaba plantada. Esto no aseguraba su despliegue, pero pronto llegó el primer encargo. Un doctorando de la Universidad de Deusto, Eduardo Robredo Zugasti, quien por entonces editaba la revista virtual *El foro nuevo*, nos solicitó la reseña de la, tan extendida como criticada, obra de Lou Marinoff *Más Platón y menos Prozac*⁹. El éxito editorial del libro no había sido suficiente para despertar nuestra curiosidad por él; el *bestseller* había permanecido ajeno a nuestro interés durante dos años en diversos escaparates de librerías. Sea como fuere, accedimos a la petición de nuestro amigo. Nuevamente, el resultado fue más abundante del esperado.

Elaboramos el artículo “Filosofía práctica (o aplicada)”¹⁰, el cual trascendía el mero acto de reseña corta hacia la inquisición sobre qué se estaba haciendo en Filosofía Aplicada fuera de España.

Los resultados de aquella investigación no colmaron nuestra sed, sino que la acrecentaron: comenzamos a elaborar algo más complejo y completo. El fruto fue nuestro manual *Introducción al asesoramiento y la orientación filosófica*. Como indica su nombre, consiste en un estudio que recopila más de un centenar de trabajos sobre

⁹ Cfr. MARINOFF, L.: *Más Platón y menos prozac*, Suma de Letras, Madrid, 2002.

¹⁰ Luego, hemos descubierto que éste fue el primer artículo publicado en España sobre Filosofía Aplicada. Inicialmente, salió en la revista *El foro nuevo*. Actualmente, se ha extendido por Internet y se puede encontrar en diversos links. Algunos ejemplos son los siguientes: http://www.mundoanuncio.com/anuncio/curso_de_filosofia_aplicada_o_practica_gratis_online_1151907_124.html, <http://www.monografias.com/trabajos11/filap/filap.shtml>, <http://www.estudiagratis.com/cursos-gratis-online-Filosofia-aplicada-o-practica--curso-8372.html>, último acceso 28 de noviembre de 2008.

orientación filosófica y su historia más reciente. Nos internamos en las prácticas y en la teoría de los orientadores filosóficos más reconocidos a nivel internacional: desde el referido Lou Marinoff al autor de la primera tesis doctoral en el mundo sobre ésta profesión, el profesor Peter Raabe, pasando por el organizador del primer congreso internacional de Filosofía Aplicada, Ran Lahav, o el, así considerado por muchos, fundador del movimiento, Gerd Achenbach, y los presidentes de la mayor parte de las asociaciones nacionales. Pretendimos que el material elaborado uniese nuestras averiguaciones procedentes de la lectura y reflexión de sus obras pasadas y la actualidad más cercana al momento en que se escribía tal estudio. De este modo, *Introducción al asesoramiento y la orientación filosófica*¹¹ aunó la meditación bibliográfica con el diálogo y confrontación personal con los autores a través de centenares de emails.

Con eso, concluimos una primera fase de la investigación que podría responder al interrogante: “¿cómo (1) *definen* y (2) *practicar* la Filosofía Aplicada sus teóricos más reconocidos?”

1.2.3. Filosofía Aplicada según el *Critical Thinking*. Teoría y práctica.

Conocida la teoría, echábamos de menos la práctica. El siguiente salto exigía dejar en segundo plano la fundamentación de la profesión y buscar material que concretase el quehacer del filósofo aplicado.

Desgraciadamente, la mayor parte de los manuales de Filosofía Aplicada estudiados daba cuenta del *corpus* teórico, pero la práctica (cuando ésta se explicitaba) se reducía a la narración de casos de modo escueto y con una pasmosa asimetría entre lo teorizado y lo practicado.

Peter Raabe, respondiendo a nuestras pesquisas, me envió algún material sobre *critical thinking*¹², que sería el punto de partida de nuestra labor como orientador filosófico. Según el filósofo canadiense, el trabajo del filósofo aplicado suponía la implantación del pensamiento crítico a la consulta. Los manuales de *critical thinking* norteamericanos constituían el material más práctico para un principiante como yo. Consecuentemente, empezamos a contrastar las teorías ofrecidas por autores de diversas localizaciones geográficas con la práctica real de nuestra consulta.

El contacto con consultantes reales nos hizo percatarnos de asuntos no comentados en la bibliografía explorada y de afirmaciones hechas por los teóricos que no coincidían con nuestras evidencias¹³.

¹¹ Cfr. BARRIENTOS RASTROJO, J.: *Introducción al asesoramiento y la orientación filosófica*, X-XI, Sevilla, 2004 (1ª Edición); Ideapress, Tenerife, 2005 (2ª edición).

¹² En concreto, me remitió los dos libros siguientes: GUTTERIDGE, M.: *Constructive Critical Thinking*. Harcourt Brace, Toronto (Canadá), 1995. DIESTLER, S.: *Becoming a Critical Thinker*. Mc Millan Publishing, New Jersey, 1994.

¹³ Por ejemplo, algunos orientadores filosóficos se empeñaban en afirmar que para que el proceso filosófico funcionase requería un pago de honorarios de parte del consultante. El éxito de nuestras primeras consultas gratuitas negó este aserto. Asimismo, la defensa de un planteamiento racionalista-

La exigüidad de material que contuviese técnicas o estrategias filosóficas dentro de la consulta unido a la demanda de nuestros estudiantes y colegas que querían emplearse esta profesión, nos movió a rellenar esa laguna siendo fieles a la combinación de la indagación teórica y la concreción práctica.

El concepto de racionalidad que, entonces, manejábamos será definido, en esta tesis, como racionalidad lógico-argumental, esto es, una racionalidad que sólo acepta aquellas conclusiones sustentadas en un complejo de razones y asunciones justificadas lógicamente. De este modo, establecimos un modelo racionalista de Filosofía Aplicada de consulta fuertemente influenciada por las corrientes angloparlantes y su modelo de *critical thinking*. Tal trabajo marcaba distancias con la intuición, la creencia o la evidencia; a éstas no las consideraba inválidas sino injustificables desde estos criterios de racionalidad, por tanto, se hacía epojé de ellas.

Esta segunda fase de la investigación, primera etapa *práctica* de estudio de la Filosofía Aplicada, redundó en dos trabajos¹⁴, ambos inéditos, y un conjunto de artículos¹⁵, conferencias y cursos impartidos en España (Madrid, Barcelona, Sevilla,...) y el extranjero (México, Portugal, etc...).

1.2.3. Giro. Trascendencia del CT.

El giro nació de modo natural de la progresiva insuficiencia de las publicaciones precedentes para afrontar los nuevos cuestionamientos¹⁶.

Tuvimos conocimiento (y demanda de ayuda) de Matilde a través de un familiar cercano. Era una paciente oncológica terminal, cuya hija se preocupaba porque percibía

argumental a ultranza no era útil en muchas consultas, frente a las afirmaciones de ciertos consultantes. Un último ejemplo es la afirmación de que el tiempo necesario para resolver una consulta, decían los especialistas, era muy variable y dependía enteramente del tipo de consultante y del asunto que lo llevó a las sesiones filosóficas. Nuestras investigaciones prácticas han permitido patentizar que hay un periodo medio para la resolución del conflicto inicial (aproximadamente tres meses, con una media de diez o doce consultas en total) y que los que lo exceden son casos excepcionales.

¹⁴ Nos referimos a nuestra tesina doctoral BARRIENTOS RASTROJO, J.: *Análítica 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*, trabajo de investigación dirigido por el Prof. Dr. Ramón Queraltó Moreno en el Departamento de Metafísica, Corrientes Actuales de la Filosofía, Ética y Filosofía Política, Sevilla, 2006, 274 páginas (máxima calificación: Sobresaliente por unanimidad). Asimismo, escribimos un libro con un especialista extranjero de Filosofía Aplicada que esperamos publicar en 2009.

¹⁵ Algunos de ellos son: “El atardecer del Pensamiento Crítico. Disquisiciones poético-zambranistas sobre el *Critical Thinking*” en *Proyectos de Vida*, N° 3/2007, SOFIAM, México. Págs. 22-27. “Orientación Racional: Una aplicación real del *Critical Thinking* a la Orientación Filosófica” en DÍAZ, J. H.(ed): *I Encontro Português de Filosofia Prática*. Lisboa, Portugal, 2005. Págs. 91-118. “Violencia de Género y Orientación Filosófica” en *Violencia*, Sevilla, Padilla Libros, 2005. Págs. 175-193. “Definiciones terminológicas y conceptuales del *Critical Thinking*. *Critical Thinking* (1)” en *Revista ETOR* N° 4/2005. Págs. 35-43. “Orientación Filosófica, Arte y Futuro” en *Revista ETOR* N° 2/2004. Págs. 75-85.

¹⁶ No obstante, hemos de reconocer que, desde el principio, predecimos que éste pudo ser un sendero interesante de análisis futuro. Uno de nuestros artículos de hace un lustro da cuenta de ello (Cfr. BARRIENTOS RASTROJO, J.: “L’insurrezione del poietico nella consulenza filosofica” en POLLASTRI, N. (ed) *Phronesis* N° 3/ Junio 2004. Registro Tribunale di Firenze n. 5282 del 3 de Julio de 2003. Págs. 11-29).

como su madre tenía poco tiempo de vida y ninguno para la reestructuración o creación de un argumento de sentido vital. El tema de la consulta era claro: ¿es posible encontrar un sentido existencial cuando se dispone de menos de un año de vida?

Su postura provocadora fue, inicialmente, una dificultad para cumplimentar de nuestro trabajo. Luego, las sesiones se transformaron un auténtico desafío para un abordaje racionalista basado en el pensamiento crítico. A pesar de ello, la situación estimuló nuestra investigación por nuevos modos de caminos que, sin ser infieles a la filosofía, excedieran la categorización que de ella había hecho la modernidad hegeliana y cartesiana.

Matilde mostraba una enorme lucidez mental por lo que no tenía sentido hacer un cribado lógico-argumental de sus razones. Ella conocía cuál era “la mejor opción a tomar”, pero había un desajuste entre su vida y lo que pensaba. Por tanto, no se trataba de reflexionar sobre contenidos lógico-argumentales exclusivamente, sino adentrarse en su significado, es decir, en la simbólica, la narrativa, percepciones temporales diferentes, la metafórica y, en definitiva, hacer una llamada a todos aquellos recursos que la historia del pensamiento había ofrecido al filósofo para progresar en una reflexión que no levantase un palmo de la preocupación más lacerantemente cotidiana.

En alguna ocasión, había asistido dentro de la consulta a la fisura entre la vida palpitante y el razonamiento lógico; sin embargo, la gravedad de sus consecuencias nunca mostró su rostro con tanta patencia como con Matilde. Nuestra sensación general era semejante a la de aquel intenta vaciar el mar con una escudilla o el que quiere construir un monumento de ciclópeas dimensiones sin herramientas o ayuda alguna. El obrero filosófico, nosotros, tenía dos vías: obcecarse, como Sísifo, con el arsenal de que disponía o, más agudamente, proponer una reforma integral de sus instrumentos y de la cosmovisión de la profesión¹⁷. Optamos por la segunda vía.

1.3. Filosofía Aplicada zambranaiana.

Años antes de coincidir con Matilde, habíamos leído algunas obras de María Zambrano, por lo que conocíamos someramente su pensamiento. En el momento de nuestro “giro”, recordamos su reforma del entendimiento logicista o, si se quiere, su apuesta por rescatar dimensiones racionales que la modernidad había apartado de su foco¹⁸.

¹⁷ Esto no niega las herramientas anteriores sino que aumenta la caja en que éstas se guardan o modifica los instrumentos de que dispone para acrecentar su eficacia.

¹⁸ Nuestra fundamentación zambranaiana *ad hoc* de la Filosofía Aplicada no se cierra a otras aproximaciones. Con frecuencia, nos han preguntado por la posibilidad de una justificación habermasiana, levinasiana o heideggeriana de la profesión. Consideramos que sería justo e interesante que existiese. Ni que decir tiene que esos trabajos explicarían otras brechas que están por colmarse dentro de la disciplina aunque pueden consultarse algunos avances en los dos volúmenes que coordinamos en 2006: BARRIENTOS RASTROJO, J. (coord.): *Entre historia y orientación filosófica*, Volúmenes I

La debilidad de nuestro abordaje profesional con Matilde y con otros consultantes análogos dependía de la poca versatilidad de la racionalidad aplicada, es decir, la incapacidad de la racionalidad lógico-argumental para asumir la vida, para comprender la existencia *en acto* sin encorsetarla en esquemas que la hacía fenecer y para operar una transformación en que no apareciese siempre, como paso previo *imprescindible*, el paso por la argumentación.

La consecución de una racionalidad zambraniana alentaba un modo de práctica filosófica que tenía como objetivo, por una parte, encantar y transformar al sujeto en sus dimensiones profundas (de las que brotaba sus decisiones, sus cogniciones, actuaciones y sentimientos) y, por otra, buscar el sentir originario de la vida, semejante al *ordo amoris* scheleriano, es decir, inscribir la consulta en una situación previa al acto de razonar (argumentalmente).

Además, perseguíamos un pensador auténtico o coherente, es decir, alguien en cuya vida se manifestase su teoría, puesto que tal teoría exigía algo más que una teorización no puesta en práctica. María Zambrano reunía los requisitos demandados. Lo constatamos al ponernos en contacto con personas que afirmaban un cambio personal a través de las conversaciones con nuestra filósofa. Juan Fernando Ortega, que fue catedrático en la Universidad de Málaga, Joaquín Verdú y otros autores que la conocieron en vida dieron fe de ello. Análoga respuesta obtuvimos en cartas encontradas en la Fundación María Zambrano de amigos como Emilio Prados o Agustín Andreu.

He aquí cómo una inquietud tuvo sustento suficiente para operar el siguiente paso de nuestra investigación: analizar los temas zambranianos útiles que permiten saltar sobre la fisura entre el pensar, el hacer y el ser, y concretarlos en ejercicios prácticos verificados en consulta.

2. Objetivos e hipótesis.

El *objetivo general* de nuestra propuesta es doble:

(1) Desde la Filosofía Aplicada: ampliar la racionalidad clásica que fundamenta el trabajo de orientación filosófica y profundizar en sus consecuencias para los elementos materiales y formales esenciales de la consulta.

(2) Desde la teoría zambraniana: abrir un campo de investigación aplicado dentro del zambranismo que (1) sea continuidad de la literatura secundaria sobre la filósofa veleña y (2) suponga una novedad en la aplicación de su pensamiento ante las nuevas contingencias personales y sociales.

Los *objetivos específicos* se ciernen sobre el estudio de los elementos (vectores) que posibilitan la pretensión anterior¹⁹. En primer lugar, se indagará detenidamente las notas biográfico-experienciales de María Zambrano concomitantes con el quehacer del filósofo aplicado (capítulo I). Luego, nos detendremos en la raíz de la desavenencia fundamental con la teoría clásica (capítulo II). Finalizaremos con cuatro fines que determinarán el grosor de nuestras pesquisas:

(1) Investigar los elementos *personales* de la consulta y sus consecuencias para el proceso filosófico. Esto incluye:

(a) el perfil del consultante zambraniano: su caracterización como “exiliado”, “delirante”, “perplejo” e “idiota” (capítulo III).

(b) el perfil del filósofo aplicado zambraniano (capítulo IV).

(2) Estudiar los elementos *formales* de la consulta (capítulos V-VII):

(a) la palabra como llave para la puesta en contacto del sujeto con la fundamentación de la vida (propia y del exterior).

(b) la música y el silencio como instrumentos para fines análogos a los de la palabra.

(c) la mirada que integra lo visto en el vidente y que lo traslada hasta su objeto, fundiéndolo con él.

(d) el corazón como lugar de aparición de evidencias meta-argumentales.

(e) las modalidades temporales y el rescate del tiempo de la persona en la vida del consultante.

(f) la comprensión de la historia como argumento de la propia existencia.

(3) Analizar los ítems procedimentales de la consulta (capítulos VIII-IX):

(a) El proceso de abismamiento-nacimiento como descripción de la secuencia apropiada de la consulta.

(b) La razón-poética como elemento aglutinador de todo el trabajo y generador de resultados desde el planteamiento zambraniano.

(4) Explicitar lo anterior en técnicas, ejercicios y estrategias basadas en la teoría anterior y en los resultados de consultas reales (epílogo).

La hipótesis de nuestro proyecto de tesis, entregado en el año 2006, se inscribe en este marco: *El pensamiento y la vida de María Zambrano rinden recursos suficientes para generar una teoría de orientación filosófica que supera y complementa las actuales estrategias racionales de la Filosofía Aplicada a la persona.*

Obviamente, en aquel momento, era sólo una idea que empezaba a clarificarse y con ciertos atisbos de poderse concretar. Hoy, queda confirmada con el trabajo que el lector posee entre sus manos.

¹⁹ Más adelante, se explicarán, dentro de esta introducción, los capítulos de modo más detallado.

3. Estructura.

3.1. Estructura de capítulos y modelo en espiral. Resumen de los bloques.

Cada capítulo incluye tres partes: (1) una introducción que especifica el marco y resume las ideas básicas, (2) el cuerpo con el desarrollo de los temas y (3) las conclusiones, que sirven para establecer inferencias sobre la materia y, en algunas ocasiones, compilar las nociones esenciales del capítulo²⁰.

La organización de la tesis es deudora de las pretensiones originales, es decir, de los objetivos expuestos en el epígrafe anterior.

La estructura expositiva será en espiral. Algunos temas se repiten en diferentes capítulos, si bien, cada nuevo acercamiento se basa en los conocimientos previos. Esto implica que se operará en sucesivos niveles de profundización. A modo de ejemplo, la idea de experiencia del segundo capítulo y del noveno descansa en el mismo concepto, variando su grado de explicitación. Asimismo, desde los inicios de la tesis, hablamos de razón poética, pero no será hasta el capítulo IX, cuando el lector podrá distinguir entre una razón poética y una razón-poética (préstese atención al guión). Consecuentemente, animamos al lector a tener leída la tesis completa antes de plantear sus preguntas, puesto que muchas de ellas irán respondiéndose progresivamente.

Existen tres bloques en que se insertan los capítulos. El primero (capítulos I y II) introduce en el pensamiento y biografía de María Zambrano y recorre las características de la Filosofía Aplicada desde las posiciones de los exponentes del movimiento.

El segundo (capítulos III-IX) se interna en el complemento e innovaciones de la teoría zambranianiana para la Filosofía Aplicada. Paulatinamente, disminuyen los contenidos de la teoría clásica de la Filosofía Aplicada y el espacio dedicado a las teorías zambranianas aumenta. Esto es debido a que si al principio es posible encontrar elementos de la FA que se pueden concretar desde la teoría de la malagueña, poco a poco, explicamos resortes de la filósofa que apenas han sido tenidos en cuenta por la FA. Así, por una parte, constatamos *descripciones del consultante y del orientador filosófico* realizadas por Peter Raabe o Lou Marinoff (capítulos III y IV), a las que se puede añadir la impronta zambranianiana. Por otro lado, categoría como “tiempo” o historia, el proceso ontológico y antropológico que acontece en las consultas o el sentido del saber de la experiencia son originales del proyecto que aquí dejamos por escrito. Puede inferirse que esto da lugar a una situación de adanismo descontextualizado, pero eso es un error, puesto que lo que se alcanza es una ampliación de las fronteras de la orientación filosófica, a la cual se extrae de sus límites restrictivos sin vulnerar su raíz filosófica.

²⁰ Por ejemplo, el capítulo III concluye en una definición del perfil del consultante y el capítulo IV, en una del orientador filosófico.

El último bloque cierra con un estudio que evita que la tesis sea ser sólo una propuesta abstracta, puesto que concreta la argumentación con realidades particulares de consulta. He aquí la razón de ser del epílogo.

3.2. Exposición de capítulos.

Desglosamos, a continuación, el contenido e intención de cada capítulo de modo pormenorizado.

El primer capítulo se pregunta por el hecho de incardinar en la vida de María Zambrano actividades análogas a la del filósofo aplicado. Aunque el interés de nuestra tesis versará sobre el aspecto de la filosofía *dentro* de la consulta individual, indagaremos las posibilidades que tiene la teoría de la pensadora malagueña para internarse en trabajos grupales. Sobresaldrán los testimonios de sus amigos y conocidos subrayando que la palabra y el encuentro con la filósofa eran íntimamente transformadores. Estudiaremos las vertientes educativas de la veleña, de sus padres y abuelo, Diego Zambrano, con dos intenciones: descubrir las analogías que hay entre el aprendizaje de corte krausista propuesto por Blas y Diego Zambrano y Araceli Alarcón y los presupuestos de la Filosofía para Niños, pariente cercano de la Filosofía Aplicada. Tanto en uno como en la otra se privilegia el aprendizaje (y depuración) del acto de pensar sobre los contenidos materiales educativos. A medida que se avance en la lectura, se comprenderá que este tema no constituye un mero adorno eludible; por el contrario, abre el escenario de un universo a lo largo de diversos capítulos: el discipulado autónomo (capítulo III), la idea de maestro y de guía (capítulo IV), el aprendizaje intuitivo (capítulo V), el camino personal (capítulo VIII-IX), etc...

Seremos cautos en el cierre del capítulo, afirmando que “la posibilidad no conduce ineludiblemente a la constatación”, es decir, encontrar en la biografía de María Zambrano vestigios para una teoría de la FA no confirma que exista una FA zambranista. El sujeto no siempre muestra una coherencia entre lo que dice, lo que piensa, lo que es y lo que hace. María Zambrano posee la firme convicción de la necesidad de coherencia entre estos aspectos. Ahora bien, ¿quién nos asegura que su acción se traduzca en sus escritos, o de otro modo, que su acción como “orientadora filosófica” sea una realidad en sus libros y no sólo una contingencia de su vida? Será preciso bucear en sus textos para, primero, tener certeza de la coherencia entre el hacer y el decir (o escribir) y, segundo, para comenzar a implementar el zambranismo en la FA.

El segundo capítulo se aproxima a las relaciones zambranianas entre filosofía y poética. Basándonos en ésta disquisición, brindaremos una segunda especificación de la noción “Filosofía Aplicada” (en este caso centrada en la actividad de consulta individual). Se trata del capítulo más extenso de la tesis debido a que se ocupa los fundamentos de la novedad zambraniana y la quiebra respecto a la teoría actual de la

orientación filosófica: la Filosofía Aplicada se ha aferrado a la noción de racionalidad moderna y, con ello, obvia acercamientos a la realidad que, en otras épocas, fueron tan filosóficas como los marcos lógico-argumentales. Esta proposición no niega el fundamento racionalista-argumental de la Filosofía Aplicada sino que invita a ampliar las fronteras del mismo. Cuando comparemos las características de la filosofía, la poética y la novela se dejará claro que la Filosofía Aplicada actual ha estado de parte de la primera (la filosofía, es decir, la orientación lógico-argumental); incardinando nuestra propuesta en una integración de las tres y no quedando, exclusivamente, en la poesía y la novelística. Es más, no se persigue de una aquiescencia en torno a un *sumatorio* de filosofía, poesía y narrativa sino una alzada a favor de una *fusión* “razón-poética” (según acabaremos de concluir en el capítulo IX). Será necesario caminar por los ejercicios del epílogo o por los particularismos de los capítulos III-IX para entender el sentido preciso de la *integración*. A modo de adelanto, indicaremos que no se desea generar prácticas que yuxtapongan ambos modos de comprender el mundo sino crear ejercicios donde la mayor parte de los pasos fomenten el entendimiento personal intelectual y experiencial.

Sembrados los muros de carga, esto es, el significado y fundamento de la Filosofía Aplicada zambraniana, se comenzará a puntualizar los vectores que defiendan e indiquen las sendas específicas de la consulta. Los dos primeros serán el agente y el paciente del proceso: consultante y orientador. Siendo indistinto el orden de prelación, antepusimos el perfil del consultante (capítulo III) para evitar un error común de las relaciones de ayuda: generar primero la teoría y luego adaptar al paciente a la misma²¹.

Este examen nos descubrirá dos notas sugerentes. Inicialmente, supusimos que la FA zambraniana iba a rendir una tipología concreta de perfiles de consultantes. Así lo constatamos al tropezar con las categorías de perplejidad, exilio o delirio como rostros con los que enfrentarse el orientador filosófico. De este modo, el filósofo aplicado trabajaría con sujetos que se acomodasen de forma independiente a la caracterización del perplejo, del exiliado, del “delirante”. Sin embargo, poco a poco, nos apercebimos que estas notas no eran marcos independientes sino particularidades que se repetían en la mayor parte de los consultantes. Lo explicamos más claramente concretando en la consulta.

La mayor parte de las personas que acuden al gabinete filosófico es aplastada por una realidad enorme e imposible de incardinar en moldes racionales. Ante ella, no cabe más que el silencio, signo de su condición “perpleja”. Asimismo, acusan una opresión, temor y soledad que, fácilmente, es catalogable como una “pérdida de su tierra de origen”. Esa tierra de origen es el magma de creencias sobre el que vivían anteriormente. Parecen sujetos que han perdido el centro que guía sus actitudes, esto es,

²¹ Es decir, nos planteamos mirar, primero, la necesidad del consultante (siempre desde la teoría zambraniana) para, luego, dar respuesta a cada una de sus cuitas.

son unos “exiliados”. El consultante-exiliado vaga por piélagos de confusión sin tener clara conciencia de hacia dónde dirigirse. El delirio no patológico también es reiterado en la mayor parte de los consultantes: el sujeto no consigue avanzar o determinarse en su vida, puesto que existen fosos cavados en su pasado frente a los cuales no se atreve a dar un paso decisivo. Así, una y otra vez, está detenido en un pretérito que obstaculiza a sua saída da crisis.

El capítulo III describe este posicionamiento antropológico del consultante. Nosotros nos acercamos a él de la mano de textos zambranianos y de las lecturas más queridas y reflexionadas por la autora (fundamentalmente, Pérez Galdós y Miguel de Unamuno). El uso de tales fuentes responde a nuestra intención de comprender el discurso de la pensadora veleña antes que sólo describirlo, es decir, queremos aprehenderlo para acceder a posibles vías de clarificación desde el contexto literario y filosófico en que ella se incardinó²².

El capítulo IV no se aleja de lo anterior: el filósofo aplicado zambraniano presenta una serie de características diferenciales respecto al tradicional. El nudo del capítulo describe las notas de la concepción al uso del orientador filosófico y añade los avances zambranianos. Sin negarse los matices de la teoría tradicional, el capítulo concluye con una síntesis del agente de consulta en los siguientes términos:

El filósofo aplicado, desde las inmediaciones zambranianas, es una persona que inició un camino de profundización personal. Sus comienzos estuvieron motivados, y su camino andado, por la mediación de un guía o maestro, así como por lecturas vívidas, experiencias vitales, descubrimientos evidenciales, aprendizajes durante sus caídas y debilidades personales (y asunción de otras). El resultado es un sujeto que ayuda a iniciar el trayecto a otros. Usará su experiencia de modo motivador y ejemplarizante y no impositivo, es decir, se opondrá a que el consultante siga un camino de idénticas consecuencias al suyo, a menos que éste sea su propio trayecto personal. Además, enfrentará los problemas como momentos oportunos, kairóticos si se quiere, para, padeciéndolos, descubrir verdades que sólo son accesibles mediante la experiencia. Con ello, la formación del orientador, debe incluir estrategias de pensamiento crítico, analítica conceptual o historia de la filosofía, así como una formación humana personal que lo lleve a comprometerse en su propio crecimiento personal. Este crecimiento personal no responde tanto a necesidades personales del filósofo aplicado futuro como a dar respuesta a una formación necesaria para atender a sus futuros consultantes. El uso de las estrategias racionales en consulta estará teñido por el espíritu experiencial. Por tanto, no se movilizará al consultante a filosofar para vivir sino, ante todo, a vivir, y usar la racionalidad (moderna) cuando sea preciso, evitando siempre que ésta colonice toda la realidad de la consulta²³

²² Como se verá, esto será una constante en todo nuestro trabajo.

²³ Definición extraída del capítulo IV.

El medio por excelencia para el trabajo dentro de la Filosofía Aplicada es la palabra. El discurso es instrumento para la transacción entre el consultante y el orientador y para la exposición de las cuitas del primero ante el segundo. Aquí, comienza la separación (e innovación) del zambranismo respecto a la teoría actual de la FA. Hasta este punto, el tema analizado (el perfil del consultante y el del orientador, la definición de la disciplina) podía ser objeto de reflexión tanto de la FA al uso como de la interpretación zambraniana, aunque cada una rindiera visiones más o menos polarizadas. La palabra es un tema poco desarrollado dentro de la FA; aunque algo más que los asuntos de los capítulos que seguirán.

La modernidad ha reducido la palabra a intermediario formal, es decir, vehículo cuyo fin está fuera de ella. Por su parte, la poética o la novela (otros modos de acceso a la realidad, según se esgrimía en el capítulo II) destinan un valor añadido (e intrínseco) al ente lingüístico: convertirse en una esencia que actúa sobre la realidad y guarece su fin en sí misma. Si Laín Entralgo defendía una suerte de curación por la palabra en su obra clásica del siglo pasado²⁴, Zambrano describe las razones que hacen posible esta acción, sus inmediateces y consecuencias. La palabra posee una función que excede la mera funcionalidad de transmitir contenidos, se convierte en agente transformador. El capítulo V explicará cómo es esto posible.

La introducción de esta concepción en la consulta muta, de modo drástico, la comprensión de la misma, pues facilita la aparición de sesiones que no sólo resuelven problemas sino que transforman al sujeto. La palabra del consultante será más que un mero dispositivo en que media una ideología de la que es más o menos responsable, siendo el objetivo del orientador desvelar esa ideología a través del análisis conceptual. La palabra zambraniana atrae la entraña de la realidad, la convoca y, en caso necesario, la conjura.

A pesar de que esta función fue ocultada (o relegada a segundo plano) debido a la mente cientificista moderna y a la pérdida de los grosores narrativo-poéticos de la realidad, permanece actuante en actos tan cotidianos como el sentimiento levantado en aquel que es insultado²⁵. La persona se siente tan ofendida como si le hubieran provocado un daño físico. Piénsese en la materialidad y densidad que adquiere la palabra-insulto para provocar reacciones físicas y morales de diversa índole: aumento de la presión sanguínea, cambios faciales, deseos recurrentes dañar al autor de la ofensa, incontrolabilidad de la pulsión, etc...

²⁴ Cfr. LAÍN ENTRALGO, P.: *La curación por la palabra en la antigüedad clásica*, Anthropos, Barcelona, 1987.

²⁵ El que es insultado siente sobre él una palabra que es más que un mero transmisor o vehículo, percibe la ofensa generada por la palabra como si se tratase de un golpe. Por eso, se pide al ofensor que “retire lo que ha dicho”; nótese el valor ontológico tan denso que adquiere la palabra en esta petición. Apercíbase el lector, que el mismo acto de injuriar (proyectar una palabra hiriente) está penado por el Código Penal.

Un segundo ejemplo: la palabra poética que genera cambios análogos a los de la audición musical. Aparte de las evidencias a las que nos abre, el lector de poesía gusta de memorizar versos o repetirlos. Por tanto, esa palabra excede el hecho de ser dispositivo formal. El capítulo V se ocupará de investigar estos asuntos.

Si el capítulo II asentaba un nuevo modo de comprensión a través de la poética y la narrativa, la concreción por medio de una mirada específica compone el argumento del capítulo que sigue.

La inferencia lógica encamina al sendero “correcto” en base al estudio argumental: la situación se *clarifica*, es decir, se pone luz, orden y concierto en lo que ayer estaba oculto. Existen otros modos de “ver” la realidad e intuir las mejores opciones²⁶. Uno de los modos más citados por Zambrano para ver es la *evidencia*.

La evidencia se vincula con la intuición directa de los primeros principios reseñada por la filosofía aristotélica y platónica y con la intuición mística de San Juan de la Cruz y de las *Moradas* de Santa Teresa. Esta fontanalidad no obsta para percatarnos de una originalidad propia en la síntesis de nuestra pensadora. Análogamente a Platón y Aristóteles, la evidencia constituye una mirada de la realidad allende las prerrogativas argumentales: la realidad se “sabe” no por deducción sino por contacto inmediato del sujeto con axiomas (Aristóteles) o ideas (Platón)²⁷. A semejanza de la visión mística, la evidencia es más accesible a aquel que se ha preparado para recibirla, aunque no exista la certeza de la recepción, inherente a la inferencia lógica; la verdad aparece como una gracia cuya manifestación no puede ser forzada, totalmente, por el agente. A diferencia del aristotelismo y del platonismo, la evidencia no pretende dar con primeros principios axiomáticos o con el mundo de las ideas. Se acoge a revelaciones que enlazan con verdades con una amplia dimensión vital-experiencial; por tanto, su contenido está más cerca de la verosimilitud aristotélica y del mundo sensible platónico. La dimensión vital-existencial de esas verdades es importante en Zambrano y en la FA porque sus fundamentos dependen de la vida *experimentada* del sujeto, esto es, experiencias que conectan con el centro vital. Tomar conciencia de esas verdades es, por sí mismo, transformador.

Concretando, esas verdades podrían ser las que aparecen en los momentos en que una persona se enfrenta al fallecimiento de un familiar cercano, cuando es víctima de una infidelidad o traición de alguien muy próximo o, por el contrario, cuando adquiere una certeza que la sacará de una situación crítica que la mantuvo consternado durante años. En esos instantes, la existencia se desnuda y el sujeto toca “conocimientos” para los cuales no necesita argumentación. La validez de ese

²⁶ De hecho, según Max Scheler, serían modos previos al argumental (el *ordo amoris* es anterior a la decisión basada en razones).

²⁷ María Zambrano asume un camino y disposición específicos para ponerse en contacto con esas cimas epistémicas, al igual que Platón hace en el mito de la caverna o en el mito del acceso a la verdad en el *Banquete*.

conocimiento no descansa en la cadena razones-consecuencias sino en la introducción en atmósferas de verdades significativas que, repetimos, lo transforman: entender la infidelidad de modo radical, la “pérdida” de un modo inédito o un nuevo sentido existencial esperanzador.

El capítulo V será crítico consigo mismo, al buscar criterios para discriminar las evidencias válidas de las erróneas o falsas. Al no existir pautas, tan claras, como en el proceso argumentativo, para distinguir las evidencias correctas, se corre el peligro de admitir como legítimos ciertos engaños o, aun peor, que ciertos sujetos demanden como auténticas evidencias aquellas que sólo son manipulaciones que apelan a un burdo sensismo. Nuestras conclusiones esclarecerán medios para la discriminación y gradación evidencial.

La ausencia de reflexión en la FA sobre el tiempo denota su escaso interés por los fundamentos. Esta desatención ha provocado la sensación de que la consulta se introduzca en un tipo de temporalidad plana y con poco efecto en la consulta, siendo el diálogo, la reflexión, el análisis y la interacción no verbal con el consultante los medios exclusivos para el progreso del mismo. Pero, ¿dónde queda ese elemento nodal y formal que circunda toda la consulta?, ¿acaso el tiempo no posee diversas modalidades con determinante incidencia en el proceso filosófico?

El único autor que ha dedicado cierto interés al asunto es Gerd Achenbach. Sin embargo, el espacio ocupado dentro de su obra al tema es nimio y sus afirmaciones están poco fundadas. Achenbach se apercebe que es importante jugar con los modos temporales, si bien no explica claramente cuáles son ni en qué se fundamenta el juego. Sólo la aplicación de la categoría del tiempo zambraniano a la consulta filosófica invitará a un discurso que colme la deuda. La pensadora veleña defiende que hay tres modalidades temporales básicas. La de la consulta “tradicional”, es decir, la basada en la racionalidad argumental, es la temporalidad sucesiva. La sucesividad se mide por el tiempo del segundero: plano y sin constancia de topar con profundidades del sujeto. Por ello, habitar este tiempo no asegura la transformación del sujeto. Por otra parte, el tiempo de la *experiencia* es el tiempo de la persona; en él, se gestan evidencias y se accede a revelaciones y a situaciones que no sólo clarifican al sujeto sino que lo hacen transparente. Esa transparencia acarrea la clarificación del sujeto, pero también su capacidad para ser luz para los demás.

Anexa al tiempo de la persona, Zambrano rescata una concepción de la historia: se transita de la “cronología” a la “leyenda”. La primera manifiesta un tiempo desvinculado de los sujetos: toda cronología es una narración que pretende objetividad, es decir, es crónica de hechos no, de acontecimientos humanos. La segunda se aferra a los personajes antes que a las gestas, si bien puede caer en el error de ser poco fiel a lo que realmente sucedió. La noción zambraniana de “historia” abarca lo positivo de ambas concepciones e termina en una síntesis: la historia como constitución de un

argumento personal, en palabras unamunianas una “intrahistoria” viviente. Esa concepción de la historia exige fidelidad “a lo ocurrido”. Esa fidelidad conlleva atravesar no sólo por las veredas de los hechos sino las de las experiencias, es decir, por el modo en que los hechos se han tocado entre sí, han afectado al sujeto y lo han transformado mediante cambios esenciales. Aquí, enlaza Zambrano con la leyenda, que es historia palpitante y vívida.

Esta teoría, lejos de ser una abstracción, posee consecuencias para problemas planteados en capítulos anteriores. El delirio era motivado por sucesos acaecidos a sujetos que no encontraron tiempo y espacio para expresarse; por tanto, llaman una y otra vez a la puerta del alma del individuo y exigen su derecho de existencia. La terapéutica dependería de dar un lugar y un momento en el presente a ese pasado conflictivo no nacido. Mirado desde la interpretación “histórico-zambraniana”, el delirio es una herida personal a la historia del sujeto que provoca una falta de un miembro no dejado nacer. La cura del delirio pasa por dejar nacer esa parte decapitada del argumento, es decir, del sentido propio de la vida de modo que no exija por más tiempo su derecho a la vida. De este modo, el delirante así tratado, se liberará de su amputación histórica o, al menos, caminará a la disolución de su obstáculo por aceptación y exposición a y de lo que no pudo ser. La historia personal vuelve, así, a tomar curso y fluir.

El capítulo VIII describe el proceso zambraniano que vive el consultante. No pretende constituirse como medio por el que se fragüe una metodología concreta sino como descripción que indique lo que sucede al consultante sometido a un trabajo zambraniano. En general, distinguimos dos fases: abismamiento y ascenso o renacimiento.

El trazado del capítulo establecerá los impedimentos del progreso del camino, al igual que la lectura de una confesión ayuda al lector a andar su propio sendero de consternación y alzamiento. No hay pretensiones, por ello, de determinar un modelo cerrado dogmáticamente, sino de explicar un sendero.

El abismamiento configura un cauce de acción del orientador filosófico poco esperable en los momentos de turbación existencial. La terapéutica actual acostumbra a llevar a cabo *escapes* delante del sufrimiento: tratamiento farmacológico ante la angustia, reeducación de habilidades sociales delante de timidez patológica, actividades sociales para la depresión, etc... Pocas propuestas se plantean en las que la solución pase por mirar directamente a los ojos del monstruo que provoca el sufrimiento. Una de las excepciones es la terapia de aceptación y compromiso, de la que damos cuenta en el capítulo. La huída, o escapada, del problema no siempre es útil, puesto que, a veces, hace epojé del mismo sin solventarlo de raíz. Así, el sujeto viviría de espaldas al problema o “a pesar del mismo” (el conflicto queda ahí, como herpes que surge cuando las defensas están bajas). Esto servirá, en ocasiones, aunque sólo de modo transitorio.

Por otra parte, abandonar la oportunidad de mirar de frente al conflicto es perder la posibilidad de aprender de él y de evolucionar existencialmente gracias a su afrontamiento. La línea del abismamiento corre del lado de la *maduración personal*, del crecimiento y de la constante trascendencia de sí mismo. Por consiguiente, nos situamos en una tesitura no suscritas por todas las terapias²⁸. Lo diremos con nuestra pensadora:

El tiempo es la cosa del hombre (...) El hombre no puede tener una cosa que no se mueva que no le haga moverse ir trascender. El tiempo obliga empuja lleva a trascender. El tiempo es la necesidad de estar trascendiendo y apurándolo de trascenderse²⁹

El abismamiento es una cuesta agreste en el que debe despuntar un sentimiento: la confianza. Distíngase la confianza de la esperanza. La segunda posee un objeto más o menos definido que es motor de su progresión; la primera camina a pesar de no poseerlo³⁰.

Como hicimos con anterioridad, para conocer el abismamiento en su sentido palpitante, recurriremos a referentes zambranianos (Antígona, Nina, Tristana) y otros cercanos a su orbe intelectual (Kierkegaard).

Junto al abismamiento, descansa su pareja dicotómica: el nacer, el salvarse, el despertarse. Repetiremos la descripción del abismamiento e intentaremos tocar la experiencia que nos ofrece. Con ello, nos apercibiremos de una coyuntura que, según nuestra pensadora, no es una originalidad personal, sino que ya está inscrito en la obra unamuniana.

Él [Miguel de Unamuno] no abandona el campo de la tragedia, pero ahondando en ella, ha encontrado su conversión, es decir su doble nacimiento. Él ha querido engendrar, y a fuerza de querer engendrar, ha sido engendrado³¹

El capítulo IX funciona como síntesis y recapitulación que no se opone a nuevas profundidades en el argumento global. El capítulo II esgrimía una primera analítica fundamentadora de las relaciones entre la filosofía y la poesía; el IX busca la razón-poética a la luz de toda la información previa. Por tanto, el último implica una vuelta de tuerca disponiendo, ahora, de un nivel de comprensión y un conjunto de contenidos no disponibles en el segundo capítulo.

Dentro de este capítulo, llamaremos la atención sobre el sentido e implicaciones del término “vectores”, incluido en el título de nuestro trabajo. Especificados los vectores a lo largo de toda la exposición anterior será posible justificar el concepto y

²⁸ No se entienda con esto que la Filosofía Aplicada es una terapia.

²⁹ M 33.

³⁰ Sin embargo, hay razones para abismarse. Remitimos al lector al capítulo VIII para descubrirlas.

³¹ U. Pág. 86.

explicar la trabazón entre los vectores dentro de nuestra teoría general de Filosofía Aplicada.

Agréguese a esto nuestra caracterización de la razón-poética y del método de la sierpe frente al método arquitectónico. El primero es más oportuno para el trabajo en consulta filosófica porque se acomoda mejor al material con el que labora el filósofo aplicado, la ductilidad de la vida; sin embargo, el segundo circunda el mayor porcentaje de las estrategias de la profesión.

Siendo un capítulo conclusivo, nos permitimos *sugerir* algunos senderos metodológicos relacionados con situaciones específicas de la consulta. En todo caso, la concreción máxima se encontrará en el epílogo.

Avanzaremos aquí el compendio definitorio de la razón-poética que servirá de colofón y producirá criterios para determinar si los ejercicios del epílogo se adscriben a ella.

La razón-poética es una simbiosis comprensiva que pretende un acercamiento a la realidad de un modo vital-conceptual, no violento. Su depositario es una persona que indaga en su interior (o camina), de modo humilde y confiado, para rescatar profundidades (infernales o no) que le permitan disponerse, epistémica y ontológicamente, en un constante nacimiento existencial, o perenne despertar, ante novedades evidenciales. Su herramienta principal es la (educación de la) mirada y el respeto y humildad ante la palabra³². Como respuesta a la racionalidad arquitectónica, sería una gota de aceite que se introduce en los ámbitos negados por concepciones estrechas de razón. Toca la vida en su intimidad, mediante la puesta en práctica de senderos que incluyen géneros hasta ahora considerados ajenos a la filosofía (motivado por el débito de ésta respecto a la modernidad, esto es, de la racionalidad lógico-argumental): poesía (y épica), pintura, narrativa. En estos, será de enorme importancia la práctica de la metáfora y la implementación del símbolo en las exposiciones. Así, la palabra adquiere un valor cercano a las épocas presocráticas: un valor transformador debido a la trabazón esencial entre realidad y palabra. Asimismo, la palabra poseerá una esencia propia y no hipotecada al interés ideológico.

La razón-poética, como el alma, además de un medio de visión, es un medio de visibilidad. Cuando ciertas realidades que permanecen en la sombra la rozan, adquieren entidad suficiente para salir de su oscuridad o, aun manteniéndose en la sombra, ser objetos que se dan a la luz desde su ser balbuciente o perdido³³

Finalizamos con un tramado que responde sintéticamente a tres cuestiones básicas ya analizadas profusamente en la tesis:

- (1) La definición de la Filosofía Aplicada zambraniana.
- (2) Las notas particulares del perfil del consultante zambraniano y del orientador filosófico.

³² La herramienta principal de la racionalidad moderna sería el argumento.

³³ Véanse las páginas 1072 y 1073 de ésta tesis.

- (3) Las coincidencias de la teoría actual de Filosofía Aplicada y los añadidos de la orientación zambraniana.

Estos epígrafes forman la primera parte del epílogo. A él, sumamos una selección de recursos y ejercicios puestos en práctica dentro de nuestro gabinete y apoyados en toda la teoría anterior.

Damos así cumplida cuenta del aspecto interventivo real de una aproximación a la Filosofía Aplicada que, por una parte, se ha prodigado en la abstracción y, por otra, se ha concretado en varios miles de consultas.

A lo largo de los capítulos, ofrecemos respuesta a las tres preguntas que merodeaban los comienzos, a saber:

- (1) ¿Encontramos en la biografía zambraniana vestigios propicios para una teoría innovadora de Filosofía Aplicada?
- (2) ¿Cómo se concretan esos vestigios en su obra?
- (3) ¿Es eficaz esa implementación en el gabinete filosófico o se trata sólo de un sistema con poca incidencia práctica?

4. Metodología de trabajo.

4.1. Metodología investigadora.

Nuestro trabajo descansa numa triple linha de ação.

- (1) Examen crítico de bibliografía.
- (2) Contacto con los autores.
- (3) Verificación empírica de las estrategias, métodos e hipótesis alcanzadas.

(1) Examen crítico de bibliografía.

Nuestro primer paso coincide con la labor de toda investigación rigurosa: estudiar críticamente el material publicado por María Zambrano, evaluarlo y discriminar los contenidos más cercanos a nuestros intereses³⁴.

Aunque no existan unas obras completas de la autora³⁵, hay un porcentaje elevado de su producción editado. Es más, muchos de sus textos cuentan con varias ediciones. Por último, algunas obras están conformadas por sucesivas adendas que se sumaban a las anteriores (tal es el caso de HD). Por ello, tuvimos de cerciorarnos de conseguir versiones completas o lo más actualizadas posibles. Las visitas a la Fundación María Zambrano y el contacto con los autores de la literatura secundaria ayudaron al desarrollo de este periodo germinal.

El acceso a la bibliografía de Filosofía Aplicada fue más complejo. Por un lado, debido a la difusión de la disciplina en diversos idiomas (inglés, italiano, portugués,

³⁴De aquí surgieron las típicas fichas doctorales en número que superaría las varias centenas.

³⁵Hubo un intento de hacerlas décadas atrás. Sin embargo, no aglutinaron la producción completa de la pensadora al ser un proyecto comenzado cuando aún estaba produciendo.

francés, alemán,...). Esto nos obligó a aprenderlos para entrar en versiones originales de las fuentes. Además, la bibliografía ha sido producida en localizaciones geográficas dispares: desde Perú a Dinamarca pasando por Inglaterra, Argentina, Estados Unidos, México, Israel, Francia, Portugal, Alemania, etc. A esto, se añade el hecho de que ciertas obras cuentan con una tirada corta y no están insertas en los canales comerciales habituales.

(2) *Contacto con los autores.*

Salvada esta primera fase, anhelábamos interesaba un conocimiento más profundo y personal de los textos. Esto nos condujo a la asistencia diversos eventos que indagaban en la vida y obra de María Zambrano, como el *IX Seminario Internacional de María Zambrano* (Universidad de Barcelona, 2007) o el *V Congreso Internacional sobre la vida y obra de María Zambrano* (Fundación María Zambrano, 2008).

El contacto con los escritores de la literatura secundaria y con amigos de la pensadora sirvió para ayudarnos a incardinar sus reflexiones y el marco de ciertos conceptos o para prolongar ciertos senderos zambranianos desatendidos hasta el momento y para disponer de un semblante más cercano de la autora.

Nuestras estancias en la Fundación María Zambrano (la más prolongada comenzó en Marzo de 2007) resolvieron dudas sobre sus asertos, nos permitieron cotejar su obra con su vida (a partir del estudio de su correspondencia) y a profundizar en inéditos (los manuscritos) que completaban nuestro conocimiento.

Hemos de subrayar, en este punto, dos actividades que nos acercaron al modo de trabajo zambraniano. La primera son los intercambios con Juan Fernando Ortega, Salvador Soriano y con miembros de la Fundación de los que obtuve información directa de personas que la conocieron en vida³⁶. La segunda es analizar la biblioteca de María Zambrano y estudiar los subrayados de sus libros más apreciados³⁷. En esta línea de trabajo, aprovechamos ciertos viajes de estudios para visitar algunos lugares en que vivió: la Piazza del Popolo en Roma (Italia), la calle Mendrugo en Vélez-Málaga, las cercanías de sus residencias en Madrid y en Segovia o la Universidad Michoacana situada junto a la Catedral de Morelia³⁸ (México). Estos desplazamientos, aparte de los datos que nos ofrecieron, nos abrieron a ciertas experiencias que rompieron el velo de sus textos. Por encima de todos, destacaría el acceso a la luz de mediodía de Madrid y de Morelia en Michoacán, la luz cenital de Málaga entre las montañas, la luz

³⁶ Hay que subrayar los tres meses que compartimos con la profesora Maria Joao Neves en el Instituto Universitario Piaget (Silves) y en el Instituto Universitario Dom Afonso III (Loulé). María Zambrano no vivió en Portugal, pero hubo ciertas particularidades idiosincrásicas del país que España ha perdido en la actualidad: el silencio. La filósofa de Vélez hablaba del silencio de Extremadura; esa paz muda, consideramos, es cotidiana en los habitantes del país vecino.

³⁷ Mención especial ha de hacerse a los subrayados de las obras pitagóricas y de Emilio Prados. De hecho, citaremos algunas de estas marcas en nuestro estudio posterior.

³⁸ Precisamente, en esta universidad, se nos invitó a impartir una conferencia sobre el pensamiento de María Zambrano y la Filosofía Aplicada titulada “María Zambrano: senderos para la aplicación de la filosofía a las coyunturas vivenciales” en enero de 2009.

ensoberbecida de la Piazza del Popolo durante todo el día³⁹ y la sinuosidad de la luz a la caída de la noche en la mencionada plaza romana.

Del lado de la Filosofía Aplicada, también, necesitábamos el trato con los autores. Cuando empezamos nuestra investigación, el estudio de la FA estaba en sus inicios en el ámbito hispanoparlante. Por tanto, encontramos una oportunidad inédita para contribuir a tal reflexión en la lengua de Cervantes y aprovecharla para nuestra propia formación. A los viajes de estudio que hicimos a países como Alemania, Francia, Italia, Dinamarca, Portugal o Inglaterra, se unieron nuestros contactos vía telemática con los principales filósofos aplicados internacionales. Estas actividades aumentaron la densidad de nuestro saber denso sobre Filosofía Aplicada. En este sentido, nuestra última estrategia metodológico-investigadora vino de la colaboración de varios eventos internacionales (dos congresos iberoamericanos de FA, el octavo congreso internacional de la disciplina⁴⁰ y un retiro internacional sobre filosofía contemplativa⁴¹).

Todo esto nos dio la posibilidad de ser coherentes con las propuestas de nuestras pesquisas:

(1) El pensamiento de María Zambrano estaba en íntima conexión con su vida y experiencias, por consiguiente era prioritario conectar con ellas.

(2) La investigación de despacho de FA debía incluir la comunicación con filósofos aplicados en activo.

(3) *Contrastación empírica de las estrategias, métodos e hipótesis alcanzadas.*

Quedaba un tercer elemento metodológico que no podíamos obviar: la aplicación real. Una investigación como la nuestra puede desarrollarse como *propuesta abstracta*; sin embargo, percibíamos, que esto acarrearía ser infieles a nuestro proyecto: ¿acaso nuestra pretensión no demandaba un trabajo efectivo de consulta desde el principio? Nuestras aspiraciones no anhelaban un estudio de campo completo, porque éramos conscientes de que eso requeriría un equipo de investigador y un tiempo del cual no disponíamos⁴². A pesar de ello, deseábamos que la emergencia de la aplicación (epílogo) no surgiera, exclusivamente, de ideas descontextualizadas de la práctica real, pues ¿qué fiabilidad quedaba en nuestra teoría si actuábamos de esa forma? Por tanto, desenvolvimos una serie de sesiones⁴³ de orientación zambraniana.

Por último, y debido a las concomitancias que se suelen referenciar entre la Filosofía Aplicada y la psicología, dimos cuerpo, formal e informalmente, a interesantes debates con psicólogos y psicoanalistas de diversas orientaciones. Mención especial merecen nuestras lecturas de la terapia de aceptación y compromiso y nuestros

³⁹ Fundamentalmente, debido a la blancura de las construcciones de la plaza y de las que la rodean.

⁴⁰ Hay que destacar, en este punto, la promoción y ayuda del profesor José Ordóñez y Francisco Macera.

⁴¹ Organizado con Ran Lahav, director del primer congreso mundial de Filosofía Aplicada.

⁴² En la fecha en que se escriben estas líneas, se ha propuesto un grupo de investigación que cumplimente este punto.

⁴³ Aproximadamente tres mil.

contactos con la catedrática de la Universidad de Almería, Carmen Luciano Soriano, introductora de la terapia en España. Tales relaciones, realizadas en los últimos meses de la elaboración del material aquí presentado, pusieron de manifiesto cómo ciertas terapias coincidían en muchos puntos con el proceso de abismamiento zambraniano.

4.2. Metodología expositiva.

La metodología expositiva de las tesis doctorales en filosofía se acomodan a estrategias críticas canónicas: analítica de conceptos, estudios historiográficos, explicitación de perfiles ideológicos, arqueología de asunciones, etc... Nosotros nos sumamos a esta línea y añadimos alguna más, deudora de la idiosincrasia de nuestra indagación global.

Por una parte, no todo el contenido del pensamiento de María Zambrano se desenvuelve en moldes argumentales. La metafórica y el simbolismo son crecientes desde sus escritos de juventud a los de madurez. Justificación de ello, obtenemos si comparamos HL y DA o ST. Por otra parte, Zambrano fue ávida lectora de narradores y poetas coetáneos. Esta actividad nos animó a que, junto a la lectura de su obra, nos imbuyésemos de la de los libros que ella misma había estudiado. De todos ellos, despunta la obra de Pérez Galdós (recuérdese su libro EG y sus diversos artículos sobre Nina) y, en segundo lugar, Unamuno. La investigación de ese material dota a nuestro trabajo de un valor añadido: el reflejo de la teoría en la ejemplificación y la concreción de la abstracción en modelos estimados por la pensadora. Así, Nina es ejemplo de *humildad y piedad*, Tristana de la *actitud "europeísta"*, el protagonista de *Niebla* o el de *Lo Prohibido* de *ascenso y abismamiento*, el marido de las Miau, de *incapacidad para aceptar* la desgracia y las Miau de desempeño en el *tiempo sucesivo*. A estos textos, agregaremos otros de Cernuda, José Bergamín, Emilio Prados e Lezama Lima que ilustrarán los conceptos de nuestro interés. Así, pretendemos presentar un edificio *dermatoesquelético* de nuestra exposición, es decir, saltar hacia una filosofía narrativa aposentada en la vida palpitante.

5. Innovaciones.

5.1. Desde la Filosofía Aplicada.

La naturaleza dual de mi proyecto (centrado en (1) el pensamiento de la filosofía zambraniana y en (2) la Filosofía Aplicada) conminaba a que las innovaciones nacieran de estos dos universos. Describimos aquí este asunto.

Hemos glosado el punto de no retorno en que nos situó Matilde, la consultante del cáncer terminal. El tratamiento conceptual de este tipo de problemáticas nos exhortaba a un abordaje que no se limitase a encontrar "la mejor alternativa" *de modo racional* sino a operativizar una respuesta significativa y a que el proceso se fundase en

una constatación vital de las ideas. El concepto “experiencia”⁴⁴ será nodal en todo esto. Si ciertas experiencias, además de las ideas, sumen al sujeto en modos vivenciales específicos, serán necesarios otras experiencias de la misma naturaleza para sacarlo de esa consternación. Conocer la maquinaria e inmediaciones de las mismas será uno de los fines del presente estudio. He aquí uno de los ejes de la innovación programática respecto a la Filosofía Aplicada. Esto conlleva una serie de consecuencias importantes.

Por una parte, la idea de racionalidad que subyace a la Filosofía Aplicada se expande. Un filósofo aplicado zambranista no hace más que ayudar a razonar a su consultante; sin embargo, el sentido del verbo “razonar”, dentro de este acto, habría de explicarse. Si el acto de razonar entendido en su amplio espectro es la base de la labor del orientador filosófico y estamos proponiendo una forma diferente de hacerlo (de fomentar el acto de razonar en el consultante) esa modificación trastoca desde sus cimientos el edificio global de la Filosofía Aplicada. Lo diremos de otro modo: si la razón se infiltra en todos los contenidos de la consulta y ésta se modifica, cada una de sus particularidades se verá trastocada. Concretando: el consultante pasa de alguien que precisa resolver un dilema a un sujeto que ha de recorrer un camino, el filósofo aplicado se transforma de evaluador analítico a acompañante y sujeto (más o menos) experimentado en tales lances y la Filosofía Aplicada será mucho más que estudio crítico de índole cognitiva. Agréguese que surgen nuevos temas innovadores dentro de la Filosofía Aplicada: el tiempo, la historia, el abismamiento, el despertar, etc...

Todo esto implica un modo nuevo de entender la Filosofía Aplicada que no da la espalda a los modos previos. No nos movemos en el campo de una *revolución* que destruya el pasado, pero sí en una síntesis que avanza a un futuro más extenso, a un abordaje más propicio para los consultantes que no encontraban respuestas en planteamientos anteriores.

En suma, la aplicación del enfoque zambraniano a la FA no es una mera aportación más en medio del magma de métodos que surgen todos los años, sino una vuelta de tuerca global que se cuestiona por el asiento de la disciplina: un paso más en la profesión que no es tan retumbante como para escindir del corpus actual de la FA.

5.2. Desde el zambranismo.

Cuando, hacia el año 2004, comenzamos formalmente con este proyecto, no existían autores que lo hubieran desarrollado mucho. Nuestra primera publicación al respecto data de 2003⁴⁵, aunque sería en el curso 2005-2006 cuando empezamos a

⁴⁴ Entiéndase la experiencia en el sentido zambraniano: aquella en que el individuo se pone en contacto con su centro o que le hace tocar dimensiones profundas de sí mismo, provocando una transformación permanente (véase capítulo IX).

⁴⁵ Cfr. BARRIENTOS RASTROJO, J.: “L’insurrezione del poietico nella consulenza filosofica” en POLLASTRI, N. (ed) *Phronesis* N° 3/ Junio 2004. Registro Tribunale di Firenze n. 5282 del 3 de Julio de 2003. Págs. 11-29.

concretar el tema programáticamente en diversos escritos⁴⁶, continuando la labor hasta el presente⁴⁷. A pesar de la falta de bibliografía sobre el particular, hemos experimentado el interés del círculo zambranista cuando lo hemos expuesto en sus congresos. Conversaciones particulares con autores que conocieron a la filósofa en vida, nos hicieron ver que la experiencia con ella suponía un encuentro que era “terapéutico” en un sentido no clínico; a ellas, se unen muchos textos que aquí reuniremos (véase, fundamentalmente, la segunda parte del primer capítulo). Esto apoya la buena acogida de nuestra perspectiva.

Nuestra tesis no escapa al maderamen del zambranismo y avanza una vía que, confiamos, dará frutos en el futuro: los veneros zambranianos útiles para el afrontamiento de conflictos intrapersonales, interpersonales y grupales, por medio de los cuales se favorezca la profundización del individuo o del conjunto de personas. No ocultamos que nuestra propuesta escapa verticalmente de la horizontalidad de los planteamientos hermenéuticos sobre la pensadora, propios de otras tesis, útiles no sólo por su valor académico sino para nuestra investigación. Esa verticalidad innovadora implica formular un modo de comprensión que se actualice en la problemática diaria.

Apréciese la importancia de nuestro enfoque para los estudios zambranianos (e incluso para la memoria histórica). Esta tesis no anhela una recuperación del pensamiento de Zambrano por mera justicia histórica o por una exigencia de la academia de recuperar a nuestros autores más universales. Nuestra recuperación del pensamiento de la filósofa de Vélez devuelve un papel social a su obra desde una demanda específica: hay que volver a Zambrano porque *la necesitamos en la vida práctica*, pues dota al gabinete filosófico de *insights* necesarios para tratar ciertos perfiles de consultantes. En síntesis, nuestro trabajo no se cifra, únicamente, en una arqueología histórica sino que florece en un marco social de perentoriedad. El zambranismo colma una necesidad social en lugar de proponerse como un material al que, más tarde, habrá que buscársele aplicaciones. Consideramos que esto es muy

⁴⁶ Cfr. BARRIENTOS RASTROJO, F.: “Philosophical Counselling as Poietic Philosophy” en *Philosophical Practice* N° 3/2006, New York (USA). Págs. 17-27. BARRIENTOS RASTROJO, J.: “Philosophy, Reason and Poietics” (ed. Ran Lahav), Vermont (USA), 2006. Edición electrónica en http://www.geocities.com/ranlahav/Jose_Reflection.html (último acceso 10 de Febrero de 2007). BARRIENTOS RASTROJO, J.: “Del pensar zambranista a la filosofía poiética en la consulta filosófica” en *Philosophers as Philosophical Counselors*, X-XI, Sevilla, 2006. Págs. 207-221. BARRIENTOS RASTROJO, J.: “El atardecer del Pensamiento Crítico. Disquisiciones poético-zambranistas sobre el *Critical Thinking*” en *Proyectos de Vida*, N° 3/2007, SOFIAM, México. Págs. 22-27.

⁴⁷ Cfr. BARRIENTOS RASTROJO, J.: “Filosofía Poiética Aplicada a la Persona. El espíritu zambranista en la FAP” en DIAS, F. (ed): *Encontros Portugueses de Filosofia Aplicada*, Apaef, Albufeira (Portugal), 2008. Págs. 47-63. BARRIENTOS RASTROJO, J.: “María Zambrano, compromiso existencial y Filosofía Aplicada a la persona” en AA.VV.: *Filosofía Aplicada a la persona y a grupos*, DOSS ediciones, Sevilla, 2008. Págs. 81-91. Durante el curso 2007-2008, la profesora Maria Joao Neves publicó su primer artículo sobre el particular, teniendo actualmente publicado dos sobre su método del raciovitalismo poético. En cualquier caso, nuestra propuesta dista de la suya, tal como se verá en las siguientes páginas.

relevante, puesto que no hay que justificar las razones del estudio, sino que éstas ya figuran internamente en nuestro estudio.

Asimismo, nuestro análisis hace justicia a la situación de María Zambrano como exiliada. Cuatro décadas fuera de España pueden hacer pensar en la inutilidad de los esfuerzos para rendir algún servicio social a la tierra de la que partió y que nunca olvidó. Hoy, aunque sea póstumamente, descubrimos que el compromiso con su condición de exiliada no sólo es útil a la actualidad sino *necesaria* para abordar las problemáticas con las que nos enfrentamos; esto no sólo en el plano general sino en el marco más cotidiano. Cerramos, pues, un círculo de sentido argumental de su obra: la extraemos de la posible apreciación de que su obra sólo sea de interés para especialistas y la defendemos como punto de arranque para futuras investigaciones en diversos campos cercanos a sus planteamientos⁴⁸.

6. Temas abiertos.

Regresemos al título de esta tesis. Nuestro propósito se asienta en el intento de estudiar los vectores más significativos del pensamiento de la filósofa malagueña en relación a la Filosofía Aplicada. Esto significa que *no* ambicionamos profundizar en todos y cada uno de ellos. En primer lugar, por una cuestión de espacio dentro de la tesis y de tiempo. La lectura de Zambrano es demasiado sugerente para apostar por agotar todos los temas que trata. Asimismo, la naturaleza dual de nuestras pesquisas sitúa y discrimina nuestra selección de temas: aquellos asuntos que pueden ser implementados en la Filosofía Aplicada. Consecuentemente, reconocemos, dejamos senderos abiertos de interés académico estimulantes y sobre los que seguimos trabajando⁴⁹.

Recalcaremos los tres temas más importantes que dejamos casi vírgenes y las razones concretas de no acometerlos más exhaustivamente.

El primero es el tema del sueño. La profesora portuguesa Maria Joao Neves lo ha incluido, recientemente, en su metodología de orientación filosófica⁵⁰. Neves propone el sueño como una forma de acceder al ser recibido y al sentir originario; la formalidad del sueño ofrece señales para la determinación del estado emocional del sujeto. Nuestra indagación incursiona, de modo básico, en la naturaleza del tiempo

⁴⁸ Como el aludido dentro de la psicología con las coincidencias entre el ciertas notas del zambranismo y la terapia de aceptación y compromiso (véase el capítulo IX)

⁴⁹ A modo de ejemplo, durante la escritura de estas líneas, estamos diseñando un artículo que relaciona el pensamiento místico de Zambrano con la *Guía* de Miguel de Molinos y las *Confesiones* de Böhme, otro vincula la reflexión educativa de Blas Zambrano con el de su hija y, finalmente, estamos encontrando interesantes puntos de contacto entre la reflexión de la pensadora veleña y el filósofo luso Agostinho da Silva.

⁵⁰ Cfr. NEVES, M.J.: “Verdade e Felicidade”, *Antígona. Revista Cultural de la Fundación María Zambrano*, número 2, Fundación María Zambrano, 2007. Págs. 162-173.

inherente al sueño, en el capítulo VII. Remitimos al lector interesado en este punto a profundizar en la obra de la autora portuguesa.

El segundo tema que sólo ha sido acometido transversalmente es el misticismo y la dimensión religiosa. Nuestras pesquisas ponen en claro la existencia de textos específicos dedicados a San Juan de la Cruz y cartas enviadas a Agustín Andreu de elevada hondura teológica. Teniendo en cuenta que este epistolario no fue dado por Zambrano para su publicación, habríamos de fijarnos en HD como obra pública de la autora sobre el tema teológico, es decir, éste fue el libro que quiso que conocieran sus lectores. HD explicita la idiosincrasia con que Zambrano trata sus vínculos con la religión. La filósofa fue fuertemente influida de pequeña por su familia materna en torno a esta cuestión (al punto de querer ser caballero templario y ser atildada de santita en la escuela). Sin embargo, consideramos, la religión funciona como *fondo* en su pensamiento más que como opción y compromiso existencial.

Las imágenes de Jacob y Job, lo divino, la sacralidad, el amor o la piedad se inscriben en HD junto a las del pitagorismo, la sacralidad de las ruinas o una piedad que trasciende el catolicismo. Consideramos que es más importante la *formalidad* del ámbito religioso en el pensamiento de la autora que su concreción en ciertas prácticas o su adhesión a una religión. Zambrano describe la sacralidad como un fundamento de la realidad que no se identifica, necesariamente, con la teología. La sacralidad alude más a la metafísica que a la ciencia religiosa. Por otra parte, cuando advierte la pérdida de dimensiones narrativas y poéticas en la modernidad (incluidas en el modo bíblico de expresión) no está advirtiendo de la pérdida de la religión sino que, afirmará, eso es resultado de una ausencia previa: la de conocimientos herméticos, místicos, vitales, experienciales, etc... Cuando esos saberes se relegan a un segundo plano, obviamente sufre la religión en su amplio espectro.

Tercer dato: cuando se queja en un artículo sobre la “vacilación actual” del hombre contemporáneo⁵¹, no indica como motivo la pérdida de la religión sino un desfundamiento *metafísico*, se pierde la sacralidad, es decir, una desaparición del suelo básico de la persona; para muchos, ese suelo será religioso y, para otros, ideológico, filosófico o de otra índole.

Un último apunte: cuando Zambrano se refiere a la confesión, lo tilda de género literario o de revelación vital. Explica que la confesión es un medio de descifrar o exponer el sentir originario. Esto es válido tanto para que un religioso busque su fuente de religación en una divinidad o para que un estoico lo haga en la naturaleza o un agnóstico, en sus proyectos del día a día. Si comparamos la concepción zambraniana con *La confesión* de Rosa Chacel⁵², coetánea de nuestra filósofa, la diferencia es

⁵¹ Cfr. ZAMBRANO ALARCÓN, M.: “Sobre la vacilación actual”, *El hijo pródigo*, número 29, México DF, 1945. Pág. 91- 95.

⁵² Cfr. CHACEL, R.: *La confesión*, Edhasa, Barcelona, 1971.

palpable. Chacel suscribe la confesión al sentimiento de culpa, concepto netamente religioso; guarda, pues, distancias con el programa zambraniano.

En resumen, consideramos que el tema religioso es transversal en la filosofía de Zambrano, pero apela más a dimensiones metafísicas, es decir, de fundamentación, que a religión alguna. La religión da resortes desde los que piensa la filósofa pero no contenidos por los que se encuentre tan comprometida, como lo estará por la filosofía.

Afianzándonos en la transversalidad usada por Zambrano, el tema aparecerá en diversos lugares de nuestra tesis, pero no le daremos cuerpo en un capítulo propio. Así, será pieza de toque en la circunambulación (dar vueltas en torno a la *kaaba*) en la idea de contemplación, encontrará líneas en la noción de maestro, etc...

Hay una segunda razón para no dotar la tesis con una dedicación autónoma al tema. Se cifra en la vinculación entre el pensamiento zambraniano con la Filosofía Aplicada. Los consultantes no se adhieren a un único credo religioso; con frecuencia, trabaja con sujetos agnósticos, afincados en la indiferencia religiosa. Los dos últimos siglos han hecho proliferar este perfil. Ahora bien, aunque la vida ajena a ciertos credos religiosos sea posible hoy, una existencia apartada de una fontanalidad metafísica es impracticable (o bastante compleja). Por hacer una analogía, un sujeto puede no seguir una ética kantiana, pero es imposible que no tenga ética porque ésta es condición inexorable del actuar humano⁵³. Del mismo modo, la búsqueda de un sentido de la vida o un argumento incardinado dentro de cierta cosmovisión o la asunción de un fundamento que dirige nuestros actos y sentimientos se ubica en una constitución metafísica específica e idiosincrática de cada individuo.

La creencia, en el sentido orteguiano, vertebra la vida del sujeto y ¿acaso no es esa creencia una fundamentalidad (sacralidad diría Zambrano) en base a la cual se desenvuelven el resto de los temas vitales? El interés del filósofo aplicado zambraniano quizás no se circunscriba al tema del fundamento *religioso*, pero sí se preocupará por la fundamentalidad en sí misma, por exigencias del que acude a él. El orientador filosófico no está legitimado para dictaminar la particularización de ese argumento sobre su consultante (esa función ha de residir en la autonomía del consultante), sí para ayudarle a encontrar el camino que le es propio e intransferible. Por consiguiente, nuestro interés en María Zambrano es más por su vertiente metafísica antes que por la religiosa.

Ni que decir tiene que ciertos textos sobre San Juan de la Cruz y análogos podrán ser válidos para la reflexión de consultantes con perfiles religiosos. Sin embargo, aquellos que se refieren a la fundamentalidad metafísica (dialéctica centro-horizonte, búsqueda del sentir originario, establecimiento del camino del consultante, modos de abismamiento y renacer, etc...) serán válidos para cualquier tipo de individuo que visite al filósofo aplicado.

⁵³ Ramón Queralto se ha referido a ello en su reciente obra *La estrategia de Ulises* (Cfr. QUERALTO, R.: *La estrategia de Ulises o Ética para una Sociedad Tecnológica*, DOSS/CICTES, Madrid-Sevilla, 2008).

Una última materia no tratada, aunque sí estudiada en el proceso investigador, es la metáfora. Zambrano pone un acento especial en la idea de la “metáfora del corazón”. Si bien, aquí la metáfora es adjetiva respecto al sustantivo convertido en genitivo: el corazón. Por ello, decidimos focalizar nuestras pesquisas en el segundo (y en la familiaridad con la “entraña”). No obstante, hemos estudiado la idea desde la perspectiva de Blumentberg⁵⁴, Lakoff y Johnson⁵⁵ y Ortega⁵⁶ y pretendemos continuar una hermenéutica desde sus nociones y sobre la obra de Zambrano. Los libros de la pensadora española están inundados de metáforas y, como indican Lakoff y Johnson, las metáforas son más que un adorno literario, constituyen un modo de invocar contenidos excediendo la letra impresa. Zambrano sabía mucho de ello; así se percibe cuando apreciamos la diferencia entre “enigma” y “misterio” o cuando nos apercibimos que las diversas lecturas de su obra no agotan el texto.

⁵⁴ Cfr. BLUMENBERG, H.: *Paradigmas para una metaforología*, Trotta, Madrid, 2003.

⁵⁵ Cfr. LAKOFF, G. – JOHNSON, M.: *Metáforas de la vida cotidiana*, Cátedra, Madrid, 1998.

⁵⁶ Actualmente, estudiamos este punto a partir de la lectura de obras de los profesores José Manuel Sevilla y Marín Casanova (Cfr. MARÍN-CASANOVA, J.A.: *Las razones de la metáfora o el cancerbero de Vico (Nietzsche, Ortega y Blumenberg)*, Grupo nacional de editores, Sevilla, 2007) de la Universidad de Sevilla.

CAPÍTULO I

MARÍA ZAMBRANO, UNA PENSADORA PARA LA FILOSOFÍA APLICADA

La filosofía de Zambrano fue, desde su mismo surgimiento el año 28,
un pensamiento de la crisis...¹

¹ MORENO SANZ, J.: “Introducción” en AE. Pág. 13.

1. Introducción. Filosofía aplicada en María Zambrano.

La tesis de este capítulo defiende la existencia de hitos biográficos zambranistas² afines al actuar del filósofo dedicado a la orientación individual o grupal³. Nuestra defensa se estructurará en tres partes.

La primera analizará elementos de la “vida” de la pensadora y sus antecesores que ponen de manifiesto la importancia de lo social en el clan de los Zambrano. Nos detendremos en su quehacer vital y en el de aquellos que la precedieron y constituyeron un *humus* fecundo para su propia existencia filosófica. En primer lugar, asistiremos a la lucha social de su abuelo Diego Zambrano y a la de su padre Blas Zambrano. Después, pondremos los ojos en la cercanía social de la filosofía de sus primeros años con la vida. Más tarde, destacaremos a dos antecedentes intelectuales en este periplo zambraniano: José Ortega y Gasset, a quien guardó fidelidad de discipulado hasta sus últimos días, y Miguel de Unamuno, sobre quien escribió el primer libro acerca de su pensamiento y obra a inicios de la década de 1940⁴. Esta primera etapa establece un marco en el que comienza a hacerse posible un interés de la pensadora por el sufrimiento social. La familia Zambrano supo estar a la altura de la circunstancias y aun cuando éstas amenazaron con destruir la salud de algunos de sus miembros, ninguno de ellos se arredró. Marset narra ese espíritu de la familia en que brillaba un cierto espíritu heroico. Ese espíritu es el del compromiso frente a la circunstancia adversa. La toma de partido, sin temer a consecuencias que cierren el futuro personal. Como veremos, a lo largo de este trabajo un antecedente de la importancia que tendría para nuestra pensadora la decisión ética que tomó Antígona en la obra de Sófocles.

La segunda parte plantará la semilla de capítulos posteriores: la constatación de acciones análogas a la Filosofía Aplicada a la Persona (FAP) en la autora malagueña. El desvelamiento de tales actividades constituirá un primer dato biográfico, que sirva de

² A lo largo de esta investigación, se hará uso de los adjetivos zambranistas y zambranianos como sinónimos. Si bien, somos conscientes de que el adjetivo zambranista se referiría a realidades vinculadas con la escuela generada por María Zambrano y zambranianas a contenidos directos de la autora.

³ La historia de la orientación filosófica ha propuesto varios términos para denominar la labor del filósofo en consulta: orientación filosófica, asesoramiento filosófico, consejería filosófica, consultoría filosófica, etc. Aludiremos a todas indistintamente; si bien, destacaremos orientación filosófica y Filosofía Aplicada a la Persona (FAP). El uso de la primera, por ser propia del contexto en que iniciamos nuestras investigaciones, el grupo ETOR. El uso de la segunda, porque es una apuesta personal en que se explicita la prioridad de la labor filosófica frente a la de la aplicación: la “Filosofía Aplicada” mantiene la “Filosofía” como eje del término (es el sustantivo) y “aplicada” como el adjetivo, lo cual no sucede en el resto de acepciones. Además, el término “Filosofía Aplicada”, permite la comprensión de la Filosofía Aplicada como una rama dentro del corpus actual de la Filosofía. Se pone al lado de otras ramas como la Filosofía Política o la Filosofía del Conocimiento. Si bien, las últimas parecen gozar de una trayectoria histórica más larga, la Filosofía Aplicada se delinea como una “nueva” disciplina que persigue el mismo rigor de las clásicas. Neri Pollastri hace una breve reflexión sobre el término en el capítulo de un libro colectivo italiano: POLLASTRI, N.: “Philosophy and nothing else” en AAVV.: *Philosophical Practice in Italy*, Apogeo, Milán, 2008. Págs. 21-31.

⁴ GÓMEZ BLESA, M.: “Unamuno-Zambrano: un pensamiento poético” en U. Pág. 9.

argumento para la defensa de vectores zambranistas en la Orientación Filosófica. Expuesto el hallazgo, no nos excederemos en las conclusiones: encontrar indicios biográficos en María Zambrano propios de un filósofo aplicado no confirma, *mutatis mutandi*, la existencia de material en su *pensamiento* para completar la actual teoría de la Filosofía Aplicada a la Persona. Mucho menos la aplicación de ese contenido teórico a la práctica concreta. Esto no resta valor a este encuentro, puesto que impide la negación. Así, desvelar cómo María Zambrano hizo uso de la filosofía para ayudar a personas cercanas nos conduce a concluir la imposibilidad de que Zambrano pueda negar tal uso. Si Zambrano usa la filosofía para estos menesteres, nos elevará a considerar que en él se podría plantear la capacidad de la filosofía para ayudar a la conflictividad del sujeto o a la clarificación de cuestiones cotidianas.

El formato tomado en esta parte inaugurará una estructura común al resto de los capítulos: la confrontación del pensamiento de la veleña con la teoría actual de la FAP. Esto sucederá en los primeros capítulos, diluyéndose a medida que avancemos en nuestro recorrido.

Por último, nos detendremos en los resultados de la búsqueda de la filósofa peregrina⁵ para su autoconocimiento. Tal saber, transformativo para ella, le condujo a un proceso de maduración y profundización personal y a una proximidad a evidencias que trascendían los conocimientos de origen lógico-argumentales. El sendero íntimo que trazó sería crucial para superar ciertas crisis y situaciones límites de su biografía (exilio, duelo por la pérdida de seres queridos y familiares, desencantos emocionales de la juventud y adolescencia, comprensión del sufrimiento y de los íferos dejados por la vida). Asimismo, hizo uso de esos conocimientos para ayudar a aquellos que tuvo más cerca. Por tanto, el trayecto personal no sólo rendiría beneficios a su vida sino a la de los que la acompañaron en su camino.

Uno de los capítulos de sus *Notas de un método* se titula: “Anterior al método: La experiencia, la vía del amor, el fruto”. Ahí, establece la prioridad temporal, no necesariamente primacía vivencial, de la experiencia sobre el método. El método sólo surge de experiencias específicas: del abismamiento en los íferos y del despertar en la luz.

La experiencia precede a todo método. Se podría decir que la experiencia es “a priori” y el método “a posteriori” (...). Mas ha sido indispensable una cierta aventura y hasta una cierta perdición en la experiencia, un cierto andar perdido el sujeto en quien se va formando. Un andar perdido que luego será libertad⁶

⁵ Éste era el término que, en los años cincuenta y sesenta, usaban una serie de estudiantes de filosofía en las cartas que enviaban a María Zambrano interesándose por su pensamiento.

⁶ NM. Pág. 18.

Caminar con Zambrano promete integrarse en esta profundización. Eso es lo que haremos en este capítulo. Tiempo habrá para vincular camino y pensamiento después.

2. Filosofía Aplicada a Grupos (FAG).

2.1. El que-hacer.

Desde hace más de treinta años, una serie de filósofos han trabajado en la FAG como motor de su vida o que-hacer vital, en el sentido orteguiano⁷.

Una primera aproximación al término FAG indicaría que son *todas aquellas prácticas en que el filósofo ejerce su acción en el ámbito grupal*. Desgraciadamente, esta delimitación daría lugar a incluir intervenciones que no se encuentran inmersas en lo que hoy puede denominarse FAG, por ejemplo las lecciones dentro una facultad, o los discursos de los sofistas en el ágora ateniense.

Hagamos un segundo intento especificando el sentido de cada la palabra de la paráfrasis FAG, basándonos en la práctica específica⁸.

2.1.1. Filosofía.

La filosofía para grupos promueve el *hecho* de la filosofía como *acto* de pensar y de reflexión. El foco no es la explicación magistral de contenidos de historia de la filosofía, es decir, desgranar el pensamiento de los filósofos. Esa exposición constituirá el *fondo*⁹ desde el que insuflamos el pensamiento del grupo. El pensamiento de autores como Aristóteles, Platón, Kierkegaard u Ortega y Gasset es entendido como pieza que incentive la crítica sobre el tema tratado en el grupo. El centro de la actividad es la promoción de la argumentación racional del grupo, la movilización de sus capacidades críticas en torno a un tema de interés general. Los autores filosóficos funcionan a modo de catalizadores del movimiento de reflexión. Por ello, nunca han de establecerse como cánones que cieguen la actividad del grupo. No son un dogma, sino apoyos para elevar la profundidad y criticidad del grupo.

En segundo lugar, la FAG se interesa por cuestiones significativas, con gran influencia sentida en la vida de los miembros del grupo. Antes que estudiarse las condiciones crítico-epistémicas kantiana para establecer un buen juicio, se investigaría cuestiones tales como “¿cómo es posible no ser engañados por los candidatos a la

⁷ El “quehacer” en Ortega es la vocación personal a la que está llamado cada sujeto individual, “nuestro auténtico quehacer que es irreductible al de los demás”.

⁸ Cfr. BARRIENTOS RASTROJO, J.: “Filosofía Aplicada a la Persona: Propuesta para una rama de la filosofía contemporánea” en BARRIENTOS RASTROJO, J. et al: *Saber pensar para saber vivir* Ediciones S.L Comunicaciones, Sevilla-Zamora, 2008.

⁹ “Fondo: Color o dibujo que cubre una superficie y sobre el cual resaltan los adornos, dibujos o manchas de otro u otros colores”. Definición del *Diccionario de la Real Academia Española* (http://buscon.rae.es/draeI/SrvltConsulta?TIPO_BUS=3&LEMA=fondo, último acceso 1 de marzo de 2007).

presidencia del gobiernos?” o “¿qué grado de credibilidad poseen los líderes sociales a la luz de las respuestas dadas?”. El filósofo aplicado no está llamado en su trabajo a deshilar la incidencia de la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles en *Sobre la amistad* de Cicerón sino que el grupo le inducirá a ayudarle a responder a “¿es posible hoy fiarse de los amigos?”, “¿qué condiciones debe reunir un amigo íntimo?” o “¿qué indicios permiten diferenciar un “conocido” de un “amigo?””. La FAG muestra predilección por la pregunta “¿cómo es posible recuperar la paz y armonía perdida en una sociedad marcada por la competitividad y el estrés?” antes que por el concepto de ensimismamiento aparecido en el *Hombre y la Gente* de Ortega y su influencia en la filosofía española posterior.

Todas estas preguntas del grupo ofrecerán resultados prácticos¹⁰: bienestar, aumento de la capacidad crítica, mejora de las capacidades de interacción social, etc...

Los grupos pueden integrar el pensamiento de filósofos¹¹, aunque su aparición es transversal. Raramente el interés se restringe exclusivamente a uno de ellos o a una corriente. Por ejemplo, cuando se indaga el concepto de la amistad, no es suficiente inquirir a Aristóteles sino que se recurre a todos aquellos pensadores que aporten alguna luz al respecto (Séneca¹², Cicerón¹³ o de Pedro Laín Entralgo¹⁴).

Para arbitrar esta reflexión, se han utilizado diversas metodologías. La mayor parte de ellas se fundan en el uso del pensamiento crítico. El pensamiento crítico es un conjunto de estrategias de evaluación y/o construcción de argumentos, que se aplican tanto para el trabajo de analítica grupal como para la orientación filosófica individual. Su procedencia geográfica es el mundo angloparlante y su fuente disciplinar es la retórica, la dialéctica y la lógica. Al ser una disciplina aplicada a no profesionales de la filosofía, simplifica sus técnicas en sintonía con el público al que se dirige y los asuntos que trata¹⁵.

¹⁰ En cualquier caso, ese no es el objetivo de la Filosofía Aplicada. La definición de la hermana de la FAG, la FAP, pondría de manifiesto esa cuestión: Proceso de clarificación y/o conceptualización de cuestiones significativas para el sujeto cuyo objetivo es la optimización del pensamiento en acto (la crítica) y su resultado acostumbra a ser el bien-estar. Esta definición aglutina las que han forjado diversos teóricos de la disciplina. Con ella, defendemos que el *objetivo* es la crítica racional, si bien el *resultado* acostumbra ser el bienestar, la resolución del conflicto inicial y de cuestiones análogas.

¹¹ Algunos teóricos animar a evitar nombrar filósofos y teorías filosóficas en los grupos, puesto que retrotraen a los participantes menos cultivados. Un argumento semejante se utiliza en relación a la consulta individual. Mi experiencia en consulta contradice este argumento. El consultante, con frecuencia, quiere muestra interés por el autor de los que proceden las ideas. Descubrir que las propias ideas fueron sistematizadas por autores que ha pasado a la historia, lejos de asustar aumenta la autoestima de los consultandos (o consultandos).

¹² SÉNECA, L.A.: *Epístolas morales a Lucilio*, Volúmenes I y II. Gredos, Madrid, 2001.

¹³ Cfr. CICERÓN, M.T.: *La amistad*, Trotta, Madrid, 2002.

¹⁴ Cfr. LAÍN ENTRALGO, P.: *Sobre la amistad*, Espasa Calpe, Madrid, 1985.

¹⁵ El tiempo de una sesión de FAG es menor que requerido para la elaboración de un ensayo filosófico o una tesis doctoral. Por tanto, no puede esperarse que las conclusiones de ambas actividades sean análogas en profundidad. A pesar de ello, la existencia de diversos individuos con idiosincrasias particulares pensando dentro del grupo y la confrontación de diversas perspectivas genera conclusiones más abiertas y más relevante para la cotidianidad.

2.1.2. Aplicada.

En diversos artículos y grupos españoles, la actividad que delimitamos se ha denominado “Filosofía Práctica”¹⁶. El inglés mantiene el término de *Philosophical Practice* como termino genérico para referirse tanto a la FAP como a la FAG. Nosotros seremos fieles al término Filosofía Aplicada para diferenciarlo de aquel concepto que ha venido a denominar tradicionalmente a la Ética y la Filosofía Política.

La Filosofía Aplicada (FA) no consiste en el intento de ir desde la filosofía hacia otras disciplinas o campos de actuación para reflexiona *sobre* ellos. Este actuar es más propio de otras investigaciones, por ejemplo la aproximación a la biología sanitaria configura la bioética¹⁷, la vinculación con la empresa da lugar a la ética aplicada a la empresa, cuando se plantea los problemas generados por la acción del hombre en la naturaleza aparece la ética medioambiental o la ética de los animales. La FA no gesta un marco de comprensión a otras disciplinas desde sus propias circunvoluciones filosóficas, no es una reflexión normativa sobre ciertos aspectos de la realidad de un modo generalizador. Por el contrario, quiere extraer del consultante, o del grupo, su propio humus filosófico, es decir, agudizar sus capacidades críticas, antes que darle respuestas estandarizadas. Como afirmará la filósofa israelí Shlomit Schuster:

The essential difference between applied philosophy and philosophical practice is that in the former, a philosopher applies philosophical theories to problematic situations, while in the alter the counselee does the philosophizing –with help from the philosopher- about the problematic circumstance or question¹⁸¹⁰

La bioética, que podría catalogarse dentro de la filosofía práctica, es una disciplina que acude a la biología, centrándose en una conflictividad de índole sanitaria, y genera criterios de reflexión (y soluciones a problemas o bien avisos éticos) desde categorías filosóficas. La bioética implementa la filosofía en contextos biológicos para comprender las bases éticas de ciertos problemas. Analizaría la eticidad de la eutanasia, de la manipulación genética y temas semejantes. Tal análisis podría basarse en casos particulares, aunque la tendencia es que esos casos particulares no se contemplen directamente sino a través de estadísticas. El trato con el hombre concreto está reducido

¹⁶ Cfr. ARNÁIZ, G.: “¿Qué es Filosofía Práctica?” en *A parte rei*, Número 53, 2007. Disponible on-line en <http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/arnaiz53.pdf>, último acceso 1 de septiembre de 2007.

¹⁷ A pesar de ello, Clifton Perry escribió hace dos décadas un artículo sobre profesionales en el límite de la FA y la bioética médica (cfr. PERRY, C.B.: “The philosopher as medical ethicist: Applying ethical theories” en COHEN, E.: *Philosophers at work. An introduction to the issues and practical uses of philosophy*. Saunders College Publishing, Nueva York, 1989. Págs. 35-43).

¹⁸ SCHUSTER, S.C.: *Philosophy Practice. An Alternative to Counseling and Psychotherapy*. Praeger Publisher, Westport (Connecticut), 1999. Pág. 33. En este texto ha de traducirse Applied Philosophy por “Filosofía Práctica” y Philosophical Practice por “Filosofía Aplicada”. Para entender esta paradoja consúltese BARRIENTOS RASTROJO, J.: *Introducción al asesoramiento y la orientación filosófica*, Tenerife, Ideapress, 2005. Págs. 199-200.

y las conclusiones pretender un cierto nivel de generalidad. La función del filósofo dedicado a la bioética sería analizar una cuestión, proponer un marco comprensivo crítico que sirva de elemento consultivo para la decisión que ha de dar el médico, el centro de salud o cualquier instancia equivalente.

Viremos al trabajo de un filósofo aplicado en un grupo de enfermas de fibromialgia¹⁹. El experto intentará reflexionar *con su grupo* o individualmente acerca de cuestiones que le preocupan en la cotidianidad. Ellas irán generando su propia tramoya filosófica que, a medio o a largo plazo, les ayudará a comprender mejor su circunstancia personal.

Al cotejar ambos ejemplos, podemos entender por qué la FA, en sus modalidades FAP (Filosofía Aplicada a la Persona) y FAG (Filosofía Aplicada a Grupos), han encontrado inspiración en la mayéutica socrática para aquilatar sus resultados. El contacto directo con la persona y focalizar la acción en el sujeto y en su vivencia más que dedicarse a una cuestión temática (aborto, eutanasia) son dos elementos diferenciadores de la acción del Filósofo Aplicado. El experto en bioética suele reflexionar *sobre un tema*, el filósofo aplicado reflexiona *con sujetos*.

La filosofía práctica apoya su cetro en el discurso *expositivo*; la filosofía aplicada, en la *escucha*. La bioética queda armada con profesionales cercanos a la clase magistral en equipos multidisciplinares; los profesionales de la FA están cerca de la idea de “facilitadores”²⁰ de la reflexión desde una perspectiva mayéutica. El filósofo práctico extrae conclusiones de sus propias reflexiones, el filósofo aplicado pretende extraer

¹⁹ Este ejemplo es una realidad de la FAP desde hace cuatro años. ETOR, a través del filósofo aplicado Francisco Barrera Rodríguez, se ocupa de un programa de afectas de fibromialgia. Los resultados de investigación han constituido la base para la realización en 2006 de la tesina doctoral del encargado del grupo (cfr. BARRERA RODRÍGUEZ, F.: “Aplicaciones de la orientación filosófica en la salud. Una experiencia con enfermos de fibromialgia” en BARRIENTOS RASTROJO, J. (ed.): *Dominios de aplicación práctica de la filosofía*, X-XI, Sevilla, 2006. Págs. 17-28). Previamente, el Gabinete catalán *Pharos* diseñó una actividad similar aunque de menos espectro temporal (tres meses frente al casi lustro de Barrera con la Asociación Andaluza de Fibromialgia). Puede verse la experiencia de los primeros en PHAROS (Gabinete): “Una experiencia de asesoramiento en grupo: taller de filosofía práctica” en ORDÓÑEZ GARCÍA, J. – MACERA GARFIA, F. – BARRIENTOS RASTROJO, J.: *La filosofía a las puertas del tercer milenio*, Fénix editora, Sevilla, 2005. Págs. 211-218. Por otra parte, existen trabajos que vinculan la filosofía aplicada y la salud. Existen programas de formación para enfermeras en Dinamarca o en Irlanda. Asimismo, se conoce la labor de enfermeros-filósofos en Italia (por ejemplo Paolo Cicale). Entre los artículos, citaríamos dos del *7th International conference on philosophical practice*: HYNES, G.: “Beyond theory: an exploration of the relationship between bildung and practice development in the education of nurses in the republic of Ireland” en VV.AA.: *Compendium for paper presentations of the 7th International Conference on Philosophical Practice. Philosophical Practice – A question of bildung?*, The Danish University of Education, Copenhagen, 2004. Págs. 309-315. ALVSVAG, H.: “On the track of an enlightened health care system” en VV.AA.: *Compendium for paper presentations of the 7th International Conference on Philosophical Practice. Philosophical Practice – A question of bildung?*, The Danish University of Education, Copenhagen, 2004. Págs. 327-340. Por otra parte, en Estados Unidos, Vaughana Ferry estuvo trabajando durante algunos meses con enfermos de cáncer (cfr. FEARY, V.: “Medicine for the soul: philosophical counseling with cancer patients”, en HERRESTED, H. – HOLT, A. – SVARE, H.: *Philosophy in society. Papers presented to the sixth international conference on philosophical practice*, Unipub, Oslo (Noruega), 2004. Págs. 35-52).

²⁰ Cfr. ARNAIZ, G.: “La filosofía práctica en las organizaciones” en *Actas do “I Encontro português de Filosofia Prática*, APAEF, Lisboa, 2005. Págs. 53-54.

verdades relevantes de aquel que tiene enfrente. El fin del filósofo práctico coincide con las consecuencias que extrae de su argumentación, es decir, pensar él por sí mismo; el fin del filósofo aplicado consiste en promover el pensamiento de los demás.

De esta tesitura se derivan otros corolarios interesantes. El filósofo aplicado no trabaja desde el paradigma del saber sino desde el de la apertura; por ello, acepta tanto las conclusiones de la historia de la filosofía como las ajenas al corpus oficial previa crítica y evaluación de las razones que las apoyan. Servirán como razones todas aquellas que muestren coherencia, ausencia de contradicción, relevancia para el asunto tratado y fundamentos argumentados, sea cual sea su fuente. Queda totalmente derogado cualquier intento *ad auctoritatem* de defender la validez de una afirmación basándose en su procedencia. No se niegan los resultados de la historia de la filosofía, pero no se toman acríticamente o como canon inexpugnable.

El filósofo aplicado no se sienta en la cátedra distinguida por la posesión de respuestas, sino en la silla colegial de aquel que promueve preguntas. El contenido de la especialización del filósofo aplicado son las estructuras que conducen al análisis de conflictos y/o a la clarificación de conceptos y situaciones. Diríamos que el filósofo aplicado no tiene todas las respuestas, pero dispone de herramientas para que el consultante se acerque a las mismas²¹.

2.1.3. Grupos.

En este epígrafe, se establece una característica básica de la filosofía aplicada: su carácter plural y su decidida vocación de salir de los claustros universitarios (sin abandonarlos²²).

Las formas en que se materializa el trabajo grupal son variadas²³. Algunas son adyacentes al trabajo de una clase universitaria. Otros promueven dinámicas inconciliables con el trabajo de un profesor universitario²⁴. Precisamente, la posibilidad

²¹ Nos dedicamos a algunas de ellas en nuestra tesina doctoral: BARRIENTOS RASTROJO, J.: “Analítica de la orientación filosófica desde el pensamiento crítico”, Dpto. Metafísica, Corrientes Actuales de la Filosofía, Ética y Filosofía Política, Universidad de Sevilla, 2006.

²² En este sentido, la Filosofía Aplicada se asemeja al concepto “trascendencia” zambraniana, puesto que, consideramos, sale de la universidad sin oponersele. La trascendencia es como el aroma de una flor que, sin abandonar su origen, se distribuye por la sala que la contiene.

²³ Consúltese el artículo de Gabriel Arnáiz para acceder a una amplia visión de las diversas formas de filosofía aplicada (Cfr. ARNAIZ, G.: “Las nuevas prácticas filosóficas: de los cafés filosóficos a los talleres de filosofía”, *Revista ETOR*, número 4, Sevilla, 2005. Págs. 9-26). Joao Carlos Lopes se ha dedicado específicamente a exponer la esencialidad de los cafés filosóficos en un artículo publicado en Portugal: LOPES, J.C.: “Cafés com filosofia: enquadramento e breve história” en DIAS, J.H.(org.): *Encontros portugueses de filosofia aplicada*, APAEF, Albufeira, 2008. Págs. 93-96.

²⁴ Nuestra postura ya fue esgrimida en la conferencia “O ensaio filosófico como proposta para o aconselhamento filosófico”. Allí concluimos: “La filosofía teórica sin la filosofía aplicada es vana, pero la filosofía aplicada sin la teórica es ciega”. Abogamos por una simbiosis *imprescindible* y no por un mero compromiso *conciliador* (Cfr. BARRIENTOS RASTROJO, J.: “O ensaio filosofico como proposta para o aconselhamento filosófico” conferencia de clausura del *III Congresso Português de Filosofia Aplicada*, Oporto, Noviembre de 2006).

de ejercer la FA dentro de las estructuras universitarias ha generado encendidos debates, fisurando el grupo general en dos: aquellos que defienden la necesidad de acuerdo entre Universidad y FA y los que se niegan a ello.

Lou Marinoff, profesor en el *City College* de Nueva York, expone con su habitual ironía y crítica ácida la distancia que media entre una clase de filosofía y lo que se hace en consulta o en el grupo de FA:

We have thus focused on informal and formal facilitations of groups drawn together for the express purpose of philosophical practice. It is also worthwhile mentioning that philosophy can be introduced and practiced with groups constituted for other or larger purposes, to which end we will suggest in Chapter 13, examples of ways in which philosophy can be practice with senior citizens, with junior citizens, and with incarcerated citizens, among others. All this goes to show that philosophical practitioners can do much more with groups than lecture them to sleep in classroom²⁵

El alemán Gerd B. Achenbach, considerado por muchos el fundador de la FA, niega la posibilidad de una adecuada formación de orientadores filosóficos dentro de la estrechez que imponen las estructuras universitarias. El filósofo aplicado no tendría que ser alguien que ha memorizado una serie de contenidos y superado unos exámenes sino que habría de estar *capacitado* para ello. Los modos de evaluación de esta capacitación deberían superar el examen y estar más atentos a un proceso de maduración del sujeto que quiera ejercer la filosofía aplicada.

Regresando a las modalidades grupales, destacaríamos, en España, la labor de Francisco Barrera Rodríguez durante los años 2005-2008 con la *Asociación Andaluza de Fibromialgia*²⁶, los talleres grupales de Gabriel Arnáiz en la *Casa del Libro* de Sevilla y el de Antonio Jiménez en la casa de Te Douchka, los de Rayda Guzmán en el Raval barcelonés, Jesús Rincón en Ciudad Real, Belén Peñas Pascual en Segovia, Macarena Conesa y Francisco Delgado en el Ateneo de Málaga²⁷, el *Gabinete Pharos* trabajó en 2004 con la *Asociación Catalana de Fibromialgia*, el trabajo grupal en la cárcel *Sevilla 2* de Eduardo Vergara²⁸, el trabajo filosófico con el mundo de la drogodependencia de Santiago Arroyo²⁹ y Tomás Ellacuría³⁰, etc...

²⁵ MARINOFF, L.: *Philosophical Practice*. Academic Press, NYC, 2002. Pág. 136-137.

²⁶ En el universo de la salud, es interesante la labor filosófica del italiano Pierpaolo Casarin con enfermos de VIH (CASARIN, P: "La filosofía, una compagna di strada", *Pratiche Filosofiche*, Número 1, Milán, 2003. Págs. Pág. 45-51).

²⁷ Cfr. CONESA JABATO, M.: "Filosofía aplicada a ámbitos educativos y lúdicos. Los filósofos toman la calle: de los primeros pasos de nuestra andadura" en ORDÓÑEZ GARCÍA, J. – BARRIENTOS RASTROJO, J.: *Filosofía Aplicada a Personas y Grupos*, DOSS ediciones, Sevilla, 2008. Págs. 121-126.

²⁸ Cfr. VERGARA AGUILAR, E.: "Filosofía aplicada y prisiones. Un nuevo horizonte de reflexión en la orientación filosófica" en ORDÓÑEZ GARCÍA, J. – BARRIENTOS RASTROJO, J.: *Filosofía Aplicada a Personas y Grupos*, DOSS ediciones, Sevilla, 2008. Págs. 111-119. Previamente a los trabajos en recintos confinados de Vergara, se gestaron otros fuera de España destacamos dos: GRONKE, H. – UWE,

La práctica de los cafés filosóficos y análogos se inicia en la Francia de Marc Sautet y en el espíritu de los cafés parisinos. El café era la excusa para la discusión intelectual de los participantes. La difusión de los cafés de Sautet fue imprevisible. Hoy se encuentran extendidos por todo el país. Conociendo la tradición ilustrada parisina es comprensible que se diese allí el primer auge de esta modalidad grupal de filosofía³¹.

“Café” is a word to conjure by in France, even if it originated in Vienna. The coffeehouse, in certain times and places, is a venue of unrivalled intellectual and unbridled artistic ferment. One imagine the universal Parisian café in which Sartre and Beauvoir huddle in mutual existential admiration at one table, Jacques Prévert scribbles *Paroles* on the napkins at another, Picasso doodles on a tablecloth in the corner, Henry Miller cadges cigarettes and ogles women, Django Reinhart and Stephan Grapelli jam on a stage strewn with sawdust, and Ernest Hemingway passes out at the bar. The coffeehouse is also the working-man’s salon, so interspersed among these cultural giants are salt-of-the-earth Parisians who came in to swill cheap red wine, chain-smoke Gauloises, and ignore these geniuses in the spirit of the Revolution³².

Marinoff sostiene que el café es un lugar adecuado para la Filosofía Aplicada en Europa puesto que es un lugar de socialización. Muy diferente, arguye el filósofo norteamericano, es el caso de Estados Unidos. Allí no pueden celebrarse actividades filosóficas en un café debido a la diferencia de significado de estos lugares. Los lugares destinados a la alimentación del sujeto en EEUU no son adecuados para esta práctica, puesto que falta el sosiego necesario para la reflexión. Marinoff recomienda, en cambio, para tales actividades, las librerías³³.

En nuestro país, se ha utilizado para tales menesteres además de las librerías, casas de cultura, bibliotecas, e incluso vinotecas³⁴.

N.: “Moving through dialogue – Free thinking in a confined space. Socratic dialogue in a penal institution”, *Practical Philosophy*, volumen 5, número 2, *Practical Philosophy*, volumen 5, número 2, Surrey (Oxford), 2003. Págs. 13-25). PUKA, B.: “The philosopher as corrections officer: doing time in a participatory democracy” en COHEN, E.: *Philosophers at work. An introduction to the issues and practical uses of philosophy*. Saunders College Publishing, Nueva York, 1989. Págs. 130-143).

²⁹ Cfr. ARROYO SERRANO, S.: “La filosofía en la prevención y tratamiento de la drogodependencia” en BARRIENTOS RASTROJO, J. (ed.): *Dominios de aplicación práctica de la filosofía*, X-XI, Sevilla, 2006. Págs. 9-16.

³⁰ Cfr. ELLACURÍA, T.: “El asesoramiento filosófico en la comunidad terapéutica” en BARRIENTOS RASTROJO, J. (ed.): *Dominios de aplicación práctica de la filosofía*, X-XI, Sevilla, 2006. Págs. 68-74.

³¹ Como veremos más adelante, Sautet no será el primer filósofo en hacerlo, ni Francia el primer país en alojar los cafés filosóficos.

³² MARINOFF, L.: *Philosophical Practice*. Academic Press, NYC, 2002. Pág. 114.

³³ Cfr. *Ibid.* 115.

³⁴ Hay una novedad española (ya exportado a Portugal e Italia): el vino filosófico sito, primero, en una bodega-restaurant en Castilleja de la Cuesta y desplazado, luego, a una vinoteca sevillana en el barrio *Los Remedios* (Cfr. BARRERA RODRÍGUEZ, F.: “Vino filosófico. Un café filosófico con aires del Sur”, *Revista ETOR*, número 4, Sevilla, 2005. Págs. 27-34)

Como decíamos al principio, las actividades son diversas, al punto de que un intento de clasificación, rendiría un mapa bastante amplio. Las clasificaciones pueden hacerse atendiendo a diversos criterios. Detenernos en una taxonomía nos puede ayudar a entender el amplio espectro de actividades actualmente en funcionamiento. Atendiendo al tipo de público encontraríamos los que siguen: niños³⁵, jóvenes³⁶, ancianos³⁷, encarcelados³⁸, enfermos de cáncer y de SIDA³⁹, empresarios⁴⁰, empleados de organizaciones⁴¹, enfermos hospitalizados en general⁴², etc...

Las prácticas anteriores difieren en tradición, profundidad de sus bases, cantidad de estudios dedicados a ellas, número de filósofos que la práctica, etc. Así, la Filosofía

³⁵ España cuenta con varias asociaciones regionales de filosofía para niños (Madrid, Valencia, Galicia, Asturias, Andalucía,...).

³⁶ Mientras se corregía esta tesis, la Consejería de Educación y la Dirección de Reforma Juvenil, ambas de la Junta de Andalucía, habían aceptado sendos proyectos para incluir a los alumnos del Máster dedicado a la Filosofía Aplicada dentro de Institutos de Enseñanza Secundaria y para trabajar en centros con adolescentes conflictivos.

³⁷ Eduardo Vergara en España y Christopher Phillips en Estados Unidos se han dedicado a este sector de la población trabajando con la FA.

³⁸ Destacaríamos la labor de Vaughana Feary en Estados Unidos y el mencionado Vergara en la cárcel Sevilla 2. Asimismo, hay un proyecto del portugués Jorge Dias en la penitenciaría de Faro para el desarrollo de consultas individuales con los presos; la iniciativa se materializará durante seis meses durante el curso lectivo 2008-2009.

³⁹ Cfr. FEARY, V.: "Medicine for the soul: Philosophical Counseling with Cancer Patients" en HERRESAD, H. – HOLT, A. – SVARE, S. (ed): *Philosophy in Society*, Oslo, Unipub 2002.

⁴⁰ IPS Farma ha solicitado por dos veces al grupo ETOR cursillos para la formación de sus empleados en temas filosóficos. Sobre la aplicación de un modelo de gestión de recursos humanos, consúltese el enfoque filosófico del marco lógico de Marcos Gutiérrez (MARCOS GUTIÉRREZ, J.A.: "El enfoque filosófico del marco lógico", BARRIENTOS RASTROJO, J.: *Dominios de Aplicación Práctica de la Filosofía*, X-XI, Sevilla, 2006. Págs. 113-117) o los planteamientos de Gerald Williams (cfr. WILLIAMS, G.J.: "The philosopher as business manager" en COHEN, E.: *Philosophers at work. An introduction to the issues and practical uses of philosophy*. Saunders College Publishing, Nueva York, 1989. Págs. 66-77). Asimismo, hay orientadores filosóficos que han puesto en contacto las teorías del liderazgo y la filosofía aplicada (MUSCH, K.: "Trust, truth and tolerance: Leadership by dialogue" en CURNOW, T.: *Thinking through Dialogue*. Practical Philosophy Press. Oxted, 2001. Págs. 210-219. HEUTZ, W.: "Leadership through philosophical interchange" en CURNOW, T.: *Thinking through Dialogue*. Practical Philosophy Press. Oxted, 2001. Págs. 225-227). Un último artículo que conecta las nociones de liderazgo, identidad y autenticidad era proferido en el *8th International Conference on Philosophical Practice*: AXELL, P.A.: "Identity and authentic leadership" en BARRIENTOS RASTROJO, J. (ed.): *Philosophical Practice. From theory to practice*, X-XI, Sevilla, 2006. Págs. 11-23.

⁴¹ Sobre estos dos últimos grupos, muchos filósofos aplicados mantenemos nuestras reservas. La razón se cifra en nuestra consideración de que la filosofía en empresas acaba reduciéndose a una práctica que, en lugar de promover la crítica, actúa a favor de los intereses de mercado. No mantenemos esta crítica contra la filosofía ejercida en instituciones cuyo fin principal no sea los beneficios económicos sino fines humanitarios; tal es el caso de las ONGs, cajas de ahorros y afines. Un desarrollo interesante de los vínculos entre filosofía y empresas que escapan los fines economicistas lo ofrecía Dorte Odde en la *8th International Conference on Philosophical Practice*. Allí, relacionaba la FA con la empresa cultural. Ésta se diferencia de la empresa tradicional en que sus fines son culturales y de entretenimiento (Cfr. SORENSEN, D.O.: "Philosophical Practice and entrepreneurs. On creativity and self-bildung among cultural entrepreneurs" en BARRIENTOS RASTROJO, J. (ed.): *Philosophical Practice. From theory to practice*, X-XI, Sevilla, 2006. Págs. 127-131).

⁴² Destacamos las iniciativas de María Joao Neves en el Instituto Piaget (Silves, Portugal), las siete Jornadas de Filosofía y Medicina organizadas bianualmente en la Universidad de Sevilla o las Jornadas "El enfermo ante la muerte" organizado por la UNED y la Universidad Alcalá de Henares en Madrid (abril de 2008).

para Niños goza de raíces profundas⁴³ que anteceden a la FAP⁴⁴. Mathew Lipman, en la década de los sesenta del siglo XX, comenzó a interesarse por metodologías específicas que promoviesen las capacidades reflexivas y críticas del niño y del joven en el proceso que media entre la edad escolar y la universitaria. A día de hoy, hay programas completos de filosofía para niños adaptados a las realidades de varios países y colectivos sociales. Esta filosofía persigue, en términos de Walter Kohan, uno de los mayores defensores de esta práctica y antiguo presidente de la Asociación Internacional de Filosofía para Niños, “una conversión”⁴⁵. Esa conversión implica la consecución a través de la educación de sujetos que se conduzcan en su vida de un modo racional, esto es, que usen los instrumentos del pensamiento crítico en sus intercambios habituales. La Filosofía para Niños recoge la tradición que demanda el acto educativo como quehacer por el que se capacite al alumno a pensar, antes que promover una enseñanza basada en la memorización. Tal tradición se encuentra inserta en John Dewey, en obras como *How we think*⁴⁶, donde intuyó la necesidad de una educación crítica del niño para la creación de una sociedad democrática⁴⁷.

Para Lipman, la filosofía educa en y para la democracia. Esto significa que la democracia es medio y fin de una educación filosófica⁴⁸

La perspectiva lipmaniana también se relaciona con la propuesta que surgió a raíz de un estudio de la presidencia Reagan en 1981. El presidente norteamericano quiso conocer la situación real de la formación que se recibía en sus escuelas y universidades. Las evidencias fueron devastadoras. Los alumnos adolecían de una formación adecuada en lectura y en otras disciplinas básicas. Además, mostraban claras dificultades en los procesos argumentativos esenciales. Los resultados aparecen en el informe “A Nation at

⁴³ Asimismo, implica importantes diferencias con la FAP (Cfr. MURRIS, K. – HAYNES, J.: “Philosophical enquiry with children” en CURNOW, T. (ed.): *Thinking through Dialogue*. Practical Philosophy Press, Surrey, 2001. Págs. 159-162).

⁴⁴ Al lado de la Filosofía para niños, las escuelas y universidades norteamericanas han visto florecer docenas de programas para fomentar las capacidades críticas del niño y el adolescente. El proceso de constitución de algunos de ellos es consultable en SWARTZ, R.: “Infusing critical and creative thinking into instruction in high school classrooms” en FASKO, D. (ed) *Critical Thinking and Reasoning. Current Research, Theory and Practice*. Hampton Press, New Jersey, 2003. Págs. 207-251. LUCKEY, G.M.: “Critical thinking in colleges and universities: a model” en FASKO, D. (ed) *Critical Thinking and Reasoning. Current Research, Theory and Practice*. Hampton Press, New Jersey, 2003. Págs. 253-271.

⁴⁵ Cfr. KOHAN, W. – WAKSMAN, V.: *Filosofía con niños. Aportes para trabajos en clase*. Ediciones Novedades Educativas, Buenos Aires, 2000. Pág. 11.

⁴⁶ “No podemos provocar la capacidad de pensar en ninguna criatura que no piense ya espontáneamente, o, como solemos decir, “naturalmente”. No obstante, aun cuando no podemos aprender ni enseñar a pensar, podemos aprender *cómo* pensar bien, sobre todo *cómo* adquirir el *hábito* general de reflexión” DEWEY, J.: *Cómo pensamos*, Paidós, Barcelona, 1989. Pág. 47. Cursivas del autor.

⁴⁷ Dewey establece en *Cómo pensamos*, la diferencia entre la corriente de pensamiento, que todos hacen de modo no consciente y el pensamiento reflexivo. El segundo consiste en añadir al acto de pensar, la cualificación de mejora. No se trata de pensar sino de pensar *bien*, esto es, argumentadamente y cohonestando cada una de las inferencias.

⁴⁸ KOHAN, W. – WAKSMAN, V.: *Filosofía con niños...* Pág. 14.

Risk. The Imperative For Education Reform”⁴⁹. El trabajo fue elaborado durante año y medio por la *National Commission on Excellence in Education* y dirigido por David Pierpont Gardner. En él, colaboraron representantes de diversos *colleges* y universidades de Estados Unidos (universidades de California, New Jersey, Nebraska, Louisiana, Connecticut, Washington, Kansas, Massachusetts, Michigan Virginia, Minnesota, Nuevo México, Ohio, etc...). Nuevamente se hicieron eco de la idea deweyana: la necesidad de una racionalidad fuerte para la constitución de una sociedad democrática⁵⁰:

A high level of shared education is essential to a free, democratic society and to the fostering of a common culture, especially in a country that prides itself on pluralism and individual freedom⁵¹

A partir del citado análisis, se propusieron soluciones educativas en que las habilidades de pensamiento crítico aparecían transversalmente en todas las asignaturas de la formación básica. Por ejemplo en la comprensión de la lengua materna se establecían como objetivos:

- a) comprehend, interpret, *evaluate* and use what they read;
- b) write well organized, *effective* papers;
- c) listen effectively and *discuss ideas* intelligently;
- d) know our literary heritage and how it enhances imagination and *ethical understanding*, and how it relates to the *customs, ideas, and values* of today’s life and culture⁵²

Transcurrió poco tiempo hasta que diecinueve *campus* universitarios estadounidenses se unieron a las escuelas instituyendo en las enseñanzas la obligatoriedad de ser competentes en *Critical Thinking* (CT). La concreción de tal enseñanza es diferente según los recorridos curriculares de cada institución educativa. Sin embargo, pronto, Richard Paul creó una fundación, la Fundación para el CT, que defendería aquellos ideales que poco a poco se iban extendiendo por todo el país. Sus textos resumen el espíritu de lo que significa aprender a pensar críticamente en ámbito estadounidense.

an understanding of the relationship of language to logic, leading to the ability to analyze, criticize, and advocates ideas, to reason inductively and deductively, and

⁴⁹ Cfr. NATIONAL COMMISSION ON EXCELLENCE IN EDUCATION, “A nation at risk”, EEUU, 1983. Disponible on-line en <http://www.ed.gov/pubs/NatAtRisk/index.html> (último acceso 25 de Julio de 2005).

⁵⁰ Tesis que en un sentido cercano plasmará y ampliará María Zambrano en *PD*.

⁵¹ NATIONAL COMMISSION ON EXCELLENCE IN EDUCATION, “A nation at...”.

⁵² *Ibidem* (las cursivas son nuestras).

to reach factual or judgmental conclusions based on sound inferences drawn from unambiguous statements of knowledge or belief⁵³

Richard Paul y sus colaboradores han creado una extensa bibliografía que da cuenta de esta necesidad que se detectó en la década de los ochenta en Estados Unidos. El CT forja hoy una disciplina que media entre la filosofía, la psicología y la pedagogía. Cuenta con un espíritu eminentemente práctico, y son innumerables los cursos dedicados a ésta cuestión.

La importancia del CT para la FA resulta esencial, puesto que la mayor parte de la orientación filosófica y las herramientas de trabajos de los filósofos aplicados se basan en ellos. Al punto de, como veremos, existir orientadores que basan su quehacer en una traslación de las teorías del CT a la FA.

2.1.4. Resumen y conclusión.

Entendemos por FAG, aquella filosofía:

- (1) Cuyo público, o *target*, son los grupos de individuos con interés en reflexionar sobre ciertos asuntos. Esto no significa que ha de tener una formación filosófica previa.
- (2) Que da preeminencia al acto de reflexión por encima de la relectura e interpretación de la historia de la filosofía. La historia del pensamiento permanece como conjunto de argumentos coadyuvantes al proceso reflexivo. Se valora el pensar en el puro acto y no como conjunto de datos a memorizar sin vinculación con la existencia. La FA posee caracteres prácticos, no necesariamente pragmáticos. Así, suele redundar en beneficios prácticos sin que ésta sea su objetivo prioritario.
- (3) Cuyo objeto son los grandes temas de la filosofía (felicidad, verdad, libertad, igualdad, amor, pensamiento, etc...) en relación significativa con la vida del grupo.
- (4) Que arranca de la misma existencia en movimiento. No se trata de generar una filosofía para aquellos que viven (una metarreflexión sobre la realidad), sino ayudar a clarificar y mejorar aquella que poseen cada miembro del grupo.
- (5) Las actividades son gratuitas o tienen un reducido coste, estando al alcance de cualquiera. De hecho, la financiación de las mismas puede depender de organismos oficiales. Sólo en contados casos, constituyen la base económica

⁵³ PAUL, R.: *Critical...* Pág. 37.

de aquellos que se dedican a ellas. Cuando es así, se debe más al número de personas que acuden a ella que a que se eleve el coste de las mismas⁵⁴.

- (6) Por último, no podemos olvidar que, partiendo de estas circunvoluciones, se han llegado a crear grandes estructuras al servicio del pueblo con insignias cercanas a la FA. Merece destacarse la Universidad Popular del francés Michel Onfray, autor de *bestsellers* como *Tratado de Ateología* o *Antimanual de Filosofía*.

2.2. FAG en la estirpe de los Zambrano.

2.2.1. La educación y filosofía aplicada.

La Filosofía para Niños (o la educación en general) y la Filosofía Aplicada se hermanan por la comunidad de sus intereses. Muchos filósofos aplicados comenzaron su labor en el ámbito educativo y profesores de secundaria, concedores de Lipman, con interés por la didáctica acabaron descubriendo las posibilidades que suponían la FA. En lo que sigue indagaremos en algunas experiencias y autores que pusieron en contacto la FA y una educación basada en la optimización de los procesos reflexivos.

ETOR, grupo que iniciase en España la investigación y la formación universitaria sobre orientación filosófica, es un acrónimo de “Educación, Tratamiento y Orientación Racional”. No resulta casual la primera inicial. ETOR contemplan en su propuesta profesional la educación. Entiende ésta como un urdimbre práctica para extraer, de modo socrático, verdades que el individuo conoce y de las que no es consciente racionalmente en sus vida cotidiana. Su acercamiento al concepto se adaptaría a lo siguiente:

Educación, no por la vía de imposición de contenidos explícitos. Se trata de facilitar información que ayude al cliente a situarse y hacerse cargo de su situación en el mundo⁵⁵

El grupo ETOR⁵⁶, hoy integrado en el grupo de investigación de la Junta de Andalucía “Filosofía Aplicada: Sujeto, Sufrimiento y Sociedad”⁵⁷, no renunció a

⁵⁴ Podemos referir a la filósofa argentina Roxana Kreimer, por cuyos cafés pasan mensualmente unas seiscientas personas; al francés Oscar Brenifier, quien obtiene ayudas gubernativas que le permiten ofrecer talleres gratuitos; las actividades de Gabriel Arnáiz en la *Casa del Libro* de Sevilla, que también son gratuitas; la “caña filosófica” de Macarena Conesa y Francisco Delgado iniciada en el Ateneo de Málaga a finales de 2007 o el café filosófico de José Ramos en la provincia de Granada. Esto diferencia de la FAG y FAP, pues, difícilmente, se encuentran orientadores que ejerzan gratuitamente su profesión o dispongan de financiación externa al consultante para su actividad. Giacometti avanzaba una dura analítica acerca de los conflictos principales que acometen la profesionalización de la disciplina (GIACOMETTI, G.: “An imposible profession?” en AAVV.: *Philosophical Practice in Italy*, Apogeo, Milán, 2008. Págs. 89-102).

⁵⁵ BARRIENTOS RASTROJO, J.: *Introducción al asesoramiento y la orientación filosófica*, Ideapress, Tenerife, 2005. Pág. 185.

denominar “orientadores” a los que ejercieran su actividad. En medio de una selva de denominaciones (asesores, consejeros, facilitadores, filósofos asesores, etc.), decidió mantener el término por su íntima relación con la figura del orientador *escolar*. Se opuso frontalmente a hablar de asesor filosófico por las obvias relaciones del término con el mundo mercantilista (asesores financieros, asesores psicológicos, asesores de imagen, etc...). De hecho, algunos de sus miembros comenzaron su labor como orientadores individuales y grupales en la escena educativa (tanto en la enseñanza secundaria como en la Universidad).

La *Associação Portuguesa de Aconselhamento Ético e Filosófico (APAEF)*, nacida en 2005 y líder actual del movimiento en el país vecino, en un primer momento denominó a sus miembros activos “Conselheiros Filosóficos”. Hoy, ha decidido adoptar la doble terminología *Conselheiros/Orientadores* al concordar con las razones esgrimidas por ETOR⁵⁸. APAEF ha realizado una importante labor en las escuelas e institutos, al generar las figuras de los clubes de ética (reconocidos por el Ministerio de Educación Portugués⁵⁹) y del orientador en las escuelas. Precisamente Jorge Dias, primer presidente de APAEF, se dedica a pasar consulta a este grupo poblacional desde hace varios años.

En el *I Congreso Iberoamericano de Orientación Filosófica* celebrado en 2004, se narraron dos experiencias de implantación de la Filosofía Aplicada en la escuela. Procedían de contextos geográficos muy alejados: Inglaterra y México.

En la primera, Trevor Curnow, organizador del *5th International Conference on Philosophical Practice* en Oxford y Profesor de la Universidad Cumbria de Lancaster,

⁵⁶ Puede ampliarse información sobre el grupo, sus actividades y métodos en las páginas 177-193 del mencionado libro de Barrientos.

⁵⁷ Puede consultarse su página web en <http://www.grupo.us.es/hum063/index.html> (último acceso 22 de junio de 2007).

⁵⁸ La primera vez que asumieron oficialmente el nombre de orientador filosófico fue durante el “IV Congreso Portugués de Filosofía Aplicada” celebrado en Faro en Noviembre de 2007 (véase el programa del congreso en la siguiente blog <http://congressoapaef.blogs.iol.pt/> (último acceso 5 de Julio de 2007).

⁵⁹ El Ministerio de Educación portugués remitía al presidente de APAEF en 2007 una carta en que exponía su parecer sobre la “criação, funcionamento e regulamento de Gabinetes de Aconselhamento/Orientação (Filosófica) nos Estabelecimentos de Ensino”. En ella, hacía constar 3 puntos: “1. a pretensão da APAEF, na sua qualidade de organização profissional, de exercício do directo do docente à participação no processo educativo é legítima e meritória, podendo e devendo continuar a desenvolver-se nos moldes em que até ao momento tem ocorrido, isto é, no quadro da escola. 2. o cenário mis adecuado à intervenção proposta é o da criação de clubes de ética – a propor a cada escola pelos docentes interessados -, formato já explorado, de resto, pela APAEF; 3. a integração dos docentes habilitados com formação ministrada pela APAEF, na área do aconselhamento, nos Serviços Especializados de Apoio Educativo decorre de decisão a tomar pela escola no âmbito da sua autonomia, nos termos da legislação em vigor para a constituição dos referidos serviços e mediante proposta dos interessados”. Sobre el auge de los clubes de ética dentro de la enseñanza secundaria en Portugal, escribió Jorge Dias un artículo en 2008: DIAS, J.H.: “Relatório de avaliação do clube de ética – gabinete de aconselhamento filosófico da ESLA” en DIAS, J.H.(org.): *Encontros portugueses de filosofia aplicada*, APAEF, Albufeira, 2008. Págs. 64-86.

narraba su experiencia docente las aulas de filosofía para adultos⁶⁰. En el desarrollo de las mismas, se vio confrontado con experiencias personales de sus alumnos. La progresión en temas filosóficos servía para que algunos de los que le escuchaban sintiesen una identificación con los filósofos y sus teorías, las tomaran personalmente y acabasen exponiendo coyunturas íntimas. La clarificación de conceptos servía, según el autor, a ponerlos en relación con las vidas particulares de los alumnos y a demandar respuestas a preguntas surgidas del contenido de las lecciones filosóficas. En su opinión,

la gente que se acerca a las clases de filosofía no suele venir porque tenga un problema, al menos no un problema explícito. Sin embargo, exponer algunas ideas filosóficas en clase puede ayudar a las personas a dar el primer paso hacia la conciencia de los problemas que tienen⁶¹

Curnow es consciente de las diferencias entre una consulta individual y una clase: “en la clase el foco está en los temas filosóficos, sin embargo, en la consulta el foco es el cliente”⁶². No obstante, cuando la filosofía del aula se plantea como una pesquisa en torno a cuestiones esenciales de la vida, es decir, cuando la intencionalidad pasa de ser la exposición magistral y la memorización para el examen, la forma y los resultados del acto filosófico del aula experimentan una transformación. Todo esto fue motivo de reflexión para el filósofo inglés y lo condujo a conclusiones que muestran la concordancia entre filosofía y educación:

Cuando se enseña filosofía en un contexto educativo formalmente es muy fácil olvidar que toda filosofía (o al menos, yo diría, toda filosofía que posee un valor genuino) apareció como respuesta a problemas de la vida⁶³

Miguel Mandujano, profesor en la Universidad Vasco de Quiroga (México) y miembro de SOFIAM (Sociedad para la Orientación Filosófica y Aplicada Mexicana), coincidía con las palabras de Curnow en el congreso iberoamericano aludido⁶⁴. La

⁶⁰ David O'Donaghue continúa la cuestión en un artículo publicado en 2000: O'DONAGHUE, D.: “Adult education as Philosophical Practice”, *Practical Philosophy*, volumen 3, número 2, Oxted (Surrey), 2000. Págs. 6-12. Un año después, Finn Hansen, el director del *7th International Conference on Philosophical Practice*, mantiene el debate: HANSEN, F.T.: “The use of philosophical practice in lifelong and self-directed learning”, en HERRESTED, H. – HOLT, A. – SVARE, H.: *Philosophy in society. Papers presented to the sixth international conference on philosophical practice*, Unipub, Oslo (Noruega), 2004. Págs. 61-73.

⁶¹ CURNOW, T.: “Orientación Filosófica en las clases” en BARRIENTOS RASTROJO, J. – MACERA GARFIA, F. – ORDÓÑEZ GARCÍA, J.: *La filosofía a las puertas del tercer milenio*. Fénix Editores, Sevilla, 2005. Pág 150.

⁶² *Ibid*, pág. 151.

⁶³ *Ibid*. Pág. 152.

⁶⁴ Cfr. MANDUJANO ESTRADA, M.: “La Filosofía en el aula: una experiencia de sentido” en BARRIENTOS RASTROJO, J. – MACERA GARFIA, F. – ORDÓÑEZ GARCÍA, J.: *La filosofía a las puertas del tercer milenio*. Fénix Editores, Sevilla, 2005. Pág 153-160.

significatividad, la correlación entre contenidos filosóficos y vida debería ser para el mexicano una obligación en las aulas filosóficas⁶⁵.

El maestro inspirado en el ánimo socrático no reduce su actividad al salón de clases; la coherencia de su personalidad refuerza sus palabras y las llena de sentido, se aprovecha del patio y los pasillos para establecer diálogos y vincular lo hablado en clase con la experiencia cotidiana en términos coloquiales, sutiles, pero valientes. Para Salmerón, el segundo requisito para enseñar filosofía es que el maestro conozca a aquellos a quienes enseña⁶⁶.

Arguye Mandujano que la FA es capaz de proponer estrategias para la acción tutorial de los alumnos⁶⁷. La tutoría, que aprovecha conocimientos de la psicología, podría verse enriquecida si asumiese las capacidades comprensivas de la filosofía. En el escrito que publicase en *La Filosofía a las puertas del tercer milenio*, avanza una serie de recomendaciones en este sentido⁶⁸.

El *7th International Conference on Philosophical Practice* (Copenhague, Agosto de 2004), tuvo como *leit motive*: “Philosophical Practice – A question of Bildung?” Resulta obvio cuál fue la dirección de las ponencias allí presentadas. Los títulos son constatativos de la intencionalidad del congreso: “Praxis, upbringing, pedagogy and Bildung” de Karsten Tuft, “Philosophical Practice in the University” de Susan Robbins, “Socratic dialogue: Education, therapy, Bildung/paideia” de Henrik Klindt-Jensen, “Eros, authenticity and Bildung as Keywords for Philosophical Practice in Teacher Training” de Finn Thorbjorn Hansen, “The Eros of Wisdom, Education and Philosophical Counseling” de Dean Pickhard, etc... La *Bildung* fue descrita como un proceso educativo por el cual el sujeto descubre realidades que ya estaban insertas en su interior. Esta idea retoma la instrucción como base de la práctica de la FA. El orientador filosófico sería un agente catalizador por el que el consultante se abriría a la

⁶⁵ Coincide en esto la portuguesa Adelaida Couto (Cfr. COUTO, A.: “Aplicação didáctica da filosofia –os códigos de ética na sala de aula” en APAEF: *Actas do “I encontro português de filosofia prática”*”, Lisboa, 2005. Págs. 101-103).

⁶⁶ Ibid. Pág. 157.

⁶⁷ Roxana Kreimer mostró una práctica con alumnos de una zona deprimida en Buenos Aires (Argentina) en el siguiente artículo breve: KREIMER, R.: “Filosofía práctica en el colegio de un barrio cadenciado del Gran Buenos Aires”, *Revista ETOR*, número 4, 2005. Págs. 153-155. Las orientaciones de la FAP más cercanas al CT pueden beneficiarse de la lectura de las estrategias de pensamiento crítico propuestas en un artículo de DePunto y Piercy: DEPINTO PIERCY, T. – PIERCY, W.: “Chaos in the classroom: the new science applied to instructional practice” en FASKO, D. (ed) *Critical Thinking and Reasoning. Current Research, Theory and Practice*. Hampton Press, New Jersey, 2003. Págs. 187-205.

⁶⁸ En una línea análoga, Carmen Merchán se hacía eco de su práctica filosófica en su escuela en 2006: MERCHÁN CANTOS, C.: “¿Filosofía práctica o la práctica de la filosofía? (Relato del viaje como viraje)” en BARRIENTOS RASTROJO, J. (ed): *Dominios de aplicación práctica de la filosofía*, Ediciones X-XI, Sevilla, 2006. Págs. 142-145. Sobre el trabajo mental, es decir, de creación de pensamiento dentro del aula, puede consultarse CHANSTAIN, D.: ““Thought work” as practical philosophy in the classroom” en BARRIENTOS RASTROJO, J. (ed.): *Philosophical Practice. From theory to practice*, X-XI, Sevilla, 2006. Págs. 49-55.

comprensión de sí mismo y de la realidad. Por otra parte, hay que destacar que el congreso fue hospedado por la *Danmarks Paedagogiske Universitet*. Esto constataría el respeto de la pedagogía danesa por el hacer del filósofo aplicado.

Durante el *8th International Conference on Philosophical Practice*, se volvieron a presentar ponencias que apelaban a experiencias que vinculaban la educación y la filosofía aplicada. Por ejemplo, el trabajo de Teresa Solé Mir “Una propuesta de la práctica filosófica en el bachillerato”⁶⁹.

Por su parte, Joan Méndez, en Noviembre de 2006, durante el congreso organizado en la sede de la UNESCO en París, hacía una propuesta de implementación de la filosofía entre sus alumnos de bachillerato a través del diálogo filos-órfico.

Podríamos seguir abundando en los argumentos teóricos y prácticos, mas todos ellos apuntaría a un eje unitario: la intersección de Filosofía Aplicada y el mundo formativo-educativo.

2.2.2. La educación del pueblo en la estirpe de los Zambrano.

2.2.2.1. Diego Zambrano.

La educación no fue un mundo extraño a la vida y orígenes de María Zambrano. Hay constancia de la conexión entre la familia Zambrano y la enseñanza desde su abuelo paterno, Diego Zambrano. Suele ser un dato accesible a casi todo lector de la pensadora que la profesión de ambos padres de la filósofa veleña fue la docencia. Lo que no es de dominio público es la profunda vocación y compromiso de éstos y del abuelo por la enseñanza y su comprensión como medio para el progreso de las clases más deprimidas.

Diego Zambrano nos sitúa en una época en que el oficio de maestro estaba mal pagado. Paradójicamente, fue el tiempo de una generación de docentes que se implicaron en su quehacer hasta la locura. Muchos maestros coetáneos de Diego Zambrano y de Blas Zambrano acabaron recluidos en centros para desequilibrados psíquicos⁷⁰. El mismo padre de Blas Zambrano termina sus días acogido en la casa de su hijo aquejado de falta de armonía psíquica, después de toda una vida dedicada a los demás, a pesar de los contrarios factores sociales⁷¹.

La carrera de Diego Zambrano no fue tan brillante como la de su hijo, aunque su temple y tesón le adelantaron a su tiempo. Hijo de un médico con influencias

⁶⁹ Cfr. SOLÉ MIR, T.: “Una propuesta de práctica filosófica en el bachillerato” en BARRIENTOS RASTROJO, J. (ed): *Dominios de aplicación práctica de la filosofía*, Ediciones X-XI, Sevilla, 2006. Págs. 187 y ss.

⁷⁰ “Su enajenación mental no fue un caso aislado entre los sufridos maestros rurales de la España del siglo XIX. A costa de la propia salud y del bienestar de sus familias, hacían un trabajo en las peores condiciones imaginables y con escaso reconocimiento social” (AF. Pág. 31)

⁷¹ Su muerte acontecerá por la testarudez de un hombre al que le queda poca cordura. Diego Zambrano decidió salir a ver una cofradía en medio de un día lluvioso. El resultado, una afección respiratoria que acabó con su vida.

masónicas, mantiene ideales humanistas durante toda su vida. Al igual que su padre, realizó un matrimonio con una acaudalada mujer, Águeda García de Carabantes⁷², a quien conoció en uno de sus primeros destinos como maestro. Su más destacada obra fue un método de aritmética graduado. La educación de la época de Diego Zambrano contemplaba un sistema unitario, es decir, no había diferencias de los alumnos según su nivel educativo. Avanzados y principiantes aprendían en una misma aula sin dividir a los alumnos según su formación. Esto debía conducir al aburrimiento de los más avanzados y el desconcierto y dificultades de los menos.

Don Diego defendía que la enseñanza en las escuelas de los pueblos debía ser graduada, es decir que en ellas los niños se agruparan en secciones o niveles de acuerdo a los “diferentes grados de fuerza cognoscitiva correspondiente a la diferencia de edad de los niños que las frecuentan”. Haría falta que pasaran treinta años para que la escuela graduada se creara institucionalmente en España, por el decreto del veintitrés de septiembre de 1898, y doce más para que se emprendiera una reforma escolar que produjera la verdadera implantación de las escuelas graduadas en todo el territorio nacional. Lo avanzado de las ideas de don Diego se explica también por el hecho de que en 1924 sólo el dos por ciento de las escuelas en España fueran graduadas, y el noventa y ocho por ciento restante unitarias⁷³

La obra de aritmética de Diego Zambrano añadía a la cuestión de los niveles la necesaria fusión entre la teoría y la vida cotidiana: la Aritmética no debía ofrecerse al alumnado como una disciplina abstracta desvinculada de la vida, sino como un estudio que diese respuesta a las demandas concretas de la vida.

Con este criterio elaboró un programa de Aritmética estructurado en diferentes grados, desde la instrucción indispensable para los “usos comunes de la vida”, hasta procurar que se incrementara “la extensión y solidez de los conocimientos que se suministran a los niños que diariamente asisten”. Con ello creía haber introducido alguna novedad en el método de enseñanza de la Aritmética a los niños para “desarrollar su comprensión y su raciocinio”⁷⁴

En suma, se distinguen tres elementos que ponen en contacto la labor educativa de Diego Zambrano con las premisas de la FA:

- (1) La relación entre teoría y vida cotidiana. Resulta curioso ver cómo en el curso 1997-98 se planteaba el curso “Las Matemáticas de la

⁷² El apellido de Carabantes será recuperado tanto por Diego Zambrano como por su nieta María. El primero lo usaría en el pseudónimo “Licenciado Carabantes” al plantar cara en el periódico *X a El Triunfo* en las trifulcas granadinas antes del nacimiento de la filósofa (Cfr. AF. Pág. 93). María retomará el apellido en su escrito “Ana de Carabantes”.

⁷³ AF. Pág. 18.

⁷⁴ AF. Págs. 18-19.

vida cotidiana” en la Universidad Autónoma de Madrid”⁷⁵ o descubrir la obra de García Soto y Álvarez Nebreda *Matemáticas para todo. Guía práctica para la vida cotidiana*⁷⁶. Obviamente, nada saben ambas entidades de la labor zambranista

- (2) El uso de una disciplina escolar para la promoción de estrategias prácticas de raciocinio.
- (3) La capacidad de nivelar unos conocimientos según niveles de conocimiento. La FA es consciente de la nivelación de los sujetos según sus capacidades y conocimientos. De hecho, es notorio el cambio que se va operando en los grupos que llevan años en dinámicas grupales. Los contenidos para grupos que llevan un año trabajando en el ámbito de la FA no pueden ser los mismos que para los que alcanzan los tres o cuatro años. Hay una evolución grupal que es contemplada por el filósofo aplicado.

2.2.2.2. Blas Zambrano I: Granada.

María Zambrano cifraba en una suerte de anarquismo el origen que motivó a sus antecesores a dedicarse a la docencia: “Era lo más parecido a no tener ley”⁷⁷. No es posible saber si éstas fueron las razones que motivaron la vocación de su abuelo u otras. Hay testimonios que defiende que Blas Zambrano se dedicaría a la docencia por motivos menos idealistas: quiso cursar Filosofía pero, debido a la ruina familiar por el desequilibrio mental de Diego Zambrano⁷⁸, tuvo que contentarse con una carrera de menor rango y abolengo.

Para Blas José, la crisis familiar truncó sus posibilidades de llegar a realizar estudios universitarios superiores. En lugar de estudiar Filosofía como su hermano, y como él también pretendía hacer, tuvo que conformarse con la carrera, dentro de la cual, eso sí, realizó todos los estudios y accedió a todos los grados y títulos que era posible obtener⁷⁹

⁷⁵ Puede accederse al programa en http://www.uam.es/personal_pdi/ciencias/ehernan/mvc97.htm (último acceso 15 de Agosto de 2007).

⁷⁶ Cfr. GARCÍA SOTO, G. – ÁLVAREZ NEBRED, J.A.: *Matemáticas para todos. Guía para la vida cotidiana.*, Alianza Editorial, Madrid, 2002.

⁷⁷ AF. Pág. 9.

⁷⁸ “Es al acabar el curso, en junio de 1886, cuando se detecta la enfermedad mental de don Diego y se plantea la necesidad de una urgente sustitución. Se deja que pase el verano, y el día ocho de octubre se presenta el inspector de Escuelas Particulares, quien relata en su informe que “ha visitado la escuela pública, encontrando la de niños en un lamentable estado por la enajenación mental del maestro cuyo expediente de sustitución se cursa” (...). Don Diego se resiste a aceptar su destitución, y al intentar volver a ocupar su cargo a mediados de enero entra en conflicto con el sustituto” (AF. Pág. 28-29).

⁷⁹ AF. Págs. 38-39.

En cualquier caso, el estudio de la carrera de Magisterio no resultó ser radicalmente opuesta a sus intereses. Al revisar la biografía del padre de la filósofa, descubrimos que una obra pseudo-autobiográfica, que indica que, en la juventud, se sentía capaz únicamente para la lectura, la meditación y la *enseñanza*⁸⁰.

El paso de los años no se llevó el espíritu filosófico del maestro, todo lo contrario, se agudizará y generará un modo de ser en su vida. Afianzada su amistad con Antonio Machado y en las tertulias segovianas, Zambrano será tenido por un filósofo por su temple y sus conocimientos⁸¹.

Blas Zambrano se sintió de joven llamado a ser sacerdote o misionero “para llegar a ser mártir, después de haber sido santo y sabio”⁸². Su vocación hacia los demás se seculariza poco tiempo después, aunque sus ínfulas altruistas permanecen: su labor docente será un constante esfuerzo por mejorar las condiciones de los demás. Daremos tres notas biográficas, situadas en tres ciudades diferentes, que prueban esta aserción:

- *La Obra* granadina.
- Las clases gratuitas que impartía en Málaga a alumnos y futuros profesores.
- La Universidad Popular de Segovia.

En 1900, un movimiento obrero comienza a organizarse en Granada como respuesta a los desmanes políticos y religiosos. ¿Su nombre? *La Obra*. El joven maestro Blas Zambrano será integrante de la sección ideológica. Crea el semanario *La incógnita indespejable X* al que subtitula *¡El ideal presente de una realidad desconocida!* El semanario se declarará apolítico y no defender ideología alguna. La línea editorial apoya “la unión de los republicanos, entre sí con los trabajadores, y la necesidad de instruir a la clase obrera para lograr su emancipación”⁸³. Entre sus colaboradores, aparecerán Pi y Maragall o Nicolás Salmerón.

El día de la fundación de *La Obra* acudirán mil personas, alcanzando en cuatro meses el número de cuatro mil. La idea será inicialmente un revulsivo dentro del movimiento obrero granadino de la época. Pronto preocuparía las conciencias de aquellos que ejercían el pastoreo moral de las comunidades católicas debido a su carácter crítico con respecto a los sectores poderosos, entre ellos la Iglesia.

Entre sus fines se encuentra la formación del pueblo como medio para la mejora del mismo: se crea la asociación “para mejorar la situación económica de los obreros de esta ciudad y atender a la educación moral y política de los mismos”⁸⁴ y conseguir “la regeneración del obrero hecha por sí mismo”⁸⁵. Se pretende promover una educación

⁸⁰ Cfr. AF. Pág. 36.

⁸¹ “En los primeros años en Segovia, don Blas se dedica, más que en etapas anteriores, a la meditación y a las lecturas filosóficas. Entre los amigos era tomado por “preciado filósofo”: materialista, idealista, pesimista, escéptico o simplemente escéptico, según para quién y en qué circunstancia” (AF, pág. 180).

⁸² Cfr. AF. Pág. 34.

⁸³ AF. Pág. 83.

⁸⁴ AF. Pág. 87.

⁸⁵ AF. Pág. 88.

que hiciese avanzar a aquellos que no podían acceder a la misma, debido a las condiciones a que confinaba la vida rural y el trabajo en el campo. Su lema respondía a esquemas ilustrados: la emancipación del sujeto a través del conocimiento. La novedad es la promoción desde la entraña más empobrecida del pueblo. La educación pasa de ser un elemento de ostentación social a un medio para el despertar social y la recuperación de los derechos inherente a la persona.

El artículo primero de la asociación rezaba como propósito general:

Promover por cuantos medios estén a su alcance tanto la educación, instrucción y cultura de la clase obrera, como el mejoramiento de la condición económica de la misma⁸⁶

Entre sus medios, una biblioteca pública, sesiones de lecturas y conferencias, un grupo de teatro, conciertos, etc...

Como puede atisbarse, las escuelas de la *Obra* respondían a ideales librepensantes, krausistas y coherentes con la *Institución Libre de Enseñanza*.

Las Misiones Pedagógicas (dependientes de la *Institución Libre de Enseñanza*), a las que nos referiremos más adelante, habían comenzado su andadura el 18 de Abril de 1900⁸⁷. Sus intereses pedagógicos eran análogos a los de *La Obra*: la educación de las zonas más deprimidas del país. En sus comienzos, fue sólo un hermoso proyecto. Sus objetivos tardarían varias décadas en fructificar.

El periplo zambraniano por X confirma los ideales sociales de la familia y la cosmovisión que maneja en el campo de la educación. La formación es un medio práctico y no un fin en sí mismo.

El camino allí fue intenso pero poco duradero. El periódico granadino y católico *El Triunfo* comenzó a criticar los textos aparecidos en X. *El Triunfo* se lanzaba invectivas contra el anticlericalismo de X. Entretanto, X se aferraba a su apoliticismo y ausencia de ideología, salvo en su adherencia a luchar contra todo aquel que hiciera apología de la injusta situación del obrero en que se encontraba. Los cruces de réplicas y contrarréplicas aumentaron la temperatura paralelamente al conocimiento de la misma por parte de sectores cada vez más amplios y poderosos. Cuando X comenzó a analizar la paradoja entre una Iglesia que peroraba el amor al prójimo y sus abundantes posesiones, el arzobispo de Granada entró en la confrontación.

El intercambio de argumentos envenenados termina cuando el ambiente generado motiva el abandono de la provincia por parte de Blas Zambrano. De hecho, acabó siendo tildado de Anticristo e incluso fue amenazado de muerte.

⁸⁶ Ibidem.

⁸⁷ Cfr. CANES GARRIDO, F.: "Las misiones pedagógicas: educación y tiempo libre en la Segunda República" en *Revista Complutense de Educación*, Vol 4(1), Ed. Universidad Complutense, Madrid, 1993. Pág. 147.

Su hija María contaba que su Padre, escrito por ella con mayúscula, quedó “vejado, arruinado, casi expulsado de esa Ciudad cuyo solo nombre me da escalofríos”⁸⁸

En 1901, habiendo abandonado *La Obra*, el levantisco movimiento se hace casi alzamiento. Para entonces, él aprueba la primera fase de las oposiciones a “escuelas elementales de niño” y se le adjudica una plaza en Vélez-Málaga. Allí conoce a la que será su mujer: Araceli Alarcón.

El abandono de sus actividades en Granada no es óbice para que en otras localizaciones se constate que, aunque cambie la residencia y los medios del maestro socialista, no hay fuga de sus ideales ni en los últimos compases de su vida⁸⁹. A pesar de ello, en Málaga, su actividad política deja de comparecer. Permanece actuando su confianza y lucha por una educación que mejore las condiciones sociales del hombre. La educación, al igual que para su padre Diego, respondía a fines sociales y no era mero exorno de los poderosos. Esta nota quedará como poso familiar en las primeras iniciativas de la pensadora. Ésta escribiría en la madurez, frases que podría haber firmado su padre, por ejemplo “es imposible querer ser hombre, sin querer al mismo tiempo que todos lo sean”⁹⁰.

2.2.2.3. Blas Zambrano II: entre Málaga y Segovia.

Las ínfulas díscolas del padre trocan en prudencia y diplomacia en Vélez-Málaga. Quizás, la influencia de Araceli Alarcón tuviera estos efectos apaciguadores en una naturaleza previamente influida por un convencido Diego Zambrano.

Merecen destacarse en la labor social desarrollada en la ciudad costera una serie de conferencias dirigidas a público general. Las primeras fueron en el Círculo Agrícola y Mercantil y versarán sobre los vicios de la educación⁹¹. A éstas, añade, en su denodado esfuerzo por contribuir al mundo educativo, tareas formativas de diverso carácter sin afán de lucro.

Además de las conferencias, don Blas empezará a ofrecer clases gratuitas a tres alumnos de la escuela que desean hacer carrera de Magisterio por libre. También ayuda a algún maestro elemental para “obtener una más sólida preparación” en sus estudios, como es el caso del joven Manuel González, que dejó constancia en sus memorias de su deuda con el “insigne profesor y pedagogo” y del “profundo y sincero afecto” que le guardó siempre por la formación recibida⁹²

⁸⁸ AF. Pág. 110.

⁸⁹ Cfr. MORA, J.L.: “El pensamiento vivo de Blas Zambrano”, *Actas del II Congreso Internacional sobre la vida y obra de María Zambrano*, Fundación María Zambrano, Vélez-Málaga, 1998. Págs. 520-521.

⁹⁰ M 44. Pág 5.

⁹¹ AF Pág 138.

⁹² AF. Págs. 138-139.

Regresemos al profesor Mandujano. La educación filosófica tiene marcados puntos de confluencia con la Filosofía Aplicada: el deber del profesor con el estudiante; la necesidad de que los contenidos sean congruentes con la vida particular; la obligación del profesor de filosofía de ayudar a comprender a sus alumnos, creada por su propia naturaleza de filósofo, etc... Comparemos estas notas con una experiencia narrada por uno de los alumnos de Blas Zambrano.

Uno de sus alumnos más aventajados, “algo soberbio y poco disciplinado [...] como casi todos los muchachos de su edad, y más si son inteligentes”, fue retenido y llamado al orden al terminar las clases. El maestro le recriminó su conducta con mucho tacto, según a él le parecía haber hecho: “Con grave serenidad, sin frases ásperas, sin tono agresivo, pero muy severo en el concepto, practicando, en fin, el clásico imperativo de suave en la forma y en el fondo fuerte”. Al terminar “la perorata”, don Blas apeló al corazón del niño, y le expresó lo mucho que él sufría “a causa de las faltas cometidas por aquel discípulo querido”. Al confesar sus emociones, comenta el maestro que “las lágrimas saltaron a mis ojos”. El chico entonces “rompió a llorar desconsoladamente”, manifestando con ello “el cariño que sentía por su maestro aquel excelente muchacho”. Don Blas aprovechó la situación, para expresarle abiertamente su afecto y la certeza que tenía del mejoramiento de su conducta en adelante. Salieron los dos juntos a la calle “aun conmovidos, hablando grave y cariñosamente”, y ni que decir tiene, le comentaba el maestro a sus compañeros de Segovia, “que fue la última vez que tuve que reprender a aquel alumno”⁹³

Tanto en Blas Zambrano como en la Filosofía Aplicada, el filósofo no se dibuja como un experto en teoría, sino como alguien que hace de la teoría una práctica. El maestro enseñar a mirar porque él ha aprendido a hacerlo; el maestro sabe definir la clemencia y practicarla en su debido momento y conoce la importancia de la palabra en el diálogo y el modo adecuado de usar sus diversos tipos⁹⁴.

Los Zambrano salieron de Málaga buscando mejoras profesionales y salariales. Araceli fue la primera que las consiguió. Se alzó con una plaza en Madrid. Su marido persiguió, en diversas ocasiones, emular a su mujer. Ante la infructuosidad de sus resultados, será ella quien se traslade a Segovia, lugar más próximo en que Blas Zambrano consiguió su plaza. Para entonces María Zambrano habrá cumplido ocho años.

⁹³ AF. Págs. 158-159.

⁹⁴ Mirada, palabra, metáfora del corazón son elementos de María Zambrano tan insertos en su teoría como en su práctica. Sin duda, una herencia de su linaje que unió voluntad y decir. Los tres temas serán ejes de capítulos que vendrán más adelante.

En Segovia, y sobre todo una vez llega Antonio Machado, el padre de María y el poeta ponen en marcha las tertulias del café del casino de la Unión⁹⁵. No resultan casuales las relaciones entre ambos, puesto que Diego Zambrano había dado clase a los hermanos poetas y la relación alcanza hasta a los bisabuelos de la filósofa.

Las tertulias de café alcanzan resonancia social al sumárseles personajes de relevancia al proyecto socio-humanizador. También en este punto seguiría la hija al padre. Como veremos, durante los primeros años de madurez, la filósofa malagueña fundará su propia tertulia que reunirá a personajes de la talla de Camilo José Cela.

Los temas tratados en los cafés de Blas Zambrano y Antonio Machado, la profundidad que imprimían los contertulios a los asuntos, la capacidad retórica de sus exposiciones, el espíritu de los confabulados y las energías de los nuevos dan motivos para plantearse planes más ambiciosos. El más destacado será la creación de la Universidad Popular de Segovia.

Su fin era “divulgar la cultura en general y principalmente entre la clase trabajadora”⁹⁶, es decir, se trataba de una universidad “para el pueblo, los trabajadores y los empleados que no tienen acceso a los otros centros docentes”⁹⁷. Una idea que continuaba la huella de *La Obra* granadina. Los profesores eran escogidos entre los docentes de escuela y bachillerato de la región. Había clases gratuitas con profesores de las escuelas públicas “orientadas a la práctica profesional y a la vida cotidiana de los obreros”⁹⁸. Blas Zambrano se incorporaría tardíamente al cuadro educativo, si bien desde sus inicios apoyó la iniciativa⁹⁹. Quizá, la experiencia de *La Obra* le hizo dudar sobre el modo de contribuir al proyecto. En 1920, el año siguiente de su fundación, pronunció la conferencia: “Noción de cultura”¹⁰⁰.

La Universidad Popular contó con una biblioteca ambulante con más de cuatro mil volúmenes y dos mil lectores. La idea estuvo fomentada por donaciones de las más reconocidas personalidades de la época: Unamuno, Azorín o Juan Ramón Jiménez¹⁰¹. Al punto que Segovia se convierte en un centro cultural inédito en la época.

La actividad de la Universidad Popular se prolonga hasta la Guerra Civil. A pesar de la muerte de Unamuno, Blas Zambrano y Antonio Machado durante el periodo sangriento, o los exilios de Juan Ramón Jiménez y otros, la actividad se retomaría en la década de los cuarenta, reconvirtiéndose en Academia de Historia y Arte en 1955¹⁰².

⁹⁵ Para tener una imagen completa de la Segovia del primer tercio del siglo XX puede consultarse el siguiente artículo: ABELLÁN, J.L.: “La Segovia del primer tercio de siglo: orígenes intelectuales de María Zambrano”, *Actas del II Congreso Internacional sobre la vida y obra de María Zambrano*, Fundación María Zambrano, Vélez-Málaga, 1998. Págs. 13-30.

⁹⁶ AF. Pág. 275.

⁹⁷ AF. Pág. 278.

⁹⁸ AF. Pág. 279.

⁹⁹ Ab. Pág. 27.

¹⁰⁰ Cfr. Ab. Pág.28-29.

¹⁰¹ AF. Pág. 285.

¹⁰² Ab. Pág.27.

El café Zambrano-Machado vivirá simbióticamente con la Universidad en Segovia. Puede considerarse como un hito preoriginario español a los inicios de la FAG. La dinámica semejaba una reunión cultural y social donde el arte y la cultura se combinaban con la glosa de los últimos éxitos literarios y artísticos.

En la tertulia cafeteril, a partir de las tres de la tarde, se recitaban versos, se discutía sobre temas artísticos y literarios, se comentaba algún libro recién aparecido, y “se pasaba de mano en mano el último número de la *Revista de Occidente* fundada en 1923 por José Ortega y Gasset, o de *La Nouvelle Revue Française*. Cuando la tertulia se animaba, Emiliano Barral solía exclamar, “ingenuamente” según el sarcástico memorialista del grupo: “¡Este es un taller del Renacimiento!”. A veces escuchaban la música que interpretaban al piano el viejo padre Villalba, “agustino exclaustrado de muy curiosa personalidad”, o el cadete Carranza. Los dos tenían la misma costumbre, de traerse a la tertulia a “todos los tipos extraños e interesantes que visitaban la ciudad, *motu proprio*, sin acarreo de guías oficiales”¹⁰³

Sin duda, la estructura difiere de los actuales cafés filosóficos, puesto que estaba más formalizado que muchos de estos últimos.

Jóvenes y adultos crecían hablando de los asuntos que más les afectaban: “De lo que pasaba en el mundo, de lo que acontecía en España, de los sucesos locales. De política, de arte, de literatura; de las grandes, las medianas y las menores figuras; de lecturas últimas, de rumores o de todos [...] los poemas, o artículos, o libros, que cada cual publicaba, y los actos públicos en que se intervenía, y las referencias de los que opositaban, y las cerámicas que salían de los hornos de Zuloaga o de Arranz, o los cuadros de Unturbe, de Tablada o de Guerra (...). La tertulia era, real y verdaderamente, un periódico informal, que no se escribía, pero que quedaba en la atmósfera espesa del café y en el ánimo de cada uno de los participantes”¹⁰⁴

Este texto atañe a elementos que complementan la conclusión anterior: se daba una fecunda simbiosis entre vida y teoría, se aquilataba la vida con contenidos ajenos al vulgar transitar, se compartían novedades culturales que, de otro modo, serían material restringido a una élite cultural y económica. Si tenemos presente que¹⁰⁵ ciertos trabajos grupales filosóficos cuentan con (1) una exposición dialogada de un tópico filosófico (con mayor o menor frondosidad de ramificaciones temáticas), (2) completada con

¹⁰³ AF. Pág. 297.

¹⁰⁴ AF. Pág. 299.

¹⁰⁵ Hay diversas modalidades filosóficas en la actuación grupal: desde aquellas en que el filósofo se restringe a ser un facilitador, una suerte de moderador imparcial, del diálogo y/o un vigilante del cumplimiento de las reglas de la lógica formal e informal (modelo francés), a aquellas en que la mitad de la sesión grupal se destina a una exposición teórica del filósofo. No entraremos en desgranar la tipología, puesto que excede los intereses de esta investigación.

lecturas o experiencias de los participantes e (3) incluso se sugiere una bibliografía¹⁰⁶ relacionada con el tema, se intuirán las coincidencias entre los dos tipos de tareas.

La influencia del café segoviano fue tal que, aparte de ser el semillero de la Universidad Popular, atrajo a obispos a sus debates. Después de las diatribas de X y de Zambrano con el obispo de Granada, resultan llamativas estas asistencias y ponen de manifiesto la calidad de las reuniones y su influencia en la ciudad.

María Zambrano, que llegó niña a Segovia y no se marcharía hasta su edad universitaria, vivió con gran cercanía el quehacer de su padre y de Antonio Machado.

2.2.2.4. Araceli Alarcón.

No se restringen las influencias de la filósofa a la preocupación social de Blas Zambrano. Para Araceli Alarcón, la educación pasaba por cumplimentar dos instancias: la sentimental y la racional. Por una parte, para aquella madre cuyo color de ojos cambiaba según la incidencia de la luz en ellos¹⁰⁷, lo importante no eran tanto los contenidos como enseñar al alumnado a pensar (¡qué cerca nos encontramos aquí de las prerrogativas de la filosofía para niños!). Nada nuevo respecto al padre. En la vereda sentimental, lo que había que conseguir era una educación de la sentimentalidad al más puro estilo schilleriano. Vemos ambas facetas en el siguiente texto.

Lo más original del cuaderno de Araceli Alarcón era su pedagogía: “Lo que se pretende no es que las niñas sepan más o menos”, escribía en la planificación de una clase de religión, “sino por el contrario, el fin que me propongo es *poner la inteligencia de las niñas en condiciones de pensar, razonar por cuenta propia*, y a la sensibilidad por una progresiva afinación en condiciones de sentir la emoción de las cosas, haciendo así los distintos objetos del conocimiento, algo vivo que ellas asimilen y lleven en sí, no un mero saber mecánico” (...). “*Más que la cantidad de saber interesa educar, es decir el poner a la niña en condiciones de pensar por sí misma*, afinar la sensibilidad, que viertan indignación ante lo injusto, que amen la verdad y la belleza, ante todo, y que empiece a nacer en ellas el sentido de la responsabilidad y del amor”¹⁰⁸

La consonancia de estas ideas con las proclamas de la Filosofía Aplicada es sorprendente. Para nosotros, constituye un feliz hallazgo. No será extraño que, habiéndose criado nuestra pensadora en este espíritu, encontremos vectores zambranianos acordes a nuestra disciplina dentro de su obra.

¹⁰⁶ Advertimos que algunos filósofos aplicados se niegan al uso de filósofos o a proponer bibliografía relativa a las cuestiones surgidas en el debate.

¹⁰⁷ “Y al decir “así”, recuerda la hija, “sus inmensos ojos claros se tornaban verdes, casi fosforescentes; eran de muchos colores: azules, grises, y verdes, cuando se dejaban ir a hablar por inspiración”. Desde niña, María había observado obsesionalmente los cambios de color que se producían en los ojos de su madre cuando hablaba de aquella manera” (AF. Pág. 131).

¹⁰⁸ AF. Pág. 196. Las cursivas son nuestras.

En una ocasión comentó que su madre había sido para ella el contrapeso afectivo del intelectualismo del padre: hogareña y sencilla, religiosa, entusiasta pero apegada a lo “real”, amante de las niñas que educaba como si fueran sus hijas, “madre de todo lo que tocaba”. *Mientras el ejemplo del padre le hará inclinarse hacia la filosofía en la adolescencia, la madre representó para ella “el llamado de lo popular”*¹⁰⁹

La llamada por la aplicabilidad de la educación a la vida cotidiana ya ha sido traída a este escrito con Diego y Blas Zambrano. La originalidad de la madre está en un acceso experiencial a esa cotidianidad. Estableciendo una comparativa con Ortega y Gasset, diríamos que éste trajo un interés específico por la vida, pero sólo María Zambrano traería la vida a sus escritos, sólo ella permite que el lector se introduzca dentro de la experiencia particular.

Aprender a pensar, apego a la filosofía popular, intento de comprensión a través de la razón, educación de la sentimentalidad como medio de acceso a contenidos meta-argumentales: la simiente de los padres sólo requería tiempo para desarrollarse.

A pesar de todos estos datos, será bueno mantenernos en el escepticismo esgrimido con anterioridad. Las circunstancias de su infancia y primera adolescencia podrían haber tenido poca repercusión en la vida de la malagueña. Precisamos confirmar el espíritu de sus antecesores con los hechos de su propia vida para constatar que ella mantuvo los ideales sociales.

2.2.3. La preocupación social y política en el amanecer de María Zambrano.

2.2.3.1. La sociedad *entre* y *para* Ortega y Unamuno¹¹⁰.

Antes, y durante, la época en que nuestra filósofa se encontraba comprometida con las *Misiones Pedagógicas* ya pudo intuir lo que significaba una filosofía cercana al pueblo. Sus referentes culturales vivos, aparte de su padre y de Antonio Machado¹¹¹,

¹⁰⁹ AF. Pág. 174. Las cursivas son nuestras.

¹¹⁰ Gómez Blesa ha dedicado un artículo a la tríada Ortega-Unamuno-Zambrano. En él, reivindica la paternidad intelectual a Unamuno sobre Zambrano tanto como se ha defendido la de Ortega (cfr. GÓMEZ BLESA, M.: “Ortega, Unamuno, Zabranó: La relación entre razón-vida”, *Actas III Congreso Internacional sobre la vida y obra de María Zambrano: María Zambrano y la “edad de Plata” de la cultura española*, Fundación María Zambrano, Vélez Málaga, 2004. Págs. 158-172). Por otra parte, Zambrano será el punto mediador entre el pensamiento unamuniano y el orteguiano en un artículo de Ramón Roig: ROIG BARBERÁ, R.: “María Zambrano: la búsqueda de la conciliación entre las entrañas (Unamuno) y la conciencia (Ortega)”, *Actas III Congreso Internacional sobre la vida y obra de María Zambrano: María Zambrano y la “edad de Plata” de la cultura española*, Fundación María Zambrano, Vélez Málaga, 2004. Págs. 325-333. Sánchez Cuesta une a éstos dos la figura de Séneca en su trabajo: SÁNCHEZ CUESTA, M.: “Tras los pasos de Unamuno, Ortega y Séneca” en BENEYTO, J.M. – GONZÁLEZ FUENTES, J.A. (coords.): *María Zambrano. La visión más transparente*, Trotta, Madrid. 2004. Págs. 349-360.

¹¹¹ A modo de ejemplo, podríamos citar muchos textos que enlazan el pensamiento zambranista con el machadiano (indagaremos éste punto en el capítulo dedicado al método y la razón-poética). Nos quedamos con uno que resumen la conclusión de la razón poética de la filósofa: “Poesía y razón se

fueron dos de sus influencias filosóficas más destacadas: José Ortega y Gasset¹¹² y Miguel de Unamuno.

En febrero de 1929, Ortega impartió un curso titulado “Qué es Filosofía” en el teatro *Rex* de Madrid. La Universidad se había cerrado por causas políticas y hubo de recurrirse a la “profanidad de un teatro” para alojar al famoso pensador. Nada hacía esperar lo que sucedió.

Este curso fue el primero de filosofía pura explicado en España fuera de una Universidad, ante el público más heterogéneo que cabe imaginar, constituido no sólo por “profesionales” y estudiantes de filosofía y *dilettanti* de placeres espirituales, sino también y en mayor número por hombres ignorantes cuya afición a semejantes temas no podía sospecharse. Fue un acontecimiento insólito, inesperado. A su conclusión pudo escribirse: “Ha sorprendido el fenómeno social. Nadie presumía una concurrencia numerosa y consecuente con un curso filosófico... Al periódico que reseñó por extenso las secciones piden ejemplares hombres oscuros de oscuros pueblos”. Era “la revelación casi mágica de una realidad española diferente de la que alimentaba nuestro pesimismo y nuestra pereza” (...). Fue menester ampliar la matrícula y, como queda dicho, buscar local más amplio para un público en aumento hasta la lección final¹¹³

¿Acaso el inesperado número de matrículas no estaba motivado por una filosofía cuya diana, planeadamente o no, había sido la existencia individual de cada uno de los lectores?, ¿qué resortes había tocado el filósofo de la razón vital para conseguir tal éxito de matrículas?¹¹⁴

complementan y requieren una a otra. La poesía vendría a ser el pensamiento supremo por captar la realidad íntima de cada cosa, la realidad fluente, movediza, la radical heterogeneidad del ser” (Antonio Machado citado en ZAMBRANO, M.: *Send*. Pág. 68).

¹¹² Es conocida la fuerte influencia de Ortega sobre María Zambrano. Un artículo que recoge los rastros orteguianos en la obra de Zambrano, fue expuesto en el II Congreso Internacional sobre la filosofía: ARANDA LORENZO, J.: “Semblanza de Ortega por María Zambrano”, *Actas del II Congreso Internacional sobre la vida y obra de María Zambrano*, Fundación María Zambrano, Vélez-Málaga, 1998. Págs. 77-90.

¹¹³ GARAGORRI, P.: “Introducción a *Qué es filosofía*” en ORTEGA Y GASSET, J.: *Obras Completas 7*, Alianza Editorial, Madrid, 1997. Pág. 276.

¹¹⁴ El psiquiatra argentino Ricardo Aranovich ha creado una terapia basada en la obra de Ortega y Gasset. Aunque no podemos detenernos en ella, sirva esta nota para dejar constancia de los trabajos principales en que puede estudiarse su quehacer: “Aplicabilidad de Ortega” en *Revista ETOR*, nº 1, Sevilla, 2003 (págs. 29-43); *Autenticidad y vida*, edición del autor, Buenos Aires, 2002; *Psicoterapia y razón vital*, edición del autor, Buenos Aires, 2000. Una versión resumida de sus libros esenciales puede localizarse en su artículo “Creencia, teoría, revelación y coincidencia consigo mismo” en ORDÓÑEZ GARCÍA, J. – MACERA GARFIA, F. – BARRIENTOS RASTROJO, J.: *La filosofía a las puertas del tercer milenio*, Fénix editora, Sevilla, 2005. Págs. 229-237. Asimismo, se han desplegado vínculos desde la FAP a la psicología. Destaca la labor de David O’Donaghue, psicólogo y filósofo. Entre los artículos de éste último, destacamos la conferencia del quinto congreso mundial de filosofía aplicada O’DONAGHUE, D. – LEIGH HURSH, L.: “Varieties of philosophical wisdom in a therapeutic context” en CURNOW, T. (ed.): *Thinking through Dialogue*. Practical Philosophy Press, Surrey, 2001. Págs. 137-144.

La claridad, como “cortesía del filósofo”¹¹⁵ era uno de las causas de tal resultado. Según Ortega, la creciente curiosidad de la ideología en aquel momento histórico, un interés que hacía que se vendieran “proporcionalmente más libros de temas filosóficos que literarios”, la “necesidad de ideas” y el sentimiento de “voluptuosidad” hacia ellas¹¹⁶. Para su aventajada alumna, el éxito de Ortega no dependía de una estudiada estrategia massmediática, sino de la naturaleza misma de su filosofía: era un pensamiento que hacía blanco en el corazón de la gente.

No hacía falta estudiar filosofía para ser su discípulo, para deberle algo muy hondo e imborrable. Se sentía así, se sabía y nunca nadie en España desplegó un pensamiento que llegara tan directamente al corazón de tantos, de tantas gentes diferentes en cultura, clase, oficio y condición, que bien podía decirse de todos¹¹⁷

Sus ideas apelaban a cuestiones esenciales del individuo, a asuntos que no dejaban indiferente a nadie. Su voz se dirigía a cada uno y, al hacerlo, lo hacía también a todos.

El éxito de Ortega es paralelo al de Unamuno, el otro gran filósofo español de preguerra. A diferencia del primero, el segundo no se podía caracterizar con facilidad en un único género literario. El filósofo del sentimiento trágico era, además, “sed sin descanso”¹¹⁸. Esa sed era manifiesta en su vida y lo transmitía cual virus furibundo, en sus clases, conferencias y escritos. Estando de paso por Segovia, y conocida la labor de la Universidad Popular, prometió que volvería para dar una alocución. La promesa se materializó poco tiempo después.

Ante la gran afluencia de público prevista, la junta de profesores decidió que el acto se celebrara en el teatro Juan Bravo (...). Quintanilla contaba la anécdota de que el gobernador “no quería perderse la disertación ni podía presenciarla”, para no verse comprometido, y que por ello “la escuchó entre bastidores, como un tramoyista”. A María Zambrano le pareció heroico que su profesor Sánchez Barrado, siendo sacerdote, no sólo no se escondiera, sino que se hubiera situado en el mismo escenario para tomar las notas que luego difundió (...). No fue el único religioso que asistió a la conferencia, como tampoco Díaz-Caneja fue la única

¹¹⁵ Cfr. ORTEGA Y GASSET, J: *Qué es Filosofía* en *Obras Completas 7*, Alianza Editorial, Madrid, 1997. Pág. 280. José Losada refería que se dieron ciertos altercados sociales para asistir y por las consecuencias de sus lecciones. Hubo que repetir algunas sesiones para que muchos pudieran concurrir al acto. Estos datos y otros aparecen también en la charla dada en la *Casa de España* por Losada (puede accederse a ella gratuitamente en la website <http://www.newmedia.ufm.edu.gt/indices/lasagaortegaamerica/lasagaortegaamerica.html> (último acceso 30 de Septiembre de 2007).

¹¹⁶ Cfr. Ibídem. Pág. 278.

¹¹⁷ DD. Pág. 88.

¹¹⁸ U. Pág. 95

autoridad civil que no quiso perdersela (...). El teatro estaba lleno a rebosar, y en el escenario se encontraban todos los profesores de la Universidad¹¹⁹

La adolescente María presenció un Unamuno que parecía hablar directamente a cada español¹²⁰, diciendo algo que ellos no se atrevían a manifestar, un profanador que llevaba a luz una verdad que todos estaban prestos a escuchar, porque la necesitaban desde hacía mucho tiempo.

Unamuno es el primero que irrumpe rasgando el silencio que pesaba sobre nuestra vida, desatando el nudo que apretó en su garganta la España del siglo XVII y que, como tal, será siempre el nombre y hasta el “ídolo” de la España “que se agita porque nace y resucita”. El último ídolo, tal vez, de la España que necesita ídolos y “fenómenos” a quienes adorar, en quienes condensar sus energías sin empleo, y el primero de estos ídolos que la lanza hacia sí misma¹²¹

Unamuno pone palabras a experiencias que el español vivía pero no se atrevía a pronunciar. Esta acción los liberaba porque sacaba de ellos algo que obstaculizaba su existencia¹²². Más tarde, la filósofa va a proponer como salida del delirio este acto de dar tiempo y palabra a experiencias ausentes de ambos, experiencias que impiden el progreso adecuado del sujeto humano.

¿Qué proponían estos dos filósofos? Un tipo de pensamiento que, como un eco, partía de su fuente y no dejaba de manar hasta encontrar los ámbitos, más apartados.

El pensamiento, el de Ortega y Gasset, el de Unamuno, no constituía objeto de estudio solamente. Era consumido por amplios círculos de ilimitado contorno, parecidos a un horizonte; no se popularizaba, se difundía, transcendía, tal como el pensamiento conviene. A no ser que se entienda por popularizarse, tratándose del pensamiento – de la poesía, del arte-, ese trascender como de sutil fuego que enciende la sed, al mismo tiempo y en tanto que la calma. Que la sed y el hambre de palabra se encienden apaciguándose¹²³

La fogosidad que provocaban ambos filósofos podría ser de utilidad para una consulta en la cual el cliente precisa de una transformación. La definición del *Diccionario de la Real Academia Española* de transformar en su acepción biológica es la siguiente: “Fenómeno por el que ciertas células adquieren material génico de

¹¹⁹ AF. Pág. 312.

¹²⁰ Cfr. ESV. Pág. 166.

¹²¹ U. Pág. 56.

¹²² También sirvió como terapéutica personal: “La paradoja de Unamuno es él mismo: “Y me pasaré la vida luchando con el misterio y aun sin esperanza de penetrarlo, porque esa lucha es mi alimento y es mi consuelo”” (GONZÁLEZ CRUZ, I.: “Unamuno y María en la generación de un credo”, , *Actas III Congreso Internacional sobre la vida y obra de María Zambrano: María Zambrano y la “edad de Plata” de la cultura española*, Fundación María Zambrano, Vélez Málaga, 2004. Pág. 146).

¹²³ ESV. Págs. 166-167.

otras”¹²⁴. Ortega y Unamuno parecían insuflar en el espíritu español ese acopio de material genético, el que procedía de sus propias energías. Si bien, en consulta filosófica, muchos de los problemas tienen un origen racional-argumentativo, ¿sería suficiente el trabajo racional cuando la etiología de los mismos no se adscriba a la lógica moderna? Si no lo era y había que apelar a otra racionalidad, ¿cuál era su naturaleza?

2.2.3.2. María Zambrano, crítica social y educadora¹²⁵.

Siguiendo los senderos familiares, en el curso 1927-1928, cuando contaba sólo con 23 años, ingresa en el Instituto-Escuela en Madrid, justo al acabar la escuela¹²⁶. Ayuda a su madre en su labor docente, aunque no será hasta la madurez, en el exilio, cuando su labor como profesora formal se vea fortalecida y consagrada¹²⁷.

En la etapa pre-republicana, los jóvenes de su época sentían una llamada más importante: la salvación de su circunstancia (política), por lo que la educación no era un fin sino un medio para objetivos de otra índole. Dentro del interés social de la pensadora sobresalen tres hitos: la publicación de artículos de acendrada preocupación comunitaria, su acción en las *Misiones Pedagógicas* y sus vinculaciones con la Federación Universitaria de Estudiantes (FUE).¹²⁸

Su declaración de intenciones sociales es patente en un artículo escrito en 1928. Se evidencia, por una parte, una concepción de la política ajena a partidismos y, por otra, la adhesión a un modo de pensar y conocer con repercusiones sociales¹²⁹. En este último punto, podemos referir las necesarias conexiones la FAG.

¹²⁴ “Transformar”, *Diccionario de la Real Academia Española*, RAE, Madrid, 2007, 22ª Edición. Disponible on-line en http://buscon.rae.es/draeI/SrvltConsulta?TIPO_BUS=3&LEMA=transformar, último acceso 15 de julio de 2007.

¹²⁵ Aunque la principal referencia del tema educativo en María Zambrano es FE, en el 2004 se adelanta un artículo sobre el particular. Éste trabajo destaca la escasa atención dedicada a la cuestión MOREU, A.C.: “María Zambrano y la educación para la libertad. A propósito de un artículo de 1934”, *Actas III Congreso Internacional sobre la vida y obra de María Zambrano: María Zambrano y la “edad de Plata” de la cultura española*, Fundación María Zambrano, Vélez Málaga, 2004. Págs. 285-291.

¹²⁶ Cfr. MZO. Pág. 44.

¹²⁷ Si bien, antes de la Guerra Civil, daría clases en la Universidad Central de Madrid sustituyendo a Xavier Zubiri en la docencia de Metafísica.

¹²⁸ La narración de ésta y otras coyunturas biográficas encuentran un lugar adecuado de exposición en una extensa cronología elaborada por Jesús Moreno Sanz (cfr. MORENO SANZ, J.: “Luz para la sangre. Genealogía del pensamiento en la vida de María Zambrano” en BENEYTO, J.M. – GONZÁLEZ FUENTES, J.A. (coords.): *María Zambrano. La visión más transparente*, Trotta, Madrid. 2004. Págs. 13-44.

¹²⁹ Sobre el compromiso político de Zambrano, consúltese SALGUERO ROBLES, A.I.: “El pensamiento y compromiso político de María Zambrano”, *Actas del II Congreso Internacional sobre la vida y obra de María Zambrano*, fundación María Zambrano, Vélez-Málaga, 1998. Págs. 699-718. Moreno Sanz completa una extensa arqueología de las ideas políticas de María Zambrano un artículo editado hace algunos años. En él, investiga sobre textos inéditos de la autora: MORENO SANZ, J.: “Ínsulas extrañas, lámparas de fuego: las raíces espirituales de la política en *Islas de Puerto Rico*” en BENEYTO, J.M. – GONZÁLEZ FUENTES, J.A. (coords.): *María Zambrano. La visión más transparente*, Trotta, Madrid. 2004. Págs. 209-286.

Sentimos los jóvenes de hoy que va llegando para nosotros el momento de una firme y decidida labor organizada en sentido social (...). Si nuestra juventud es auténtica ha de exigimos, más que ir sacando de las horas de estudio una vaga arquitectura científica al margen de la vida, pues no creemos en el saber desinteresado de toda inquietud vital (...). Por eso queremos, que nuestra ciencia sea, como dijo el poeta, “luz intelectual llena de amor”. Y que el maestro consagrado y el modesto estudiante se ejerciten en una fina y limpia labor política, que quiere decir no más que acción sobre la cosa pública, acción que supone un amor y un conocimiento. Hay que devolver el prestigio al viejo vocablo, que ha sido manchado con todas las sobras de oscuras aspiraciones, y fijar para siempre que hacer política no es estar en éste u otro partido laborando por el bien personal, sino esforzarse con lo mejor de uno mismo para el bien común. Y en este sentido, todos –hombres y mujeres- estamos obligados a hacer política¹³⁰

El texto pertenece al diario *El liberal*, donde Zambrano comenzaría una interesante labor articulística. A sus colaboraciones en *El liberal*¹³¹, sumaría las realizadas en el semanario del frente republicano *Hora de España* a partir de 1937¹³².

La filósofa confesará en la madurez que su juventud y adolescencia estuvo identificada con la política¹³³ y, de hecho, creerán en ella y lo constató con acciones. Confió en la creación de un mundo más justo, con más libertades y accesible a todas las clases sociales. Se ilusionó con la salvación de su circunstancia y con el retorno a una vida en la que la razón fuese la guía del hombre. Esta esperanza era consonante con su genealogía de abolengo revolucionario y social.

El espíritu de la pensadora concordaba con el del estudiantado del final de la década de los años veinte y principios de los treinta. La juventud manifestaba una extremada actividad política y social: desde las luchas directas de estudiantes universitarios contra los regímenes políticos¹³⁴ hasta el compromiso por elevar las condiciones sociales de las clases depauperadas.

¹³⁰ ZAMBRANO ALARCÓN, M.: “Sentimos los hombres de hoy” en *El liberal*, Madrid, 5 de Julio de 1928. Pág. 3.

¹³¹ Sobre los artículos publicados en *El liberal*, Juan Carlos Marset escribirá una ponencia para el II Congreso Internacional organizado en su fundación: MARSET, J.C.: “Los artículos de María Zambrano en “Aire libre”, *Actas del II Congreso Internacional sobre la vida y obra de María Zambrano*, Fundación María Zambrano, Vélez-Málaga, 1998. Págs. 493-450.

¹³² Un comentario completo de los artículos de Zambrano en *Hora de España* pueden encontrarse en LÓPEZ MOLINA, L.: “María Zambrano en *Hora de España*”, *Actas del II Congreso Internacional sobre la vida y obra de María Zambrano*, Fundación María Zambrano, Vélez-Málaga, 1998. Págs. 467-482.

¹³³ Cfr. PR. Pág. 33.

¹³⁴ Tales luchas han sido explicadas ensayísticamente, pero también noveladas. El relato más destacado del bando nacional (o falangista) fue el de Agustín de Foxá *Madrid. De corte a Checa*. En él, se cuenta los amores y desazones de José Félix, un joven republicano que acabará en el bando fascista. La primera parte de la novela narra con viveza la siguiente batalla dentro de la universidad que nos traslada a lo que se vivió ciertos momentos en las universidades coetáneas de Zambrano: “Tenía un roce de bala en la mano derecha que le abrasaba bajo la gasa con yodoformo. ¡Qué lucha entre las tejas quebradas! (...). Dentro de la Facultad era un gris de estación mal regada. Escaleras, aulas y unos lirios en el jardín interior. Polvo pizarroso y olor a yodo formo, a éter, perfumes sosos de la agonía. En el ascensor, las camillas con hombres lívidos, acostados. Caras vendadas. Una gota de pus en la casa. Y la tos y la leche

No obstante, el interés zambrano no era la política sino el cambio social. Un dato que lo confirma es que, a pesar de los ruegos constantes de sus amigos Rafael Alberti y su compañera Teresa¹³⁵, no militó en el partido comunista o cualquier otro.

Zambrano se traslada con su familia a Madrid en 1926. Escribe a partir del 28 de junio de 1928 en *El Liberal* una columna titulada “Mujeres”. Son artículos breves, directos, valientes y sencillos. A través de ellos podemos seguir su evolución que la transforma de una señorita burguesa, dedicada, como ella misma dice “a bordar mariposas”, en una joven intelectual plenamente insertada en el contexto social y político. Tiene ya definido por estas fechas con toda claridad su ideal político que le va a guiar toda su vida: “una libertad esencialmente democrática” que se ponga “al servicio de los altos valores morales y culturales, al servicio del espíritu en vez de señorearlo”¹³⁶

Su primer libro, HL, aboga por un planteamiento liberal frente al tradicionalismo. Se trata de un libro accesible a público general, por lo que se evita el aparato crítico.

La preocupación por la problemática del pueblo motiva su solicitud a las lectoras de su columna de cartas donde le expongan sus problemas personales y cotidianos¹³⁷. Denuncia las injusticias de la mujer y la anima a emanciparse de los poderes que tradicionalmente la han enclaustrado en modelos periclitados y degradantes¹³⁸. Se hace eco de reflexiones para promover el levantamiento de la mujer, cantos a negarse a ocupar los puestos que la sociedad les señala.

caliente y el termómetro en las ingles y la cara encendida de la tuberculosa con los ojos con un brillo falso de amor (...). El bedel, de deshilachados galones en las mangas, guardaba la puerta del aula: -¡No entrar, no entrar! Los de la FUE, jaques, retadores, vigilaban el dintel. -¡A ver ese esquirol! (...) Frente a los retretes habían escrito con tiza: “Muera Simoneta” y en los lavabos “El rey es un...”. Cerca del aula de fisiología, el comunista Núñez había dibujado a lápiz un escudo grotesco y debajo: *La juerga, la baraja y la botella son los blasones del marqués de Estella*”. Tuvieron que subirse a los pisos altos. Por la calle bajaban los guardias civiles, flotando las negras capas de los romances de Federico. -¡Ya están ahí! Negrín les alentaba. -¡Ánimo, muchachos, por la República! - ¡Viva la libertad! Por las escaleras rodaba descabezado un busto, en yeso, del Rey. Izaron la bandera roja. De pronto sonó un tiro. Lo había disparado Correira, aquel muchachito gallego lleno de dulzura y al que habían suspendido ya dos veces en histología (...) Llovían los cascotes y las tejas (...) Sonó un clarín. -Agachaos, que van a tirar. Las balas hacían estrellas en los cristales, silbaban cerca del quirófano quebradizo de luces, focos, rayos ultravioletas, gasas y arterias ligadas” (FOXÁ, A.: *Madrid. De corte a checa*, Bibliotex, Barcelona, 2001. Págs. 27-29).

¹³⁵ Sánchez Vázquez y Francisco José Martín se han detenido en sendos estudios sistemáticos de las condiciones políticas que rodearon a María Zambrano. Destaca la narración y exposición de la teoría marxista en relación a la coyuntura del primer tercio del siglo XX. Asimismo, ubicará a nuestra pensadora en cada uno de los hitos políticos cruciales del momento (Cfr. SÁNCHEZ VÁZQUEZ, A.: “El compromiso político-intelectual de María Zambrano”, *Actas del Congreso Internacional del Centenario de María Zambrano*, Fundación María Zambrano, Vélez-Málaga, 2005. Págs. 131-142. MARTÍN, F.J.: “Nuevo romanticismo y nuevo liberalismo”, *Actas del Congreso Internacional del Centenario de María Zambrano*, Fundación María Zambrano, Vélez-Málaga, 2005. Págs. 144-154).

¹³⁶ MZO. Pág. 42.

¹³⁷ Cfr. MZO. Pág. 42.

¹³⁸ Una de las obras emblemáticas relativa a ésta temática y que Zambrano citó en sus trabajos es *Tristana*. Galdós cuenta en la novela la vida de una joven que se quiso adelantar a su tiempo. Quería

Sacude con irreductible extrañeza a la muchacha de hoy el espectáculo derramado por las calles de la ciudad de la esclavitud efectiva de una parte de sus compañeras de sexo. Desconcierta con frialdad de pesadilla el hecho de que miles de mujeres todavía estén en calidad de cosa u objeto, explotada su feminidad con el reconocimiento de la ley. La energía que no supieron verter en alarido, grito agitación, exaltada, nuestras señoritas del siglo XIX –atentas a pintar mariposas– debemos tenerlas las chicas de este “frívolo siglo XX”, transformada, invertida, fructificada, en sereno laborar, en lucha decidida y firme, dispuestas de una vez, por libre voluntad, a despedir de nuestro esquema social la triste pesadilla de la esclavitud femenina¹³⁹

Zambrano no se arredra cuando descubre que la responsabilidad de gran parte del mantenimiento de la situación es de la mujer misma. Por lo que la movilización de consciencias ha de tenerla a ella como primera diana.

No es la falta de potencia intelectual, dotes organizadoras, lo que nos inquieta en la mujer, sino resistencia a actuar de modo distinto a como lo hizo en su antiguo puesto, con las antiguas armas que fueron su “grandeza y servidumbre”. Es la actitud de la mujer, siempre pronta a naufragar en lo doméstico, a adscribirse a perpetuidad a unos lares con exclusión absoluta: es su ausencia de la vida ciudadana lo que nos preocupa a quienes esperamos con impaciencia la plena “entrada de la mujer en el imperio de la dignidad”¹⁴⁰

María conocía de modo cercano lo que significaba el machismo, puesto que, acusa, ese ambiente era “el pan nuestro de cada día” en Segovia. Afortunadamente, su padre y el círculo del mismo mantenían una actitud respetuosa hacia la mujer y su coyuntura¹⁴¹. De hecho, Blas Zambrano había escrito en 1921 un artículo en que la alzada a favor de la persona lo conduce a promover el avance de la mujer. El texto, aparecido en *Tierra de Segovia*, exponía la que la mujer había de “tener forzosamente el carácter fundamental y privativo de la especie, la racionalidad” si es que quería ser una persona completa. Incluso apelaba a capacidades ajenas al género masculino: “Vosotras reveláis, si en los oyentes hay clara visión intelectual, las entrañas de las cosas”¹⁴².

alcanzar una vida no dependiente de marido alguno. Resulta paradigmática la respuesta que le da su criada: la mujer tiene en la sociedad sólo tres posiciones posibles: dedicarse al teatro (actividad mal vista socialmente), casarse o la prostitución.

¹³⁹ ZAMBRANO ALARCÓN, M.: “Preocupándose de lo social” en *El Liberal*, Madrid, 9 de Agosto de 1928. Pág 3.

¹⁴⁰ ZAMBRANO ALARCÓN, M.: “Se anuncia la próxima visita” en *El Liberal*, Madrid, 2 de Agosto de 1928. Pág 3.

¹⁴¹ AF. Pág. 207.

¹⁴² ZAMBRANO GARCÍA DE CARABANTES, B.J.: “La mujer del porvenir” en *La Tierra de Segovia* 5/10/1921. Disponible on-line: <http://www.filosofia.org/aut/bza/mora267.htm> (último acceso 9 de Diciembre de 2006). También puede encontrarse en la siguiente referencia ZAMBRANO GARCÍA DE

En cuanto al sistema universitario, no se amilana cuando tiene que criticar hechos fraudulentos de profesores y catedráticos universitarios.

El catedrático de Universidad ha de tener el título de doctor en su Facultad respectiva, y llega a su cátedra mediante una dura oposición. ¿Reúnen estas condiciones los muy respetables profesores de Deusto y El Escorial? No. Entonces, a más de ser injusta la disposición que les coloca en mayoría en algunos Tribunales universitarios, es manifestación de un espíritu depresivo para el prestigio e independencia de la Universidad (...). La injusticia es manifiesta¹⁴³

El artículo de la impulsora de la razón poética que más claramente vincula saber teórico y la práctica cotidiana es uno perteneciente a *El Mono Azul*. Las referencias de la revista a los milicianos, que vestían con monos azules son tan manifiestas como sus contenidos. El texto es una continuación de la crítica del clan de los Zambrano frente a aquellos que usaban el conocimiento como exorno de poderosos y aderezo para separarse de las clases más degradadas económica y socialmente.

El asco del intelectual –del intelectual típico- por la masa, el apartamiento de la vida y su impotencia para comunicarse con el pueblo, es un fenómeno que únicamente se entiende pensando en la situación social aún más que en la ideología del intelectual. Esta situación es la de su pertenencia a la burguesía, que le apartaba de los problemas vivos y verdaderos del pueblo y le encerraba dentro de un círculo restringido y limitado de preocupaciones, cada vez más indirectas y alejadas de la realidad, cada vez más “minorías”, previamente escogidas, donde no era posible ningún avance efectivo. Encerrados en esta tela de araña, su afán de libertad tenía que resultar candorosamente falso en su comienzo y alevosamente hipócrita al correr el tiempo¹⁴⁴

Este elitismo cultural se ha mantenido hasta el presente en muchos círculos. Se hace uso del saber como medio para la alabanza social. Además, ese conocimiento se reviste, en ocasiones, de un ropaje de complejidad suficiente para evitar que los no iniciados accedan a él. El profesor del *University College* de Nueva York hacía una denuncia armónica a esta postura en la clausura del *I Congreso Iberoamericano de Orientación Filosófica*. Para Marinoff, ciertos sectores de conocimiento están manipulando a su antojo la sociedad. Se apoyan en el desconocimiento de la terminología que le es propio y en el valor social de su propia disciplina. La filosofía debería ser una disciplina que promoviera la autonomía del sujeto, que lo liberase de tales engaños.

CARABANTES, B.J.: “La mujer del porvenir” en ZAMBRANO GARCÍA DE CARABANTES, B.J.: *Artículos...* Pág. 247.

¹⁴³ ZAMBRANO ALARCÓN, M.: “Aludía en uno de nuestros números” en *El liberal*, Madrid, 26 de Julio de 1928. Pág. 3.

¹⁴⁴ ZAMBRANO, M.: “La libertad del intelectual” en *El Mono Azul*, Madrid, 10/9/1936.

En 1651, Thomas Hobbes llamó a la Iglesia Romana “el Reino de la Oscuridad” ordenada por “una confederación de mentirosos”. Esto puso en peligro su vida, pero también abrió una luz en el mundo que ayudó a disipar la Edad Oscura, dando lugar a la separación de la política y la teología y provocando el nacimiento del proyecto Ilustrado. Ahora nosotros tenemos que decir lo mismo acerca de la tradición visual. Ésta ha dado poder a la Tecnocracia de la Oscuridad, con una nueva Confederación de Mentirosos, que comercian con diagnósticos desorbitados y enfermedades inducidas tecnológicamente. La filosofía práctica trae la luz a una época que ha vuelto a oscurecerse. Su resultado debe ser la separación de la humanidad de la tecnocracia y el renacimiento de una re-ilustración de la humanidad¹⁴⁵

Por tanto, a la oscuridad de las ciencias, se les ha unido la imposición de un universo visual y tecnocrático al que sucumbe el sujeto contemporáneo. Ese orbe desplaza otros ámbitos como el de la racionalidad. La consecuencia: el individuo pierde sus capacidades de argumentación y comprensión de la realidad. Por consiguiente, se gesta un individuo que se manipula más fácilmente¹⁴⁶.

Ustedes son los que han de volver a poner de manifiesto la luz. Un trabajo para dispersar la oscuridad que invade de nuevo las aspiraciones humanas. Dispersar esa oscuridad con filosofía resplandeciente, no con doctrinas falsas que puedan distorsionar y contra la maldad que pudiera imponerse. No necesitan buscar estos y otros desafíos. Ellos los encontrarán a ustedes. Estén preparados para la confrontación y gánenla. Es su deber¹⁴⁷

Sería legítimo pensar que esta actividad articulística zambraliana fue resultado de las circunstancias convulsas en que se produjeron. De este modo, serían las circunstancias las que hablarían a través de la filósofa, deshaciendo la importancia de los caminos abiertos en estos trabajos en la configuración y esencia de la autora. Contrarios a esta circunstancialidad, alegaremos lo siguiente:

(1) La constitución íntima de la persona (como afirmase Ortega y Gasset) se fragua desde los avatares históricos de los individuos. El ser humano es una realidad histórica. Los acontecimientos humanos hacen historia, a lo que hemos de añadir el reverso de la moneda: los acontecimientos históricos fraguan al ser humano que los vive.

¹⁴⁵ MARINOFF, L.: “Tres desafíos para la orientación filosófica” en BARRIENTOS RASTROJO, J. – ORDÓÑEZ GARCÍA, J. – MACERA GARFIA, F.: *La Filosofía a las puertas del tercer milenio*, Fénix, Sevilla, 2005. Pág. 143.

¹⁴⁶ Remitimos al lector al capítulo dedicado a la palabra (capítulo V) para profundizar en esta idea.

¹⁴⁷ MARINOFF, L.: “Tres desafíos...”. Pág. 143.

Si María Zambrano vivió una época dominada por paradigmas sociales y crispada por la política, estos fueron hitos que debieron dejar herida, en mayor o menor medida, su vida y, por ende, su pensamiento. Por consiguiente, aun manteniendo que la circunstancia fuera el detonante de sus escritos, la circunstancia debió de incidir de modo esencial en su vida para siempre.

(2) Ateniéndonos su legado, es posible rescatar artículos de índole social mucho tiempo después de la guerra civil.

En el manuscrito veinticuatro conservado en la *Fundación María Zambrano*, hay un texto del cinco de Febrero de 1954 que dirige su mirada a la España de aquel momento. Se encontraba afectada por una ola glacial, que llegó en algunas regiones a los treinta y un grados bajo cero. Esto servirá a la autora para reflexionar sobre la necesidad de ocuparse de aquellos que estaban en la calle desprovistos de todo.

En la década de los sesenta, daba a conocer su artículo “La estructura de la mortalidad y los modos de vida actuante”. Tras un interesante estudio sobre las causas de la muerte en las diversas edades de la vida, desciende a una de las más sangrantes de mortalidad de su época: los accidentes de tráfico.

La causa más frecuente de la muerte de los comprendidos en estas edades es simplemente la imprudencia, la inútil audacia, la loca competición que, cuando se reitera se parece mucho a un suicidio. A un suicidio doblado de homicidio, pues que rara vez el accidente automovilístico es dañoso únicamente para el que lo ha provocado; hace otras víctimas. ¿Para qué sirven, pues, los progresos científicos, el avance de las leyes sociales y su cumplimiento, los cada día mayores medios para luchar contra la mortalidad, especialmente infantil y juvenil? *El mal del siglo es, a lo menos para las edades señaladas, el accidente automovilístico*¹⁴⁸

Para acabar de argumentar a favor de la continuidad de ideas desde la juventud a la ancianidad, no deberíamos pasar por alto un último dato. Zambrano finalizó sus días con una preocupación creciente: los peligros de la paz y de la guerra. Resultado de ésta preocupación fue su última publicación que se refirió a la, entonces naciente, guerra del Golfo Pérsico que, afortunadamente, no consiguió ver en todo su apogeo. El inicio del escrito era contundente.

Nadie osaría hoy manifestar duda alguna acerca de la guerra: nadie en nombre de nada puede defender su causa. Y, en consecuencia, nadie, tampoco, puede dejar de depositar su voto en esa urna invisible que recoge las humanas voluntades, su voto por la paz. Pero resulta un tanto incierto saber que este voto por la paz en muchos

¹⁴⁸ ZAMBRANO ALARCÓN, M.: “La estructura de la mortalidad y los modos de vida actualmente” en *Educación*, núm 21, San Juan (Puerto Rico), 1971. Pág. 156. Las cursivas son de la autora.

casos va acompañado de la conciencia, o del presentimiento al menos, de los problemas hondos y serios que el “estado de paz” comporta¹⁴⁹

Sólo en la ancianidad, debido a recurrentes problemas de visión y de movilidad su actividad se verá impedida: primero en el Jura francés y, después, en su vivienda de Madrid. Aun en estos años más aletargados, mantiene correspondencias que delatan beneficios en aquellos que reciben sus misivas¹⁵⁰.

Con el paso de los años, desaparece el señalamiento político en sus escritos¹⁵¹. Si se compara PD y HL, entre los que median veinte años, es notorio el apagamiento de PD respecto a HL. Nunca desaparece la decidida vocación por lo social¹⁵² y aun en los momentos de mayor apartamiento existencial, hay una preocupación constante por el destino de su país. La transformación de sus escritos probablemente se deba a que, con el tiempo, descubrió que luchar por el propio país no requería de una acción ruidosa externa sino de un murmullo íntimo. Ese murmullo debería abrir una nueva vía que permitiese rescatar zonas del individuo que habían quedado ocultas por la violencia del ruido. Así, la razón-poética, a pesar de su creciente intimismo, es una respuesta con ramas que se ciernen sobre las dimensiones sociales de la vida, que nunca abandonó.

Yo no me vi en una cátedra dando clases de Filosofía, aun con todo lo que la amo porque no puedo, porque amo la vida. Y la filosofía tiene que estar viva. ¿Lo ha estado alguna vez en España? ¿O para estarlo ha tenido que pasar por la hoguera, ha tenido que quemarse? ¿Y el pensamiento? ¿Cuál ha sido la suerte del pensamiento en España? Abstenerse, quedarse quietecito, no meterse en nada y, al hacerlo, rozar la traición y sobre todo, la tradición¹⁵³

¹⁴⁹ ZAMBRANO ALARCÓN, M.: “Los peligros de la paz” en *Culturas (Diario 16)*, Madrid, 24/11/1990. Pág. 1.

¹⁵⁰ Aun así, la fuerza de sus escritos continúa a través de sus estudiosos y comentadores. Una muestra es la reflexión de Juan Ramón Tirado sobre la democracia y la comparación entre la razón poética y la razón práctica: TIRADO ROZÚA, J.R.: “La razón poética ante la democracia”, *Actas del II Congreso Internacional sobre la vida y obra de María Zambrano*, Fundación María Zambrano, Vélez-Málaga, 1998. Págs. 785-797.

¹⁵¹ Sobre las vinculaciones de María Zambrano con la política, puede leerse un artículo de Ana Burdgard de 1998. Allí, se especifica las relaciones de la joven Zambrano con los partidos y su compromiso durante la Guerra Civil Española: BUDGARD, A.: “El pensamiento político en las obras de juventud de María Zambrano”, *Actas del II Congreso Internacional sobre la vida y obra de María Zambrano*, Fundación María Zambrano, Vélez-Málaga, 1998. Págs. 149-162.

¹⁵² A pesar de ello, la etapa más decididamente política es la que abraza los años treinta y cuarenta. A ellos, se dedica el artículo de José Luis Mora de 2005 (Cfr. MORA GARCÍA, J.L.: “Filosofía y política en el pensamiento de María Zambrano (1930-1950). La utopía como acción política en el pensamiento de María Zambrano”, *Actas del Congreso Internacional del Centenario de María Zambrano*, Fundación María Zambrano, Vélez-Málaga, 2005. Págs. 302-316).

¹⁵³ PR. Pág. 33.

María Zambrano podía no sentirse cómoda en una cátedra¹⁵⁴, sin embargo, no disminuye su interés por la educación y por hacer de ésta un medio de mejora de las condiciones sociales. Constatación de ello es su labor en las *Misiones Pedagógicas*.

Nos hemos referido levemente a esta institución arriba. Las *Misiones Pedagógicas* iniciaron su andadura a principios de siglo. Transcurrieron treinta años de anémicos progresos hasta encontrar campo abonado para su completo florecimiento.

En 1931, Niceto Alcalá, con el fin de paliar la situación de analfabetismo del territorio nacional¹⁵⁵, promueve el *Patronato de Misiones Pedagógicas*. Su objetivo era “difundir la cultura general, la moderna orientación docente y la educación ciudadana en aldeas, villas y lugares, con especial atención a los intereses espirituales de la población”¹⁵⁶. Se sumaba a estos fines, el hecho recreativo. La novedad de la llegada de personas cultas a ámbitos olvidados de la España más profunda era motivo de regocijo general.

Sus actividades y recursos son múltiples: una biblioteca ambulante, un teatro, títeres, cine, un coro, audiciones públicas de grabaciones y de radio, etc...

Los misioneros, voluntarios procedentes de un estudiantado con inquietudes altruistas, acudían por parejas a los pueblos en los periodos vacacionales y con sus materiales pedagógicos: “un proyector cinematográfico con películas educativas y de recreo; bibliotecas para las escuelas de las comarcas visitadas; y gramófonos, con una selección de discos que, después de la actuación, se dejan al maestro para que continúe con la obra iniciada”¹⁵⁷.

El discurso de bienvenida se repetía en cada misión el día del recibimiento:

Es natural que queráis saber antes de empezar, quiénes somos y a qué venimos. No tengáis miedo. No venimos a pedirnos nada. Al contrario; venimos a daros de balde algunas cosas. Somos una escuela ambulante que quiere ir de pueblo en pueblo. Pero una escuela donde no hay libros de matrícula, donde no hay que aprender con

¹⁵⁴ En 1936, denuncia por segunda vez la separación que se estaba fraguando entre la intelectualidad y la realidad: “La cultura se iba alejando cada vez más de la vida y de la verdad. Sólo en aquellas zonas de la ciencia positiva en que la inteligencia comenzaba por convivir con la realidad modestamente, ha habido un auténtico progreso. Pero en la vida social en la zona del espíritu donde tanto ideólogo ha dejado libremente cabalgar su imaginación sin ponerse en contacto con el hombre real de cada día, con sus afanes y sudores, todo estaba en el caos salvo algunos magníficos pensadores del siglo anterior. El pecado más grave de la intelectualidad en estos últimos tiempo ha sido este desconocimiento del hombre real, esta ignorancia de la sangre que sufre y lucha, de la verdad humana que atañe a todos los hombres, sabios o no” (ZAMBRANO, M.: “La vocación de ser hombre” en *Onda corta*, Madrid, 15 de Diciembre de 1936).

¹⁵⁵ “Sobre la situación cultural señala Oyola que la existencia de una bolsa de analfabetismo “del 60 y del 70% en los varones, y aun más elevado porcentual entre las mujeres” era compatible “con la presencia de una clase social ilustrada, en la que aristócratas, curas, médicos, farmacéuticos y maestros, entre otros, llegan a disfrutar de elevados niveles de cultura” (MORA, J.L.: “Tres artículos desconocidos de Diego Zambrano Bravo en el periódico X” en *Antígona*, Fundación María Zambrano, Vélez-Málaga, 2007. Pág. 46).

¹⁵⁶ CANES GARRIDO, F.: “Las Misiones...”. Pág. 150.

¹⁵⁷ *Ibid*, pág. 152.

lágrimas, donde no se pondrá a nadie de rodillas, donde no se necesita hacer novillos. Porque el Gobierno de la República que nos envía, nos ha dicho que vengamos ante todo a las aldeas, a las más pobres, a las más escondidas, a las más abandonadas, y que vengamos a enseñaros algo, algo de lo que no sabéis por estar tan lejos y tan solos de donde otros lo aprenden, y porque nadie, hasta ahora, ha venido a enseñároslo: pero que vengamos también, y lo primero, a divertirnos. Y nosotros quisiéramos alegraros, divertirnos casi tanto como os alegran los cómicos y titiriteros¹⁵⁸

Para Gabriel Arnáiz, profesor de filosofía de secundaria y creador del primer café filosófico español (Marchena, Sevilla), la FAG debería poseer el doble componente lúdico-formativo¹⁵⁹. Hay dinámicas grupales más dirigidas hacia lo lúdico y otras hacia lo formativo¹⁶⁰. Cuando comenzase su trabajo, reunió a un grupo de jóvenes en horario extraescolar con pocos intereses por recibir una clase magistral. Entre las Misiones Pedagógicas y las prácticas de Arnáiz median más de setenta años. Muchos menos, entre las acciones de unas y otro.

Formar, ayudar a pensar y divertirse son tres factores que reúnen los intereses de estas prácticas tan alejadas en el tiempo. La importancia de la didáctica de lo enseñado, la preocupación por los problemas sociales y la relación entre estos y las enseñanzas del filósofo, el carácter lúdico de ciertas sesiones de las *Misiones Pedagógicas* y el de, por ejemplo, la “filmosofía”¹⁶¹, fragan elementos de conexión entre ambas iniciativas. De

¹⁵⁸ Ibid, pág. 153.

¹⁵⁹ “Consideramos, pues, que el campo de la Filosofía Práctica se puede distribuir en **cuatro** áreas o ámbitos de actuación: **a)** El ámbito *terapéutico*, que corresponde al área del asesoramiento filosófico; **b)** el ámbito *lúdico y formativo*, desarrollado a través de los (1) cafés filosóficos, (2) los talleres de filosofía y los (3) diálogos socráticos; **c)** El ámbito *profesional* que se desarrolla en las organizaciones, ya sean éstas (1) instituciones públicas, (2) empresas privadas u (3) ONG’s; y, por último, **d)** el ámbito *mediático*, a través de la labor en los distintos *massmedia*” ARNAIZ, G.: “La filosofía práctica en las organizaciones” en *Actas do “I encontro português de Filosofia Prática*”, APAEF, Lisboa, 2006. Pág. 54. Cursivas y negritas del autor.

¹⁶⁰ Las variedades de FAG que han llevado a contabilizarse son muy variadas. Gabriel Arnáiz recoge catorce sugeridas por Alessandro Volpone “(1) Los diálogos socráticos de Leonard Nelson, (2) los diálogos socráticamente inspirados, (3) la filosofía para niños de Matthew Lipman, (4) la filosofía con niños, (5) la educación para el desarrollo moral de Köhlberg, (6) los cafés filosóficos, (7) los encuentros filosóficos de diverso tipo (seminarios, fines de semana, vacaciones, etc.), (8) la filosofía para las organizaciones, (9) el asesoramiento filosófico de Gerd Achenbach, (10) la filosofía clínica de Peter Koestenbaum, (11) la mayerútica filosófica de Pierre Grimes, (12) la filosofoterapia, la psicofilosofía y otros compuestos híbridos entre el counseling y la filosofía, (13) la filosofía biográfica de Romano Madera y Luigi Vero y (14) una última categoría “comodín” que el autor deja en blanco para futuras prácticas que vayan apareciendo con el tiempo” (ARNAIZ, G.: “El “giro práctico” de la filosofía” en *Diálogo Filosófico*, nº 68, Salamanca, 2007. Págs. 181-182). En la décimo cuarta, podrían incluirse muchas más. Ciertamente, nos convence poco la ausencia de criterio a la hora de realizar la taxonomía (de hecho, algunas categorías son subsumibles en una sola); en cualquier caso, da idea del extenso catálogo de modalidades prácticas en el campo de la FAG.

¹⁶¹ La filmsofía es una práctica, intitulada de este modo por el filósofo aplicado Joan Méndez, consistente en el visionado de películas actuales para el comentario filosófico posterior dirigido por un especialista en filosofía (Cfr. MÉNDEZ, J.: “Filmosofía” en BARRIENTOS RASTROJO, J. (ed.): *Dominios de aplicación práctica de la filosofía*, X-XI, Sevilla, 2006. Págs. 118-140).

este modo, es posible encontrar en el contexto de la joven Zambrano un espíritu semejante al que anima a muchos filósofos aplicados.

Participar en aquellas experiencias suponía en los jóvenes compañeros de la filósofa ponerse en contacto con la realidad más “recóndita” (y también la más desfavorable) del pueblo español. Sirva de muestra un extracto de una memoria-resumen de un misionero que estuvo trabajando en una localidad de Zamora.

Niños harapientos, pobres mujeres arruinadas de bocio, hombres sin edad, agobiados y vencidos, hórridas viviendas sin luz y sin chimeneas, techadas de cuerno y negras de humo. Un pueblo hambriento en su mayor parte y comido de lacras, centenares de manos que piden limosna... Y una cincuentena de estudiantes sanos y alegres, que llegan con su carga de romances y comedias. Generosa carga, es cierto, pero ¡qué pobre allí! El choque inesperado con aquella realidad bruta nos sobrecogió dolorosamente a todos. Necesitaban pan, necesitaban medicinas, necesitaban los apoyos primarios de una vida insostenible con sus solas fuerzas... y sólo canciones y poemas llevábamos en el zurrón aquel día¹⁶²

La diferencia entre las dos Españas que ponía en contacto las *Misiones Pedagógicas* aumentaba el valor de tales acciones. El testimonio de Rogelio Blanco se detiene en este punto.

Consistían éstas en ir por aldeas y localidades rurales poco favorecidas y llevarles a los campesinos formación. Una tarea también propia de hombres, así lo fueron en su mayor parte los componentes, mas en el caso de Zambrano se trataba de algo más: “de llevar a Husserl y a Descartes al *humus* de la tierra”; es decir, de “vulgarizar”, si ello fuera posible, los altos contenidos filosóficos propios para los sesudos académicos y aproximarlos al pueblo¹⁶³

Vulgarizar, o mejor divulgar, no es sinónimo de trivializar sino de acercar a un amplio sector de la población contenidos académicos de utilidad para sus propias vidas. Sin estos jóvenes que ocupaban su tiempo libre en tales actividades, difícilmente el pastor que trabajaba de Sol a Sol habría accedido a un universo oculto a su cotidiano tránsito o el niño hubiera quedado constreñido a un mundo de trabajo sin sentido.

Por encima de todo, sin las misiones, el hombre de aldea no habría podido sentir, aun siendo una actividad pulsátil y fugaz, la satisfacción de la cultura y el humanismo.

Las Misiones Pedagógicas supusieron una apuesta decidida por el acercamiento al vulgo de realidades que compelián a círculos de poder. Algo semejante intenta hacer

¹⁶² CANES GARRIDO, F.: “Las Misiones...”, pág. 161.

¹⁶³ BLANCO, R.: “Las rebeldías de María Zambrano” en *Antígona*, Fundación María Zambrano, Vélez-Málaga, 2007. Pág. 21

el profesor Marinoff con algunos de sus escritos. Éste es muy conciente de la diferencia entre divulgación (vulgarización) y trivialización y lo representa con ejemplos.

La popularización no es necesariamente sinónimo de trivialización. En la cultura angloamericana, por ejemplo, las obras de teatro de Shakespeare, los ensayos de Emerson, los poemas de Witmann y las canciones de Lennon y McCartney han gozado de periodos de tremenda popularidad y han popularizado temas muy profundos, pero por supuesto no son triviales. Cuando los profesores universitarios de filosofía dan cursos introductorios simplificamos necesariamente el material para nuestros estudiantes y no por ello trivializamos el proceso¹⁶⁴

La participación de los misioneros en la vida cotidiana de la comunidad provocaba alabanzas de las gentes del pueblo. Se conservan testimonios, como el de Otero Urtaza, en que se refleja las expectativas de aquellos que iban a este tipo de voluntariado nacional.

No se esperaba de nosotros que fuéramos a hacer ninguna clase de revolución, ni se buscaba que fuésemos a eso. Nosotros creábamos un orden de ilusiones, de formas de sociabilidad, de participación, y esto probablemente podía ser un estímulo para vigorizar en el pueblo el sentido cívico y la voluntad de reforma¹⁶⁵

Se viajaba en grupos de tres o cuatro personas. Una de las veces, María Zambrano le tocó en suerte viajar con Rafael Dieste, a quien años después dedicará un artículo, marchando hacia el Norte pasando por Vitoria¹⁶⁶. En otra ocasión, viajaría hacia el sur a Navas del Madroño. La pensadora uniría su testimonio al de muchos otros.

Y llegaban las gentes, en un gran pueblo de Extremadura llamado Navas del Madroño, a dos kilómetros por la carretera. Íbamos en un automóvil desvencijado, pero resultó bien pagado este esfuerzo. Estaban en dos filas, a lo largo de la carretera, formados como si se tratara de una procesión, los hombres del pueblo, con la bandera socialista (...). Y llevaban el traje de gala puesto (...). Según íbamos pasando entre estas dos filas, se iban descubriendo hasta el suelo ante

¹⁶⁴ MARINOFF, L.: “Tres desafíos...”. Págs 138-139. Si trivial se entiende en su primera acepción del *Diccionario de la Real Academia Española*, habríamos que decir que sí hay trivialización en la acción de las *Misiones Pedagógicas* y en el de la FAP. Tal definición reza así: “Vulgarizado, común y sabido de todos” (Cfr. AA.VV. “Trivial” en DRAE (on-line) http://buscon.rae.es/draeI/SrvltConsulta?TIPO_BUS=3&LEMA=trivial (último acceso 13 de Agosto de 2007). Ahora bien, si trivialización se entiende como el acto por la que se le resta importancia a algo (segunda concepción del DRAE), no hay tal trivialización sino todo lo contrario. Queremos decir, se le añade importancia a algo que por lo general podría no tenerla, por ejemplo se le da importancia al uso de las palabras, a las implicaciones éticas de nuestros actos, etc. Este aumento de importancia es correlativo a un aumento de conciencia sobre los compromisos filosóficos de lo que nos sucede.

¹⁶⁵ OTERO URTAZA, E.: *Las misiones pedagógicas: una experiencia de educación popular*, Edicio's do Castro, La Coruña, 1982. Pág. 150.

¹⁶⁶ PR. Pág. 152.

nosotros, porque les llevábamos pensamientos, porque le llevábamos vida y, cuando llegamos a la plaza Mayor, la plaza se llenó. Rebosaba también de algunas mujeres, que entonces se retraían mucho¹⁶⁷

Las *Misiones Pedagógicas* pusieron en contacto a Zambrano con la realidad de la mujer¹⁶⁸, realidad que luego plasmará en los artículos referidos más arriba.

Las *Misiones Pedagógicas* supusieron para la filósofa un punto de no retorno: el encuentro con una realidad que teñiría en superficie o en el fondo toda su filosofía y la preocupación porque el hombre despertase de su ignorancia, primero, por la cultura y, luego, por una decidida voluntad de andar un camino que lo transformase mediante el conocimiento de su sí mismo y, con ello, se libera¹⁶⁹.

A mi me cupo en suerte hablar a aquella multitud desde el balcón (...). Entonces tenía muy poca voz; era pequeña, delgada, la voz. Se hizo un silencio cuando hablé que ninguna palabra se perdió. Así comenzaron las sesiones (...). Al finalizar, entregamos la biblioteca. Más que entregarla, la repartimos, la expusimos, la dimos. No se atrevían a mirarnos, eran libros de historia, de poesía de literatura. Eran también libros de derecho elemental para formar ciudadanos. Gente que sentíamos la patria como poesía, como una inspiración, como un don del cielo. Gente que queríamos transformar el trabajo y a veces lo lográbamos en una poética, maravillosa y libre transformación¹⁷⁰

La última circunstancia que vincula la labor de María Zambrano con la FA es su actividad social e incluso podemos referirnos, de forma matizada, a su actividad política.

No hay unanimidad en cuanto al posicionamiento de la FA ante la política. De hecho, hay poco material al respecto.

¹⁶⁷ PR. Págs. 107-108.

¹⁶⁸ Elena Laurenzi se ha atrevido a sugerir las sendas feministas del pensamiento de nuestra filósofa. A ello, dedica la conclusión de un artículo publicado en 2005 (cfr. LAURENZI, E.: “La differenza tra i sessi al cuore Della crisi europea: *Horizonte del Liberalismo* (1930)”, *Actas del Congreso Internacional del Centenario de María Zambrano*, Fundación María Zambrano, Vélez-Málaga, 2005. Págs. 287-290). Tal vez, sea más acertada la visión de *lo femenino* trazada por Pamela Soto. En ella, aparece la mujer que dibujase Zambrano sin que esto suponga ponerse por encima del género masculino. De hecho, ella nunca se autodenominó filósofa sino filósofo (cfr. SOTO GARCÍA, P. “La irrupción de lo femenino en el pensamiento de María Zambrano”, *Actas del Congreso Internacional del Centenario de María Zambrano*, Fundación María Zambrano, Vélez-Málaga, 2005. Págs. 444-451). Por último, María Joao Neves propone la apertura de una razón femenina no segregadora. Esa razón ampliaría la perspectiva de la comprensión moderna dominada por la cuantificación (cfr. NEVES, M.J.: “Na senda da razao feminina”, *INUAF Studia. Scientiae rerum difussio*, número 7, Loulé, 2004. Págs. 109-127).

¹⁶⁹ Por supuesto, esta liberación en aquel tiempo estaba más cercana a los ideales emancipadores de Diego y Blas Zambrano que a una liberación interior, semejante a la manifestada en CP, DA o NM.

¹⁷⁰ PR. Pág. 108.

Paz y Miño, autor peruano con algunos escritos publicados en el seno de la Asociación Cultural Buho Rojo, señala que la FA debería conciliar esfuerzos con cada una de las ramas de la filosofía, entre ellas el de la filosofía política. Ésta “trata de cómo mejorar el Estado, cómo gobernar y tratar a los ciudadanos, de los sistemas políticos y los planes de gobierno – a todo nivel: económico, educativo, cultural, científico, social, etc.”¹⁷¹. Asimismo, la FA debería incluir entre sus integrantes la filosofía social, la cual

nos puede advertir de los diversos padecimientos que puede sufrir un pueblo o sociedad e incluso una civilización. Y claro, intentar dar una guía o solución – cómo educar mejor a los niños y jóvenes, cómo mejorar la política educativa o sanitaria, cómo crear más fuentes de trabajo y empleo, cómo reorientar a los delincuentes, cómo velar mejor por los desamparados y débiles, etc.¹⁷²

En 2006, Lou Marinoff fue invitado a una conferencia en Davos, a la que asistió Al Gore, premio Nóbel y divulgador de los efectos humanos en el medio ambiente, para analizar las implicaciones políticas en los cambios climáticos. El filósofo estadounidense de origen canadiense actuó como conferenciante entablándose contacto entre un mandatario político y un divulgador de la FA.

Señalamos antes los esfuerzos de APAEF por modificar la situación educativa nacional mediante la creación de los clubes de ética y los gabinetes filosóficos, con la consiguiente respuesta positiva del Ministerio de Educación de Portugal.

Angélica Satiro, especialista en Filosofía para Niños y coordinadora de un Máster de Filosofía para Niños en la Universidad de Barcelona, realiza desde hace años proyectos *interestatales* entre España, Brasil y otros países sudamericanos. La justificación de los mismos incide en la constitución de una ciudadanía futura en que domine la razón antes que los desafueros pasionales.

La sociedad, en cuanto conjunto de individuos o grupos, es el objeto de aquellos filósofos aplicados que intuyen su actividad como un medio para mejorar la racionalidad de los individuos. Esta línea concuerda con las bases del pensamiento crítico que, a su vez, hunde sus raíces hasta autores como William James o John Dewey¹⁷³.

¹⁷¹ PAZ Y MIÑO, M.A.: “¿Sirven de algo los filósofos?: Hacia una filosofía aplicada en el Perú” bajado de www.geocities.com/athens/olympus/9234/filapl.htm (último acceso 2 de febrero de 2006).

¹⁷² *Ibidem*.

¹⁷³ Ambos dedicarán gran parte de su vida y esfuerzos a la consecución de la racionalidad del ciudadano, para la mejora de las condiciones necesarias de la democracia. Conclusiones análogas son las esbozadas por María Zambrano en PD. Para nuestra pensadora, la democracia, en cuanto comunidad constituida por seres racionales, es el único sistema político donde puede habitar el ser humano en pleno desarrollo de sus capacidades.

La actividad política de la filósofa veleña se dio en su periodo de juventud¹⁷⁴. A pesar de estar más de cuarenta años en el exilio, nunca emprendió lucha política visible contra el régimen franquista. Aprendió a vivir alejada de él. No obstante, su compromiso a favor de la república durante el conflicto civil fue notable. Aunque marchó a iberoamérica con su marido en 1936, regresa a España, según su propio testimonio, porque el bando republicano estaba perdiendo sus posiciones.

Retomamos sus dos obras de mayor calado político: HL y PD. Dijimos que la que contaba con más tintes políticos era la primera. La segunda estudia cuáles podrían ser las condiciones sociales necesarias para que en una sociedad naciese y pudiese vivir una persona completa. Se introduce, pues, en veredas socio-espirituales. La primera se dedica a estudiar la condición de la política a través de dos modelos: la política revolucionaria y la política conservadora¹⁷⁵. PD es escrita mucho después de que los movimientos sociales de la guerra se encontrasen adormecidos. HL es escrita pocos años antes del inicio del conflicto bélico.

HL define la política bajo el signo de la “voluntad de reforma”¹⁷⁶:

Hay una actitud ante la vida, que es simplemente el intervenir en ella con un afán o voluntad de reforma. Se hace política siempre que se piensa en dirigir la vida (...). Tienen, sin duda, este origen común: el no conformismo –protesta ante lo que es- y el ansia de lo que debe ser. Es, pues, un problema entre dos términos: un individuo que actúa y una vida que se ofrece como materia reformable (...). Política es reforma, creación, revolución siempre, por tanto: Lucha – conjunción- entre el individuo y la vida¹⁷⁷

El hecho de que la política suponga una lucha o, según se corrige, juego entre el individuo y la maleabilidad vida nos permite atisbar una instancia nueva que vincula el espíritu político zambraniano y la FA.

Zambrano llevó a la práctica sus planteamientos teóricos con la FUE (Federación Universitaria de Estudiantes). Según narra Juan Carlos Marset, el interés político fue consecuencia del despertar que supuso la federación en la universidad. Al

¹⁷⁴ En una carta a su tía Asunción (1953), se despliega el profundo cambio de la autora respecto a la política: “Ya ves Francia como está, y yo de política estoy tan cansada que solo quiero estar donde no oiga hablar de ella” (C 15/8/1953). Esto no obsta a la precisión hecha más arriba: hay que distinguir entre el abandono político de la autora y el compromiso social mantenido durante toda su vida.

¹⁷⁵ HL. Págs. 211 y ss.

¹⁷⁶ Sobre la situación política que circunda a HL, Ana Bundgaard escribió una conferencia para el *Congreso Internacional del Centenario de María Zambrano*. En ella no sólo establece el marco biográfico de la autora sino la coyuntura política que precedió a éste libro: BUNDGAARD, A.: “El liberalismo espiritual de María Zambrano”, *Actas del Congreso Internacional del Centenario de María Zambrano*, Fundación María Zambrano, Vélez-Málaga, 2005. Págs. 46- 63.

¹⁷⁷ HL. Págs. 203-204.

principio, “no había vida universitaria”¹⁷⁸, sólo con la llegada de la FUE, cuando la pensadora preparaba su doctorado, la situación cambió.

La FUE representaba “un mundo de manifestación, de *presencia*”, “una ventana abierta para la vida del País” (...). El universitario, al principio, “no pedía República”, sino un “modo de vida” basado en el compañerismo y en una “ética de lealtad”, sobre el que después se organizó un verdadero movimiento estudiantil contra el régimen monárquico dictatorial¹⁷⁹

Éste espíritu es el respirado en la novela de Agustín de Foxá *Madrid de corte a checa*. Foxá describe la parte más culta del movimiento, con conversaciones en cafeterías entre un revuelto Valle-Inclán y la escucha atenta y crítica de los asistentes. Fueron tiempos en que se concitaban la cultura y la vanguardia universitaria, con la ironía de frases grotescas como “La juerga, la baraja y la botella son los blasones del marqués de Estella”¹⁸⁰.

Cuando la FUE comienza a organizarse, se le encomienda a la autora de HL ir a parlamentar con Valle Inclán, quien la remitirá a Manuel Azaña¹⁸¹. Será éste una referencia para María a lo largo de su vida, incluso se conserva algunos de sus libros en su biblioteca, guardada en su Fundación. Los puntos de más enfervorecida política zambraniana están en las cartas que remite a su maestro antes de la Guerra Civil. Son famosas, aunque poco leídas por ser material inédito. Ellas apelaban a la afiliación de Ortega y Gasset al movimiento republicano en los siguientes términos:

Naturalmente que no se le ocultará a V. cuál es la primera exigencia ineludible en la dignificación y nacionalización española: el advenimiento del régimen republicano; y nadie hay tan ingenuo y poco exigente que lo espere todo de él; pero la monarquía consumió y sacrificó a su sostenimiento todo lo que podía haber sido savia, vida de la nación (...). No se puede crear la historia sintiéndose por encima de ella, desde el mirador de la razón; sólo quien está por debajo de la historia puede ser un día su agente creador (...). Debe y puede V. hacer más, Sr. Ortega y Gasset; su misión con España está más alta¹⁸²

Una carta posterior contendrá términos como “España nuestra”, la denuncia de la pérdida de la fe de la juventud, la necesidad de solidaridad con la realidad nacional y la recriminación a los que dicen que Ortega está separado de la realidad concreta¹⁸³. María Zambrano sentía como la juventud se replegaba y abandonaba su fuego inicial, ante ello proponía la pureza: “Prisionera sí, de nuestra indecisión, y de otra con la más

¹⁷⁸ AF. Pág. 341.

¹⁷⁹ Ibidem. Las cursivas son de la autora.

¹⁸⁰ De FOXÁ, A.: *Madrid, de corte a checa*, Bibliotex, Barcelona, 2001. Pág. 28

¹⁸¹ DD. Pág. 41.

¹⁸² C 11/2/1930. Págs. 1-3.

¹⁸³ Cfr. C 28/5/1930.

trágica ¡de nuestra pureza! ¡No queremos dejar de ser puros!”¹⁸⁴. Esa salvación dependía de hacerse cargo de lo que sucedía en el país. La filosofía no sólo permitía ese análisis sino que daba una alternativa.

Zambrano encuentra en la política una forma de dar cumplida esa necesidad que siente en su trabazón con la realidad. La política para ella no es una cuestión de partidos políticos, sino de lucha social por ideas¹⁸⁵, de trabajo en pro de una ilusión, y de sentir el dolor de una nación desmoronándose.

Pertenecer a la FUE que, como ella sabía, era “apolítica”. Sí; ellos lo seguirían siendo; no se trataba de hacer política, sino de abrir paso o hacer que se abriera esa vida de España, recubierta por la falsedad oficial, por una continuidad inexistente; se había roto felizmente esa continuidad mortecina de la España de la Restauración, “sin pulso” (...) En cada universidad de provincia hay ya grupos, gente nuestra, de nuestro estilo y, más allá de la Universidad y de las ciudades, la España campesina a la que hay que llevar pan y presencia¹⁸⁶

Ni que decir tiene que cuando Zambrano se refiere a la España campesina es algo que conoce de primera mano, gracias al conocimiento vivencial aportado por las *Misiones Pedagógicas*.

A María le preocupaba España, también sus gentes. En sus primeras épocas, hemos visto, sus esfuerzos sociales y políticos son coherentes con sus pretensiones. En épocas más tardías, su acción tornará hacia ámbitos más personales.

2.2.4. Conclusión. Vectores sociales zambranistas para la FAG.

Fundándonos en la investigación precedente, afirmaremos que en la vida de María Zambrano hay raíces que fomentaron su interés por la vida social y política. Poco a poco, se generarán posos fructíferos que la conducirán a preguntarse por la naturaleza del hombre y por su sufrimiento íntimo.

La cercanía a la experiencia de la perentoriedad de la vida en el campo, conocida a través de los esfuerzos de su padre y abuelo por lenificarlas, el modo en que se comprometieron con esa sociedad hasta quemar sus propias vidas por dar respuestas reales serán modelo tanto para la joven María como para una madura filósofa, que se resistió a ver pasar la vida sin asumir su deber como persona.

Consta en sus escritos la importancia de la infancia debido a su cercanía al nacimiento. Asistir a experiencias de su juventud e infancia, nos revelan notas que se

¹⁸⁴ Ibidem. Pág. 7.

¹⁸⁵ Incluso se evidencian vínculos entre la visión religiosa de Zambrano y la social. Cerezo Galán las ha traído a la luz en su artículo “La democracia y el lugar de lo sagrado” (Cfr. CEREZO GALÁN, P.: “La democracia y el lugar de lo sagrado (De la crítica política a lo Religioso o a la Crítica Religiosa de lo Político)”, *Actas del Congreso Internacional del Centenario de María Zambrano*, Fundación María Zambrano, Vélez-Málaga, 2005. Págs. 64-79).

¹⁸⁶ DD. Pág. 38.

mantendrán durante el resto de la vida. Por eso, mantenerse despiertos a los primeros lances de la biografía de la pensadora y a sus primeros escritos es asistir a elementos basales de su pensamiento. Por ejemplo, se podría relacionar el privilegio de la compasión respecto a cualquier deber con el siguiente hecho acontecido en su infancia:

Contaba Rafael que no pocas veces su prima salía a la calle con la merienda, con la intención de dársela al primer mendigo que se encontrara, y que en los años cincuenta en Roma todavía le daba zapatos a quien veía que no los tenía, y el dinero que llevaba para el transporte, y se volvía descalza a su casa. “Lo peor”, le había comentado ella, “era cuando eso me sucedía subiendo por una calle empinada”. En Segovia había una niña con la que nadie quería jugar, porque sabían que era “hebrea practicante” (...), las habladurías había hecho pensar a las niñas que era pecado tratar con ella. A María no le importaba lo que dijeran, a pesar de que don Blas le había advertido que esa amistad podría ocasionarle problemas¹⁸⁷

Se podría atribuir este espíritu a su catolicismo, acentuada en su infancia por su tía Águeda, que acabó siendo monja, o por su abuelo materno. Cuando en la madurez, desaparecidas sus relaciones más formales con el catolicismo, presenciamos la asistencia a un joven que estuvo a punto de suicidarse, la preocupación por la situación de la viuda de Lezama Lima o por la de Agustín Andreu, habremos de concluir que algo más había en la filósofa que mero cumplimiento del decálogo mosaico.

En lo que resta de epígrafe, nos dedicaremos a confrontar críticamente la caracterización básica que hicimos de la FAG con los hitos de su vida. Así, veremos si hay coherencia entre ambos.

Decíamos que la FAG correspondía con aquella filosofía:

a. Que tiene a los grupos, al pueblo si se quiere, como foco al que dirigir su actividad.

A este respecto, hemos hablado de sus acciones en la *Misiones Pedagógicas*, en la FUE y su interés en los problemas cotidianos a través de los artículos que publicase en *El Liberal*, el *Mono Azul*, u *Hora de España*. Añadamos su regreso a España en 1937 para, desde Valencia, luchar en pos de los ideales republicanos, como también hiciese Simone Weil con la cual, parece ser, se encontró en el frente¹⁸⁸. Zambrano describirá su actividad en la guerra

¹⁸⁷ AF, pág. 191.

¹⁸⁸ Rosa Rius pronunciaba en este sentido una conferencia en el *XI Seminario Internacional María Zambrano* el 4 de Mayo de 2007 (Universidad de Barcelona) titulada “María Zambrano y Simone Weil desde tradiciones paralelas”. En las fechas en que elaboramos este escrito, todavía no ha salido publicada, aunque se prevé que lo haga en el siguiente número de la revista *Aurora*. Otro testimonio argumental sobre su relación se encuentra en NOGUÉS GÁLVEZ, J.: “María Zambrano y Simona Weil: un modo diferente de pensar la tradición filosófica” en REVILLA, C. (ed): *Claves de la razón poética. Un pensamiento en el orden del tiempo*, Trotta, Madrid, 1998. Págs. 91-98.

afirmando que “siendo moderada, fue intensa, implacable como había sino mi vocación filosófica”¹⁸⁹.

Si nos referimos a sus antecedentes, observamos que este ideario estuvo en la mente de Blas Zambrano tanto en *La Obra* como en la *Universidad Popular de Segovia*.

b. *Que da preeminencia a la promoción de la reflexión sobre la historia de la filosofía. No obstante, no se aparta ésta última de la reflexión; abandona su centralidad, pero permanece como conjunto de argumentos coadyuvantes al proceso reflexivo.*

En las *Misiones Pedagógicas* no aparece con diafanidad una actividad allende el espíritu de la clase magistral adecuada a niveles de formación bajos. Ahora bien, vistos los modos de enseñanza de su madre (tendientes a promover la reflexión y el cultivo de la sensibilidad) y conscientes de que la primera persona con la que comenzó a dar clases fue con Araceli Alarcón, no es excesivo pensar que, junto a las clases más teóricas, enseñase a los jóvenes y niños a pensar y a ver la realidad por ellos mismos y que promoviese sus capacidades de profundización en la realidad. Siendo rigurosos, admitimos que esto sólo pertenece al campo de las hipótesis por la escasez de datos fiables al respecto.

En capítulos siguientes, veremos cómo se enfrentará María Zambrano a la razón discursiva y la posibilidad de una razón más amplia. Serán sus escritos, pues la que nos permitan hacer constataciones. Por el momento, avanzaremos que sus escritos discurrirán por un cauce que promueve la apertura de la visión, en lugar de imponer una visión de un signo específico.

Su palabra, en contenido y en forma, forjaba una alternativa a un mundo clausurado. Cintio Vitier o Fina Marruz, estudiantes de la filósofa en Sudamérica, afirmaban que su palabra se inscribía en una verdad allende la argumentación. La conexión entre la palabra y la vida manifestaba esta naturaleza básica de su palabra. Se trataba de una palabra que curaba. Por ello, la filosofía no es sólo un artefacto que optimiza el pensamiento sino un medio de salvación. Esto queda constatado en una de las cartas que remitiese a Ortega y Gasset.

Llevo casi un mes en cama, enferma. Leo Filosofía, única cosa que nunca me es extraña, con una inmensa alegría, porque ella me da una salida luminosa al mundo, porque la amo como a aquella que durante mucho tiempo nos ha esperado perdonándonos todas las más aparentes que efectivas traiciones.

Pero no quiero salvarme sola. Sólo deseo energía, algo de salud para hacer un esfuerzo ¡Son ellos tan maravillosos! Y por los que vienen detrás, de quien tanto

¹⁸⁹ HSA, pág. 12.

espero y por ese ejemplo de su generosidad espejo del darse, que es para mí la virtud cardinal¹⁹⁰

c. *Cuyo objeto son los grandes temas de la filosofía (felicidad, verdad, libertad, igualdad, amor, pensamiento, etc...) y de la vida, estableciendo una persistente y obligada relación entre ambos.*

Sobran los comentarios.

d. *Por tanto, es una filosofía que se encuentra en la misma vida, que arranca de la misma existencia de aquellos que viven.*

Sin vida, no hay filosofía. La renuncia inicial a ocupar un tipo de puesto filosófico (una cátedra) que la apartase de la vida, las críticas a los intelectuales reclusos en sus atalayas personales y separados del flujo existencial o sus artículos sobre cuestiones cotidianas son preludeo de sus planteamientos futuros. Obras como FP, PPVE, AE, ESV, PR remiten a esta necesidad de fusionar ambos contextos.

La especial atención al estoicismo demuestra una particular atracción por filosofía enraizada en la vida. Justifica que esa filosofía sigue renaciendo por esa capacidad de responder a cuestiones vitales actuales sin perder la perspectiva del alma, la intimidad del sujeto.

A esto, hemos de unir la mirada abismada que hace descender a sus vivencias, por ejemplo la interpretación sobre la educación, la adolescencia, la atención en FE, o las narraciones “delirantes” de la segunda parte de DD.

Zambrano hace una filosofía de lo que sucede en la cotidianidad y fragua un pensamiento que rescata ámbitos oscurecidos por ciertas imposiciones de la razón moderna. Se accede a la dimensión sacral (los fundamentos) de la realidad mediante el uso de la razón zambranista propia: la razón poética.

e. *Las actividades son gratuitas o tienen un reducido coste, estando al alcance de cualquiera. De hecho, la financiación de las mismas puede corresponder a organismos oficiales. Sólo en contados casos, constituyen la base económica de aquellos que se dedican a ellas. Cuando es así se debe más al número de personas que acuden a ella que a que se eleve el coste de las mismas.*

Ni en la FUE, ni en las *Misiones Pedagógicas* o en *La Obra, Universidad Popular* o café *La Unión*, el café de Segovia, había interés crematístico alguno. Para su padre, había que “educar a los de abajo y a los de arriba”, para ella había que convivir “compartiendo el pan y la esperanza”¹⁹¹.

¹⁹⁰ Carta a Ortega y Gasset remitida el 28/5/1930. Pág. 12.

¹⁹¹ DD. Pág. 82.

María Zambrano cobrará sus cursos en México, en La Habana, Italia, etc... A pesar de ello, no fue el dinero la preocupación acuciante en su existencia (al punto de que en Italia tuvo una época en que pasó hambre).

El interés social de la veleña es el primer momento de la realización de este trabajo de investigación. En este primer punto, sentamos las bases del interés social de la autora y del conocimiento de la realidad cotidiana de modo directo. Como ya hemos repetido, esto no certifica que luego eso se vea reflejado en sus escritos. Sólo un estudio pormenorizado de los mismos revelará, en primer lugar, la constatación de este interés en sus escritos y, en segundo, la viabilidad de la aplicación de los mismos a la FAP.

¿Sería posible que existiesen tales vectores en la pensadora sin haber tenido contacto directo con la realidad más cercana a los problemas cotidianos? Pensamos que es posible. Pensemos que “el mundo de la vida” era el tema recurrente del círculo que rodeo a la pensadora. Ortega, Unamuno, Zubiri o Julián Marías son fieles muestra de sujetos que se dedicaron desde la filosofía a este objeto. Lo decía Marías, con quien se cartearía Zambrano desde su exilio:

La filosofía es siempre asunto personal. En las ocasiones en que se ha intentado olvidar esto y convertirla en una disciplina abstracta, la consecuencia ha sido siempre su decadencia o su abandono¹⁹²

Para Zambrano, el pensamiento y la escritura precisan de dos elementos: un silencio auténtico y experiencia *vividas*. Sin la vida, no hay historia sino mero pasar del tiempo; no se da el pasado ni la memoria porque no pasan a vivificarse¹⁹³. Su filosofía nace de un contacto con la realidad cotidiana y del anhelo por desvelar su intimidad. Ambas han de conjugarse y tenerse presentes para alcanzar el auténtico sentido de la obra zambraniana.

3. Filosofía Aplicada a la Persona (FAP).

3.1. El quehacer de la Filosofía Aplicada a la Persona.

En este punto, dejaremos que hablen los autores más característicos de la FAP para procurar el significado de la FAP u orientación filosófica. A diferencia de la FAG, esta modalidad de FA cuenta con textos que contienen definiciones sobre el trabajo de consulta. Apelaremos a ellas (e incluso veremos algunas estrategias) para recabar las visiones actuales, *mediadas por las prácticas personales*, sobre la profesión y concluiremos en una primera definición integradora que permita tener una visión amplia del trabajo del filósofo aplicado.

¹⁹² MARÍAS, J.: *Razón de la Filosofía*, Alianza Editorial, Madrid, 1993. Pág. 13.

¹⁹³ NM. Pág. 80-91. NM argüirá que es preciso vivir para conseguir comprender el método, una muestra más que antepone la experiencia de la vida a la teoría.

Luego intentaremos probar cómo María Zambrano, a pesar de no poseer una consulta formal ni pretensión de abrirla, ejerció una labor vecina del trabajo del orientador. Afirmaremos las semejanzas con la disciplina y pondremos de manifiesto las lagunas. Tales lagunas no son debilidades reales puesto que nunca pensó ser orientadora¹⁹⁴.

A grandes rasgos, podríamos dividir el objetivo de los orientadores filosóficos en dos grupos: lo que se hospedan en la solución de problemas y los que buscan la comprensión de los mismos para (en ciertas ocasiones) promover la resolución. Una situación semejante a la que podría haber entre la primera frase de la *Metafísica* de Aristóteles (“Todos los hombre tienden por naturaleza al conocimiento”) y la primera frase del *De vita beata* de Séneca (“Todos los hombres, hermano Galión, quieren vivir felices”¹⁹⁵): la búsqueda de la verdad frente a la búsqueda de la felicidad, la comprensión de los problemas frente a la resolución de los mismos.

Desde hace años, observamos esta separación y, aunque se tiende a una fusión de horizontes, siguen existiendo orientadores que se tienden más a una u otro posición¹⁹⁶.

3.1.1. FAP según el CT: objetivos y resultados.

El primer grupo ha correspondido a los filósofos de corte angloparlante (orientadores de Estados Unidos, Inglaterra y Canadá). El segundo, a filósofos alemanes, israelíes, franceses y, en menor medida, sudamericanos e inclusive españoles. La influencia del pragmatismo en Norteamérica e Inglaterra ha promovido que allí se tienda a la búsqueda de soluciones prácticas de un modo estandarizado, evitando los largos desarrollos teórico-comprensivos.

Los filósofos que basan su labor de consulta en la solución de conflictos hacen una traslación de las reglas de CT a su quehacer. Así, promueven estrategias por las cuales analizan argumentos, evalúan razones, detectan falacias, estudian las analogías del consultante y, sobre todo, persiguen soluciones finales.

El caso que refleja mejor este espíritu probablemente sea Tim LeBon. LeBon es un orientador filosófico inglés con fuerte influencia del *counseling*, al punto de definir

¹⁹⁴ De hecho, las diferencias respecto al marco de la FAP caminará por un sendero novedoso para la disciplina. El mismo permitirá establecer estrategias y concepciones de gran utilidad para la FAP.

¹⁹⁵ SENECA, L.A.: *De vita beata*, I,1. Traducción personal.

¹⁹⁶ Nosotros mantenemos una postura mixta desde hace varios años con fuerte tendencia al ámbito comprensivo. El año 2006 dimos la siguiente definición de la FAP: “proceso de clarificación y/o conceptualización acerca de cuestiones significativas para el consultante cuyo objetivo es la optimización del pensamiento (la mejora de la comprensión o la verdad) y cuyo resultado acostumbra a ser el bienestar”. Se intuye que el fin de la orientación filosófica individual es la mejora de la comprensión del sujeto acerca de asuntos que son relevantes para él. La felicidad, el bienestar o la resolución del conflicto *acostumbra* a estar al final del camino, aunque no es siempre así, ni es el objetivo del filósofo aplicado. Por tanto, el objetivo de la orientación filosófica es la comprensión, aunque el fin de la vida pueda ser la felicidad.

la orientación filosófica como un maridaje entre éste y la filosofía, de ahí, concluye, el nombre de *philosophical counselling* (acepción usada en medios angloparlantes para referirse a la práctica de la filosofía dentro de la consulta).

Only since the advent of counselling have philosophers been able to provide the necessary psychological conditions which are a prerequisite for the successful conclusion of the thought, moral examination advocated for Socrates. *Good philosophical counselling is the successful marriage of Socratic rigour and Rogerian humanity*¹⁹⁷

El orientador inglés basa su definición de la FAP en la acepción de “filosofía” del diccionario filosófico de Honderich:

The Oxford Companion to Philosophy defines philosophy as rationally critical thinking, of more or less systematic kind about the general nature of the world (metaphysics or theory of existence), the justification of believe (epistemology or theory of knowledge) and the conduct of life (ethic or theory of value) (Honderich, 1995)¹⁹⁸

LeBon especificará cuáles han de ser ingredientes temáticos de la FAP (metafísica, epistemología y ética). No obstante, su interés primordial es la metodología y la generación de estrategias racionales.

Su método se iza sobre cinco pilares: CT, análisis conceptual, fenomenología, experimentos de pensamiento y pensamiento creativo¹⁹⁹. Destacaríamos dos métodos que fijan su mirada en problemas distintos: PROGRESS y RSVP.

Progress is an integrated method for helping people to make good decisions. It is intended to help counsellors resolve ethical dilemmas that arise in their works, and for use by decision counsellors to help clients make good (ethical and prudent) decisions²⁰⁰

Progress ayudaría al consultante a tomar decisiones una vez evaluadas las razones, analizados los sentimientos que genera la situación inicial, creadas alternativas, estudiado éstas últimas y tomado una decisión en que se sea consciente de los obstáculos que acarrearán la puesta en práctica de las mismas²⁰¹.

¹⁹⁷ LEBON, T.: “Socrates, Philosophical Counselling and Thinking Through Dialogue” en CURNOW, T.: *Thinking through dialogue*, Practical Philosophy Press, Surrey, 2001. Pág. 34. Las cursivas son nuestras

¹⁹⁸ HONDERLICH, T. (ed.): *The Oxford Companions to Philosophy*. OUP, Oxford, 1995 citado en LEBON, T.: *Wise Therapy. Philosophy for counsellors*. Continuum, Londres, 2001. Pág. 2.

¹⁹⁹ LEBON, T.: *Wise Therapy...* Pág. 4.

²⁰⁰ Ibid. Pág. 158.

²⁰¹ Ibid. Págs. 158-160.

Por otra parte, RSVP son las iniciales de “Refined Subjective Value Procedure”²⁰². Como su nombre indica, es un procedimiento para filtrar valores subjetivos, procedimiento imprescindible ante los cambios de rumbos de la vida, las decisiones sobre qué queremos ser y análogos²⁰³.

Por último, LeBon describe dos estrategias: una para análisis y creación de definiciones y otra para toma de decisiones basada en Charles Darwin (que luego retomará Lou Marinoff).

Siguiendo el esquema básico del CT, los criterios de validez de las razones para Lebon son tres: relevancia, fuerza y confiabilidad²⁰⁴. Esta trama nos conduce al punto de partida: el fin de la orientación filosófica para Tim LeBon es la resolución de problemas de la vida cotidiana

Philosophical counselling uses philosophical dialogue to help individuals reflect on their lives and deal with non-pathological “problems in living” such as relationship issues and career dilemmas²⁰⁵

A partir de esta definición, podríamos inquirir por el tipo de problemas adecuados para la FAP. Principalmente, serían todos aquellos que puedan resolverse desde una reflexión pausada y cuya solución dependa de una valoración racional de los mismos. Concretamente, se podrían desglosar en los siguientes:

- Decision-making dilemmas, including career choices and ethical dilemmas (Boele, 1995, Marinoff, 1995, Lahav, 1993)
- Relationship problems (Cohen, 1995, Lahav, 1998)
- Emotional issues, including depression, anxiety and the lack of self-confidence (Cohen, 1995, Schuster, 1997b, 1998, Mijuskovic, 1995, Lahav, 1995)
- Difficulties regarding meaning and/or direction in life (Lahav, 1993, Mijuskovic, 1995)²⁰⁶

Marinoff, orientador filosófico estadounidense y profesor en el *City College* de Nueva York, señala en su artículo “The Three Pillards” los siguientes casos reales de consulta.

A woman wants to feel more valued in her job. A male employee is ordered to remove a painting from his office wall because it offends a female colleague. A professional woman’s marriage is spiralling towards divorce. A young man,

²⁰² Ibid. Pág 175.

²⁰³ “The aim of RSVP is to allow you to think about your values, and produce a list of values which can be defended as those that simply something that is generally worth going for and the fulfilment of which world make your life go well” (Ibid. Pág. 149).

²⁰⁴ Ibid. Págs 142-144.

²⁰⁵ LEBON, T.: “Philosophical Counselling: an Introduction” en CURNOW, T.: *Thinking...* Pág. 5

²⁰⁶ Ibidem.

convinced that the human race will be extinct in 30 years, sees no point in making the movie of his dreams. A successful movie maker is unhappy with her latest scrip, which she wants to imbue with a moral message. A protestant parent, whose daughter is engaged to a Jewish man and whose son is engaged to a Moslem woman wants to anticipate and avoid religious conflict. A woman is trying to cope with her mother's terminal cancer. A man is trying to cope with a midlife career change. A lesbian feminist professor of social science suspects that the political movement she serves is only using her and that is cannot resolve her personal problems. A Roman Catholic priest feels insulted and deprived because he is unfairly excluded from jury duty. A woman is seeking someone to help reconcile the joyousness of a Zen awakening with the sadness of her brother's suicide. A new age devotee of the Celestine Prophecy who has just been mugged believes that everything is part of God's plan, but cannot understand why God planned to have him mugged²⁰⁷

Para diferenciar los problemas de que se ocuparía el filósofo de los propios de otras disciplinas, como los de las consultas de psiquiatras o médicos, Marinoff establece dos tipos de asuntos: los culturales y los biológicos. Los animales sólo poseen la dimensión biológica; el ser humano añade la dimensión cultural. El animal constituye un ser con un foco vital y el individuo con dos. Puesto que “some humans live for art, no animals do. Some humans die for ideals; no animals do. Some human females form pair-bonds with sterile or condemned males; no female animals do”²⁰⁸. Ese excedente que motiva al hombre a hacer cosas es la cultura. Así, podría hacerse una comparación con un ordenador: el *hardware* es al *software*, lo mismo que en el hombre lo biológico sería a lo cultural. Para conseguir manejarnos en la cultura, tendremos que tomar decisiones, habremos de lidiar con contenidos noéticos y ocuparnos de cuestiones que no atañen, exclusivamente, a lo biológico.

Concluye el filósofo massmediático: la psiquiatría se ocuparía de la química cerebral (“cerebral chemistry”), la psicología de los “emotional affect” y la filosofía “as a parent of both siblings, is concerned with effective thought”²⁰⁹

Por consiguiente, no cabe otra definición de la *Philosophical Counseling* en su sistema:

Philosophical counseling helps people to solve or manage everyday problems whose biological focus is not primarily at issue but whose cultural focus requires illumination or elaboration (...). Thus a client with a pressing moral dilemma does not normally require either a brain-scan or a psychological exploration of his

²⁰⁷ MARINOFF, L.: “The Three Pillards” (Conferencia pronunciada en *Kings College* en Londres el 23 de Enero de 1998. Luego sería transcrita y editada por Jeremy Stangroom para *The Philosophers Web*).

²⁰⁸ MARINOFF, L.: *Philosophical Practice*, Academic Press, San Diego (California), 2002. Pág. 75.

²⁰⁹ Cfr. *Ibid.* Págs. 75-76.

childhood: he requires a philosophical inquiry into the nature of the dilemma, the scope of its possible resolutions, and their ethical implications²¹⁰

Análogamente a LeBon, el interés pacta su mirada con la resolución de problemas. El primero de los métodos marinoffianos, aparecido en 1995, es el que estableciera William James. Se trata de evaluar pros y contras de las diversas alternativas que podemos elegir²¹¹ para optar por una de ellas.

Hacia 1997, publica su método PEACE, el cual contempla como última fase la posibilidad de alcanzar el equilibrio²¹². Seis años después, se hacía eco de una serie de estaciones, no era propiamente un método, para conseguir vivir filosóficamente: MEDIO (acrónimo de Momentos decisivos, expectativas, Doble vínculo, Impulsos negativos, Opciones y decisiones)²¹³.

Marinoff ha tendido progresivamente a una filosofía que abandona el predominio de la búsqueda de soluciones inmediatas. Sus últimas obras propondrán modos de vivencias filosóficas de índole helenista y orientalista. En este sentido, sale al mercado en 2006 una obra que, declara, no se focaliza en la orientación filosófica sino en la filosofía, una filosofía transformativa. Aristóteles, Buda y Confucio serán propuestos como filósofos que nos permitan salir de la falta de armonía contemporánea, del choque de contrarios y que nos anime a navegar en el mar del justo medio.

También Peter Raabe, profesor en la *University Fraser Valley* de Canadá, ha entendido la orientación filosófica como quehacer para la resolución de problemas complejos.

Simple put, philosophical counseling consists of a trained philosopher helping an individual deal with a problem or an issue that is concern to that individual. Philosophical counsellors know that the majority of people are capable of resolving most of their problems on a day-to-day basis either by themselves or with the help of significant others. It is when problems become too complex – as, for example, when values seem to conflict, when facts appear contradictory, when reasoning about a problem becomes trapped within a circle, or when life seems unexpectedly meaningless

²¹⁰ Ibid. Pág. 78. Arne Thorvik será cauto y afirmará la necesidad del hermanamiento de las disciplinas psicológicas y filosóficas para el abordaje de estos casos: THORVIK, A.: “Freud versus Kant: The superego in the service of evil” en HERRESTED, H. – HOLT, A. – SVARE, H.: *Philosophy in society. Papers presented to the sixth international conference on philosophical practice*, Unipub, Oslo (Noruega), 2004. Págs. 171-179.

²¹¹ Cfr. MARINOFF, L.: “On the emergence of ethical counseling: Considerations and two case studies” en LAHAV, R – TILLMANN, M.V.: *Essays on philosophical counselling*, University Press of America, Maryland, 1995. Págs. 178-181.

²¹² Cfr. MARINOFF, L.: *Más Platón y menos Prozac*, Editorial Suma de Letras, Madrid, 2001. Págs. 75 y ss y MARINOFF, L.: *Philosophical Practice...* Págs. 167-168.

²¹³ MARINOFF, L.: *Pregúntale a Platón. Cómo la filosofía puede cambiar tu vida*. Ediciones B, Madrid, 2003. Págs. 329-345.

– that a trained philosopher can be of greater help than the average friend of family member²¹⁴

A pesar de no conciliar con la postura raabiana al asemejar la consulta a un diálogo entre amigos, coincidimos en los elementos constituyentes que propone: dos individuos, uno de los cuales está formado en cuestiones filosóficas, y un asunto conectado con el “día a día” del consultante.

El servicio prestado consiste en un método basado en cuatro líneas. El eje de las mismas es el CT, en su acepción más cercana al universo angloparlante. Raabe hace un trasvase del CT a la consulta²¹⁵. El CT, primero, se pone en práctica para resolver el conflicto del consultante y, más tarde, se usa como herramienta que se enseña al consultante. En la segunda etapa, la FAP muestra un fuerte componente proactivo. Sus resultados no se restringen al problema particular, sino que permiten ayudar a afrontar problemas futuros. La implementación de la crítica racional en la FAP rendiría resultados en los siguientes casos:

Philosophical counseling has been said, among other things, to help the client to identify and clarify hidden assumptions and emotions; to recognize leaps of abstraction and assumption; to deal with questions about meaning and value in life, ethical problems, questions regarding the “right” thing to do in given situations, good decisions and the best choices to make; to learn “the art of living” by helping clients to find, for themselves, the answer to the question, “how should I live my life?”; to clarify roles and responsibilities; to develop intellectual tools to aid in examining problems from various perspectives; to recognize options; to anticipate consequences; to develop necessary in the constructive examination of the client’s own thinking (“reflexive analysis”); to deal with the impact of systems such as media, technology, industry, the modern work ethic, societal demands, etc; to construct a life narrative in line with the client’s own value and goals; and to critically examine the relationship between beliefs held by the client and the life they live²¹⁶

Nótese la convergencia de la FAP y el CT, con la manifestada por orientadores que precedieron a Raabe. Michael Schefczyk fue antiguo editor de *Agora o Zeitschrift*

²¹⁴ RAABE, P.: “What is Philosophical Counseling?” bajado de www.interchange.ubc.ca/raabe/Raabe_article1.htm (acceso: 5 de Mayo de 2003). Una definición casi idéntica a la presente, aparece en su artículo “Filosofía profesional fuera de la academia. Orientación filosófica” en www.philosophos.com/philosophyarticle14.htm (acceso: 21 de Enero de 2003). Asimismo, es idéntica a la entrada “Philosophical Counseling” de la enciclopedia virtual *Wikipedia* que, asumimos, fue escrita por el canadiense (Cfr. “Philosophical Counseling” en *Wikipedia* www.wikipedia.org/wiki/Philosophical_counseling (último acceso: 3 de Mayo de 2005).

²¹⁵ Cuando en nuestros intercambios le solicité material para mi propia práctica de orientación filosófica, señalándole que quería conocer el *cómo* ser orientador filosófico y no sólo la teoría, me envió dos manuales de pensamiento crítico de su biblioteca. Allí, se encontraban las líneas maestras que él siguió en su propia práctica.

²¹⁶ RAABE, P.: *Philosophical Counseling* Westport, Praeger, 2001. Págs. 7-8.

für Philosophische Praxis, la publicación de la sociedad alemana de orientación filosófica que fundase Achenbach en Alemania. En 1995, publicaba un artículo proponiendo la FAP como acto de análisis crítico de las direcciones de pensamiento.

Philosophical Counseling should not attempt to transmit ready-made views about these issues. As a critical reflection, it must primarily be the *process* of examining the assumptions underlying one's life and investigating their formal structure, such as consistency and coherence as well as the reasons upon which they are based²¹⁷

Análogamente, Elliot Cohen sugirió “some ways in which critical thinking can contribute to philosophical counselling”²¹⁸.

La innovación de Raabe reside en el aspecto proactivo. El orientador ayuda al consultante a mejorar el pensamiento para su aplicación en conflictos futuros. La tercera de sus fases se denomina “teaching as an intentional act”. La metodología de trabajo cambia aquí. Se pasa del diálogo a la clase magistral y de la indagación racional de un problema a la exposición del esqueleto utilizado para la resolución del conflicto²¹⁹. Nos disponemos pues ante un segundo objetivo de la FAP.

Concluyendo, la FAP es aquella disciplina que nos ayudaría a afrontar los cambios a que nos vemos sometidos en la existencia particular²²⁰. El uso y optimización del pensamiento será el fiel que determine lo oportuno de nuestra intervención en el consultante.

Jorge Dias, primer presidente de la *Associação Portuguesa para o Aconselhamento Ético e Filosófico*, fuertemente influido por el pensamiento de Julián Marías, define la filosofía, y el intento de la orientación filosófica, como una búsqueda de la felicidad²²¹: “como una propedêutica para atingir a finalidade última do homem: a Felicidade”²²². Su labor de consulta se desenvuelve con adolescentes. La idiosincrasia particular de este grupo social ha modelado el método que defiende: PROYECT. En esencia, el método implica la búsqueda, crítica y puesta en práctica de un proyecto que movilice al sujeto y dote de sentido su existencia. Dias, como Ortega y Gasset, sostiene que la vida es proyecto; así, la felicidad depende del encuentro con esa guía que

²¹⁷ SCHEFCZYK, M.: “Philosophical Counseling as a Critical Examination of Life-Directing Conceptions” en LAHAV, R. – da VENZA TILLMANN, M.: *Essays...* Pág. 77.

²¹⁸ COHEN, E.: “Philosophical Counseling” en LAHAV, R. – da VENZA TILLMANN, M.: *Essays...* Pág. 131. Véase también COHEN, E.D.: “Il processo de lla logic-based therapy: un approccio alla consulenza filosofica”, *Pratiche Filosofiche*, número 2, Milán, 2003. Págs. 48-58.

²¹⁹ BARRIENTOS RASTROJO, J.: *Introducción al asesoramiento y la orientación filosófica*, Ediciones Idea, Tenerife, 2005. Pág. 104.

²²⁰ RAABE, P.: “Introducción” en BARRIENTOS RASTROJO, J.: *Introducción...* Págs. 7-9.

²²¹ Mostraba sus desavenencias respecto al portugués Eduardo Vergara en VERGARA AGUILAR, E.: “Cuando la felicidad no es suficiente”, DIAS, J.H.(org.): *Encontros portugueses de filosofia aplicada*, APAEF, Albufeira, 2008. Págs. 14-17.

²²² DIAS, J.: *Filosofia aplicada à vida. Pensar bem – viver melhor*. Esquilo, Lisboa, 2006. Pág. 21.

vehicule las acciones del sujeto. Según la fórmula de Dias, la felicidad es igual a proyecto más ejecución del mismo.

Desde la ejecución, el método del portugués constituye un exponente más de una orientación entendida como mera resolución de problemas particulares. Esperaremos al próximo capítulo para la concreción de estas aseveraciones.

Finalizaremos esta vía de trabajo en FAP con las definiciones de dos asociaciones nacionales que promueven y son referencias del movimiento en sus propios países. Según la Asociación Holandesa de Filosofía Aplicada:

Philosophical knowledge and skills are used to help and counsel a person and the philosopher acts as a sparing partner for the client in thinking through and solving her or his personal problems. These problems can either be specific (“what should I do under these circumstances?”) or more general (“who am I and what is my world-view?”)²²³

Aunque en la segunda parte del epígrafe señalan un segundo tipo de problemáticas menos específicas, mantienen la opinión de que la FAP es una disciplina dedicada a *resolver problemas*, no a *afrontar cuestiones*. Téngase presente esto para lo que vendrá en el siguiente epígrafe, donde expondremos los autores que entienden la FAP como un proceso de comprensión de los conflictos o de uno mismo.

Para la *American Society for Philosophy, Counseling and Psychotherapy*, que nació como una sección de la *American Philosophical Association*:

A philosophical practitioner helps clients to clarify, articulate, explore, and comprehend philosophical aspects of their belief systems or worldviews (...). Clients may consult philosophical practitioners for help in exploring philosophical problems related to such matters as midlife crises, career changes, stress, emotions, assertiveness, physical illness, death, and dying, ageing, meaning of life and morality²²⁴

A primera vista, la definición parece abrirnos una nueva óptica en la práctica de la FAP. El orientador capacitaría para alcanzar una visión más amplia y unitaria, una visión filosófica, de lo que acontece al consultante. La apertura del problema en sus ingredientes daría lugar a que la solución aconteciese como una *disolución* antes que como una *resolución*. Al comprender los elementos del problema, el nudo del mismo acabaría por tener sentido²²⁵.

²²³ Presentación de la Sociedad Noruega de Filosofía Aplicada en www.infinityweb.nl/vfp (acceso: 9 de Septiembre de 2006)

²²⁴ SHIBLES, W.: “The Philosophical Practitioner and Emotion” en CURNOW, T.: *Thinking...* Pág. 51.

²²⁵ Recuerda este planteamiento al de Wittgenstein cuando afirmaba que todo problema se reducía al lenguaje y su solución a la clarificación de las palabras incluidas en él.

No obstante, el trabajo *real* promovido por esta asociación es más coherente con lo expuesto hasta aquí que con lo que vendrá. Los orientadores filosóficos se encargarían de actividades como

(1) the examination of clients' arguments and justifications; (2) the clarification, analysis, and exposure and examination of underlying assumptions and logical implications; (4) the exposure of conflicts and philosophical theories and their significance for client issues; and (6) all other related activities that have historically been identified as philosophical²²⁶

3.1.2. La FAP según el marco de la comprensión.

Ni toda la Filosofía, ni toda la Filosofía Aplicada asientan sus objetivos en la resolución de problemas o en la búsqueda de la felicidad o del bienestar. Hay una segunda vía cuya diana es el aumento de comprensión de la realidad que, en última instancia, suele rendir una *disolución* de los problemas.

Regresemos a la dicotomía inicial, ahora de la mano del filósofo aplicado israelí Ran Lahav.

It is interesting that you mention happiness as the aim of philosophical counseling (and perhaps of life). This reminds me that I once heard a certain spiritual teacher (I had no special contact with him) that there are two kinds of people: those that search for happiness, and those that search for truth (or, one can also say –search for understanding). As I see it, philosophical counselling is in the business of truth/understanding. If this happens to result in happiness, then good, but this is just an extra benefit²²⁷

Este texto resume la postura de esta segunda orientación filosófica. El fin de la sesión filosófica es que el consultante profundice en torno a su asunto.

Philosophical counselor's role is not to direct a person toward a certain conception of "normality", not to close doors but to open doors, to new ways of life²²⁸

Gerd Achenbach (Alemania), Shlomit Schuster (Israel), Neri Pollastri (Italia) son claves en esta concepción. Habremos de sumarles algunos miembros del grupo ETOR (España), Lahav (Israel), Roxana Kreimer y Leopoldo Kohon (Argentina) como representantes del mismo espíritu, restándose pureza en sus planteamientos, puesto que a veces se unen a planteamientos del grupo racionalista. Comencemos, pues, por los últimos.

²²⁶ Ibidem.

²²⁷ E-mail personal de Ran Lahav: 15 de Septiembre de 2003.

²²⁸ E-mail personal de Ran Lahav: 7 de Octubre de 2003.

Francisco Macera, fundador del grupo ETOR (Educación, Tratamiento y Orientación Racional) y de la *Asociación de Estudios Humanísticos de Filosofía Práctica X-XI*, señala que la disciplina es algo más que resolver problemas puntuales

Es una actividad que no se dirige exclusivamente a los que muestran un padecimiento, sino que pretende ser útil a todas las personas que deseen conocerse mejor a sí mismas, así como al mundo que les rodea, que desean entender los conflictos de valores, sean éstos de la índole que sean: morales, sociales, éticos, religiosos, políticos, ideológicos, etc., pero también los conflictos que la vida de relación plantea: de pareja, familiares, laborales, vecinales, culturales, etc.²²⁹

Epígono de la sociología del conocimiento, Macera afirma que la labor del orientador está mediada por la analítica del discurso. De hecho, el lenguaje sería el punto diferenciador respecto al mundo vegetal y animal²³⁰.

Pensar sin palabras, sin gramática... sencillamente nos resulta imposible. Aun en el caso de acallar el discurso interno, no podemos obviar que los contenidos conceptuales están presentes incluso en el sentirse en silencio e informan irremediabilmente a la conciencia incluso cuando “sólo” trata de sentirse la misma²³¹

Para Macera, “lenguaje y realidad son cuestiones estrechamente imbricadas”²³². No admite que la orientación filosófica sea, exclusivamente, un acto resolutivo de problemas, pues habría que agregarle su función de “desenmascaramiento a través del lenguaje”.

La finalidad de la OrFi (Orientación Filosófica) radicaría en desenmascarar desde el mundo de la razón, desde el lenguaje, la complejidad de este enmascaramiento, a veces exquisito, pero que oculta a todos, incluido el propio sujeto, la autenticidad de su ser. En resumen, el especialista en OrFi, debe ser capaz de ayudar al consultante a reconocer la realidad subyacente en su lenguaje, es decir, a deshacer la trama de idealizaciones y justificaciones pseudos-racionales, urdidas mediante la utilización del

²²⁹ MACERA GARFIA, F.: “Conciencia y lenguaje” en BARRIENTOS RASTROJO, J. – ORDÓÑEZ GARCÍA, J. – MACERA GARFIA, F.: *La filosofía a las puertas del tercer milenio*, Fénix, Sevilla, 2005. Pág. 15.

²³⁰ En este punto, disentimos profundamente basándonos en el libro de Max Scheler *El puesto del hombre en el cosmos*. Allí se plantea que nuestra diferenciación con los animales es la posesión de un espíritu (Cfr. SCHELER, M.: *El puesto del hombre en el cosmos*. Losada, Buenos Aires, 2003. Págs. 59-74). Añadirá en el *Ordo Amoris* que, incluso, una acción tan racional (y humana) como la toma de decisiones tiene en su origen no la razón sino el *ethos*, es decir, una atracción amorosa hacia una parte de la realidad. El espíritu o el *ordo amoris* establecen una relación con la realidad diferente a la conexión estímulo del animal respecto a la realidad. La vinculación espiritual del ser humano es pre-reflexiva, pre-argumental y pre-lingüística. (Cfr. SCHELER, M.: *Ordo Amoris*, Caparrós Editores, Madrid, 1996. Págs. 21-23).

²³¹ *Ibidem*. Pág. 21.

²³² MACERA GARFIA, F. “El lenguaje en la orientación filosófica (I)” en *Revista ETOR* 1/2003, Sevilla, 2003. Pág. 90.

lenguaje, que todo ser humano realiza para tratar de dar sentido y coherencia a sus deseos, a su yo más auténtico y hacerlo compatible con las normas sociales²³³

La FAP sería un modo de “hacernos cargo” de la realidad por la que transitamos.

Destaca en la definición algunos conceptos importantes por explicar como el yo auténtico. De hecho, la afirmación del mismo entra en liza con el parecer de otro de los miembros de ETOR, José Ordóñez. Para éste, el sujeto no es un trasunto de yoes, o personajes determinados por la circunstancia en que se inserta. A pesar de ello, la idea de hombre de Macera concordaría con la del psiquiatra Carlos Castilla del Pino.

*¿Qué es el sujeto? El término *sujeto* denomina un sistema del organismo que permite la transformación de *algo -un cuerpo que vive desempeñando ciertas funciones- en alguien*²³⁴*

El sujeto se presenta como algo que subyace inmutable a través del tiempo y permanece asegurando la identidad desde la infancia hasta la ancianidad. Asimismo, esta perspectiva es concordante con la existencia de un fondo último más auténtico en el individuo que se podría conseguir una vez seamos conscientes de los determinantes sociales. A pesar de que sus palabras, dejan rastrear esta vía, el interés del filósofo sevillano es otro: la ideología como falseadora del sujeto. La FAP sería el medio de traer a la superficie cómo la ideología determina nuestra vida sin que nos apercibamos de ello. Comenzamos a dilucidar una visión de la FAP que se aparta de una mera resolución de conflictos.

José Ordóñez García, profesor de la Universidad de Sevilla y miembro del grupo de Macera, señala que el orientador vendría a trabajar con lo “no pensado” o impensado del sujeto” (idea que nos recuerda los “pensamientos no reflexionados” de Peter Raabe). Este trabajo cobra sentido en aquellas situaciones en que el consultante muestra incapacidad para culminar este proceso.

Por ello, el orientador viene a tratar con lo no pensado o impensado por el sujeto de resultas de su incapacidad para distanciarse de su posesión afectiva. Esa distancia se la proporcionará el orientador a través del diálogo mayeúutico y, sobre todo, erístico. El profesional ayuda al sujeto a lograr la distancia que no es capaz de lograr por sí mismo; mientras habla y relata su sentir piensa y reflexiona, porque tiene que buscar unas palabras mejor que otras, y la “ex-presión”, i.e.: sacar la presión de sí, ponerla fuera. Y esto es lo que hace el decir, esta es su función primordial en la OrFi, así como en las terapias basadas en el lenguaje, aunque en

²³³ MACERA GARFIA, F.: “El lenguaje en la orientación filosófica (II)” en *Revista ETOR* 4/2005, Sevilla, 2005. Pág. 100. Las cursivas son del autor.

²³⁴ CASTILLA DEL PINO, C.: *El delirio, un error necesario*, Ediciones Nóbel, Oviedo, 1998. Pág. 40.

nuestra disciplina esta función de carácter práctico e instrumental no puede estar exenta de una dimensión ontológica primordial²³⁵

La distancia respecto a la realidad mediante la sistematización de la experiencia a través del lenguaje es la base del trabajo de consulta de Ordóñez.

Diego Ruiz Curiel, psicoanalista y miembro de ETOR, afina en el tipo de contenidos con los que trabaja el orientador: los “impositores desconocidos”. Se trata de aquellas ideas que nos rodean y obligan a un quehacer específico dentro del marco de nuestra sociedad. Son desconocidos porque, aunque no estén al alcance del pensamiento no solemos detenernos en ellos. Son impositores porque sin pedirnos permiso determinan nuestras actuaciones y los argumentos que acostumbramos a seguir.

Sólo hace falta echar un vistazo alrededor para entender que, desde luego, estamos inundados de imposiciones. En efecto, en un enorme porcentaje del día realizamos acciones que, si nos parásemos a pensar por un momento, nos daríamos cuenta de que obedecemos a deseos no propios (...). Existen otros tipos de imposiciones que estamos capacitados para descifrar desde el plano consciente, es decir, existe una alienación consciente. Esta alienación consciente lo es con respecto a “impositores desconocidos”. Y decimos bien, desconocidos, porque hay una diferencia entre desconocidos e inconscientes. De lo inconsciente no podemos saber nada fuera del acto analítico, pero de lo desconocido, haciendo un esfuerzo se llega a conocer²³⁶

Ruiz Curiel añade algunos ejemplos de “impositores desconocidos”:

¿Acaso no estamos alienados a las imposiciones de quienes aglutinan el noventa por ciento del capital mundial, de quienes ven en las mujeres un sector de la población que puede hacerles ganar las elecciones, o de quienes imponen por conveniencia cómo, en qué y dónde gastar el tiempo de ocio? Aquí entra de lleno el hacer filosófico²³⁷

Para no abundar en las líneas individuales de ETOR y cerciorarnos de que queden representados cada una de ellas, habríamos de acudir a sus líneas coincidentes. Se encuentran en un trabajo breve que elaboraron en 2002 y publicado en el libro *Introducción al asesoramiento y la orientación filosófica*. Resumiendo,

la tarea de ETOR se expresa del siguiente modo. Es un método de orientación filosófica, esencialmente fenomenológico y hermenéutico que trata de resignificar

²³⁵ ORDÓÑEZ GARCÍA, J.: “El tratamiento en la orientación filosófica. Del mal-trato con los cuernos al trato con la infidelidad” en BARRIENTOS RASTROJO, J. – MACERA GARFIA, F. – ORDÓÑEZ GARCÍA, J.: *La filosofía...* Pág. 100.

²³⁶ RUIZ CURIEL, D.: “Filosofía-psicoanálisis versus asesores filosóficos-psicoterapias” en *Revista ETOR* 1/2003. Págs 138-139.

²³⁷ *Ibidem*. Pág. 139.

y resituar la vida en conflicto, haciéndose cargo de sí, desde una perspectiva racional en el plano consciente, y de un modo conceptual y no simbólico²³⁸

Las relaciones de la mayor parte de los miembros de ETOR con el psicoanálisis han promovido definiciones que comparan a ambas relaciones de ayuda²³⁹. Las dos tienen como foco al sujeto. Sólo el psicoanálisis y la FAP, afirma Ruiz Curiel, tratan al individuo como sujeto, el resto de las disciplinas lo objetualizan. La psicología o la psiquiatría no tratarían con personas sino con patologías

Los sujetos tienen necesidad de ser tratados como lo que son, sujetos con historias personales, y que tienen un saber sobre ello. Hoy día sólo el psicoanálisis atiende al sujeto a través de la escucha, o lo que es lo mismo, sólo el psicoanálisis hace de la palabra del sujeto el verdadero lugar del tratamiento. Y es aquí donde el nuevo horizonte de la filosofía coincide con el psicoanálisis: el sujeto es sujeto, con su palabra y su responsabilidad, y tiene necesidad de ser escuchado²⁴⁰

A diferencia del psicoanalista, el orientador filosófico ejerce su labor desde un ámbito racional *no simbólico*. El símbolo sería base del quehacer psicoanalítico, nunca filosófico.

Se unen a estas consideraciones etorianas, acentos orteguianos (por ejemplo, el hacerse cargo de sí) y las influencias de las filosofías contemporáneas: fenomenología y hermenéutica. Ese carácter fenomenológico repite el esfuerzo etoriano por establecer su método frente al psicoanálisis: el filósofo ha de ocuparse de lo que aparece, no de lo que, presuntamente, se aloja detrás del fenómeno.

“Donde ETOR acaba, puede comenzar el psicoanálisis”²⁴¹: el filósofo trabajaría con la racionalidad del sujeto y el psicoanalista con el inconsciente.

Su actuación permite el trabajo con diversas estrategias y técnicas. Resumen su labor en cuatro elementos: oír, escuchar, tratar y derivar. Si bien, no explicitaremos aquí el contenido de cada una de las cuatro, podemos profundizar en su sentido global.

Como ya hemos señalado con anterioridad, la intención de los miembros de ETOR está en la búsqueda de contenidos no reflexionados por el consultante. Para conseguirlo, se parte de la problemática del consultante y se pretende que del

²³⁸ BARRIENTOS RASTROJO, J.: *Introducción...* Pág. 186. Nos detendremos más pormenorizadamente en esta definición y el resto del trabajo etoriano capítulos posteriores.

²³⁹ Cfr. GÓMEZ, M.-J.- VILLANUEVA, J.C.: “¿Puede haber encuentro hoy entre la filosofía y el psicoanálisis?” en ORDÓÑEZ GARCÍA, J. – MACERA GARFIA, F. – BARRIENTOS RASTROJO, J. (ed): *La filosofía a las puertas del tercer milenio*, fénix, Sevilla, 2005. Págs. 263-282. En la misma dirección escribió Jose Ángel Rodríguez Ribas la siguiente ponencia del II Congreso Iberoamericano para la orientación filosófica: RODRÍGUEZ RIBAS, J.A.: “El sujeto del inconsciente: una brújula para la orientación filosófica” en BARRIENTOS RASTROJO, J.: *Dominios de aplicación práctica de la filosofía*, X-XI, Sevilla, 2006. Págs. 166-170.

²⁴⁰ RUIZ CURIEL, D.: “Acción conejo” en BARRIENTOS RASTROJO, J. – MACERA GARFIA, F. – ORDÓÑEZ GARCÍA, J. (eds.): *La filosofía...* Pág. 128.

²⁴¹ BARRIENTOS RASTROJO, J.: *Introducción...* Pág. 187.

conocimiento que promueve el orientador, el consultante obtenga una nueva perspectiva que le conduzca a la disolución del problema.

Aunque ETOR no se cierra a los beneficios de estrategias de pensamiento crítico, son conscientes de que su método no está dirigido, únicamente, a la *resolución pragmática* de conflictos. Persiguen la comprensión de problemáticas con la confianza de que esta novedosa visión conduzca a resolverlas. Por ende, será muy importante oír y escuchar, es decir, disponerse en actitud de apertura ante el sujeto, actitud que procura la auto-escucha y auto-reflexión del consultante.

El trato se constituye raíz del problema; de uno que viene con un problema condicionado y estructurado a partir de alguno de esos elementos, por ello el tratar es con problemas, con la angustia y la ignorancia del otro en relación a esos problemas. Como dice Carlos Thiebaut, analizar un problema es “diseccionarlo, separar sus componentes, ir viendo qué lugar ocupan en el problema de cada uno de ellos”, y añade además: “Eso, entre otras cosas, es ser racional y conducirse racionalmente”²⁴²

Leopoldo Kohon conforma una rara excepción en el mundo de la orientación filosófica. Algunos autores consideran que no debería ser considerado parte de la disciplina, debido a sus lagunas en historia de la filosofía y a no poseer un título universitario de filósofo. Nosotros consideramos que, a pesar de sus lagunas, el trabajo desarrollado desde 1984 es casi idéntico a las actuales FAP y la FAG. Él lo denomina “pensar la vida”²⁴³.

Su primera definición del acto de pensar es toda una declaración de intenciones: “El pensar es un mirar el mundo en el que el ser busca su posibilidad más intensa”²⁴⁴. Si para ETOR, la orientación es un trabajo de resignificación y resituación, para Kohon se trata de “organizar nuestro mirar, nuestro pensar y nuestro sentir”, “volver la mirada sobre lo que somos, buscando a ver aquello que nos organiza para mirar, para pensar y sentir de este modo”²⁴⁵. Apréciase la diferencia entre el planteamiento de una orientación de corte crítico-racional y la presente.

Explicitar el sentido es, en este caso, abrir una metodología, pero una metodología que no debe concebirse como un *camino para* sino como un *mirar en*. No se trata de ir a otro lugar, se trata de poder llegar a ver en consecuencia otras formas de lo

²⁴² Ibidem. Pág. 191.

²⁴³ Puede consultarse su website en <http://www.pensarlavida.com.ar/> (último acceso: 16 de Agosto de 2007)

²⁴⁴ KOHON, L.: *Juego propio*, Planeta, Buenos Aires, 1993. Pág. 12.

²⁴⁵ Ibidem. Pág. 29.

mismo, de poder abrir y afirmar otros sentidos que den forma a situaciones de nuestra vida²⁴⁶

Ese “otro lugar” se crea por oposición al *locus* productivista, a conceptualizar todo desde las categorías del uso y del instrumento. Ese nuevo orbe es el “gusto de quien hace por hacer lo que hace”²⁴⁷. La influencia heideggeriana es palpable: el argentino está pasando de una comprensión del “ser a la mano” a la apertura fenomenológica del ser. Las cosas y las situaciones no se miran desde su carácter pragmático, sino que se promueve su apertura fenoménica desde ellas mismas. Aprender a mirar es desplazar la mirada desde las intenciones personales a las del sujeto que está enfrente. Juego propio pone un ejemplo dentro del marco de la relación padre-hijo.

El intento debería ser el de decir cada vez menos al hijo qué debe hacer, o qué importa que haga, para cada vez más *ayudarle a pensar* qué es para él lo que importa, qué es lo que él quiere hacer y cómo lograrlo.

Esta diferencia que va del *decir lo que debe hacer desde mí*, desde mi experiencia, al *ayudarle a pensar lo que él quiere hacer y cómo hacerlo*, me parece de fundamental importancia. Se trata de ayudarlo a pensar su vida y cada situación de su vida acompañándolo, mostrándole las posibilidades y dificultades que no alcanza a ver, de usar mi experiencia de vida para ampliar su mirada, no para ordenar su vida²⁴⁸

De este modo, el diálogo a ejercer con el consultante debería: “abandonar el lugar del experto”, “abrir la posibilidad de pensar juntos”, “centrar la mirada en el protagonismo de quien piensa su vida y no en quien le ayuda a pensarse”, “limpiar rituales que depositan el saber en el “doctor” y que facilitan su creencia en un supuesto saber sobre el otro”²⁴⁹. Este catálogo actitudinal, nos acercar a la acción de “pensar en abierto”.

También la filosofía tiene su práctica específica y le viene de sus oficiantes más antiguos. Es lo que se cuenta como el quehacer de Sócrates. Se trata del intento de llevar al pueblo la posibilidad de pensar “en abierto”, potenciar la posibilidad humana de pensar y crear más allá de lo humano y lo estatuido²⁵⁰

Somos testigos aquí de un acercamiento a una FAP cuya finalidad es la apertura fenoménica. El programa de Kohon persigue una suerte de ensimismamiento para ponerse en contacto con el propio yo (¿el yo auténtico?) *a cada paso*. No hay una consecución del sentido sino un constante trasiego con momentos sucesivos. Cada uno

²⁴⁶ Ibidem. Cursivas del autor.

²⁴⁷ Ibidem. Pág. 64.

²⁴⁸ Ibidem. Pág. 104. Cursivas nuestras.

²⁴⁹ Ibidem. Pág. 155.

²⁵⁰ KOHON, L.: *Pasión de vivir*, Planeta, Buenos Aires, 1998 .Página 179.

de ellos presenta una distancia respecto al yo auténtico²⁵¹. Nótese en esta cita conclusiva las concomitancias con el quehacer del grupo ETOR:

Concibo la filosofía como la tarea de pensar el tiempo en que vivimos, y esto con el principal objetivo de afirmar y enriquecer la vida en este tiempo presente (...). Se trata de potenciar al consultante en la tarea de pensar, resignificar y reorganizar la propia experiencia de vivir, lo cual incluye la capacidad de diseñar y ejecutar acciones para re-crear su vida y co-crear el mundo²⁵²

Kohon trasciende un mero planteamiento develador, base de ETOR, y anhela un llenado existencial. Al negar que los objetos o sujetos sean sólo un ser a la mano, se abren a sus otras esencias. Cuando el consultante descubre esto, se “enriquece su vida”. Esto se completa con el programa de la creatividad como medio por el que capturar sentidos de la realidad antes escondidos.

Roxana Kreimer, filósofa aplicada porteña (Buenos Aires), trabaja con individuos, y sobre todo con grupos, desde hace casi una década en Argentina. Su trabajo combina los contenidos teóricos con la formalidad de pensamiento del CT. Para la orientadora, todo orientador debería tener conocimientos profundos y profusos de la historia de la filosofía, de pensamiento crítico y teoría de la argumentación, de sociolingüística, de filosofía política (para contextualizar los problemas en los ejes contemporáneos) e incluso de herramientas de la psicología para integrarlas en su práctica²⁵³. Su definición de consultoría filosófica es la siguiente:

El asesor filosófico es un profesional entrenado para acompañar al consultante en la reflexión sobre diversos tópicos que pueden abarcar desde problemas personales hasta inquietudes vinculadas con el devenir social y cultural.

El asesor filosófico facilita la reflexión filosófica conjunta entre dos personas o en comunidades de investigación filosófica grupales²⁵⁴

Roxana Kreimer describe la orientación como un “acompañamiento”²⁵⁵. Analizados los casos, se intuye que su labor no está tan mediada por un socratismo

²⁵¹ Ibidem. Págs. 201-202.

²⁵² KOHON, L.: “La crisis de sentido como eje de la consultoría filosófica” en BARRIENTOS RASTROJO, J. – MACERA GARFIA, F. – ORDÓÑEZ GARCÍA, J.: *La filosofía...* Pág. 81

²⁵³ Cfr. KREIMER, R.: “La práctica profesional de la asesoría y los cafés filosóficos” en ORDÓÑEZ GARCÍA, J. – MACERA GARFIA, F. – BARRIENTOS RASTROJO, J.: *La filosofía...* Pág. 219-226.

²⁵⁴ KREIMER, R.: *Artes del buen vivir*, Editorial Anarres, Buenos Aires, 2001. Pág. 10.

²⁵⁵ Francisco Barrera repetirá este término en la ponencia presentada en las jornadas universitarias “La enfermedad ante la muerte: una visión interdisciplinar” la Universidad de Alcalá de Henares de Madrid. Barrera lo refiere al campo de la salud de modo específico.

aséptico como por un apoyo histórico-cultural que abra luz al consultante. En sus consultas, siempre hay referencias a autores y textos que van guiando (no impositivamente) la reflexión del consultante.

La importancia que da a la historia de la filosofía quizás se deba al uso que hace de los textos en la otra actividad, la que cubre la mayor parte de su tiempo: los cafés filosóficos. En ellos, Kreimer prepara un tema específico que expone durante casi una hora. Luego, deja otra hora para el debate del mismo. Tal preparación, suele verse completado con un recorrido histórico-filosófico del tema central.

Sus consultas contextualizan filosóficamente los contenidos que preocupan al consultante. Apuntando al tema del amor señala:

El amor no se explica sólo en correlato con la psicología individual. La comprensión filosófica e histórica de este tema tiene mucho que decirnos al respecto. En el último siglo asistimos a cambios sociales que han producido modificaciones significativas en nuestras formas de amar²⁵⁶

El interés histórico se refleja en sus libros. Su tercera obra, *Falacias sobre el amor*, hace un recorrido histórico sobre las formas de amor de occidente. Actualmente, trabaja sobre obras paralelas con temas filosóficos como el sufrimiento, el sentido de la vida, etc...

Kreimer se sitúa con claridad en el lado de los filósofos aplicados comprometidos con la comprensión de los problemas, es decir, ayuda a ubicar histórica y filosóficamente los conflictos. Semejante es el trabajo realizado por Ran Lahav casi diez años antes en Israel.

Ran Lahav, profesor en la Universidad de Haifa y organizador del *1st International Conference on Philosophical Practice*, propuso un método cuyas consecuencias son las previstas para este grupo de orientadores: la comprensión. Éste consiste en: escuchar al consultante, desvelar sus conceptos e intuiciones filosóficas, reelaborar el problema desde la óptica, ampliada, de la filosofía y dentro de las redes de complejidad en que se inscribe todo problema. A pesar de que en un primer momento se afilió a la idea del CT como medio para el trabajo en su gabinete filosófico, con el tiempo se ha distanciado de tal postura. Se pueden distinguir en su carrera dos momentos: uno afiliada al CT y otro que excede, no sólo el CT sino la FAP. Muestra de un texto que frisa ambas épocas y que define la postura de Lahav respecto a la FAP es el siguiente.

²⁵⁶ *Ibidem*. Pág. 49.

However, it should be noted that the success aimed at by philosophical counselling, and examined in this study, is not just that of helping to reach self-satisfaction or to alleviate a particular distress. It is much more ambitious goal, namely, that of philo-sophia: the development of approach to life towards a more critical, rich and comprehensive attitude, that is to say, growth in wisdom. In this respect, the success of philosophical counselling is much more impressive than that of therapies which aim at the individual's psychological well-being²⁵⁷

Lahav se percata de que una de las finalidades y consecuciones del CT es la normalización del individuo dentro de los cánones establecidos. Esta postura es contraria a una filosofía que quiera ser acción crítica en la sociedad o profundización en el ámbito personal.

But if philo-sophia is about inner transformation, then how can the methods of critical thinking be of more than peripheral help? Critical thinking seems to be more about smartness than wisdom, and smartness is not the sort of thing that in itself can transform us in a profound way. Furthermore, the role of critical thinking is to examine and critique already-existing ideas, not to give life to new visions²⁵⁸

A renglón seguido, continua con un ejemplo que hemos leído también en la obra marinoffiana:

In this sense it is analogous to the way art-criticism relates to art: It trots behind vision-makers and scribbles its commentaries. If philo-sophia is about venturing into new dimensions, then it ought to focus on (metaphorically speaking) art rather than art-criticism, that is to say, on inspiring life rather than critiquing life. To be sure, critical thinking might sometimes be of some help in removing old walls and obstacles, but it cannot bear the brunt of the philosophical work²⁵⁹

Sea cuales fueran las connotaciones que le quisiera imprimir a su práctica, el objetivo no tiene que resultar diferente del que señalaba en 1996: auto-examen filosófico y comprensión del mundo que habita²⁶⁰. En aquel artículo, subrayaba la importancia de la filosofía como investigación que persigue la sabiduría. No obviaba, con ello, las connotaciones cotidianas de ayuda personal.

²⁵⁷ LAHAV, R.: "The efficacy of Philosophical Counselling: a First Outcome Study" en *Practical Philosophy*, Surrey, Julio 2001. Pág. 13.

²⁵⁸ LAHAV, R.: "Much More than Critical Thinking" bajado de http://www.geocities.com/ranlahav/Reflection_4.html (último acceso 15 de Enero de 2006).

²⁵⁹ Ibidem.

²⁶⁰ "The role of the counselor is to lead a philosophical self-examination and thus to help counselees develop their philosophical understanding of themselves and their world, and empower them to deal with their problems and lives in their own way" (LAHAV, R.: "What is philosophical in philosophical counselling?" en *Journal of Applied Philosophy*, Vol. 13/3, NYC, 1996. Pág 297).

The goal of such analysis may be at least one of two. The first, pragmatic goal, is to help counselees overcome personal predicaments. The second is to help them develop wisdom, that is, openness to the rich network of ideas which underlie life (...). Philosophical counselling can help counselees to deal with their predicament by helping them to organize it in an understandable scheme.

I think, however, that the more significant goal of philosophical self-investigations is the search for wisdom²⁶¹

Gerd Achenbach es el representante paradigmático de la orientación que no admite finalidad específica. La “open-ended” achenbachiana, como glossará Shlomit Schuster, es un modo de trabajar en consulta opuesto al quehacer de autores como LeBon o Raabe. La diferencia es palpable. El interés acerca del consultante cambia. Achenbach pasa de ayudar a *resolver* cuestiones particulares a ayudar a *hacer comprensibles* asuntos que preocupan a sus visitantes. Según resume,

They visit a Philosophical Practice in order to understand and to be understood. It is almost never the Kantian question “How shall I live?” which moves them, but more often the question of Montaigne: “What am I actually doing?”²⁶²

Se operan dos movimientos: comprender lo que sucede fuera de la persona y la autocomprensión interna. La deriva de la pregunta “¿cómo debería vivir?” hasta “¿qué estoy haciendo de hecho?” establece la distancia con el planteamiento resolutivo anterior.

El procedimiento de consulta no tendría fin, ya que lo que se propone es una reflexión sobre cuestiones vitales. Tal reflexión continua en tanto en cuanto la persona siga viviendo. La vida es una constante reinterpretación y reflexión sobre la existencia²⁶³. No existe experiencia alguna que cierre este ciclo, esta sed de saber, salvo la muerte. Cada circunstancia nueva eleva nuevas preguntas. Esto conduce a concluir que la orientación es el ámbito de las preguntas y no de las respuestas. La pregunta es, apunta, a la continuidad en el trabajo y en la vida, la respuesta un modo de cerrar caminos.

The philosophical practitioner accompanies his or her visitor in thinking complex situations, which leads to the replacement of the problem by a philosophical understanding, either the visitor or counselee expresses his questions or troubles,

²⁶¹ LAHAV, R.: “The efficacy of...” Pág. 303.

²⁶² ACHENBACH, G.: “A short answer...”. Disponible on-line en www.igpp.org/eng/index.html (acceso: 1 de Junio de 2006).

²⁶³ En palabras de Neri Pollastri, “L’uomo pensa... e non può non farlo” (POLLASTRI, N. – MICCIONE, D.: *L’uomo è ciò che pensa. Sull’avvenire della pratica filosofica*, Apogeo, Milan, 2008. Págs. 38-40).

the philosophical practitioner helps to rearrange the problematic issues in a philosophical framework²⁶⁴

La orientación dirigida a fines posee beneficios diáfanos. La orientación como reflexión en torno a coyunturas vitales, parece un trabajo con resultados menos obvios (la vida reflexionada) y cerrados. Él niega esta perspectiva desde textos de Schopenhauer y Sócrates:

Behind this you'll possibly find the oldest philosophical insight, namely Socrates's maxim that only an examined life is worth living. Maybe this maxim shows up as a vague fear that a life merely lived down in an emphatic sense is "not really lived", "wasted", somehow "missed" and dispersed. Schopenhauer:
"When looking back, most people will find they had been living all life ad interim, and they will be surprised to see that what they let pass by unconscious and unaware was precisely their life, that what they had been expecting all the time. And so, the usual course of man's life is that he, fooled by hope, dances death into its arms"²⁶⁵

Por todo ello, Achenbach propone la consulta como el lugar en que se completa la vida humana. Una vida sin reflexión puede ser válida para un animal. Una vida que no se detenga en lo que se vive mediante la reflexión es una vida en que se siente un tránsito en que se pierden dimensiones importantes del ser humano.

Abundando en la diferencia entre esta óptica de la FAP y la dirigida a la solución de problemas, se encuentra un artículo de Ran Lahav publicado en 1995. Allí, establecía una taxonomía de los orientadores filosóficos atendiendo a cinco criterios. Reseñamos aquí tres²⁶⁶:

1. *Problem-oriented versus person-oriented interpretations.*
2. *Open-ended versus end-point-oriented interpretation.*
3. *Critical versus descriptive interpretations.*

No resulta complicado ubicar al filósofo alemán en cada uno de los ítems: su interés se centra en la persona, en un modelo de fines abiertos y en una aproximación descriptivo-fenomenológica.

El filósofo aplicado no sería un profesional que aparece puntualmente en la vida del consultante, sino alguien que está ayudando a dotar de sentido cada paso de su vida. De hecho, Achenbach mantiene, con Karl Popper, que todos poseemos una filosofía, el

²⁶⁴ SCHUSTER, S.: *Philosophy Practice. An alternative to counselling and psychotherapy*. Praeger, Westport/CT/London, 1999. Pág. 35.

²⁶⁵ ACHENBACH, G.: "A short answer...". Disponible on-line en www.igpp.org/eng/index.html (acceso: 1 de Junio de 2003).

²⁶⁶ Cfr. LAHAV, R.: "A conceptual framework for Philosophical Counseling: Worldview Interpretation" en LAHAV, R. – da VENZA TILLMANN, M.(eds): *Essays...*, University Press of America, Maryland, 1995. Págs. 20-22.

drama es que “their effects on our action and on our lives are quite often disastrous”. Por tanto, “the attempt is necessary to improve our philosophies by critique”²⁶⁷. No obstante, esto no asegura la finalización de nuestras preocupaciones.

But -and this is our issue here- can anyone claim that philosophy has overcome, through philosophical means, the fear associated with thoughts about death, and that it can now provide us with a solution for the question of what we should expect from death? On the contrary, we know that our worries do not come to an end through philosophical discussions, even if we take into account the manifold of philosophical attempts to understand death. Instead, the worry of the unknown deepens²⁶⁸

Segundo punto en su sistema: la FAP se encargaría de un análisis que mejore nuestra *filosofía*. Repárese que no defiende que se mejore la *vida* con la reflexión crítica.

En algunos escritos, Achenbach describe cómo la filosofía académica ha perdido relación con la vida cotidiana. La FA vendría a superar el foso que separa ambos orbes²⁶⁹. La FA no trabaja con teorías o sistema sino con personas²⁷⁰. Incluso los métodos son expulsados del quehacer del filósofo alemán, debido a la novedad radical que supone el trabajo con cada consultante. En sus propias palabras, la filosofía en consulta no usa métodos o teorías, las desarrolla²⁷¹.

According to Achenbach, the “logic of all therapies” is that a symptom makes a person into a case to be treated. But this logic has created a growing resistance, expressed by people’s search for other types of practice. Philosophical counselling is such an alternative practice: “It is not a new therapy, even more definitely, it is not therapy at all”²⁷²

La razón es la que comentamos arriba:

What is significant in philosophy consultations is that instead of classifying the visitor’s problematic situations as complexes or deviations, the consulting

²⁶⁷ ACHENBACH, G.: “A short answer...”

²⁶⁸ ACHENBACH, G.: “Philosophy, Philosophical Practice and Psychotherapy” en LAHAV, R. – da VENZA TILLMANN, M.: *Essays...* Pág. 68.

²⁶⁹ Cfr. ACHENBACH, G.: “Der Philosoph als Praktiker” en ACHENBACH, G.: *Philosophische Praxis, Colonia, Dinter, 1984*. Pág. 5

²⁷⁰ De hecho, esta concepción le llevara a definir el corazón de la Filosofía Aplicada desde las inmediaciones del orientador: la imagen que explicita qué es la disciplina es el filósofo aplicado. Esta idea será rastreada en Italia por Carlo Basili en su artículo “The philosopher and philosophical practice” (BASILI, C.: “The philosopher and philosophical practice” en AAVV.: *Philosophical Practice in Italy*, Apogeo, Milán, 2008. Págs. 47-54).

²⁷¹ RAABE, P.: *Philosophical...* Pág. 135.

²⁷² SCHUSTER, S.: *Philosophy Practice...* Pág. 35.

philosopher consider their situation unique, and for that reason not to be understood through generalizations or reduction²⁷³

Achenbach compara su labor con la de Sherezade en el relato de *Las Mil y una noches*. Allí, Sherezade ha de cultivar el arte de contar cada noche una historia diferente al sultán Schahriar. La heroína se había ofrecido voluntariamente para salvar a todas las hijas de los cortesanos, que sufren la ira del sultán, tras la traición de su primera esposa, hija de un cortesano²⁷⁴. La repetida demanda de acomodar el quehacer del filósofo aplicado a cada consultante es una máxima que no podemos saltarnos.

Las consecuencias en la formación han sido referidas con anterioridad.

En la formación del orientador no existe algo así como una enseñanza del orientador filosófico que, después de superados una serie de cursos se hace acreedor de tal titulación. El instituto que dirige el filósofo alemán con Thomas Macho es más una suerte de discipulado, que un diseño curricular corriente. El que se está formando sólo acabará su proceso cuando demuestre poseer un “conocimiento experto” y una madurez suficiente²⁷⁵

Shlomit Schuster, orientadora filosófica israelí y autora de libros como *Philosophy Practice* o *The Philosopher's Autobiography*, ha sido una de las mayores seguidoras de las ideas de Achenbach. Su curso de acción en consulta no se separa mucho de las del filósofo alemán, aunque ha ampliado su teoría en algunos puntos.

Como ya hiciera su predecesor, Schuster hace derivar la orientación de la filosofía y no de la psicología o el counseling. De hecho, ella marca una clara separación respecto a la labor de los psicólogos. Esto es coherente con su vertiente antipsiquiátrica que llega a negar la enfermedad mental. Eleva la voz cuando aparecen psicólogos que afirman que, durante años, estuvieron dedicándose a la orientación filosófica.

Philosophical counseling did not originate in psychological counseling; it was not practiced previously by psychologist or therapist, nor was it an offshoot of a hybrid psychology-philosophy approach. Philosophical counselling has philosophy

²⁷³ Ibidem.

²⁷⁴ Cfr. ACHENBACH, G.: “Heilung als unedliche Geschichte oder Sherezade als Philosophische Praktikerin” en ACHENBACH, G. – MACHO, T.: *Das Prinzip Heilung*, Colonia, Dinter, 1985. Págs. 49-81.

²⁷⁵ BARRIENTOS RASTROJO, J.: *Introducción al asesoramiento y la orientación filosófica*, Ideapress, Tenerife, 2005. Págs. 49-50.

as origin and tradition. It is an autonomous philosophical discussion about whatever a client wishes to discuss with a philosopher²⁷⁶

No existen definiciones schusterianas concretas de la disciplina sino un catálogo de características inherentes a la profesión. Entre ellas, libertad (y/o liberación), amistad y ampliación de visión, apoyada en los contenidos de la historia de la filosofía.

La FAP es el espacio libre, un “free place”²⁷⁷ en dos sentidos: promueve la libertad y es respetuoso con la capacidad de autodeterminación del individuo. Esta promoción se da en el intento de ayudar a reflexionar al consultante y en el de evitar que éste se convierta en una marioneta en manos de la sociedad. Por tanto, hay coordenadas coincidentes con el esclarecimiento etoriano de los impositores desconocidos. Ella lo defiende con términos contundentes.

Philosophy and its counsel are not like any other counselling or consulting profession. Philosophy as the expression of the human spirit, the poetry of intellect, cannot endure any restricting legislation. As patriots died to defend the frontiers of their country, and saints died for the profession and practice of their faith, philosopher in similar ways sanctified the freedom of thought. A philosopher who does not defend the freedom of thought and its practice seems to me lacking the most essential professional virtue²⁷⁸

Siendo una de las autoras que se oponen más férreamente a la idea de enfermedad mental, acusa a aquellos que hacen del acto de pensar una racionalización presta a evitarse.

Sócrates guió a los jóvenes en el arte de vivir dando sentido a las cargas de la vida. Una correcta comprensión hace las dificultades llevaderas (...). En todo momento, se desanima a la gente a pensar profundamente sobre asuntos filosóficos relacionados con la vida... La filosofía se convierte así en una actividad indeseable. En consecuencia, cuando la gente tiene problemas relativos a cuestiones existenciales como el sentido del sufrimiento, del ser, la muerte o el mal, reprimen las preguntas o van a visitar a un terapeuta que considera esas preguntas como síntomas o racionalizaciones. La orientación filosófica ofrece libertad sobre los prejuicios, lo concebido enfermizamente y el inconsciente. Ofrece la libertad para preguntar y pensar sobre esas cuestiones²⁷⁹

²⁷⁶ SCHUSTER, S.: “What do I mean when I say “Philosophical Counseling” bajado de www.geocities.com/centersophon/press/freeor.htm (acceso 3 de Agosto de 2003).

²⁷⁷ Ibidem.

²⁷⁸ SCHUSTER, S.: “We must be free or die: Human right and the virtue of philosophical counsellors” bajado de www.geocities.com/athens/forum/5914/press/meaning.html (4 de Agosto de 2003).

²⁷⁹ SCHUSTER, S. citada en BARRIENTOS RASTROJO, J.: *Introducción...* Pág. 79.

Se pasa de un uso achebachiano del pensamiento como medio para construir una vida humana *completa* a un medio para alcanzar una vida humana *digna*, al comprometernos con nuestro deber de ser libres. El orientador va a promover la autonomía del sujeto, idea que aparecerá en trabajos de Susan Gardner²⁸⁰ o Prins-Bakker²⁸¹. La consulta filosófica es el ámbito donde el consultante puede oponer argumentos al filósofo, razones prestas a ser discutidas porque el filósofo no es el poseedor de la verdad sino el testigo de parte de ella.

Una cuestión controvertida en la práctica schusteriana es la *amistad*. La práctica de la orientadora israelí comenzó con un grupo, el de los samaritanos de Chad Varah. Ellos prestan un servicio análogo al del teléfono de la esperanza. En su trabajo, Chad Varah se apercibió que en la mayor parte de los casos era de más ayuda la disposición amistosa que los consejos ofrecidos. De hecho,

In the philosophy tradition, friendship is an ethical ideal that influences the way of life and well-being of the individual. And more than that: Aristotle understood friendship as fundamental in the good society. Friendship as practice is an idea that is not often found in philosophical or psychological text books today²⁸²

Para dar un marco adecuado a esta idea, tendríamos que bucear en una de las fuentes schusterianas: Martin Buber. Desde él, se forja una idea de consulta que trasciende los límites de un mero intercambio profesional-economicista. Las sesiones filosóficas son la oportunidad para que se dé (1) un encuentro personal (2) en búsqueda de una ampliación de la visión. Alojados en esta tesitura, no debe resultarnos extraño encontrar la apología de las siguientes cuatro ideas maestras de Achenbach:

1. The sincere communication between the philosophical practitioner and the visitor based on a “beyond-method”.
2. The importance of dialogue, as that which enlivens – and flows from being.
3. “Auslegen” – a looking for explanations – in which the practitioner becomes united with the problem, not by imparting his own understanding of it, but by giving the visitor a fresh impulse to explain him or herself.

²⁸⁰ Susan Gardner, directora del Instituto de Filosofía para Niños en Vancouver y licenciada en Oxford, en “Autonomy: A Philosophical Capture” hace un recorrido por conceptos esenciales de la ética, con especial incidencia del concepto de valor. Su conclusión hace derivar la autodeterminación, y por consiguiente la autonomía, de la autoconciencia (Cfr, GARDNER, S.: “Autonomy: A Philosophical Capture” en *Practical Philosophy*, vol 4/2, Surrey, Julio, 2001. Págs. 19-22).

²⁸¹ “The greatest freedom possible is found in philosophical practice because a client can always raise objections about the philosophical starting-point or methods a practitioner may use” (PRINS-BAKKER, A.: “Practish Mijmeren”, *Filosofie*, Vol 6/2. Pág. 35 citado en SCHUSTER, S.: “What do I mean...”).

²⁸² SCHUSTER, S.C.: “Everybody’s Philosophical Counselling” bajado de www.gecocities.com/centrosophon/press/cpc.html (acceso 8 de Enero de 2004).

4. The innovative component of dialogue, the element wonder in philosophical practice, which does not allow for fixed viewpoints, stand attitudes or permanent solutions²⁸³

Apoyar la necesidad del diálogo en la consulta resulta obvio para los diversos teóricos de la disciplina. Julián Machado, Carmen García Manzano y María Rivas hacían bascular el eje de la profesión en ese aspecto, durante el *I Congreso Iberoamericano para el asesoramiento y la orientación filosófica*²⁸⁴. Más excepcional es la apuesta en consulta por un diálogo que esté aderezado por la amistad y, digamos más, por una amistad que catalice útilmente la consulta en lugar de entorpecerla.

Nosotros somos de la opinión de Schuster. Desgraciadamente, su exposición del tipo de amistad de consulta es escasa. Por nuestra parte, hemos avanzado esa definición en otro trabajo²⁸⁵. Allí, defendíamos dos ventajas del uso de la amistad en consulta, basándonos en concepciones clásicas de la misma (escuela estoica y aristotelismo). La amistad permite una mayor *intimidad* con el individuo. Además, la amistad verdadera, vista la catalogación que hace Aristóteles en la *Ética a Nicómaco*, supone la relación entre dos individuos que persiguen la mutua *perfección*, el ascenso a la virtud. Cuando, en nuestra concepción particular²⁸⁶, aseveramos que el resultado de la consulta suele ser el bien-estar lo afirmamos en un doble sentido. En primer lugar, bienestar como una mejora de las condiciones perceptibles o fenoménicas (emocionales, intelectuales, de sentido de vida,...) a las que ayudamos a alzarse al consultante. En segundo lugar, como una mejora del sí mismo. En este segundo sentido, ya no se trata de una cuestión de satisfacción personal sino de “ser mejores”, es decir, optimizar las capacidades de pensamiento, las capacidades perceptivas –intelectuales y emocionales–, las críticas, mejorar la éticas personales, etc...

Concluimos con un texto que resume el ámbito diana de la FAP en la concepción de la filósofa israelí.

“Philosophy as a guidance to ameliorate everyday life situations is emerging as an alternative to psychology” says Shlomit C. Schuster, the calm and caring voice at the other end of the philosophy line. “Philosophical counselling, as an open-ended dialogue and reflexion on life, can prevent and resolve many of the illnesses for

²⁸³ Ibidem.

²⁸⁴ Cfr. GARCÍA MANZANO, C. – RIVAS, M. – DOMINGO MACHADO, J.: “Principios y fundamentos del diálogo en el asesoramiento filosófico” en BARRIENTOS RASTROJO, J. – MACERA GARFIA, F. – ORDÓÑEZ GARCÍA, J.: *La Filosofía...* Págs. 23- 33.

²⁸⁵ Cfr. BARRIENTOS RASTROJO, J.: “O ensaio filosófico como proposta para o aconselhamento filosófico” (Conferencia de clausura del *III Congresso Português de Filosofia Aplicada*). Actas en prensa.

²⁸⁶ Recordamos nuestra definición de FAP ya citada en una nota anterior: “Proceso de clarificación y/o conceptualización relativo a cuestiones significativas (o esenciales) para el consultante, cuyo objetivo es un pensamiento (o re-flexión) hecho en las mejores condiciones posibles, y cuyo resultado suele consistir en el bien-estar del individuo”

which people seek psychiatric or psychological treatment. Learning to envision life philosophically seems to matter more than we realize”²⁸⁷

Neri Pollastri, orientador filosófico italiano, miembro organizador del *9th International Conference on Philosophical Practice* y presidente de *Phronesis*, asociación italiana para la FAP, hace derivar su reflexión sobre la disciplina de ideas semejantes a las expuestas. La FAP como proceso para “el movimiento del pensiero”.

L’obbiettivo di una consulenza filosofica è infatti favorire il movimento del pensiero e la riflessione *nel consultante*, al quale poi rimangono interamente sia la verifica, sia il diritto e la responsabilità della *scelta*²⁸⁸

Siendo el objetivo de la FAP la movilización del pensamiento, cobra sentido la idea de que el orientador es ante todo un filósofo, especialista en el acto de pensar. Tal hipótesis es coherente con la perspectiva achenbachiana como hace ver Pollastri.

La consulenza filosofica sia da considerarse vera e propria *filosofia* e il consulente un *filósofo*, sulla base di una concezione *dinamica* della filosofia (come *ricerca*), piuttosto che *statica* (come *produzione di costrutti*) [...]. Questa esigenza di incentrare le specificità del consulente filosofico non solo sul suo essere “esperto in filosofia”, ma anche sul suo essere “filósofo” era già presente in Achenbach, il quale affermava che “la forma concreta della filosofia è il filosofo: e questi in quanto istituzione della filosofia in un singolo caso, è la consulenza filosofica”²⁸⁹

Podríamos seguir incidiendo en autores que se irían situando en uno u otro lado del fiel. Añadirían poco más a la reflexión presente: Cavallé tironeando hacia una filosofía como autoconocimiento y reflexión sobre valores y la realidad²⁹⁰, Lydia Amir apoltronada en la idea de que la FAP sirve para disipar la confusión²⁹¹ o Chamberlain

²⁸⁷ LICHTMAN, G.: “Philosophone” en *The Jerusalem Post*, Jerusalem, 8 de Octubre de 1993.

²⁸⁸ POLLASTRI, N.: “In consulenza da un filosofo, per dar senso al racconto dell’esistenza” en MONTANARI, M.: *La consulenza filosofica: terapia o formazione? L’orecchio di Van Gogh*, Roma, 2006. Pág. 18. Cursivas del autor.

²⁸⁹ POLLASTRI, N.: *Il pensiero e la vita*, Apogeo, Milán, 2004. Págs. 198-199. Cursivas del autor.

²⁹⁰ “El asesoramiento filosófico es una nueva modalidad de relación cooperativa, de ayuda, en la que un filósofo asesor se ofrece para establecer una conversación franca, libre y abierta que contribuya a clarificar dudas, preguntas concretas, conflictos no-patológicos y retos vitales que le plantean quienes acuden a él. En esta interacción (...), éste tiene la oportunidad de reflexionar sobre algún tema particular o sobre su vida, de incrementar su autoconocimiento y de tomar conciencia y recapacitar críticamente acerca de aquellas ideas, visiones del mundo, actitudes, valores, etcétera, que están en el trasfondo de los conflictos o situaciones que plantea” (CAVALLÉ, M.: *La filosofía, maestra de vida*, Aguilar, Madrid, 2004. Pág. 46.

²⁹¹ “As the main goal of philosophical counseling, in my view, is to dissipate confusion (granted that false clarity or erroneous evidence also count as confusion). I wanted a method that would incorporate side stones in an elegant way” (AMIR, L.: “Philosophical Practice: A Method and Three Cases” en *Practical Philosophy*, Vol 6/1, Surrey, 2001. Pág. 36

abundando en la idea de FAP como CT²⁹². En el siguiente capítulo, abundaremos en la definición de la disciplina desde la práctica y los métodos que han forjado las definiciones y caracterizaciones aquí expuestas.

3.1.3. Conclusiones. De la discusión a la comprensión.

No resulta casual que hayamos dedicado más espacio a la vía comprensiva de la FAP que a la resolutiva²⁹³. Será ésta la más cercana a la actividad de María Zambrano. Esto se podrá concluir después de la lectura de la actividad de la filósofa andaluza en los siguientes epígrafes, del segundo capítulo en la confrontación con el pensamiento moderno-racionalista y de la indagación a través de sus ideas en los siguientes.

Antes de avanzar, resumiremos las ideas básicas de los autores vistos hasta ahora con el objeto de elevarnos a una visión gráfica de de conjunto. Nos desplazamos desde el autor más apegado a posturas racionalistas (CT y con objetivo la *resolución de conflicto*), hasta el más cercano de la comprensión (objetivo la verdad y *disolución o profundización en la cuestión*).

²⁹² Cfr. CHAMBERLAIN, H.S.: “Philosophical Counselling: a Dialogue in Critical Thinking” en CURNOW, T.: *Thinking...* Pág. 69.

²⁹³ Igualmente, éste punto (FAP) es más amplio que el dedicado a la FAG, puesto que en ellos se centra nuestra investigación.

AUTOR	CARACTERIZACIÓN DE LA FAP
Tim Lebon	Resolución de conflictos y elucidación ética de modo racional por CT
Peter Raabe (M. Schefczyk, Eliot Cohen, H. Chamberlain)	Resolución de conflictos por CT (y enseñanza de estrategias de CT)
Lou Marinoff	Resolución de conflictos y consecución de armonía por CT y reflexión
Jorge Dias	Consecución de proyecto vital por análisis que incluye CT
Ran Lahav	Resolución de conflictos por introducción del mismo en marcos filosóficos
Roxana Kreimer	Resolución del conflicto por introducción en marcos filosóficos-culturales
E.T.O.R. (F. Macera, J. Ordóñez, D. Ruiz Curiel)	Comprensión del conflicto que da lugar a su disolución. Esencial: palabra como medio de trabajo
Leopoldo Kohon	Resemantización existencial allende los parámetros productivistas, mediante la comprensión
Shlomit Schuster	Comprensión del conflicto en contextos de libertad y libertarios
Gerd Achenbach (Neri Pollastri)	Reflexión sin fin sobre cuestiones vitales

Tabla 1.1. Caracterización básica de autores de la FAP

Integremos todas las perspectivas:

La FAP es una modalidad de hacer filosofía dirigida a individuos ejercida en consulta (Achenbach, Pollastri) cuyo objetivo (Lebon, Raabe, Marinoff, Lahav, Dias) o resultado (Schuster, ETOR, Pollastri) es la resolución de problemas (Lebon, Raabe, Lahav, Marinoff, ETOR, Kreimer) o la ampliación de contenidos en torno a cuestiones significativas para el sujeto (Schuster, Achenbach, Kohon). Para llevar a cabo esto se usarán diferentes técnicas y estrategias, destacándose el pensamiento crítico, la analítica conceptual (Lebon, Raabe) y la ampliación de la visión ayudados de la historia de la filosofía (Kreimer).

La tarea, ahora, será encontrar indicios de una actividad semejante en la biografía de María Zambrano.

3.2. Vestigios de FAP en la biografía de María Zambrano.

En un epígrafe anterior, la filósofa testimonió cómo desde sus dos fuentes progenitoras recibe una impronta cercana a la FA: del padre, recibe la racionalidad, de la madre, el enraizamiento en la realidad más cotidiana y, a la vez, más profunda.

Aunque el foco de este capítulo no se centra en la producción de la filósofa sino en su vida, consideramos oportuno adentrarnos, tíbiamente, en su concepción de la filosofía en relación con el amor. Ésta pone en contacto las dos dimensiones referidas.

Filosofía es una forma de amor, la única forma de amor que no es una pasión, pues es amor intelectual. Y así, siendo amor, participa de las cualidades de la inteligencia; más aún, de la esencia misma del pensamiento. Y a su vez, el pensamiento, al ser amor, participa de lo intrínseco del amor que es su capacidad de trascender. Amor y pensamiento quedan así salvados el uno por el otro: el amor queda salvado de ser una pasión, es decir, de ser pasivo y, en el fondo, inmóvil, limitado. El pensamiento de quedarse en esa fría región que flota por encima de la vida, de ser estéril, de no tener capacidad para engendrar una forma de vida²⁹⁴

Cuando María Zambrano escribía este texto, hacía casi una década que Zubiri había traducido el *Ordo Amoris* de Scheler, que tanto le influyó. Hacía un lustro que su padre había muerto. Tanto uno como otro dato son claves para entender a la Zambrano, si se me permite, orientadora filosófica²⁹⁵. El libro de Scheler reconocía que “*quien posee el ordo amoris de un hombre posee al hombre*”²⁹⁶. El *ordo amoris* es el filtro que tironea desde el individuo en su comportamiento, es el detonante de sus acciones y, por tanto, la esencia de su ethos. En el *ordo amoris* de la niña y la adolescente María,

²⁹⁴ U. Pág. 163.

²⁹⁵ Aunque ella nunca fue orientadora filosófica, distinguimos en su biografía senderos que conducen a esta profesión. Estos caminos servirán, además, para completar la teoría actual, o clásica, de la FAP.

²⁹⁶ SCHELER, M.: *Ordo amoris*, Ediciones Caparrós, Madrid, 1996. Pág 27. Cursivas del autor.

encontramos el amor a los demás, mediado por su religiosidad (recordemos sus tendencias religiosas). Según vimos, la María adulta, el filtro se mantiene sin que se encuentre mediado por la religión. Esta fuente compasiva y dativa la llevaba no sólo a una pasión por la filosofía y el pensamiento, sino que hacía que ésta dependiera del amor que manifestaba por la realidad y por los demás. Esta preocupación no fue estéril, en la mayor parte de los casos explicitados por aquellos en los que se derramó. María Luisa Bautista, Agustín Andreu o Emilio Prados darán fe de ello en sus textos.

Antes de ellos, se dibuja con fuerza la figura de Blas Zambrano y su problemática particular en relación a la decisión de la filósofa de dedicarse al pensamiento.

3.2.1. La filosofía como modo de salvar al padre.

El afecto sentido por la hija y la importancia del concepto de paternidad aparece en la obra de Zambrano escanciadamente, aunque también de modo rutilante.

Blas Zambrano es el motivo de la dedicatoria de su primer libro, “A mi padre. Porque me enseñó a mirar”²⁹⁷, y de sus últimas palabras escritas en un artículo aparecido en *ABC* un año antes de morir: “¡Qué alegría pronunciar el nombre del padre, la guía de mis raíces!”²⁹⁸. Manuel Pecellín destacaba en un artículo la importancia de esta figura en la vida de Zambrano. La figura del padre aparecería sucesivamente en un número monográfico de *Philosophica Malacitana*²⁹⁹, en DD, en la semblanza que hace Francisco Giner de los Ríos de ella o la de Alain Guy³⁰⁰, en el capítulo “El filósofo” de LB (que vuelve a dedicar a su padre), en el ensayo “Un capítulo de la palabra: el idiota”³⁰¹. Arguye Pecellín, que si el nacimiento es uno de los momentos esenciales de la existencia, los responsables del nacer (los padres) son de radical importancia.

Estos datos deberían ser suficientes para reconocer la importancia de Blas Zambrano en su hija. Un pensamiento que parte de la experiencia, como el de María, debería suponer que en su obra habría de encontrarse rastros del valor dado al padre. Es más, esos textos podrían mostrarnos el tipo de relación que mantuvo con él. Respecto al primer punto podríamos señalar las coincidencias de intenciones entre DD o *La Tumba de Antígona* de María y *Columnas Rotas*³⁰² de Blas. Se tratan de relatos pseudobiográficos en los cuales ambos narran sus experiencias más profundas. Respecto al segundo punto, la protagonista de *Antígona*, con la que se identificó nuestra pensadora,

²⁹⁷ HL. Pág. 197.

²⁹⁸ *ABC*, Madrid, 23/4/1990. Pág.57.

²⁹⁹ PECELLÍN LANCHARRO, M.: “El concepto de paternidad en María Zambrano” en ROCHA BARCO, T. (ed.): *María Zambrano: la razón poética o la filosofía*, Tecnos, Madrid, 1997. Pág. 34.

³⁰⁰ Cfr. *Ibidem*. Pág. 36.

³⁰¹ Cfr. Págs 37-38.

³⁰² José Luis Mora explica extensamente esta novela en un artículo de 2004. Véase MORA GARCÍA, J.L.: “Una novela desconocida de Blas Zambrano: Columnas Rotas”, *Actas III Congreso Internacional sobre la vida y obra de María Zambrano: María Zambrano y la “edad de Plata” de la cultura española*, Fundación María Zambrano, Vélez Málaga, 2004. Págs. 276-284.

manifiesta el tipo de relación filial que la veleña mantuvo con su padre desde su adolescencia.

Despertada de su sueño de niña por el error de su padre y el suicidio de la madre, por la anomalía de su origen, por el exilio, *obligada a servir de guía al padre ciego, rey-mendigo, inocente-culpable, hubo de entrar en la plenitud de la conciencia*³⁰³

María se sintió lazarillo de alguien que perdió la visión. Nótese la tragedia de la situación: el que la enseñó a ver, el paradigma de la visión por antonomasia, ahora está ciego. Esta especial destreza para la visión de Blas Zambrano no es una recreación literaria de Zambrano. Según Juan Carlos Maset, Blas Zambrano había sido “un niño melancólico, reflexivo y contemplativo, amante de la lectura y de rara y honda *sensibilidad ante el paisaje*”³⁰⁴. El joven Zambrano tenía costumbre de perderse en los parajes que rodeaban su casa y allí aprendió a contemplar la belleza del mundo que le rodeaba. Sus trifulcas con el obispo de Granada, o sus convicciones pedagógico-sindicalistas quedaban todavía lejos.

La preocupación zambranista dependía de esta experiencia dolorosa: su padre había perdido la visión. El drama es mayor ante el que una vez poseyó la visión que ante el ciego de nacimiento. El que pierde la visión, además de carecer de la percepción, siente la pérdida que aquello que, estando ante él, ya no le es accesible.

Esta pérdida de visión es una dolencia metafórica y metafísica, lo cual queda de manifiesto en que la vincula con su decisión de estudiar filosofía. Una de las razones por las que la pensadora decidió estudiar filosofía fue atenuar esta dolencia paterna³⁰⁵.

María Zambrano decidió estudiar filosofía, según ella misma interpreta, para salvar a su padre, porque en él veía a uno de esos personajes galdosianos del siglo XIX español, víctima de la “dispersión” y de la perplejidad ante la realidad adversa que le había tocado vivir³⁰⁶

En este breve texto, nos interesa destacar dos términos: dispersión y perplejidad. La dispersión será opuesta a la categoría de centramiento³⁰⁷ (o centrado). El centramiento es una de las potencialidades que convertirá en acto la teoría zambraniana. Lo veremos en capítulos que seguirán. La misma consulta estará pendiente del proceso

³⁰³ ZAMBRANO, M.: “La tumba de Antígona” en *Send*. Pág. 201. Cursivas nuestras.

³⁰⁴ AF. Pág. 33. Cursivas nuestras.

³⁰⁵ Expuse la teoría de Maset en el *V Congreso Internacional sobre la vida y obra de María Zambrano* y Juan Fernando Ortega y Joaquín Verdú, dos grandes amigos de la pensadora en vida, se mostraron disconformes. Algunos teóricos y amigos de nuestra autora piensan que las referencias paternales, en este asunto, no se refieren a Blas Zambrano sino que aluden a una cuestión metafórica.

³⁰⁶ AF. Pág. 32.

³⁰⁷ Nos referimos al neologismo con la precaución de haber comprobado que el término aceptado por del *Diccionario de la Real Academia Española* es centrado.

de centrado de la persona que sufre. Los consultantes, como Blas Zambrano, suelen venir dispersos, desinstalados de un foco que aúne sus energías y de un sentido que les permita seguir caminando. El orientador debería ayudarle a comenzar el camino de la vuelta al sí mismo.

Asimismo, el perplejo zambraniano es aquel que tiene tantas posibilidades alrededor suya que éstas, en lugar de facilitarle la decisión la entorpecen. La perplejidad será otra caracterización que aparecerá en las sesiones de consultante.

Blas Zambrano estaba descentrado por una vida dura: los amargos conflictos motivados por *La obra*, por el semanario que fundase *X*, por sus constantes esfuerzos por mejorar las condiciones del pueblo mediante la educación, etc... La ilusión y el entusiasmo darían paso con el transcurso de los años a la crítica cínica de la realidad. “A ti, pobre obrero”, escribirá, “¿en qué mala hora te han enseñado que tienes derecho a vivir!”³⁰⁸. Si al mundo obrero le dirige tales palabras, así describe la tibieza de la clase media.

Fría superficial, indiferente a todo lo que no sea utilidad pecuniaria, en unos, necio diletantismo, en los otros, imposibilitada de hacer revolución alguna que airee y desinfecte el barro que impera³⁰⁹

Según Juan Carlos Marset, “a Blas Zambrano le duele España”, la contrapartida está en las palabras de su hija: “Ser español era tan doloroso, una herida abierta que algunos no podían soportar”³¹⁰. De hecho, la hija constata la situación con los suicidios de españoles que fueron conscientes de lo que pasaba en España: Larra y Ángel Ganivet. No era descabellado que una desgracia similar podría haber acabado con Blas Zambrano. El espíritu compartido con Ganivet era el mismo, una suerte de acometida romántica que chocaba, una y otra vez, con una realidad que no se dejaba transformar a mejor. Esta acometida de romanticismo zambranista es patente en el nombre que toma Blas al entrar en la masonería: Goethe. El asunto era grave y la hija acaba por descubrir la posibilidad: su padre “tenía la intención de suicidarse, o incluso que lo pudo haber intentado”³¹¹.

³⁰⁸ AF. Pág. 76.

³⁰⁹ Blas Zambrano citado en AF. Pág. 76.

³¹⁰ DD. Pág. 65.

³¹¹ AF. Pág. 264. Además, María pudo haber conocido la muerte trágica del padre de Miguel de Unamuno, lo cual incentivaría sus miedos. Nos lo explica Juan Fernando Ortega, presidente de la *Fundación María Zambrano*: “Me pregunto si, dada la amistad que don Blas tenía con don Miguel de Unamuno, pudo conocer aquella niña tan despierta la trágica muerte del padre de don Miguel que él mismo nos cuenta en un inédito que se conserva en la Casa-Museo Unamuno y que publica *ABC Cultural* el 16 de agosto de 1996. De ser así, se explica la angustia de María Zambrano por que su padre pudiera hacer otro tanto como el padre de don Miguel” (ORTEGA, J.F.: *María Zambrano*, Arguval, Málaga, 2006. Pág. 41).

María veía cómo su madre se esforzaba por “salvar” a su padre, y también ella lo venía intentando desde que era niña, a su manera, sin dormir, vigilando hasta ser vencida por el sueño, a veces al amanecer, para que nada el ocurriera a él, como dejó escrito en uno de sus diarios años después: “La niña que ha de cuidar que el Padre no se suicide. La niña despierta insomne desde siempre, para siempre”³¹²

Del intento de salvación hasta concretar un modo de salvación, pasarían algunos años. Fue entonces cuando creyó intuir dónde podría encontrar la solución: en la filosofía. He aquí, el punto de confluencia con la FAP. La pregunta es: ¿por qué pensaría María Zambrano que la filosofía podía ayudar a su padre?

Por un lado, la filosofía ayudaría a la malagueña a *comprender* lo que el padre sentía³¹³, le daría razones del actuar del padre. No se trataba de comprender la mente de una persona sino de acceder a un mundo que acababa promoviendo la autodestrucción de aquellos que luchaban por mejorarlo. La filosofía no daba respuestas psicológicas, pero se ocupaba de la teodicea, de las razones del mal en el mundo. La filosofía no se explicaba la química de la desesperación, pero sí lo que movía al alma caer en ella. Por eso, la solución había de venir por la filosofía y no por la psicología.

Por otro lado, la filosofía sería una actividad de indudable valor para que su padre se autocomprendiese. Blas Zambrano ya había manifestado su dificultad para poner palabras a lo que surgía de su interior. “¿Pero cómo podrás expresar lo que sientes?”³¹⁴, se preguntaba en un escrito publicado en 1923. La filosofía, según la entendía Zambrano, era un desciframiento del propio sentir originario. Por tanto, si se convertía en filósofa podría ejercer de partera de sentimiento de su padre y, pensaba, esto sería suficiente para conseguir la salvación del padre. El argumento es de Marset:

Esta dificultad expresiva del padre coincide en parte con la definición que María Zambrano dio de la filosofía años después: “Pensar es descifrar lo que se siente”. Fue precisamente en aquellos años cuando María Zambrano decidió estudiar filosofía “para salvar” a su padre³¹⁵

No se debió sentir defraudada cuando descubre la capacidad curativa de la palabra filosófica a través de Ortega. En una de las cartas que le dirigiera en 1930, se exaltaba en los siguientes términos:

Y se me ensanchaba el alma pensando en que alguien se curaría oyéndole. Pues yo, nunca le he escuchado que no me haya curado de algo. Actúa Vd. sobre la raíz

³¹² AF. Pág. 265.

³¹³ “María quería salvar a su padre, y para ello necesitaba entender lo que le pasaba” (AF, pág. 265).

³¹⁴ Blas Zambrano citado en AF, pág. 257.

³¹⁵ AF. Pág. 257.

misma de los males, sobre la vida al producirse, vive de manera distinta el que, al menos, se acercó con ánimo de entenderle³¹⁶

¿Dónde pudo encontrar la hija la salvación del padre? Paradójicamente, en la dolencia de Miguel de Unamuno, aunque la respuesta la encuentre en Galdós. Nos explicamos.

Unamuno representa la figura del “español disperso que era don Blas”³¹⁷. Los constantes obstáculos de la vida habían impedido que su padre se realizase en una persona u obra definida. Relata la hija que comenzó a repetirse el comentario del padre: “A qué escribir, para que en algún café o rincón de casino alguien diga: parece que ese Zambrino, Zambrano... no, que es Zambrano, no está mal”. Es imprescindible ir a EG, para entender estas expresiones de Maset y J.F. Ortega. ¿Qué tipo de personajes aparecen en Galdós?

Estos personajes, tan novelescos que parece que no se resignen a ser sólo eso, personajes de novela: su hambre, su sed, su mortal ansia, la vida de que mueren. Y algo así como la patria que buscan, el lugar de promisión –aun en lo terrestre– hacia el que se precipitan como si no hubieran nacido en él: el lugar de la vida³¹⁸

La novela de Galdós, siempre desde la perspectiva de la nuestra autora, forja dos tipos de personajes: (1) el que ansía determinarse y lo hace mediante una máscara, un personaje, y (2) aquel que sin ansiarlo se deja ser lo que es. En *Misericordia*, tenemos en el segundo caso estaría Nina, en el primero, su señora, que “representa”, por ser así, “el coro de la tragedia”³¹⁹. *Tristana* es el modelo de quien no se conforma con ser lo que es sino que ha de construirse, a diferencia del novio que sencillamente queda en la contemplación de lo que sucede. Las Miau son otro reflejo de un querer ser algo diferente a lo que la vida les dice que son. El suicidio del marido y padre de las Miau es resultado de esta incapacidad por adaptarse a lo que la familia le pide que sea³²⁰. Blas Zambrano no tenía nadie externo que le exigiera el cambio, pero se lo exigía él mismo. La confrontación con la realidad sólo le podía llevar a la negación de sí mismo. Precisamente, esta será la base de la idea del delirio aunque en un sentido inverso: en lugar de eliminarse uno mismo, se elimina la realidad porque no se pueden alcanzar sus cánones. Nos detendremos en él más adelante.

³¹⁶ Carta dirigida a Ortega y Gasset el 28/5/1930. Pág. 10.

³¹⁷ AF. Pág. 265.

³¹⁸ EG. Pág. 30.

³¹⁹ EG. Pág. 51.

³²⁰ Salida muy distinta es la del protagonista del libro gadósiano *Lo prohibido*, Después de su desorientación personal, acaba comprendiendo el mal que hace a dos de sus primas y vuelve al camino correcto y centrado.

Blas Zambrano, fiel a los personajes galdosianos, que tienen “ansia de ser y hambre de realidad”³²¹ no toca nunca su objetivo. Aquí tenemos la confluencia con Miguel de Unamuno. El filósofo salmantino había enviado un libro dedicado al padre de María, cuando estaba en sus luchas granadinas, uniéndoles una pasión semejante. La pasión común les dotaría de una caracterización análoga. Ambos poseyeron vidas retiradas, pero nunca renunciaron a su compromiso social³²². Fueron considerados filósofos, sin crear auténticos sistemas filosóficos³²³. Apelemos, además al siguiente texto aplicable a ambos.

Por una parte, siente siendo a medias y, por otra, se siente ser muchos, ser demasiados, que es la situación verdadera en que nos encontramos siempre que preguntamos por algo, que lo vemos aparecer demasiado y demasiado poco, en que no tiene lo que necesita y tiene de sobra, en que es de más y de menos, y como lo vemos posible y combatido, enredado entre su propia posibilidad y mezclado con otras de tal manera que, a veces, se nos pierde su rastro, por eso preguntamos por ello, porque nos disponemos a ir a buscarlo³²⁴

La diferencia entre ambos radica en que Blas Zambrano contrajo con cada lucha una derrota y, por ende, se le adhería la impotencia de seguir hacia delante, el abandono. Conocida es la historia por la que Blas Zambrano abandonó la política, debido al homicidio de una novia recién casada, motivada por una apuesta sin sentido entre sectores con poder y dinero en Segovia. La política sirvió para justificar un crimen injusto en lugar de castigar a los culpables.

Para la autora de DD, “la vida es ante todo esa confusión en que las criaturas vivientes se debaten”³²⁵. Ahora bien, cuando las criaturas dejan de debatirse, es cuando se manifiesta lo esencial de la vida, “que ella es ante todo un don”³²⁶. Nos ocuparemos de las soluciones en otro momento.

Recapitulando, María Zambrano decide ser filósofa para salvar al padre, para dar respuesta a aquella frase nunca vocalizada por el padre, aunque sentida por la hija: “Ayúdame, ayúdame hija a nacer”³²⁷. El modelo de salvación persigue la *comprensión* de la vida antes que el denodado esfuerzo por *ganarla*. El intento de ganancia de la vida puede ser baldío, o lo que es peor, conducir a un *impasse* cuyo sentimiento sea la impotencia.

En síntesis, la presente narración confirma un primer enlace entre las razones por las que Zambrano estudia filosofía y las del filósofo que decide abrir una consulta.

³²¹ EG. Pág. 31.

³²² Cfr. U. Págs. 33-34 y 151.

³²³ Cfr. U. Pág. 44, 78, 81.

³²⁴ U. Pág. 92.

³²⁵ EG. Pág. 47.

³²⁶ EG. Pág. 71.

³²⁷ Send. Pág. 234.

De esta forma, cerramos el círculo: si de una preocupación por la (1a) comprensión de un conflicto existencial y (1b) por su solución (o disolución) del mismo entra Zambrano en la filosofía, sería interesante (2) encontrar vestigios teórico-prácticos en su sistema que sean aplicables a la FAP. Sería un modo de defender que, al final, los esfuerzos de la pensadora por encontrar respuestas en la filosofía no resultaron vanos. Si estos lo fueron o no, deberían decirlo aquellos que se prestaron a su ayuda: Agustín Andreu, María Luisa Bautista o Emilio Prados serán los testigos de la validez de los resultados.

3.2.2. “La salvación del individuo en Espinosa”.

La hipótesis del trabajo de Zambrano establece el pensamiento de Descartes como una separación de la realidad y propone a Spinoza³²⁸ como la posibilidad de la recuperación de la reunificación³²⁹.

Con Descartes, “el hombre no tiene de manera inmediata nada más que su pensamiento”³³⁰, “todo lo que existe se apoya en el pensamiento”. Esto aboca a una realidad sólo accesible mediando algo: el pensamiento.

Spinoza plantea algo con una existencia previa a la mediación, “algo cuya esencia envuelva su existencia”. El contacto con esa entidad no requiere del pensamiento. Se trata de Dios, identificado con la naturaleza: “Deus sive natura”³³¹.

La existencia de este ser y su vinculación con la naturaleza devuelve la confianza al ser humano. Descartes no confía en los sentidos por lo que se vive en una constante angustia. Sólo la confianza en que Dios no permita que nos engañemos permite retomar una cierta tranquilidad. Sin embargo, la brecha de la confianza está abierta: el individuo, por sus propias fuerzas, no puede establecer contacto con la realidad y, por tanto, es posible el engaño perceptivo.

El mundo se ha vuelto dudoso y se ha hecho necesario encontrar una razón nueva, porque había quedado fundado sólo en la voluntad de un ser absoluto, que lo ha creado³³²

³²⁸ Curiosamente, David O’Donoghue explicaba las vinculaciones entre orientación filosófica, Spinoza y psicoanálisis en un artículo: O’DONAGHUE, D.: “Spinoza’s conatus in Light of thanatos and self-destruction” en BARRIENTOS RASTROJO, J. (ed): *Entre historia y orientación filosófica*, volumen 1, X-XI, Sevilla, 2006. Págs. 207-220.

³²⁹ Cfr. LLEVADOT, L.: “Zambrano-Spinoza: Elementos y tránsitos del pensar” en REVILLA, C. (ed): *Claves de la razón poética. Un pensamiento en el orden del tiempo*, Trotta, Madrid, 1998. Págs. 139-147. PINEDA, V.M.: “Sacrificio, agonía y salvación del individuo (sobre el Spinoza de María Zambrano)” en REVILLA, C. (ed): *Claves de la razón poética. Un pensamiento en el orden del tiempo*, Trotta, Madrid, 1998. Págs. 149-147.

³³⁰ ZAMBRANO, M.: “La salvación del individuo en Espinosa” en *Cuadernos de la Facultad de Filosofía y Letra*, número 3, Madrid, 1936. Pág. 7.

³³¹ *Ibidem*. Pág. 9.

³³² *Ibidem*. Pág. 8.

Los cartesianos se sumen en el vacío y la desconfianza. Lo único evidente es el pensamiento y el resto es objeto de duda. No pueden afianzarse en algo diferente a su razón y sus productos. Por el contrario, los spinozistas, se acercan al mundo (la naturaleza), siendo éste tan claro y distinto como la razón en cartesio.

La naturaleza, pues, con todos sus caracteres, bajo la idea de absoluto extraída de la divinidad, va a ser aquello a que Espinosa va a vincular la vida humana³³³

Zambrano va a inaugurar con esta investigación dos temas centrales de su posterior reflexión: (1) la recuperación del contacto con la realidad frente a la fisura moderna razón-realidad y (2) el desvelamiento del fundamento (lo sagrado) de la realidad. Volveremos a estas cuestiones más adelante.

El cartesiano desea alcanzar el mundo y, para ello, pregunta. Sus respuestas no se quedan a la escucha de la realidad. ¿Cómo podía hacerlo si los sentidos pueden engañarnos? Por el contrario, genera un propio mundo personal, al punto de hacer coincidir su mundo ideal con el mundo real. Ese mundo personal no coincide con la realidad. Cuando se apercebe de su fracaso, decide que sólo le queda dos posibilidades: seguir creando con la confianza de que un día toque la naturaleza o despedirse, frustrado en su mundo personal, de su intento. ¿Qué significa salvarse en este contexto?

El salvarse, en Espinosa, es salvarse de la separación y de la aparente falta de necesidad del individuo, dejar la singularidad como modo de ser para retraerse a la unidad absoluta; salvarse del transcurrir, que es un padecer, para llegar al reposo en el ser absoluto³³⁴

La salvación de Zambrano supone un dejarse llevar en Dios, o en la naturaleza. En lugar de construir el propio mundo se acepta el mundo que tenemos a nuestro alrededor. Los elementos spinozistas y cartesianos son los mismos, pero la dirección es distinta. El cartesianismo define las características de Dios, el espinosismo se une a él sin ideas preconcebidas. Ambos admiten un sujeto humano, Cartesio, un sujeto dominador y Spinoza un sujeto que permanece a la escucha. Cartesio accede a Dios por la *res cogitans*, Spinoza desde las experiencias auténticas:

Dios está no sólo en el fondo de nuestra existencia, sino de todo conocimiento verdadero. Conocemos las cosas en tanto las conocemos en Dios³³⁵

³³³ Ibidem. Pág. 9.

³³⁴ Ibidem, pág. 10.

³³⁵ Ibidem. Pág. 12.

Salvarse es llegar a la unidad. En tanto en cuanto busquemos esta unidad en un conocimiento humano, sólo alcanzaremos la multiplicidad, la sed sin descanso con la esperanza de llegar a poseerse alguna vez. Unamuno se dedicó a ello: con la confianza de que, siendo todos los personajes que le era posible imaginar, pensaba alcanzar su auténtico yo. Sólo en Dios (*sive natura*), sólo en la fusión con la realidad es posible alcanzar la unidad y la identidad personal. “Es Dios lo único en que puedo reconocirme porque en él está toda la infinita, inabarcable multiplicidad del ser en unidad indisoluble”³³⁶

No queremos definir aquí el sentido de Dios sino las implicaciones del movimiento que alza a la unidad al sujeto: estamos frente la acción de la poesía frente a la filosofía cartesiana, es decir, dejarse hacer antes que crear mundos, quedar a la escucha antes que proferir palabras, mirar permitiendo a la vez ser mirados. En lugar de ir a buscar, sería dejarnos ver, autoconocernos y percatarnos de que “no hay que buscar, sino”, reconocer “que ya estamos en él”.

Si no permitimos este giro y mantenemos una actitud proyectiva hacia la realidad, podemos concluir con el filósofo judío: “toda vida individual es (...) un naufragio, un naufragio al ser separación”³³⁷. “Esta separación será una mera confusión, un simple equívoco, posible de resolver mediante una idea clara y distinta, mediante un “conocimiento adecuado”, verdadero”³³⁸. Este conocimiento es el del que queda a la escucha. Zambrano, a través de Espinosa, afirma que éste es el conocimiento de Dios, de lo sagrado, del fundamento.

Si, llegado el momento, Blas Zambrano o Miguel de Unamuno hubieran trocado su anhelo de trascendencia sin fin por el acto de sentarse contemplando y escuchando, si hubieran quedado mirando el sentido en lugar de esforzarse por cambiarlo, la vida de ambos hubiera sido distinta para los dos³³⁹.

Por supuesto, esta postura no induce a una suerte de detenimiento vital. El cambio de visión y la visión en sí misma son activos. Aunque su transformación opera en otro sentido. El primer cambio es la salvación personal del ansia de ser, porque nos devuelve nuestro ser y el contacto con la realidad.

Continuaremos esta cuestión en capítulos destinados a ella. Sirvan estos breves párrafos, para dar una idea de cómo la “orientadora” María Zambrano podría haberse ocupado de un “consultante” *perplejo*, aquejado de *descentramiento* vital y de *angustia* por ser.

³³⁶ Ibidem. Pág. 13.

³³⁷ Ibidem. Pág. 15.

³³⁸ Ibidem. Pág. 17.

³³⁹ Como veremos más adelante, para salir de esta tesitura hay que dejar que la vida se manifieste y no exigirle su sentido. Unamuno y el padre de la filósofa estuvieron en una constante búsqueda de la misma. “Con la revelación de la vida salimos de la oscuridad y de la dispersión” (AE. Pág. 73).

3.2.3. La tragedia y el delirio de Araceli Zambrano.

El trabajo que María Zambrano escribe sobre Unamuno define tragedia como la pluralidad no resuelta al no llegar a unidad³⁴⁰. Por otra parte, el delirio es el proceso de crear un mundo irreal al no poder soportar el presente. Tragedia y delirio encontraron un campo abonado en Manuel Muñoz y en su amante, Araceli Zambrano.

El final de la Guerra Civil Española es el momento de consternación zambraniana en que la compañía de Antonio Machado no es suficiente para su desesperación. México y la Habana serán sus primeras residencias habituales. Las buenas condiciones vividas por la filósofa malagueña no se repitieron en todos los republicanos exiliados. Si pensaron que mayor dolor no podría sufrirse, estaban muy equivocados.

Después de la entrada de Francia en la II Guerra Mundial y la ocupación alemana de los territorios galos, muchos españoles se encontraron ante el poder de un nuevo dirigente fascista. Esto se agravaba al ser extranjeros y exiliados. Aunque el gobierno republicano estaba activo, pocos países lo reconocían. En estas circunstancias, se producen lamentables sucesos como el del convoy de los 927³⁴¹ o el desgraciado incidente de Manuel Muñoz.

El amante³⁴² de Araceli fue el último Director General de Seguridad de la República³⁴³. El coche que sacaría de España a María y a su hermana fue el mismo que un día antes sacase a Manuel Azaña.

Después de un periodo de cierta estabilidad en Francia, Muñoz fue apresado por las fuerzas nazis. Araceli solicitó ayuda al gobierno español para su liberación. Día tras día, iba a visitar a Muñoz a la cárcel de *La Cité*, esperanzada de que algún día aquello acabase. Al cabo de los meses, el Ministro de Asuntos Exteriores de España, Serrano Súñer solicita la extradición.

María, preocupada por la salud de su madre, había intentado conseguir un visado durante meses. En las cartas conservadas entre ambas hermanas en la *Fundación María Zambrano*, se respira la intranquilidad y la impotencia de una María que no consigue los documentos legales para viajar a París. En carta de María Zambrano

³⁴⁰ U. Pág. 101.

³⁴¹ En plena II Guerra Mundial, un convoy con 927 republicanos españoles refugiados en Francia es trasladado a Alemania para trabajar en un campo de concentración, Mathäusen. El gobierno alemán pregunta al español del general Franco si desea que los devuelvan. Serrano Súñer no es claro. Finalmente, sólo una parte de ese convoy, constituido por mujeres y niños, regresará a España. La llegada del convoy a España estuvo a punto de ser una catástrofe, puesto que nadie fue a recibirlos y estuvieron durante horas en vagones al Sol sin poder siquiera beber agua. Alguien que pasó cerca del tren abandonado se apercibió de que contenía vidas humanas y pudieron ser liberados. Este no fue el fin de sus desdichas porque los supervivientes estuvieron bajo vigilancia durante años por su condición de republicanos.

³⁴² Araceli Zambrano estuvo casada con el médico Carlos Díez, aunque finalizó su relación con el mismo mientras comenzó una relación afectiva con Manuel Muñoz (Cfr. MORA GARCÍA, J.L.: "Blas J. Zambrano", *Ateneistas ilustres II*, Ateneo de Madrid, Madrid, 2007. Págs. 737-738).

³⁴³ Cfr. MZO. Pág. 85.

remitida a su hermana, la filósofa es consciente del peligro que corre su familia en Francia.

Me quedé llena de angustia, aunque las noticias no eran malas, pero le pregunté si Aracelita había estado en un campo de concentración y se quedó callado, después me dijo que no... me dijo que la GESTAPO te había molestado, hermanita, y porque yo se lo pregunté y como eso ha sido mi obsesión, mi pesadilla hasta el punto de que muchas veces, ahora, tengo que repetirme interiormente que sé que no estás detenida, ni en un campo de concentración³⁴⁴

María no llegará a tiempo de ver con vida a su madre:

El día del Dulce Nombre de María (...) llegué un año que nunca será lejano a encontrar a mi madre en París. El viaje era entonces casi imposible y gracias a la amistad pude hacerlo en avión desde La Habana, con escala breve en N.Y., para llegar dos días después de su sepelio. Lo insondable del misterio del dolor se me reveló entonces para siempre³⁴⁵

A pesar de ello, consigue recuperar a su hermana, a quien no abandonará hasta sus últimos días.

El abrazo entre las hermanas debió ser dramático, tras la persecución y tortura a las que Araceli fue sometida por los nazis, que tenían prisionero a su marido, Manuel Núñez, comunista, en la cárcel de *La Cité*³⁴⁶

Araceli “estaría enferma para siempre”³⁴⁷. La autora de CB sentenciaría en *La Tumba de Antígona*: “La sangre así, trae sangre, llama sangre porque tiene sed, la sangre muerta tiene sed, y luego vienen las condenas, más muertos, todavía más en una procesión sin fin”³⁴⁸. Manuel Muñoz había sido esa sangre que necesitaba ser derramada porque el reclamo de los muertos todavía no se había acallado.

Si la muerte de la madre aún era reciente, a ésta se unía la Manuel Muñoz³⁴⁹: experiencias de la vida que no se pueden comprender, porque desbordan el entendimiento. DD muestra el calvario de Araceli antes de perder toda esperanza por quien fuera el sentido de sus días:

³⁴⁴ C 27/12/1945.

³⁴⁵ María Zambrano citada en MZ. Págs. 85-86.

³⁴⁶ Ab. Pág. 55. Hay aquí un pequeño error del autor, puesto que, como dijimos, Manuel Muñoz no fue el esposo de Araceli sino su amante.

³⁴⁷ MZO. Pág. 86.

³⁴⁸ Send. Pág. 229.

³⁴⁹ Cfr. CLM. Pág. 43.

Yo no quiero creer, te parecerá cobarde, pero no tengo otra solución: no puedo, me resisto a creer en ella. La sueño por las noches, me hace ir con terror a *la Cité* y pasar delante de aquel Palacio de Justicia donde le vi pasar ante los jueces que concedieron su extradición, aunque nunca la firmó el Ministro. Sí, dos años de angustia y el final ya lo sabes. Sí la realidad esa que quiero no creer me abrumba cuando he de tomar el metro, el que me llevó durante aquellos dos años a la Cárcel de *la Cité*, el mismo que tuve que tomar la mañana en que no aceptaron mi paquete de ropas y alimentos: “No es necesario, ha salido para España” lo que me hace dar un rodeo para no pasar por el Hotel Lutecia, uno de los ocupados por la GESTAPO. Pero eso no es real, quizá algún día me digan que es mentira, que ha sido sólo mi imaginación o mis nervios. Porque si fuese real tendría una explicación y yo no la encuentro. ¿Cómo voy a explicarme la suerte de aquel muchachito de siete años, judío, a quien recogí mientras le encontraba mejor lugar?, y la de tantos y aún... No, no; para que algo sea verdad tiene que tener su razón. Estas cosas no pueden ser verdad y, sin embargo, me han pasado, nos han pasado a todos, aquí en esta Europa que no sabía amarse tanto³⁵⁰

Si con su padre, María, se enfrentó a una crisis existencial, con Araceli se trataba de la imposibilidad de vivir porque la creencia esencial sobre la que se vivía ya no la sostenía. Si afirmamos con Ortega que las ideas se poseen y en las creencias se vive, ¿cómo era posible seguir viviendo sin la certeza, la convicción de que la persona que nos había acompañado durante años ya no volvería a ver la luz del sol?

Con Blas Zambrano, la filosofía había servido a María para intentar descifrar el sentir; con Araceli debería mostrar sus capacidades como arte de vivir, como arte de permitir el respiro cuando no existía el balón de oxígeno. Araceli enviaba una carta a su hermana en 1942 en que decía:

La vida es dura, los hombres crueles. Todos los sufrimientos y privaciones de la humanidad así como los de los animales los siento y se me clavan en el alma haciéndome sangrar de dolor. Si no fuera porque tengo miedo al momento de la muerte y porque no sé lo que hay en el más allá, querría morir. Este mundo me tortura y todos, todos, me hacen daño³⁵¹

En ambos casos, se trataba de una ayuda filosófica que introdujera en una nueva comprensión, aunque cada caso presentase matices diferentes. La respuesta propuesta por María, metafóricamente, era la misma, “abismarse en los ínferos” para que de ellos brotase la salvación.

Eché agua, toda la que pude, para calmar su sed, para darle vida y que corriera viva hasta que se empapara la tierra, hasta embeberse en la tierra. Porque de la tierra luego brota. Que la sangre quiere brotar. Brota en un manantial, en una

³⁵⁰ DD. Pág. 251.

³⁵¹ C 23/1/1942.

fuelle donde los pájaros, también los de mal agüero, beben y se lavan el pico, y con él se alisan las plumas y entonces se vuelven buenos. Lo rojo de la sangre, la tierra de lo queda para dárselo a las flores³⁵²

Araceli nunca volvería a ser la misma³⁵³. María introdujo vida en la existencia de su hermana, al punto de que Araceli se quejase de un exceso de celo de su hermana: “María desenróscate, que te prendes a mí como una serpiente. ¡Déjame morir!”³⁵⁴.

Lezama Lima recuerda a Araceli mucho en sus cartas, también otros de los contertulios de La Habana. A pesar de las circunstancias difíciles, Araceli vivió una vida larga, aunque no tanto como su hermana y tuvo diversos *affaires* amorosos. Aquejada de dolencias físicas, bien sea por las penurias vitales que atravesó o como resultado de la acción de la GESTAPO³⁵⁵, vivió sus últimos años en el Jura francés encontrando “la soledad prometida y la anhelada compañía”³⁵⁶.

Si estos “consultantes”, por así llamarlos, se presentaron físicamente ante María, hubo otros que recibieron la ayuda filosófica por medio de cartas. Entre ellos vamos a destacar a Agustín Andreu, María Luisa Bautista y Emilio Prados. Asimismo, relataremos la ayuda prestada por la filósofa a un joven que estuvo a punto de suicidarse.

3.2.4. Dilemas morales y comienzo de nueva vida: Agustín Andreu.

Agustín Andreu, antiguo miembro del Instituto de Filosofía del CSIC, conoce a Zambrano en 1955. Entonces, era estudiante en Roma y preparaba su tesis en la rama de teología³⁵⁷. La relación se mantiene hasta la década de los setenta y es, en aquellos años, cuando se gesta un engrosado epistolario entre ambos.

Son años de cambios y convulsión para la iglesia católica. Uno de los concilios más revolucionarios se estaba fraguando. La teología de la liberación comenzaba a

³⁵² ZAMBRANO, M.: “La Tumba de Antígona” en *Send*. Pág. 229.

³⁵³ Sobre todo, a partir de 1970, en que Araceli acusa un grave deterioro de su salud. Moriría dos años más tarde (Cfr. CLM. Pág. 58).

³⁵⁴ Ab. Pág. 57. No podía dejarla morir y cuando murió siempre sintió su pérdida. En una carta a María Luisa Bautista, viuda de Lezama Lima, leemos: “Cinco años se cumplieron de la muerte de mi hermana y vivo en su agonía: muere en mí, dentro de mí y en momentos de felicidad luminosa, de pura luz y amor, luz-amor, no me atrevo a decir que resucite, pero algo que hacia ello va” (CLM. Pág. 225).

³⁵⁵ Araceli y su hermana siempre estuvieron bajo sospecha, tal y como relata Agustín Andreu en su epistolario con la filósofa veleña: “No es ésta la única vez en que María es víctima de un acceso de miedo a inquisidores, policías y malvados, además de ladrones de ideas ajenas y trabajo ajeno (...). Sospechosa de comunista y de intelectual peligrosa, se pasó la vida atendida de las policías de los EE.UU. en Puerto Rico y en Cuba, de las policías italiana y española en Roma y en Ginebra... Y hay que recordar las visitas de la GESTAPO en París a Araceli para sonsacarle por métodos de todo tipo, los nombres de amigos de su marido, organizador de la Resistencia cuando la ocupación alemana en el área de París” (CP. Pág. 79). Volvemos a encontrar el error ya encontrado en Abellán: Manuel Muñoz no fue el marido de Araceli Zambrano, sino su amante.

³⁵⁶ “Ara y yo vinimos aquí en busca de la soledad prometida y la anhelada compañía, es decir: de una forma inédita de compañía, que toda nuestra vida habíamos ansiado consiguiéndolo a ratos. Que la soledad proporciona *inéditos modos de humana relación*” (CP. Pág. 160). Cursivas de la autora.

³⁵⁷ Cfr. CP. Pág. 13.

verter sus primeras críticas hacia Roma y la institución se debatía entre la radicalidad del carisma y el tradicionalismo europeo.

Los intercambios Andreu-Zambrano tienen una doble vertiente. En primer lugar, el profesional-investigador: se dedican a reflexionar cuestiones cristológicas en relación al *Logos* encarnado. En segundo lugar, el personal: la asiduidad de los intercambios van fomentando la intimidad, convirtiéndose la pensadora en una confidente que desgrana una filosofía que ayuda a vivir al joven teólogo. Obviamente, a nosotros nos interesará más el segundo aspecto.

Desde la primera carta del epistolario, Zambrano indica sutilmente un tema central en el quehacer de un filósofo aplicado como Gerd Achenbach. Sentencia Zambrano: “Sí, el corazón se abre al hablar con alguien que se sabe escucha”³⁵⁸. Achenbach indica:

The counselor needs to understand the innermost and manifold thoughts of the client. The counselor should consider himself as a learner in this respect. There are many possible ways of approaching a visitor. *What is important is that the counselor opens his or her heart to the counselee*³⁵⁹

Si se genera intimidad suficiente, ambos corazones quedan abiertos y el trabajo filosófico es posible. El diálogo de consulta para Achenbach responde más a un modo maestro de dirigirse a los que acuden a él que en el seguimiento de técnicas específicas de diálogo.

Las palabras de Zambrano no responden a una intención amable. Zambrano ha afirmado con su frase un proyecto en el que se incluye una percepción especial de la experiencia de los demás y un compromiso con sus vidas. Una carta del 23 de Enero de 1975, concluye: “No te digo ya más. Siento, padezco contigo. De tu hermana un abrazo”³⁶⁰.

Ni que decir tiene que este trabajo se hace progresivamente, sin forzar: “De todo ello me hablarás en la medida en que tú quieras, con la extensión que necesites. Te escucharé con el corazón”³⁶¹

La co-responsabilidad en el dolor de Andreu acomete a Zambrano incluso en los momentos de su vida cotidiana.

Agustín: Hemos venido muy tarde de la Ópera. Empecé pasándolo mal (...). Hasta que una mujer sola en la escena vacía cantó un canto de amor dolido y que iba a ser triunfante, dulce muy dulce era. Y ya no la vi en escena sino en la noche y pensé en ti,

³⁵⁸ CP. Pág. 27.

³⁵⁹ SCHUSTER, S.: “Achenbach’s concepts” bajado de www.geocities.com/centersophon/trump1.html (último acceso 3 de mayo de 2007).

³⁶⁰ CP. Pág. 164.

³⁶¹ CP. Pág. 47.

es decir más que pensar y sentí inequívocamente que tus sufrimientos no van a durar largo tiempo. Que algo bueno, el bien mismo se derramará sobre ti pronto³⁶²

El texto continúa con un conjunto de frases animosas hasta que súbitamente lo enlaza con un contexto filosófico: para conseguir la salvación es necesario un pago: “¿No te has “percatado” de la prenda que tuvo que pagar la Filosofía en Atenas? Expulsión de Anaxágoras –noûs- y muerte de Sócrates –logos”³⁶³

Sistematizando la forma de trabajar de Zambrano, disponemos de un doble trabajo. Desde la perspectiva del consultante, fomenta la expresión de todo aquello que lleva en su interior. Esta exposición no es de los hechos sino de la experiencia a que los hechos dan lugar. Esto redundará en un autoconocimiento del sí mismo, un saber del alma propia. Desde la perspectiva de la orientadora, María, desbroza su reflexión para, después, animar a que el interlocutor piense sobre los contenidos de tal reflexión. Veamos algunos textos seleccionados en este sentido.

El 19 de Mayo de 1974, tras agradecer a Andreu la confianza depositada en ella por contarle cuestiones muy personales, María le sugiere lo siguiente.

Te he contestado ya a alguna de tus preguntas. Te ha llegado la hora de echar no el alma por la boca, sino de que el espíritu se pose en la blancura de las cuartillas (...). El pensamiento que se da a luz ha de ser concebido y eso es doloroso y algo más, algo inenarrable: desgarramiento, entrega, oscura gestación, luz que se enciende en la oscuridad hasta que la claridad del Verbo aparece como aurora “consurgens”³⁶⁴

Y escribir, sí. Ya te lo dije desde el comienzo de esta etapa de nuestra correspondencia. Has de hacerlo, te diría que es cuestión de acabarte de nacer o de... no sé, no quiero tan siquiera ver el riesgo³⁶⁵

La escritura, permite el autoconocimiento, es una forma de defender la propia soledad, según otro de sus escritos. La escritura permite volver a nacer, previa reflexión confesional en un papel en blanco. La confesión como género literario, aparte del título de una obra zambraniana, es un acto por el que se salvaron Agustín de Hipona o Rousseau.

Nuevamente, la idea que señalada en relación a su padre: nacer, ¿hacia dónde? A la unidad que Andreu no termina de alcanzar, por abrirse a sí mismo: “Tú lo dices: estás naciendo, “ya seré otro”, es decir Uno (sic), uno en vías de la *viviente identidad*”³⁶⁶. Las epístolas filosóficas de Zambrano ponen de manifiesto el dolor de

³⁶² CP. Pág. 97.

³⁶³ Ibidem.

³⁶⁴ CP. Pág. 37

³⁶⁵ CP. Pág. 39.

³⁶⁶ CP. Pág. 69. Cursivas de la autora.

Andreu por esta sed insatisfecha del teólogo. Su llamada es al ser antes que al hacer. Su labor como orientadora le conduce a la aceptación para salir de la angustia de construir castillos para los que quizás no habrá fuerzas personales.

El sufrimiento por el que transita Andreu será su llave de salvación porque “se llega a *recibir* el verdadero, inexcusable sentido a fuerza de padecer indeciblemente según el caso”³⁶⁷

La reflexión propuesta por la filósofa veleña se entiende como una acción compartida de ida y vuelta en que ambos se interpelan para conseguir una meditación conjunta. Sin embargo, ambos son conscientes de que los beneficios son más proclives a una de las partes, al consultante Andreu.

Hubo un tiempo bueno: a partir de tu envío de las primeras entregas hasta alguna semana –quizás, no puedo precisarlo- de tu llegada a esta casa en Navidad (...). Progresabas y progresaba tu pensar –no en sentido moderno de este miserable progreso utilitario-. Íbamos, digo íbamos, sí, hacia el centro. Mas, había que clarificar, examinar cuestiones decisivas, apartar modos de consideración intelectual³⁶⁸

Las intervenciones de pensamiento de la autora de FP van desde imágenes posibles de un futuro (experimentos mentales, diría el orientador Tim Lebon³⁶⁹) al de ideas filosóficas significativas para la vida del filósofo (al estilo de los textos y contenidos histórico-filosóficos de las consultas de Kreimer). Extraigamos un ejemplo de los primeros. Andreu piensa marchar a Madrid y este es un fragmento de la contestación de Zambrano.

Mas piensa, “realiza” en tu mente lo que será tu vida en esa ciudad que nada tiene que ver con aquella en que viví y de la que te he podido y te podría ir dando mucho, muchísimo, salvo una cosa: la ciudad (...). Piensa tu vida en Madrid, Agustín. El trabajo interesante, pero quieto y callado y sin contactos humanos apenas en una Editorial (...) y luego entrar en un pisito –medita mucho su adquisición- donde el vacío y la soledad saldrían a recibirte antes que el calor de una casa habitada. Sin aliento de vida. ¿Sabes lo que es dejar una taza usada sobre la mesa y volvérsela a encontrar cuando se vuelve? (...) Y luego la vida de escrito, ¿hayla acaso?³⁷⁰

³⁶⁷ CP. Pág. 147. Cursivas de la autora.

³⁶⁸ CP. Págs. 201-202.

³⁶⁹ Nótese en el texto que sigue sobre el viaje de Andreu a Madrid, que Zambrano le remarca que no sólo piense sino que *realice* en su mente. Ese realizar en la mente es el algo más que siempre supone la filosofía zambranista: dar el salto ontológico de Anselmo de Canterbury: el paso del mundo de las ideas al mundo sensible.

³⁷⁰ CP. Pág. 60.

Este texto no es propio de lo que la mayoría de orientadores considera que es una consulta filosófica, puesto que le sobran consejos. No obstante, Achenbach, fundador oficial del movimiento, mantiene que, en ocasiones, la consulta, responde a esquemas de intercambios de ideas. En ellas, el orientador se pone en juego tanto como el consultante. El intercambio, la puesta en escena continuada del orientador es legítima siempre que exista el objetivo de ampliar perspectivas del consultante.

Andreu, antes de recibir esta carta lo tenía claro, quería ir a Madrid. Zambrano, en un intento desesperado, quiere hacerle ver las consecuencias de su proyecto³⁷¹. Destila el texto la viveza de la experiencia. Frente al argumento (si vas a Madrid, perderás las amistades que ahora tienes), brilla el acercamiento a la experiencia transparente (“¿sabes lo que es dejar una taza usada sobre la mesa y volvérsela a encontrar cuando se vuelve?”).

En otras cartas, explica que la finalidad de sus consejos no es dogmatizante sino, muy en la línea de la orientación, desea promover la reflexión. Lo vemos en dos de ellos.

Sí, Agustín, lo siento. Creo, creía que estabas en el instante –instante aunque el cumplimento lleve tiempo, *el instante del Fiat*. Y acerca y con esto del Fiat te ruego que medites³⁷²

Pero sí quiero decirte que perdones si de palabra escrita o hablada he podido dar la apariencia de autoridad o dogmatismo. No. Mis respuestas a tus preguntas explícitas o no, y *todo* lo que yo te diga, tiene el carácter de ofrenda para ti para que lo sometas a reflexión entendida también en sentido platónico: “el diálogo silencioso del alma consigo misma”³⁷³

¿Por qué repite, continuamente, la invitación a la meditación?

Si retrocedemos a lo que quiso llevar a cabo con su padre, lo comprenderemos. La meditación, la escritura, el quedar a la escucha y “promover el dialogo silencioso del alma consigo misma”, es un modo de abismarse en los ínferos, de reconocer la realidad y asumirla. La alternativa es la huida del problema, poner la mirada en otro lado y dejar el conflicto irresuelto llameando intermitentemente a lo largo de la vida³⁷⁴.

Zambrano confía en esta estrategia porque ella la ha experimentado consigo misma. La conoce como estrategia, o método, gracias al saber que le dio la experiencia de su vida, el saber que se consigue tras el padecimiento. No adelantaremos, aquí,

³⁷¹ En orientación, el consultante debería haber encontrado las conclusiones por sí mismas. A pesar de ello, el texto nos muestra un modo, por medio del cual, se pretende ampliar la visión de Andreu.

³⁷² CP. Pág. 188. Cursivas de la autora.

³⁷³ CP. Págs. 62-63.

³⁷⁴ Como otros puntos de este capítulo, éste será ampliado más adelante.

asuntos de capítulos posteriores; nos quedamos con las palabras que podrían haber servido a Andreu como testamento que lo liberaría de sus conflictos.

Poco a poco, o más rápidamente de lo que crees, las tinieblas irán retirándose y de ellas irás extrayendo tu conocimiento, como ya estás haciendo. Me gusta mucho esa lucidez con que ves tu vida, esa entereza y esa lealtad que te permiten, sin esfuerzo, recoger el hilo sin interrupción, el sentido, es decir, que han caído sobre ti “sin buscarlas” cosas muy terribles. Mas sin hacerte vacilar³⁷⁵

3.2.5. Filosofía y duelo.

María Luisa Bautista queda viuda de Lezama Lima en 1976. El poeta había mantenido durante casi cuarenta años correspondencia con la filósofa. Se habían conocido en el primer viaje a la Habana de Zambrano y su marido en plena Guerra Civil Española. A partir de ahí, comienzan una intensa amistad enmarcada por el grupo *Orígenes* de la Habana. Filósofa y poeta llegaron a una intensa vivencia conjunta, pues, además de los momentos compartidos, los ponía en contacto su amor por la palabra y por realidades que no eran accesibles a todos.

Sin embargo, Zambrano nunca había entrado en contacto con su esposa. En cualquier caso, hay que hacer constar que Lezama Lima se casa con María Luisa Bautista muy tardíamente, cuando muere su madre y él ha entrado ya en la madurez.

María escribe a María Luisa una carta de condolencias el 19 de Septiembre de 1976³⁷⁶, aunque admite que ella misma necesita palabras de consuelo tanto como la viuda³⁷⁷: ¡tan profunda fue la amistad con el poeta!

Poco a poco, se va afianzando la amistad, al punto de que, como pasó con Agustín Andreu, se escancian textos de interés para la orientación filosófica, vestigios zambranistas que hablan de un quehacer cercano a la FAP.

La viuda muestra un desconsuelo total. Incluso aquello más sagrado para ella, sus creencias religiosas, no son suficientes para acallar su inmenso dolor. María Luisa no se distingue por falta de fe o por una fe que roce la heterodoxia, lo cual radicaliza más la aflicción.

No tengo consuelo, mi querida amiga, lo que he perdido es tanto y de tal magnitud que –Dios me perdone– ni siquiera la religión me ayuda (...). Bendecirlo sí, todas las horas y minutos del día, pero me rebelo con toda mi alma ante su partida. Cada día que pasa siento que puedo menos con este dolor y ayer por la tarde me decía a mí misma que cómo era posible que pudiera respirar aun³⁷⁸

³⁷⁵ CP. Pág. 47.

³⁷⁶ CLM. Pág. 63.

³⁷⁷ CLM. Pág. 209.

³⁷⁸ CLM. Págs. 212-213.

María responderá como lo hizo otras veces:

- (1) Comprometiéndose personalmente.
- (2) Acompañando dentro del dolor.
- (3) Abriendo perspectivas.
- (4) Proponiendo el abismarse en el dolor como medio para que brote la salvación.

Tres años después de la muerte de Lezama e intercambiadas más de medio centenar de cartas, María Luisa confiesa el gran beneficio que suponen las palabras de nuestra filósofa a pesar de la lejanía. El dolor permanece, saber que alguien acompaña, aunque sea a miles de kilómetros es ese balón de aire que le trae el aliento, las fuerzas para seguir viviendo.

Tres años ya, pero sin que cedan aún esta pena y este desconsuelo. Perdóneme que le hable así, *pero sé que Ud sabe sentir estas cosas*. Todavía me angustia tanto su ausencia que a veces siento casi un dolor físico. Estoy pasando una etapa muy depresiva. Es por esto que apenas escribo³⁷⁹

El compromiso de la filósofa pasa por buscar y compartir los textos que lee María Luisa. En una carta, María comprueba si uno de los textos que María Luisa y Lezama leían son los que ella ha encontrado.

He buscado en la Vulgata los salmos que me dice que ustedes dos rezaban cada día para sellar su plegaria nocturna, los he encontrado claro, pero como no sé si los decían en latín, en la Biblia española tienen distinta numeración. Le ruego así que me diga el primer verso de cada uno para estar completamente segura³⁸⁰

En una carta de 1980, Zambrano relata una experiencia similar a la de Agustín Andreu en la Ópera. Tiene presente el dolor de María Luisa en su vida cotidiana, como algo que comparten y soportan ambas y que por ser compartido, quizás, sea más llevadero.

Ayer día de la transfiguración de Nuestro Señor en cuerpo de luz, tuve muy en mi pensamiento a Lezama junto a usted. Le vengo sintiendo muy cerca, su presencia benévola es casi física³⁸¹

El resultado es que la esperanza se ratifica en esta compañía, compañía que María Luisa confirma en varias etapas de su escritura.

³⁷⁹ CLM. Pág. 252. Cursivas nuestras.

³⁸⁰ CLM. Pág. 228.

³⁸¹ CLM. Pág. 268.

Ud. no es capaz de imaginarse, mi querida María, lo que Ud. me acompaña con sus cartas, Ud., tan solita, y cómo siento su compañía cada vez que las recibo y ver qué bien se sabe la pena cuando me dice en palabras hermosísimas: “sé de ese cuchillo, de ese hielo, de esas brasas, de esa desolación, de ese vacío y de ese dirigirse a él por un instante como si estuviera a su lado”³⁸²

Junto a este apoyo, Zambrano comparte su indagación filosófica, ayudando a acceder a María Luisa a contenidos y experiencias ajenas a sus propias posibilidades. Merece especial atención un breve texto de la filósofa sobre el contenido de un amor más allá de la muerte.

Puedo escribirle sólo unas palabras, una palabra diría, esa que vive en mí siempre para los dos. En ciertas dimensiones del ser y la vida, allá en las honduras, la muerte y la vida se confunden, se consubstancializan. Solo se llega a sentir eso cuando se sigue amando más allá de la negación que la ausencia del ser amado impone, solo, si, tras de mucho penar con los ojos abiertos en la noche³⁸³

La viuda del poeta siente sus palabras como un manto que le permite vivir algunos años más. Lo expresa en el epistolario. Retoma lo ya hecho en la época en que vivía su fallecido esposo. Relee una y otra vez las cartas recibidas pensando que podrá hacerlo acompañada, como antes.

Recibí su esperada carta con el gusto de siempre. ¡Cuánto bien me hace! Creo ya haberle dicho en cartas anteriores la sensación que experimento siempre que esto ocurre: que él está ahí en su cuarto y que tengo que despertarlo para darle esa alegría. Gracias por todo ello y que Dios la bendiga³⁸⁴

La solución propuesta por la filósofa es idéntica a la que propone a Andreu: abismarse en el dolor para que, de él, surja una nueva visión, una nueva emoción, la posibilidad de seguir viviendo, gracias al saber de la experiencia, el que emana de la experiencia padecida.

La primera carta que dirige a la viuda animándole al abismamiento, explica que su palabra no es resultado de una mera idea apartada de la vida, sino de la misma experiencia incomprensible: la muerte de su padre, su madre, su hermana y *su* España.

³⁸² CLM. Pág. 231. El hecho de traer vida desde las palabras será algo inaccesible a una FAP basada en el CT. La introducción de vectores vivos en el trabajo filosófico será uno de los retos que nos plantearemos desde las inmediaciones zambranianas.

³⁸³ CLM. Pág. 237.

³⁸⁴ CLM. Pág. 222.

Sé bien que al dolor y en grado extremo al de la muerte, hay que dejarlo intacto, y entonces el propio dolor como océano nacido de las aguas primeras nos sostiene. Y hasta nos fecunda. Debo el haber ahondado purificando corazón y entendimiento, y quizás el haber vivido simplemente, a la muerte de mi Padre – Barcelona mientras moría mi España, luego a la de mi Madre, ahora – ha hecho 4 años y es lo mismo- a la de mi única y verdadera hermana³⁸⁵

Resumiendo, con María Luisa Bautista, Zambrano dio lo que la filosofía puede ofrecer ante el duelo: prepararse para la aceptación de la muerte y enseñar a vivir, a pesar de ella. La muerte del ser querido hace que algo de nosotros muera. Lo muerto puede invadir los tejidos vivos y consumir nuestras energías para la lucha. Por tanto, será imprescindible la “vitalización” constante para evitar la metástasis mortecina, si se me permite la metáfora, en el resto del organismo, en el resto de la vida. La labor de María fue ese acompañamiento y expansión que permitió seguir caminando. El éxito de su intento se testimonia en textos como la carta de 1978 escrita por María Luisa Bautista.

Hoy, bien tempranito, cuando ya me disponía a salir para el cementerio a poner flores y a orar en su tumba, como acostumbro hacer todos los días 9, me llega su carta tan oportunamente y justo a tiempo, como siempre, *cuando tanto la necesito*. No creo necesario decirle, porque Ud lo sabe, cuanto bien me hacen y es como si en ese momento estuviera él a mi lado leyendo con la misma fruición que yo, sus cartas maravillosas. Esto, creo habérselo dicho ya en otras ocasiones³⁸⁶

Mariano Betés y Pedro Juez son los primeros que hacen una exposición sobre el trabajo filosófico en situaciones de duelo. Durante el *8th International Conference on Philosophical Practice*, analizaron desde la doble óptica filosófico-psicológica la cuestión y recordaban las cuatro fases psicológicas por las que pasa el que pierde a un ser querido:

- 1ª. Aceptar la realidad de que “el ser querido no va a regresar”. Para ello, es bueno hablar de la persona querida y anécdotas de su vida.
- 2ª. Experimentar el dolor y todas las emociones. Es importante que el asesor no se sienta inundado y angustiado por la expresión de estos sentimientos.
- 3ª. Adaptarse a un ambiente en el que la persona ya no está, aprender a vivir sin ella y a tomar decisiones.
- 4ª. Reconvertir la energía emocional en nuevas relaciones, centrarse en la vida, en las personas y en las tareas cotidianas³⁸⁷

³⁸⁵ CLM. Pág. 209-210.

³⁸⁶ CLM. Pág. 246.

³⁸⁷ BETÉS DE TORO, M. – JUEZ, P.: “El duelo, ¿objeto de la orientación filosófica?” en BARRIENTOS RASTROJO, J. (ed): *Dominios de aplicación práctica de la filosofía*. X-XI, Sevilla, 2006. Pág. 37.

Su investigación proponía algunos temas para desarrollar en consulta y que concilian con el trabajo zambranista³⁸⁸:

(1) “No es lo mismo morir que vivir la pérdida”: llamada de atención zambraniana a la experiencia como punto de partida para el trabajo filosófico.

(2) “La temporalidad, principio fundamental de la vida”: uno de los capítulos que seguirán será dedicado a las modalidades temporales moldeados por la experiencia humana.

(3) “Las personas que nos rodean, enriquecimiento personal”: Sobran los comentarios a la luz de las respuestas agradecidas de María Luisa Bautista.

(4) “La expresión de los sentimientos: un temor y una necesidad”: En capítulos sucesivos veremos como la expresión por medio de palabras puede completarse por otros medios desde la teoría de nuestra pensadora.

(5) “La reconciliación”: Añadiríamos desde Zambrano, la aceptación del mundo y la evitación de que el mundo se cierre

3.2.6. Otros temas de la consulta filosófica: Emilio Prados y la superación del suicidio.

La biografía y obra de Zambrano señala otros hitos biográficos que constituyen una llamada de atención vinculada con la disciplina que nos convoca. En el primero interviene Emilio Prados, quien será considerado su *alter ego* poético. El segundo será un hecho del que tenemos pocos datos, aunque los suficientes para poderlo recoger aquí por su interés: los intentos suicidas de un joven romano.

María Zambrano no solía subrayar ni anotar sus libros, salvo aquellos que realmente le resultaban significativos. En su biblioteca personal, conservada en la *Fundación María Zambrano*, hay anotaciones en obras de Prados como *Río Natural*³⁸⁹. En el siguiente poema de Prados, escribe a la derecha “La Balanza”, categoría que luego aparecerá en su pensamiento.

Mitad mía, mi hermano,
mi equilibrada sombra.
Ángel, tranquila fuente
de Dios brotando al cielo³⁹⁰

En la página cuarenta y seis subraya unos versos que incluyen las frase “¡Naciendo estoy de las muertes que me quedan!”³⁹¹. En la página ciento cuarenta y

³⁸⁸ Ibidem. Págs. 39-41.

³⁸⁹ Cfr. PRADOS, E.: *Río natural*, Editorial Losada, Buenos Aires, 1957 (Edición comprada por la autora y conservada en la *Fundación María Zambrano*).

³⁹⁰ PRADOS, E.: *Río Natural*.... Pág. 67.

³⁹¹ Ibidem. Pág. 46.

nueve, subraya y pone un asterisco a la derecha del verso: “¡Y Dios / siempre naciendo!”³⁹². El nacimiento será otra de sus conceptos principales.

Si, con María Luisa Bautista, la filósofa se enfrenta al duelo, Emilio Prados comparte con ella momentos desagradables, y también ilusiones. Sin embargo, los comentarios del poeta en sus cartas son análogos a los de Bautista. Leemos sólo dos de ellos.

Sí –lo siento- que este trabajo me va a ayudar mucho para lo que hago y para mi vida. Lo espero con enormes deseos. Y escíbeme. No me dejes. Sé que te acuerdas de mí, lo siento; pero, *necesito tu palabra tierna*³⁹³

Tu carta me encantó, me hizo un gran bien. A pesar de todos los avatares y disgustos, rezuma en ella un sabor a vida, a intacta y vigorosa vida intelectual³⁹⁴

Podemos comparar estas cartas con el tipo de consulta en la que no se persigue la solución de problemas o drama personal, sino ampliar y profundizar en asuntos relevantes para el consultante. El filósofo aplicado haría las funciones de un acompañante en el proceso de maduración³⁹⁵, aderezado de las notas de la amistad referidas por Schuster. Precisamente, la filósofa israelí cuenta el caso de Sarah, una mujer cuyo interés de consulta se cifraba ahí.

When I first met Sarah, she had been a widow for about five years. She complained of having no friends with whom she could really share her innermost thoughts. Because her interest in psychology, she wanted to know about and experience what philosophical counselling as an alternative approach was all about. She wanted to think about her life and wondered if at her age she could develop a philosophy of life³⁹⁶

Concluyendo, las cartas que intercambia con Emilio Prados son muestra de dos datos que nos interesan:

- (1) Ofrecen una Zambrano ejerciendo la función de la filósofa aplicada que no destina sus esfuerzos a la resolución o comprensión de un problema, sino al esclarecimiento de una cuestión de relevancia para el consultante.

³⁹² Ibidem. Pág. 149.

³⁹³ C 26/2/1959. Pág. 2. Cursivas nuestras.

³⁹⁴ C 4/12/1951. Pág. 1.

³⁹⁵ Hay ciertas vinculaciones entre este acompañamiento y el “care” (cuidado) de Heidegger. De hecho, Moreno Montanari escribía en 2008 un artículo que conectaba el pensamiento heideggeriano con la FAP, comenzando con la noción de cuidado heideggeriano (cfr. MONTANARI, M.: “The way in which philosophical consultation may be a relationship of care” en AAVV.: *Philosophical Practice in Italy*, Apogeo, Milán, 2008. Págs. 77-88).

³⁹⁶ SCHUSTER, S.: *Philosophy...* Pág. 161.

- (2) Repite el valor del carácter curativo de la palabra o de sus capacidades transformadoras, esto es, llevar al sujeto de la consternación a la esperanza.

Una carta de 1974 dirigida a Agustín Andreu narra un caso, de modo escueto (quince líneas), enjundioso para nuestro argumento. María conoció en Roma a una joven filósofa “que tenía el pelo como Simone y Safo –pequeña, morena-”³⁹⁷. La joven decide suicidarse porque nunca escuchó la palabra amor. Se sentía fea y creyó que ésta era razón suficiente para nunca experimentar ese sentimiento que anhelaba³⁹⁸. Había un joven fraile enamorado de ella pero tal era su pena que la adolescente nunca se percató de ello. El suicidio es llevado a la práctica y esto postra a su hermano. Por entonces, éste había decidido casarse y ante la muerte de ella, se siente culpable por no haberle dedicado el cariño suficiente. No puede soportarlo e intenta repetir la acción de su hermana. María decide actuar: “para que no hiciera lo mismo, lo tuvimos en casa dos meses”.

Sería interesante contar con datos de aquel incidente, de los dos meses en que María, pacientemente, devolvió la fe en la vida al muchacho. De lo que le dijo y de lo que hizo. Desgraciadamente, no hemos conseguido dato alguno al respecto.

El desenlace fue feliz. El joven, “se casó y tiene dos niñas a quienes pusieron después de otro nombre, María y Araceli, pues, dicen que nos deben el haber nacido al haber salvado a su padre”.

La orientadora argentina Roxana Kreimer refiere un caso muy cercano al de Zambrano:

Ricardo concurrió a la Consultoría Filosófica tras el suicidio de su hermana Patricia, de diecinueve años. Ricardo tenía veinticinco, y se sentía culpable de no haber hecho todo lo necesario para evitar que se desatara la tragedia³⁹⁹

A pesar de no disponer del relato de las horas pasadas entre el joven y la filósofa, podemos hacernos una idea de cómo consiguió María que la vida trocase de celada a apertura y esperanza. Los capítulos posteriores nos permitirán hacernos una idea del trabajo de Zambrano con el joven. Por el momento, es suficiente conocer la vinculación de María con estos casos, pues, es el medio para abrir la puerta a una posibilidad, a aceptar vectores de su pensamiento útiles a nuestra disciplina.

³⁹⁷ CP. Pág. 129.

³⁹⁸ A pesar de su creencia, un joven fraile, que luego también se suicidó por la pérdida de su amor secreto, estaba enamorado de ella.

³⁹⁹ KREIMER, R.: *Artes del buen vivir*, Anarres, Buenos Aires, 2002. Capítulo undécimo.

Acabamos con un texto en que la misma María parece ejercer su labor como si de una sibila se tratase. Sin ser su pretensión conseguir beneficios como los aquí reseñados, lo cierto es que estaban ahí. Así lo atestigua ella misma.

Los que me frecuentan... obtienen un provecho admirablemente grande, tal como les parece a ellos mismos y a los demás y, sin embargo, es evidente que nada han aprendido nunca de mí, sino que ellos han encontrado en sí mismos, muchas y bellas cosas que ya poseían⁴⁰⁰

3.3. Conclusiones. ¿María Zambrano, orientadora filosófica?

Aseverar esta pregunta sería arriesgado. María no pudo ser orientadora porque el movimiento no estaba maduro en su vida. Cuando Achenbach abre su consulta, ella cuenta con cerca de ochenta años. No obstante, no se puede dudar de las vinculaciones entre su quehacer y las definiciones que da la orientación de ella misma. Retomemos la definición conclusiva del apartado anterior sobre la disciplina, dividiéndola en sus elementos constituyentes para compararla con lo aquí expuesto.

1. La FAP es una modalidad de hacer filosofía dirigida a individuos ejercida en consulta (Achenbach, Pollastri)...

Formalmente, María Zambrano no abrió nunca una consulta filosófica. A pesar de ello, ejerció una modalidad de FAP que tiene cierto pronunciamiento en el ámbito disciplinar: La filosofía por cartas o email⁴⁰¹. El epistolario con Agustín Andreu, María Luisa Bautista o Emilio Prados son reflejo de ello.

En lo referente a la consulta personal directa, si bien su hermana y padre no serían tenidos en cuenta por muchos orientadores (que consideran imprescindible la existencia de una distancia respecto a los consultantes), siempre podríamos aludir al joven, cuyo suicidio evitó.

Con todos ellos, fraguó una labor filosófica, puesto que *practicó (1) la profundización filosófica, (2) el acompañamiento y (3) el compromiso personal, (4) acompañados de su propia experiencia vital, (5) tamizada por la historia del pensamiento.*

Desde luego, esta no fue la única “modalidad de hacer filosofía” que practicó (impartió clases, escribió libros y artículos, pronunció conferencias, etc...). Ahora bien, una actividad no obsta a la otra. Hay orientadores que se han dedicado también a la docencia universitaria (José Ordóñez García, Ran Lahav, Lydia Amir, Peter Raabe, Lou Marinoff, J. Michael Russell), a la docencia en secundaria (Jorge Dias, Francisco

⁴⁰⁰ María Zambrano citada por Juan Fernando Ortega en la introducción a FE. Pág. 16.

⁴⁰¹ Peter Raabe y Tim Lebon se han referido a esta forma de ejercer la orientación en sendos artículos. El caso del filósofo canadiense le dedicó un artículo a la cuestión que luego sería traducido al italiano (RAABE, P.B.: *I pro e i contro dell'e-mail counseling*” bajado de www.geocities.com/philosophy_practices/Raabe/procontro.htm (acceso 10 de Junio de 2003).

Pacheco) o a cualquier otra actividad esté o no relacionada con la orientación filosófica (Diego Ruiz Curiel es psicoanalista, Francisco Macera es secretario general en un instituto de enseñanza secundaria).

2... *cuyo objetivo (Lebon, Raabe, Marinoff, Lahav, Dias) o resultado (Schuster, ETOR, Pollastri) es la resolución de problemas (Lebon, Raabe, Lahav, Marinoff, ETOR, Kreimer)...*

No está claro que el objetivo de Zambrano fuese la resolución de problemas, aunque está claro que a muchos amigos y familiares quiso ayudar en sus dolencias anímicas particulares. Un poco más arriba, leímos cómo la filósofa se sorprendía de los resultados que obtenían las personas que se acercaban a ella.

Aunque la filósofa no persiguiera la resolución de conflictos como *fin* primordial, esto no es obstáculo para afirmar que lo consiguiera *como resultado*.

En la frase que recogíamos más arriba, el conocimiento de sus consultantes es resultado de verdades que ellos ya contenían en sí mismos. Aceptado esto, tenemos de un nuevo ladrillo para nuestra construcción de Zambrano como orientadora. Una de las llamadas de atención más patentes de la FAP es su vinculación con el socratismo. Se entiende éste como el arte mayeútico de extraer del interlocutor verdades que éste ya posee. Desde aquí, el orientador filosófico sería alguien que cataliza esa extracción de verdades del consultante. Para que esas verdades tengan su función, será indispensable que el consultante sea agente de este descubrimiento y no mero espectador pasivo.

Zambrano, quizás deudora de la forma de enseñar de su madre (recordemos el texto en que Araceli Alarcón señalaba que la educación consistía en poner al educando en disposición de reflexionar por él mismo), consigue que su “consultante”, descubra por él mismo, realidades que poseía. Ideas y teorías que constituirían, lo que en palabras de Peter Raabe, serían “pensamientos no reflexionados”.

Cuando la filósofa le hace ver a Andreu lo que significaría volver a Madrid, ¿no está permitiendo que éste se haga consciente de cómo hay una realidad, una sola, que lo está mediatizando para su decisión?, ¿no vehicula una nueva visión que le permita tomar decisiones más libres?, ¿no estamos aquí ante el desvelamiento de impositores desconocidos?

3... *o la ampliación de contenidos...*

Pensemos en la ampliación del concepto de amor que supone la carta remitida a María Luisa Bautista: un amor que trasciende los límites de la muerte.

Saltemos ahora atrás, al momento en que la joven Zambrano, comprende lo que le está pasando a su padre. Lo entiende desde la lectura de *Misericordia* de Galdós y desde la contraposición entre Nina y su ama. ¿Acaso esto no podría haber sido en motivo de una consulta con su padre?

Quedemos ahora en la petición de Prados: “necesito tu palabra tierna, porque me está haciendo mucho bien”. Se trata de una palabra que lo está ayudando a madurar.

Una palabra que incluye secretos que, estando ahí, necesitan ser descubiertos. Aquí no se trata sólo de conseguir contenidos intelectuales sino acceder a evidencias vivenciales desde la palabra.

Finalmente, vayamos al joven suicida. El cambio de actitud se debe por una mudanza en su cosmovisión por una ampliación de visión. Hay un traslado desde un sendero cegado, un camino experimentado como realidad sin futuro, a un presente lleno en que el porvenir llama para ser realizado.

No podemos olvidar un añadido de Zambrano, y que será una de las novedades de la filósofa a la teoría de la orientación filosófica: la vida rezumante en sus cartas (o intercambios) aparecida gracias al uso de un determinado tipo de leguaje, a un ritmo, a entender, como diría en sus NM, lo que escribe como notas musicales⁴⁰².

Precisamente, esto motiva que María Luisa Bautista (y antes Lezama Lima) lea una y otra vez las cartas de Zambrano. Esto es lo que hace que Prados hable de la “palabra tierna” de las cartas zambranistas. Por último, aquí reside parte del bien que rinden las cartas de la veleña. A diferencia de un ensayo, una novela se lee una y otra vez y cada vez se extrae algo nuevo. Análoga es la experiencia ante una sinfonía. Por el contrario, un tratado de física cuántica, agota su valor en su contenido funcional. Cuando memorizamos la fórmula, no se experimenta gran satisfacción en regresar a su lectura.

4... en torno a cuestiones significativas para el sujeto (Schuster, Achenbach, Kohon)...

El camino que debe tomar una vida que perdió el pulso, el sentido de la existencia en momentos de crisis, el mantenimiento de la esperanza en el momento de frustración y el aumento de profundidad de los contenidos por los que se transita son contenidos esenciales para cada uno de los interlocutores de la filósofa veleña. No hay que olvidar que el recorrido de la vida de Zambrano estuvo jalonado por la experiencia y búsqueda de cada uno de estos ítems.

Individuos y situaciones ante los que no cabe aplicación de estrategia *estandarizada* para resolver su problema, sino compromiso particular, requieren un abordaje particularizado. El compromiso por el afrontamiento específico de cada situación generó una metodología explícita al mismo tiempo que un trato acorde con cada uno de ellos y una resolución diferente.

El elemento repetido es el hecho de abismarse en los propios íferos, en las entrañas, para que, desde allí, resurja la esperanza. Punto inicial del método, éste estará aderezado de una caterva de ingredientes que generaran más una modalidad profesional dentro de la FAP que exclusivamente un método. Los desglosaremos a su debido momento.

⁴⁰² NEVES, M.J.: “Razão poética e círculo de quintas” en *Inuaf Studia*, Loulé (Portugal), 2003. Pág. 171-183.

El método, pues, será específico y adquirirá notas que atañan a una universalidad asumible por todo sujeto. El punto en que el método alcanza lo universal indica el ámbito en que el problema se hace significativo para el sujeto. Ahí, se opera un contacto íntimo con realidades profundas del sujeto. De este modo, la razón-poética, aun partiendo de asuntos “baladíes” será capaz de introducirse en el universo de lo interior-relevante, es decir, el mundo de la experiencia del alma con su modalidad temporal específica.

5... para llevar a cabo esto, se usarán diferentes técnicas y estrategia, destacándose el pensamiento crítico...

El pensamiento crítico no es negado por la razón-poética, aunque no es una de las herramientas más desarrolladas por Zambrano. La novedad de Zambrano depende de la inclusión de un nuevo modo del quehacer filosófico sin abandonar el ámbito filosófico. La necesidad de esta innovación es debida a la fisura que existe entre la razón moderna y la vida. Veremos más adelante el intento de la pensadora de sellar esta dicotomía.

6... la analítica conceptual...

La analítica conceptual no es algo ajeno a la obra zambraniana. Ahora bien, el modo en que ella la hace es muy diferente al que pueda aparecer en un ensayo filosófico. Zambrano hace acopio de una fenomenología conceptual, es decir, extraer de un concepto el relato interno, la experiencia producida, en sus diversas variaciones de aparición. De tal forma que la pretensión no se dirige tanto a la explicación y análisis de conceptos como a la comprensión del lector de tales términos, mediante la introducción del sujeto en la experiencia rendida por la descripción fenoménica.

La aurora será algo más que un fenómeno atmosférico, la escritura algo más que unir palabras en una página en blanco y el exilio algo más que una coyuntura política. De la fenomenología conceptual se salta a la metafórica conceptual en un intento de tocar la vida, con su ritmo, musicalidad, etc... Sus textos, entre ensayo, poesía y música, permiten que nuestras ideas dancen alcanzando la misma vida.

Recabamos un exceso de contenidos sobre en la analítica conceptual. La analítica conceptual se convierte en el primer miembro de un complejo que tiende a difundirse en todas las direcciones, como la vida. Ahora bien, Zambrano consigue que esa *difusión* no sea *confusión*, análogamente cómo la mezcla de sonidos de una sinfonía no producen ruido sino música. ¿Cómo es esto posible? Porque hay un logos interno que se constituye en director de orquesta⁴⁰³.

⁴⁰³ María João Neves se ha hecho eco de los dos tipos de logos de la antigüedad: el logos palabra y el logos número y de la influencia en María Zambrano de esta dicotomía (Cfr. NEVES, M.J.: “Razão Poética...”. Págs. 179-180).

7... la ampliación de la visión...

La indagación en torno al concepto de visión es tal que será tema de un capítulo completo de la presente investigación.

María Zambrano aprendió a mirar de su padre (lo tenemos en la dedicatoria de su primer libro y en la semblanza de Maset a Blas Zambrano). También lo descubrió por ella misma: bien sea en sus paseos por Segovia⁴⁰⁴, bien en el tiempo en que estuvo enferma y se le prohibió cualquier tipo de lectura o en el Museo del Prado. En su anhelo por saber (sus padres tuvieron que reprimir su sed de lectura de pequeña) sólo le quedaba la función de ver.

La visión es una capacidad que habitualmente se asume como “función dada”, es decir, no se asume que haya que aprender a ver: o se ve o, sencillamente, estamos ciegos. Ahora bien, cuando esa visión puede trasladarnos a universos invisibles para los demás, cuando el concepto de visión no se reduce a una capacidad física sino también intelectual y anímica⁴⁰⁵, entendemos la necesidad de una pedagogía de la mirada.

En orientación filosófica, esta pedagogía de la mirada no sólo redundará en ampliación de contenidos conceptuales sino también vivenciales. Por ejemplo, cuando nos detengamos en el concepto de evidencia, descubriremos un modo de visión que trasciende lo lógico-argumental para acceder a una visión experiencial.

8... ayudados de la historia de la filosofía...

La historia de la filosofía es punto de partida en Zambrano para comprender el lugar en que nos situamos. Sobre todo, la filosofía griega y la de la época moderna (Descartes) serán ejes desde el que articular una nueva forma de filosofar.

En sus intercambios y en sus textos, no duda en recurrir a filósofos y místicos para hacer comprensibles sus ideas. Posee un elenco de ellos más trabajados: Séneca, Espinosa, Descartes, Nietzsche, Ortega, Unamuno, Scheler, etc...

Sintetizando, María Zambrano *no pudo ser orientadora filosófica*, ya lo dijimos; pero, si ojeamos brevemente su vida, intuimos que *podría haberlo sido*. No sólo eso, sino que, si su obra es coherente con su biografía, obtendremos vectores interesantes para su implementación en la teoría de la orientación filosófica. Negar tal coherencia sería ir contra el propio sistema que creó.

⁴⁰⁴ “Sus escapadas a las afueras de Segovia eran frecuentes: a unas rocas donde leer o meditar en soledad, a la orilla del Eresma, o a los rincones que recordará al recrear, cuarenta años después, la ciudad de su infancia y primera juventud como “lugar de la palabra” (AF. Pág. 318).

⁴⁰⁵ La inteligencia permite que “veamos” (comprendamos) situaciones o implicaciones no accesibles al no iniciado. Por ejemplo, un físico puede “ver” las razones por las cuales el corcho sale despedido de una botella de champagne. La percepción que tuviese de ese fenómeno un Neanderthal sería diferente. Ambos están cegados para la visión del otro (por deseo y voluntad en el primer caso, por ignorancia en el segundo).

4. La posibilidad de una Filosofía Aplicada a la Intimidad (FAI) en el mundo de la FA y en la vida de María Zambrano.

La FAI no es una práctica integrada que encuentre trabajos de investigación dentro del marco de la FA. No obstante, es una práctica inscrita en los orígenes profesionales de muchos orientadores filosóficos dedicados al trabajo grupal y al individual: de los beneficios personales obtenidos por la filosofía, algunos orientadores hicieron derivar posibles beneficios para interlocutores en consulta. Así, el punto de partida de su quehacer fue la percepción de los beneficios que producía la filosofía para sus propias vidas.

Ni que decir tiene que esto no obsta para que el filósofo aplicado precise de ayuda de un colega en los momentos conflictivos de su existencia. Esta ayuda será indispensable o complementaria al trabajo que el orientador haga consigo mismo, pues el referente externo permite hacer una ampliación conceptual que, por sí mismo, no siempre consigue.

A grandes rasgos, diríamos que la FAI es la análoga a la FAP, aunque añadiendo dos componentes nuevos:

- 1) El interlocutor deja de estar fuera para ser el propio orientador.
- 2) El resultado se ve como horizonte, es decir, no hay un punto final tan claro como pueda intuirse en la FAP o FAG. El final de la FAP es marcado por el término del proceso filosófico, habitualmente la resolución del conflicto. También la FAG posee un punto final aunque es más difuso. Normalmente, la vida del grupo posee una biografía propia. Si bien se suele alongar esa vida más allá de lo que dura el proceso individual, hay un punto en que el grupo filosófico amenaza con la ruptura. Pueden permanecer algunos miembros pero el todo se rompe.

La ejemplificación de precedentes históricos de la FAI estaría representada por aquellos filósofos que escribieron guías, confesiones, diarios o meditaciones. Su objetivo se focalizaba en el trabajo personal (clarificación, maduración filosófica) antes que en los réditos derivados para los demás. Algunos ejemplos serían: las *Meditaciones* de Marco Aurelio, las *Confesiones* de Agustín de Hipona, las *Memorias* de Rousseau, la *Vida de Don Quijote y Sancho* de Miguel de Unamuno, el *Delirio y Destino* de Zambrano, las *Cartas a Lucilio* de Séneca⁴⁰⁶, etc...

⁴⁰⁶ A pesar de dirigirse a otra persona (Lucilio), las cartas de Séneca muestran consejos y recuerdos para el sí mismo, para el alma. Por tanto, podría estar dirigido tanto a un interlocutor como a sí mismo. Los ejemplos están a cada paso del escrito: “Ningún día transcurre para mí en ociosidad; entrego parte de mis noches al estudio; no me abandono al sueño, pero sucumbo a él; y fijo mis ojos en el trabajo, fatigados y ardiendo por la larga vigilia” (Carta VIII); “a cualquier parte que me vuelva veo pruebas de mi vejez (...). Esta finca ha ido creciendo entre mis manos; ¿qué ha de sucederme a mí, si piedras de mis tiempos (que yo vi colocar) ya estás desechas (de viejas)?” (Carta XII); “Confieso que dentro de nosotros existe una predilección por nuestro cuerpo; no niego que debe cuidarse de él, niego que debe ser uno su esclavo” (Carta XIV); etc...

La vida de María Zambrano está transida por llamadas biográficas de las que se infiere, o en las que se lee directamente, cómo la filosofía fue la salvadora del sufrimiento que aquejó a su padre y a tantos otros que la rodearon. Al basarse su método en la experiencia, todo aquello que luego sirviese para su quehacer respecto a los demás se funda en una vivencia personal. El conocimiento de la experiencia parte de un andar a ciegas y una posterior reflexión sobre el mismo. Especificaremos esta cuestión en el capítulo dedicado al método.

Para finalizar la argumentación de este capítulo, era imprescindible transitar con la filósofa por sus senderos de consternación, aquellos en los que caminó a tientas, tentadero que trocará en saber de la experiencia más tarde. A pesar de la poca predicación que posee la FAI en la teoría de la FA, vamos a resumir dos hechos fundamentales de su vida, que abran el marco de esta modalidad del filósofo aplicado. El primero fue su primera gran frustración vital: la quiebra de su amor con su primo Miguel Pizarro. El segundo heriría su vida durante más de cuarenta años, el exilio, incomprensible siempre para los que no alcanzan la victoria.

4.1. Miguel Pizarro o sumergiéndonos en el agua.

Durante el verano de 1917, Miguel Pizarro, primo de María Zambrano, llega con su padre a Segovia en viaje familiar. Era hijo del hermano de Blas Zambrano que estudiaba Filosofía en Sevilla, aunque acaba en Granada regentando una Farmacia. Recién licenciado en filosofía, había obtenido unos resultados excelentes en sus exámenes: sobresaliente y premio extraordinario⁴⁰⁷.

Era conocido como un gran seductor. En su Granada natal, formaba un grupo con otros dos compañeros, uno de los cuales era Federico García Lorca⁴⁰⁸. María, con apenas 13 años, se enamora de él.

En el instituto de Segovia no había conocido a nadie comparable a su primo en inteligencia y en belleza, ni que pudiera inspirarle tanta confianza y tantas ilusiones juntas. Miguel era muy enamorado y María entró irremediabilmente en el terrible juego amoroso, que les condujo a ambos a un laberinto existencial sin desenlace⁴⁰⁹.

⁴⁰⁷ Cfr. AF. Págs. 219-229.

⁴⁰⁸ Existen ciertas vinculaciones entre el pensamiento de Zambrano y García Lorca. Ha gestado un primer acercamiento a la cuestión Carlo Ferrucci (Cfr. FERRUCCI, C.: “La frontera como centro: ortega, Zambrano, Lorca”, *Actas III Congreso Internacional sobre la vida y obra de María Zambrano: María Zambrano y la “edad de Plata” de la cultura española*, Fundación María Zambrano, Vélez Málaga, 2004. Págs. 128-137).

⁴⁰⁹ AF. Pág. 227.

Hacia 1920, contados dieciséis años de María y contratado Miguel como redactor de *El Sol*, se afianza la relación. Los amigos de Miguel atribuyen sus escapadas a Segovia a los “imperativos del amor”⁴¹⁰.

La hija de Pizarro, y sobrina segunda de María Zambrano, confirma que eran dos espíritus gemelos; precisamente por eso, la relación no funcionaría nunca: “los dos eran apasionados soñadores; los dos, en cierto sentido, vivían fuera del mundo. Su unión hubiera sido un desastre”⁴¹¹.

El amor clandestino funciona adecuadamente hasta que es descubierto por la familia. Entonces, cambian las actitudes de los Zambrano Alarcón, al dotar de nuevo sentido la intimidad de los primos: “Las visitas de Miguel eran celebradas por todos, hasta que las relaciones amorosas con María empezaron a ir a mayores”⁴¹².

Blas Zambrano se mostró intransigente. La relación tenía que acabar. La razón se fundaba en el miedo, no constatado, a que se repitiese en su hija lo mismo que con su hermana (y madre de Miguel). Ésta última se había casado con un primo de Blas Zambrano y había muerto en un parto. El maestro atribuyó la muerte a la relación incestuosa familiar. El respeto al designio del padre fue suficiente para que María Zambrano no transigiese con Miguel Pizarro.

María, con diecisiete años, se resigna; pero el amor permanecerá encendiéndose y apagándose durante una década, mediando un epistolario del que no se conserva nada en la *Fundación María Zambrano*. Fue una gran crisis para la filósofa, su primer gran abismamiento casi mortal. Tan honda fue que en 1921 tiene una afección neurálgica que dificultará sus estudios y su vida en general.

Caí enferma en Segovia, enfermedad seria, que no tiene nombre, más qué enfermedad. Se me perdió la memoria, no me acordaba, seguía estudiando, quería examinarme. No me dejaban mis padres, pero yo a escondidas me preparaba. Iba luego a Madrid, me examinaba, con mi madre siempre⁴¹³

Miguel marcha a Japón y, desde allí, manda cartas a María. El mito de Ofelia y Hamlet se espeja a través de las líneas. Hay momentos en que se sientes muy cercanos y momentos en que se alejan. Desconocemos el dato de si ha leído para entonces *Tristana* de Pérez Galdós, pero la comparativa entre los amores de la heroína cuando su amante se muda con su tía al campo y María cuando Miguel marcha a tierras niponas darían fructíferos resultados investigadores.

Ella siente que él sólo se busca a sí mismo en ella. Él, que ella no lo quiere lo suficiente. Miguel le escribe poemas y ella, en su cuaderno de Ofelia, repite una y otra

⁴¹⁰ AF. Pág. 256.

⁴¹¹ AF. Pág. 261.

⁴¹² AF. Pág. 257.

⁴¹³ AF. Pág. 271.

vez un deseo imposible. La amante se siente abandonada en aguas a las que él no va a socorrerla. Él siente que ella huye de él.

El mito de Ofelia procede de Shakespeare. Narra la historia del asesinato de Polonio, padre de Ofelia, por el príncipe Hamlet. El amor de Ofelia por Hamlet hace insostenible la situación para ella. Acabará loca y muerta en un río. Las referencias al río en que flota el cadáver de Ofelia han dado pie a obras pictóricas de diversa índole. Para nuestra pensadora, es el punto de partida del uso de la metáfora del agua y el hundimiento en las profundidades. Insta a Pizarro a hundirse en las profundidades con ella y a disolverse. La imagen es consistente con el “solve et coagula” o el abismarse para renacer que se repetirá en escritos posteriores. A pesar de los vínculos de ambas metáforas con otras tradiciones, encontramos aquí un precedente de las analogías y desarrollo incipiente de estrategias para salir de crisis personales.

Si el nombre de Ofelia significa la que ayuda, la acepción de Casandra es “la que enreda a los hombres”. El mito de Casandra convive con el de Ofelia. Narra la historia de cómo la heroína pide el don de la profecía a Apolo. Una vez obtenido, se niega a entregarse al dios y éste la castiga impidiéndole que nadie dé crédito a su visión. La ausencia de confianza en sus palabras es motivo para que ella vea desgracias (caída de Troya, muerte de Agamenón y su propia destrucción), mientras los demás la consideran loca. La visión de situaciones más allá del orden racional antecede míticamente a su teoría sobre el acceso a realidades ajenas a la argumentación. Los amores insatisfechos de Casandra o la situación de sentirse objeto de la tragedia son extrapolados a su amor por Pizarro.

La filosofía, entendida como camino para descifrar el propio sentimiento y para acercarse a las propias experiencias de un modo poético o mítico, no es usada todavía de un modo consciente. La reflexión posterior sobre los hechos y sobre la trayectoria personal seguida constituye un primer poso que se va escanciando en su experiencia que serviría para su vida y para la de los que la rodeen. Por eso, estas experiencias pueden tildarse como *Filosofía Aplicada a la Intimidad*, intimidad que fue salvada por algo que luego Zambrano denominaría filosofía.

Aunque los estudios oficiales de Filosofía los va sacando adelante con parsimonia y a duras penas, en estos años de profunda crisis personal María Zambrano comienza a filosofar por su cuenta, a pensar para “descifrar lo que siente”. En numerosas ocasiones ha repetido esta misma idea: “Yo no he escrito nada que no hubiera vivido, que no me haya sucedido previamente. [...] Pensar es descifrar lo que se siente”; “todo lo he aprendido padeciendo. [...] Yo no he escrito nada que, de algún modo, no haya padecido”⁴¹⁴

⁴¹⁴ AF. Pág. 318.

Blas Zambrano permite la unión de los dos jóvenes en 1928. Ya es tarde. Pizarro le envía una carta en 1933 a la que luego sería su esposa indicándole su intención de casarse con su prima. Se habían vuelto a reunir en Estoril⁴¹⁵. Con todo solucionado, la relación acaba por romperse antes del inicio de la Guerra Civil. Pizarro marcha a Rumanía, donde se casa con Gratiana Oniciu en 1938. Su prima lo habría hecho con Alfonso Rodríguez Adave en 1936.

4.2. El exilio⁴¹⁶.

José Luis Abellán mantiene que María Zambrano lleva, como sus ancestros el *nisus* migratorio en la sangre⁴¹⁷. Éste “le conducirá a una vida itinerante sin posible descanso”⁴¹⁸.

En una entrevista que Francisco Ayala concedía a *ABC* en Marzo de 2007 intentaba desmitificar las penurias del aquella nefanda coyuntura.

Para los que entonces viajábamos a América las posibilidades que se nos ofrecieron fueron bastante favorables; incluso para muchos, el exilio representó subir un escalón: el catedrático de Segunda Enseñanza pasó a ser profesor de Universidad. En México, por ejemplo, los que habían sido en Madrid tipógrafos de “El Socialista” tomaron la primera fila de su oficio. En Argentina se nos deparó en general a los exiliados una vida material muy satisfactoria. De modo que nada de lloriqueo. ¿Pobres exiliados? No, no. Yo no he transigido con esa falsificación. ¿Ser exiliado es ser una víctima? Hombre, vamos a ver...⁴¹⁹

La misma Zambrano tiene textos en los que reconoce que aceptó el exilio. De hecho, está su artículo “Amo mi exilio” o la afirmación, al llegar al aeropuerto de Barajas, “yo nunca marché de España”.

Ahora bien, que *aceptase* el exilio no es sinónimo que lo desease.

Creo que el exilio es una dimensión esencial de la vida humana, pero al decirlo *me quemo los labios, porque yo querría que no volviese a haber exiliados, sino que todos fueran seres humanos y a la par cósmicos, que no se conociera el exilio*⁴²⁰

⁴¹⁵ MZO. Pág. 36-37.

⁴¹⁶ Destinamos un amplio apartado a esta cuestión más adelante. Sirva lo aquí consignado, exclusivamente, para abrir la discusión

⁴¹⁷ Cfr. Ab. Pág. 33.

⁴¹⁸ Ab. Pág. 34.

⁴¹⁹ “Entrevista de Francisco Ayala” en *ABC* (Edición Sevilla), 16 de Marzo de 2007. Pág. 80. Sobre las condiciones del exilio de Zambrano en México consúltese: ENRÍQUEZ PEREA, A.: “Jornadas de filosofía y poesía españolas. María Zambrano en México” en BENEYTO, J.M. – GONZÁLEZ FUENTES, J.A. (coords.): *María Zambrano. La visión más transparente*, Trotta, Madrid. 2004. Págs. 561-582.

⁴²⁰ PR. Pág. 14.

El “despellejamiento”⁴²¹, la pérdida de piel, del exilio, su aceptación y la causa del mismo, la guerra civil española suponen pérdidas irreparables: Miguel de Unamuno, Blas Zambrano, Antonio Machado, su padre, la esperanza en la República, la presencia de vidas arruinadas,...

¿Nada? He perdido, tal vez para siempre, mi patria, esa palabra que con tanto temor se dice y que se calla más que se dice. He perdido mi vida, la vida que yo hubiera tenido en España, la de mis amigos, la de mis compañeros. He perdido, no más iniciada, lo que ni siquiera sabíamos si iba a ser una guerra civil. He perdido a gran parte de la gente de mi generación, a la que llamo la del toro por su sentido sacrificial, seres muy queridos, víctimas. Y no he perdido nada cuando tengo, sobre todo y entre todos, ese río de recuerdos sin compasión, ese espectáculo de la falta de piedad, la torpeza suma. Tal vez por eso no me puedo alegrar. No, no me puedo alegrar. No, no me quiero enterar⁴²²

Hay que saber diferenciar entre las despedidas, motivadas por búsquedas personales o por consecución de objetivos que mejoren nuestra situación, y el sentirse extranjero en un desierto en el que ya no se tiene patria. El exilio no responde a un anhelo *necesario* que tiene los ojos puestos en un futuro mejor; el exilio es una situación forzada en la que se obliga al sujeto a actuar en contra de su propia voluntad para mantener la vida.

En México, tras la guerra civil española, por ejemplo, hubo un movimiento social contra los exiliados, porque los profesores de universidad comenzaron a temer la usurpación de sus puestos de trabajos por extranjeros, al punto de provocarse una xenofobia de la clase alta⁴²³.

Hemos contado la vigilancia de la GESTAPO de Araceli Zambrano. Además, los biógrafos de la filósofa cuentan que las dos hermanas estuvieron vigiladas gran parte de su vida por la policía estadounidense, la italiana y la española.

Hacer aparecer el exilio como una experiencia, casi deseada, es desconocer la vivencia de todos los exiliados.

Ahora bien, otra cuestión es que la mayor parte de ellos, terminasen acostumbrándose y sacando provecho de la situación. Muy distinto es que se sacase fuerzas de flaquezas y se obtuviese un oasis en medio de un desierto, es decir, que se terminase descubriendo una “dimensión esencial” de la propia vida.

⁴²¹ Ibidem.

⁴²² PR. Pág. 44.

⁴²³ Un profesor de la Universidad Vasco de Quiroga de Michoacán nos narraba la situación. Allí, escribiría una de las más altas cimas de su obra FP. Hoy, Zambrano es muy querida allí. En aquel momento, llegó a tener problemas con las altas instancias universitarias. La *Casa de España*, formada por republicanos fue la que inicialmente le dio cobijo, sólo inicialmente.

Nuevamente, la filosofía ocupó un papel esencial en la “salvación” de la pensadora. Una escritura que no abandona su recuerdo, pero calla, constata la salvación: hay que seguir siendo combatientes “y, por eso, hay que callar y en el silencio recordar, despertar de nuestro olvido”⁴²⁴, recordar sin rencor: “Nosotros que nos hemos librados de ser devorados por el rencor, intentemos librarnos de él”⁴²⁵. Recordar para no olvidar una posibilidad que nunca se materializó. Porque olvidar es quedar vencidos, es llevar a la nada al que murió.

4.3. Conclusión: la restauración por la escritura.

Los textos del último párrafo son antesala de un recurso filosófico que sacó de la consternación a nuestra autora. La escritura servirá de instrumento de autocomprensión y de crecimiento interior.

Su filosofía se relacionó con la escritura desde muy pronto. De hecho, podemos decir que fue antes escritora que filósofa: con diez años, le publicaron una redacción sobre la guerra y la paz en la primera Guerra Mundial⁴²⁶. Por ello, podemos decir que si en alguna actividad se desenvuelve la FAI en Zambrano es, como en otros autores mencionados, en la escritura.

Sentada en el suelo, solía escribir en un cuaderno apoyado espontánea que le venía de su infancia: su manera de ir desenredando la madeja, de salir de sus confusiones o de entrarse en otras, en otras que se agitaban tras de las aparentes como ahora⁴²⁷

No se trata de que el pensamiento sirva para desmadejar cuestiones, sino que “la razón”, argüirá, “a solas produce felicidad como resultado”⁴²⁸.

El pensamiento de María, como hemos visto, no es análogo a una búsqueda de la felicidad o un intento de mostrar un modo de resolución de problemas. Supone un salto respecto a los modos de la filosofía moderna, como veremos. De la conjunción de ambos elementos, extraeremos los resortes necesarios para el acercamiento a una segunda vía dentro de la FAP.

⁴²⁴ M 3. Pág. 2.

⁴²⁵ Ibidem.

⁴²⁶ Cfr. TOMERO, R.: “Breves y efímeras notas biográficas en torno a María Zambrano” en *Antígona*, Fundación María Zambrano, Vélez-Málaga, 2007. Pág. 123

⁴²⁷ DD. Pág. 161.

⁴²⁸ M 130. Pág. 33.

Hasta aquí, un acercamiento biográfico adosado a un elenco de argumentos de su vida que demuestran que María no sólo *pudo* haberse dedicado a la FAP, sino que, *tácticamente* aunque con otro nombre, la llevó a la práctica.

Lo que propondremos a partir de aquí es alzarnos más allá de la teoría actual de la FAP sin negarla. Zambrano cuenta con un exceso “meta-racional”, que puede fecundar al quehacer *racionalista* de la FAP. La FAP tiene una deuda contraída con la racionalidad moderna. Lo constatan trabajos puntuales que vinculan a Descartes⁴²⁹, Kant⁴³⁰ o Hegel⁴³¹ con la FAP. Por encima de ellos, es testigo del débito el modo actual de hacer filosofía aplicada.

Por el momento, quedemos en una llamada, de talla epictetea, de la pensadora. Tiempo habrá para esclarecer las aperturas.

Y así, no cabe vivir sin soliloquio, sin meditación, sin adentrarse en sí mismo. Ya Platón había dicho que la Filosofía es un diálogo silencioso del alma. Por eso, todo el que aspire a ser verdaderamente hombre ha de filosofar algún día, si no todos los días sin descanso. Pues, este ejercer la libertad en cada instante necesita ser asistido del pensar en cada instante, y así el pensamiento viene a ser como el pulso, como el latir de la sangre en las ¿?, como la respiración misma, función natural de lo humano⁴³²

⁴²⁹ DIAS, J.: “René Descartes, philosophical counselor of Elisabeth” en BARRIENTOS RASTROJO, J. (ed): *Philosophers as philosophical counselors* Vol I, X-XI, Sevilla, 2006. Págs. 171-184.

⁴³⁰ SVARE, H.: “Kant and Philosophical Counseling” en BARRIENTOS RASTROJO, J. (ed): *Philosophers as philosophical counselors* Vol II, X-XI, Sevilla, 2006. Pág. 11-18. SVARE, H.: “Kant’s theory of bildung and its relevance for Philosophical Practice” en VV.AA.: *Compendium for paper presentations of the 7th International Conference on Philosophical Practice. Philosophical Practice – A question of bildung?*, The Danish University of Education, Copenhagen, 2004. Págs. 204-214.

⁴³¹ POLLASTRI, N.: “From Hegel to improvisation. On the method issue in philosophical consultation” BARRIENTOS RASTROJO, J. (ed): *Philosophers as philosophical counselors* Vol II, X-XI, Sevilla, 2006. Pág. 19-30. POLLASTRI, N.: “The hegelian concept of bildung and the “open philosophy” for the philosophical consultation” en VV.AA.: *Compendium for paper presentations of the 7th International Conference on Philosophical Practice. Philosophical Practice – A question of bildung?*, The Danish University of Education, Copenhagen, 2004. Págs. 266-276.

⁴³² M 44. Pág. 5. Subrayado de la autora.

CAPÍTULO II

FRONTERAS DE LA RAZÓN LOGICISTA- ARGUMENTATIVA RESPECTO A LA FILOSOFÍA APLICADA A LA PERSONA

- Si frente a las existencias y los hechos físicos se nos ocurre preguntar «*por qué*», frente a una acción vital, flecha disparada, se nos impone ineluctablemente la perentoria inquisición de su objetivo ¿para qué pensamos?

Y guardó silencio. Como Roca también callara,

-Para saber la verdad, contestó Julián María.

- Para vivir, dijo Medina. No sólo para subsistir, sino para vivir mejor, en el más amplio sentido de la palabra. Para servir al ansioso y apremiante «más y más» característico de toda aspiración humana. Aunque esto último –mejorar la vida- sea, por natural, necesario también, como es la simple subsistencia una necesidad de otro orden, una necesidad espiritual aunque se refiera a cosas de la vida cotidiana¹

¹ ZAMBRANO GARCÍA DE CARABANTES, B.J.: “Diálogo II. La Cena” en ZAMBRANO GARCÍA DE CARABANTES, B.J.: *Artículos, relatos y otros escritos*, Diputación de Badajoz, Badajoz, 1998. Pág. 396-397. Cursivas del autor.

1. Introducción. Innovaciones zambranianas para la FAP.

La posibilidad no es realidad hasta que se verifica en la experiencia. Éste podría ser el límite de la conclusión del capítulo anterior: a pesar de que la vida de la pensadora estuvo trufada de posibilidades para evidenciar tesis acordes a la FAP, es preciso constatar tales tesis en su obra antes de defender que existieron realmente. Ese será el contenido de los capítulos siguientes. En éste, investigaremos el muro de carga basal de ese edificio: las limitaciones de una razón logicista-argumental y la propuesta de superación zambranista.

A medida que recorríamos textos, surgían pequeñas publicaciones personales en diversos medios y reflexionábamos sobre unos y otras, nos percatamos de una coincidencia interesante. El esfuerzo de nuestra tesis es análogo con el intento vital de la filósofa: la recuperación de ámbitos de razón ocultados por el imperialismo de la razón constituyente moderna. La diferencia es el foco en que depositamos la mirada: ella se dedicó a una teorización para la práctica y nosotros de una práctica ayudada por la teoría. En este sentido, María Zambrano completó la racionalidad argumental con la metáfora, el simbolismo o la analogía. Ayudados por ella, nosotros recuperaremos la mirada que se funde con el otro y con lo otro frente a la que separa sujeto y objeto, el tiempo de la persona frente al sucesivo. Cada ítem servirá para operar un giro que no niega el precedente. La racionalidad moderna es el lugar del que ha bebido la FAP, pero permanece virgen una teoría que incluya temas metamodernos², es decir, ingredientes que salten por encima de un planteamiento crítico-argumental de FAP.

El salto no es posible sin una justificación del modernismo de la teoría actual o clásica de la orientación filosófica. Por ello, la primera parte se adentrará en la caracterización y taxonomización de los modelos de FAP. Escindimos los mismos en dos categorías:

- (1) Los que presentan una metodología racionalista.
 - (1a) Los que descansan en el “modelo recurrente del CT”.
 - (1b) Los pertenecientes a filósofos aplicados racionalistas y sistemáticos no vinculados directamente con el CT.
 - (1c) Los extraídos de pensadores de la historia de la filosofía cuyos métodos *racionalistas* podrían ser, o han sido, aplicados a la FAP.

² María Zambrano conserva caracteres modernos dentro de su proyecto filosófico, por ejemplo el apego a una verdad esencial o la consideración de un destino personal o vocación. Sin embargo, la raíz principal de la razón-poética, teoría con la que se identifica, conduce a la superación de la modernidad o al rescate de ámbitos no modernos. Este rescate se delinea tanto en los tipos de racionalidad devueltos al sujeto (racionalidad narrativa, racionalidad mítica) como en los elementos que la integran (metáfora, simbolismo, musicalidad del texto, etc...). Esta breve descripción situaría a Zambrano dentro de un *corpus* humanista que no sólo corresponde a la tradición española sino también a la italiana (Vico) o a las recientes alemana (Blumemberg) o francesa (Foucault). Sin embargo, la tradición *cordial* de nuestra pensadora es española (Unamuno, Ortega y en la parte poética –Emilio Prados, Luis Cernuda, José Bergamín,...) con leves influencia italianas (B. Croce) e incluso sudamericanas (José Lezama Lima). Fundamos nuestro aserto en las referencias y ausencias de autores dentro de sus escritos.

(2) Los asentados en pautas a-metodológicas.

¿Cómo volveremos a las teorías? El capítulo anterior se detuvo en las *definiciones* teóricas y los objetivos de los principales autores del movimiento; ahora nos centramos en el *modo* en que el filósofo aplicado trabaja, la articulación de sus dinámicas reales. De esta forma, concretamos sus teorías para, luego, poder ejercer una crítica desde la entraña práctica.

El tema de la segunda parte inaugura sendas hacia los fundamentos del “raciopoetismo”³. Comenzaremos desbrozando la selva de los orígenes metafísicos que quebraron la situación en que el tiempo y el espacio no existían: la fusión del hombre con la naturaleza. La aparición de una duda (un vacío) conducente a la pregunta, dentro de aquella fusión, creará las condiciones necesarias para un nuevo “ritmo”. Este ritmo será el motor de una nueva actividad humana: la filosofía.

Zambrano no reniega de la razón, aun cuando ésta motiva la separación del hombre de la realidad y genera en él dos sentimientos dispares: la angustia y la nostalgia⁴. Sólo se queja de ésta cuándo se absolutiza como único saber, cegador del resto de conocimientos.

Filosofía y poesía transitarán por ámbitos cognoscitivos y ontológicos diversos, aunque no excluyentes. Razón de ello es la consecución de una razón tensional común: la razón-poética.

Completaremos la exposición con una comparativa entre la racionalidad propugnada por Zambrano y la que se refina en la fábrica de la teoría actual de la FAP.

2. La consulta filosófica “metódica”.

2.1. FAP y modelo recurrente del CT.

2.1.1. Introducción.

El capítulo anterior aterrizó en la importancia del CT en la práctica de algunos filósofos aplicados y en ciertas modalidades de FAG (como en la filosofía para niños). El inglés Tim Lebon o el canadiense Peter Raabe son representantes idóneos de la imbricación entre CT y FAP. Sin embargo, la lista de orientadores que utilizan el CT es más amplia; de hecho, alcanza, directa o indirectamente, a *casi todos* los que se dedican

³ La profesora Maria Joao Neves inició un método en Portugal denominado “raciovitalismo poético”. Neves publica su primer texto al respecto en la revista *Aurora* en 2008, fruto de una conferencia disertada en Mayo de 2007 en la Universidad de Barcelona. A pesar de considerar el enorme interés del mismo para nuestra disciplina, nuestra línea es otra. Como indica el título de la tesis, buscamos vectores zambranianos para la teoría de la FAP. Por ello, profundizaremos en estos *fundamentos* o espíritus que pueden *revitalizar* el quehacer del filósofo aplicado. Así, no desciende nuestra mirada en la destilación de un *método* zambranista, sino a un *abordaje* zambraniano de consultan. No se intentará burilar *otro* método de FAP frente a los ya expuestos, sino, siendo conscientes de los existentes, promover un espíritu general en ellos obviados. Quizás, obtengamos, al final, estrategias diferentes (e incluso un método) a las ya puestas por escrito, pero no constituirán éstos la finalidad de este escrito.

⁴ Angustia por alcanzar un mañana que siempre está insatisfecho. Nostalgia por recuperar un ayer en que la persona estaba en contacto con su alma y con la sacralidad.

a esta profesión⁵. Roxana Kreimer, Ran Lahav (en su primera etapa), Lou Marinoff o Jorge Días son prototipos de ello. Curiosamente, los autores con más influencia del CT han gestado con mayor facilidad métodos propios.

Dicho lo anterior, resulta esencial resumir las ideas esenciales del CT antes de introducirnos en las metodologías específicas de la consulta filosófica. Fraguamos una analítica pormenorizada al respecto en nuestro trabajo de investigación (tesina)⁶. Remitimos al lector interesado en ampliar lo que aquí expongamos a la misma⁷.

Nuestra tesina comenzó desglosando cada concepción del “pensar”. La psicología, la cibernética o la filosofía generaban acepciones propias diferentes dependientes de sus ópticas particulares. Incluso dentro de algunas de ellas, como dentro de la filosofía, se asistía a diversas comprensiones: pensar como re-flexionar, pensar como argumentar, pensar como acto de decidir, etc...⁸

Amerizando en la definición de pensamiento dado en el CT⁹, encontrábamos connotaciones pragmáticas. CT procede de la adjetivación de la paráfrasis: crítico. El *crites* en Grecia era el juez. Su función consistía en analizar casos en función de la argumentación de los concurrentes (pesar sus razones) y decidir hacía dónde debería inclinarse el fiel de la balanza:

⁵ Estos orientadores se fían de los resultados del CT en la edad adulta. Hay muchos artículos que constatan esto. Citaremos uno como ejemplo: BROOKFIELD, S.: “Critical Thinking in Adulthood” en FASKO, D. (ed) *Critical Thinking and Reasoning. Current Research, Theory and Practice*. Hampton Press, New Jersey, 2003. Págs. 143-163. Respecto a las evaluaciones de los beneficios observados en personas formadas con CT, acúdase al siguiente artículo: LOASK, M.S – BOYKOFF BARON, J.: “What can performance-based assessment tell us about students reasoning?” en FASKO, D. (ed) *Critical Thinking and Reasoning. Current Research, Theory and Practice*. Hampton Press, New Jersey, 2003. Págs. 331- 354.

⁶ Cfr. BARRIENTOS RASTROJO, J.: *Análítica 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*. Universidad de Sevilla, 2006. 272 pp (inédita). Trabajo de investigación dirigido por el catedrático Ramón Queraltó Moreno.

⁷ Una exposición del campo de la CT desvinculado de la FAP es consultable en FASKO, D.: “Critical thinking: Origins, historical development and future directions” en FASKO, D. (ed) *Critical Thinking and Reasoning. Current Research, Theory and Practice*. Hampton Press, New Jersey, 2003. Págs. 3-18.

⁸ Robert Sternberg se ha dedicado a exponer una tipología de modos de pensamiento desde una conceptualización que se ubica entre la psicología y la filosofía. Un estudio bastante interesante para localizar al consultante en medio de este magma global (Cfr. STERNBERG, R.J.: “Styles of Thinking” en FASKO, D. (ed) *Critical Thinking and Reasoning. Current Research, Theory and Practice*. Hampton Press, New Jersey, 2003. Págs. 67-87)

⁹ Tendríamos que hacer una diferenciación entre CT y pensamiento crítico: Si bien una es la traducción literal de la otra y su origen es semejante, constituyen dos contenidos diferentes. El pensamiento crítico es un concepto que, disciplinariamente, hunde sus raíces en la antigüedad clásica: Sócrates ayudaba a pensar críticamente a sus ciudadanos. El CT constituye un movimiento cuyos orígenes se ubican en la década de los sesenta. Se indica como primeros hitos del movimiento a Stephen Toulmin y Charles Perelmann. Hoy, el CT viene representado por una serie de ítems que se recurren en casi todos los manuales. Podríamos distinguir dos tipos de contenidos del CT (1) Los propios del “modelo recurrente del CT”, término adoptado en nuestra tesina; (2) los ingredientes de un modelo más amplio que reconoce los anteriores y otros nuevos. Cuando nos hemos referido a la integración del CT en la FAP, apuntábamos a una inclusión de los elementos del “modelo recurrente” del CT dentro de la consulta filosófica: argumento, asunciones, falacias, analogías, criterios de evaluación de razones, etc... (Cfr. BARRIENTOS RASTROJO, J.: *Análítica de la...* Págs. 47-91).

Pensar, etimológicamente, significa pesar. Implica la unidad de una balanza o de una relación. El pensamiento es lo que pesa o sopesa los argumentos, las experiencias, las informaciones, e incluso, la pesada misma¹⁰

Pensar quer dizer sopesar, por uma balança pa avaliar o peso de alguma coisa, ponderar¹¹

Las definiciones derivadas de los textos específicos de pensamiento crítico subrayan los resultados prácticos: se piensa para conseguir un objetivo determinado.

Critical thinking is a process, the goal of which is to make reasonable decisions about what to believe and what to do¹²

Critical thinking is a reflective thinking focused in what to believe or to do¹³

El CT, el proceso para tomar decisiones sobre lo que *crear o hacer*¹⁴, y, en general, la orientación filosófica coinciden en sus resultados. De ahí, que no resulte extraña la fusión de sus horizontes.

El modo en que el CT consigue sus resultados recaba técnicas de la dialéctica, la lógica y retórica. Obviamente, no recurre a todos los elementos de estas extensas disciplinas, puesto que pretende ser un estudio asimilable y utilizable por el hombre cotidiano. Indaga en los elementos más vinculados, en primer lugar, al proceso lógico de argumentación y, en segundo lugar, a la analítica del lenguaje, de los conceptos utilizados en el discurso.

Su pretensión es acercarse a las conclusiones más ciertas, apoyándose en las razones de que se dispone. Por tanto, sus resultados están situados, es decir, determinados por las razones o fuentes que posee cada sujeto en cada momento. Su

¹⁰ COMTE-SPONVILLE, A.: *Diccionario Filosófico*. Paidós Contextos, Barcelona, 2003. Pág. 400.

¹¹ BUZZI, A.R.: *Introdução ao pensar*. Petrópolis (Brasil), Ed. Vozes, 1975. Pág. 11.

¹² ENNIS, R.H.: *Critical Thinking*. Prentice Hall, New Jersey, 1996. Pág. xvii.

¹³ ENNIS, R.H.: "Critical Thinking Assessment" en FASKO, D.: (ed) *Critical Thinking and Reasoning. Current Research, Theory and Practice*. Hampton Press, New Jersey, 2003. Pág. 293.

¹⁴ El CT comenzó aplicándose en la educación sobre la evidencia de la erosión de las capacidades de los niños estadounidenses para pensar. Esto fue favorecido por informes como "A nation at risk" (Cfr. NATIONAL COMMISSION ON EXCELLENCE IN EDUCATION, "A nation at risk", EEUU, 1983 (on-line). Disponible on-line en <http://www.ed.gov/pubs/NatAtRisk/index.html>, último acceso 25 de julio de 2005) o el informe del departamento de educación de EEUU acerca de los objetivos educativos para el año 2000 (Cfr. HALPERN, D.F.: "The "how" and "why" of critical thinking assessment" en FASKO, D. (ed.): *Critical Thinking and Reasoning. Current Research, Theory and Practice*. Hampton Press, New Jersey, 2003. Págs.355-366. RUGGIERO, V.R.: "Neglected issues in the field of critical thinking" en FASKO, D. (ed.): *Critical Thinking and Reasoning. Current Research, Theory and Practice*. Hampton Press, New Jersey, 2003. Págs. 369-380).

arquitectura interna (1) evaluará las razones y sus fuentes y (2) los pasos a través de los cuales se enlazan éstas con la conclusión¹⁵.

2.1.2. Elementos básicos del CT.

El siguiente cuadro contiene los elementos esenciales de nuestro “modelo recurrente”¹⁶.

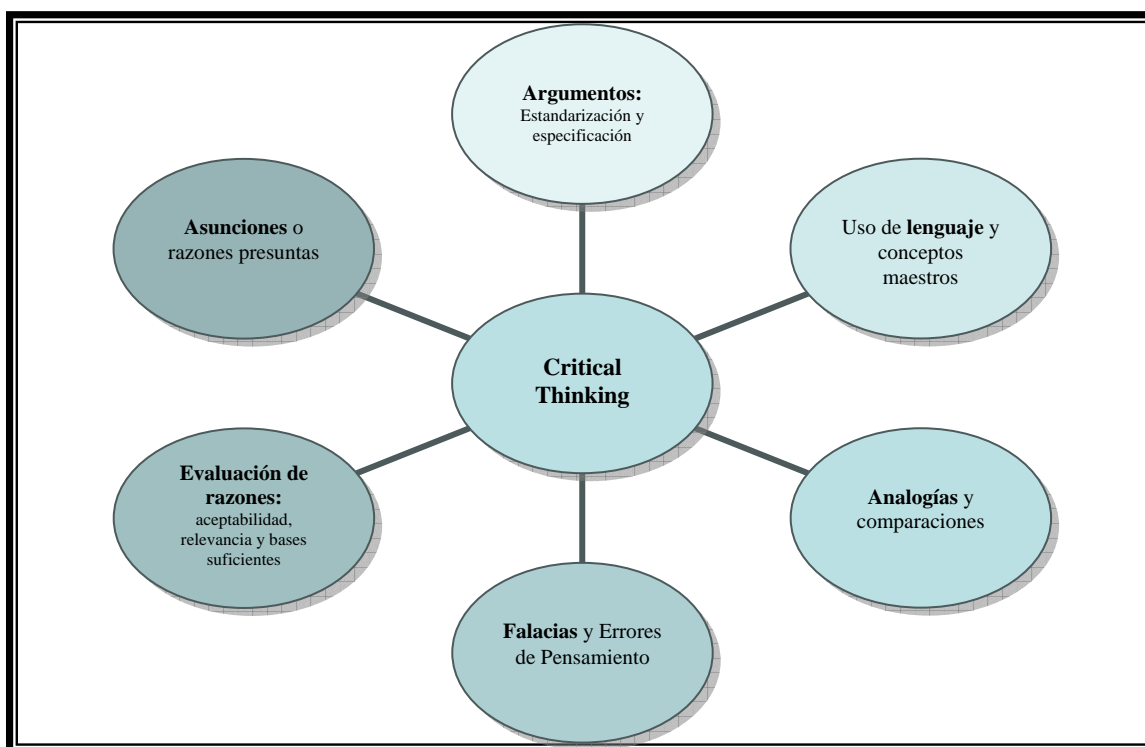


FIGURA 2.1. ELEMENTOS BÁSICOS DEL CT.

La piedra roseta del CT es el *argumento*. El argumento es el armazón que conecta dos elementos, las razones (y, en su caso, las asunciones) y las conclusiones, de un modo deductivo o inductivo.

No toda afirmación es un argumento; existen también opiniones (“una opinión es una creencia, evidencia o intuición que no se encuentra apoyada por razones¹⁷”), descripciones (afirmaciones cuyo objetivo no es la defensa de una conclusión sino la exposición de un proceso o de una realidad física) y explicaciones (exposiciones de un proceso que no hace apología de su propia posición sino descriptiva objetiva).

¹⁵ Cfr. SCRIVEN, M.: “The philosophy of critical thinking and informal logic” en FASKO, D. (ed) *Critical Thinking and Reasoning. Current Research, Theory and Practice*. Hampton Press, New Jersey, 2003. Págs. 21-45.

¹⁶ Generalmente, el modelo de CT sirve para la analítica reconstructiva. Sin embargo, un buen libro para la creación de argumentos es el de Anthony Weston: WESTON, A.: *Las claves de la argumentación*, Ariel, Barcelona, 1998.

¹⁷ GOVIER, T.: *A practical study of argument*. Wadsworth Publishing Company, Belmont (Canadá), 1997. Pág. 1.

Los manuales de CT proponen la *estandarización* del argumento como medio de clarificación de su estructura interna. La estandarización consistiría en dos pasos:

- (1) Asignación de una letra que represente cada razón o conclusión.
- (2) Establecimiento de las relaciones entre esas letras mediante flechas y signos sumatorios.

El argumento: “La natalidad está decreciendo (conclusión: C) debido a que el gobierno no dedica subvenciones a los problemas asociados a un nuevo nacimiento (razón 1: A) y a la incorporación de la mujer al trabajo (razón 2: B)” se estandarizaría $A + B \rightarrow C$. La complicación de la estandarización depende de la complejidad de las relaciones que se establezcan entre los integrantes del argumento.

Las *asunciones* son razones elididas, es decir, no dichas o escritas, imprescindibles para que el argumento funcione. Sin ellas, se manifiesta una falla que impide la conexión entre razones y conclusiones. Las asunciones a veces se obvian debido a su íntima conexión con la cotidianidad, esto es, se eliminan para evitar decir lo que “todos suponen”, lo que “está en el aire común”. Ahora bien, a veces, asistimos a creencias que, por asumidas, no somos conscientes de su inclusión en los argumentos.

He aquí un vínculo entre CT y FAP: ETOR hablaba de desvelar impositores desconocidos y Peter Raabe de pensamientos no reflexionados. Si el CT exige poner luz en las asunciones y la FAP es un medio de des-velar razones con las que vivimos pero a las que no prestamos atención, la convergencia resulta de modo obvio.

La necesidad de detenerse a estudiar las partes de un argumento es debida a que, en ocasiones, apoloías enfrentadas no se encuentran en real oposición sino que defienden posturas distintas. Descendamos al dilema ético “aborto sí vs aborto no”¹⁸.

Postura 1: la madre tiene derecho a abortar si se satisfacen ciertas condiciones. ¿Por qué? Porque la vida es una posesión que depende sólo del que la ostenta.

Postura 2: todo niño tiene derecho a vivir por encima de los dictérios de cualquier madre. La madre no tiene derecho a abortar porque está matando una vida y la vida humana está por encima de cualquier otro derecho.

A primera vista, se da la dicotomía aludida: aborto sí frente a aborto no.

Una vez estandarizado cada argumento y clarificadas sus partes, nos apercibimos del falso dilema. La conclusión de la “postura 1” consiste en el “derecho de la madre a abortar” y la razón, “el derecho individual a disponer de la propia vida”. ¿Se opone la conclusión del segundo caso a la conclusión del primero, es decir “al derecho de la madre a abortar”? Veamos cuál es la conclusión del segundo: el derecho del niño a vivir. Obsta decir que no hay oposición sino diferencia de intereses o diferencia en la

¹⁸ Estos ejemplos solo pretenden ilustrar formalmente la teoría del pensamiento crítico y no entrar en la discusión material del ejemplo.

jerarquía establecida: la primacía de los derechos de la madre sobre el niño o la del niño sobre la madre. Ninguna de las dos niega la otra postura, sino que *exclusivamente* defiende la propia. A pesar de ello, se interpretan como motivadores de *acciones* opuestas.

Indagando en las bases, ¿qué los diferencia? Una asunción: la posibilidad de que exista vida humana en el feto. Los “abortistas” defienden que en el feto sólo hay vida a partir de las doce semanas de gestación¹⁹. Los “antiabortistas” arguyen que la vida comienza antes.

Ambas posturas conducen, nuevamente, a conclusiones que no se oponen en sus bases, puesto que ninguno mantendría que se está matando a ningún ser humano. El eje del enfrentamiento estaría en la respuesta a la pregunta: ¿cuándo aparece la vida humana? Si esto estuviera claro y fuera coincidente para ambos, la oposición disminuiría. Para los antiabortistas, se lesiona una vida humana porque ésta ya existe antes de las doce semanas de gestación. Si los abortistas mantuviesen esa posición, racionalmente, tampoco abortarían.

Vayamos a un segundo ejemplo de argumento que, implícitamente, incluye una asunción. Si defendiésemos que es bueno promover la creación de programas de radio sobre circulación vial porque disminuyen los accidentes automovilísticos, encontraríamos razones, una conclusión y una asunción.

Conclusión: es bueno promover los programas radiofónicos sobre circulación vial.

Razón: disminuyen los accidentes automovilísticos.

Asunciones: las personas ven esos programas y su visionado redundará en una disminución estadística de los accidentes.

Otro ítem del CT son los *criterios de evaluación de razones*. Son tres y la determinación de cuáles son depende de que cada uno de ellos esté configurado por la sencillez de uso, la pragmaticidad aplicativa, la flexibilidad y maleabilidad al concretarlo en los casos. Por tanto, no se trata de conseguir los mejores criterios evaluadores sino aquellos que, en argot cibernético, sean más “usables”²⁰. Los criterios son tres:

¹⁹ Ponemos doce semanas porque es el límite que marca la ley española para abortar en caso de violación (en 2008). En caso de taras físicas o psíquicas del feto, se puede abortar hasta las veintidós semanas. Finalmente, se puede abortar en cualquier momento, si se compromete la salud física o psíquica de la embarazada.

²⁰ La “usabilidad” es un criterio de evaluación de páginas webs. Según este criterio, es mejor página web aquella en que el usuario pueda encontrar información de modo más rápido y fácil. El criterio se aleja de la cantidad de información que maneja la *website* o de su estética. El CT parte de una conclusión semejante: No es mejor argumento el que alcance una verdad absoluta o más generalizable, sino (1) el que consiga una verdad adecuada a los parámetros que exige el intercambio cotidiano y (2) aquel que se consiga en un tiempo no excesivamente largo. Consecuentemente, no sería un buen argumento (en CT) para una disputa familiar aquel que precisase hacer una disquisición que durase varias horas. Ese argumento aburriría y se terminaría abandonando produciendo resultados nulos (disminuiría su eficacia).

(1) Aceptabilidad.

The argument's premise must be acceptable: that is, it must be reasonable to believe them without further evidence. If some of the premises conflict with each other or seem unacceptable, then we want to be sure that there are enough acceptable and consistent premises left to support the conclusion. This condition ensures that the information makes sense in the context²¹

Se avanzan diversas tipologías de razones aceptables²²: premisas defendidas en otro lugar y que no presentan argumentación que las invalide, premisas analíticas, premisas del acervo común, premisas testimoniales.

Las premisas analíticas son siempre ciertas. Por ejemplo: “soy el padre de mis hijos”. Su contrario es siempre falso. No puedo afirmar “no soy el padre de mis hijos”, porque caería en contradicción interna. El resto de las razones aceptables aludidas por Goviert estarían sujetas a crítica según la aplicación. A pesar de ello, son siempre un punto de partida de gran utilidad. Téngase presente que el CT es un comienzo de argumentación, no el punto final.

(2) Relevancia

Un argumento es relevante cuando se da la bidireccionalidad entre razones y conclusiones, es decir, son relevantes los argumentos en que *sólo* se infiera de las razones la conclusión esgrimida y viceversa (para la conclusión han de darse única y *exclusivamente* esas razones). Esa es la perfecta relevancia. El CT permite evaluar el *grado* de relevancia de un argumento. En otras palabras, las razones no sólo tienen que ser necesarias para el argumento sino también suficientes.

Another common mistake in reasoning is to treat a necessary condition as if it were a sufficient condition. For example, someone may argue that because hard work is necessary in order to get a good grade on a course, anyone who works hard will get a good grade. But this conclusion does not follow, because there may be other conditions which are necessary in order to get a good grade – for example, a certain level of intelligence – and hard work alone, though necessary, may not be sufficient²³

(3) Bases suficientes

Las fuentes se dividirían en dos procedencias: las grupales o masivas y las individuales o personales.

No obstante, podría ser pertinente (y necesario) para unas conferencias universitarias o un ensayo filosófico.

²¹ GUTTERIDGE, M.: *Constructive Critical Thinking*. Harcourt Brace, Toronto (Canadá), 1995. Pág. 85.

²² GOVIERT, T.: *A practical study of...* Págs. 130-134.

²³ THOMPSON, A.: *Critical Reasoning in Ethics*. Routledge, Londres, 2001. Pág. 49.

Las estadísticas son una forma típica de las grupales o masivas. Las personales son las razones (testimonios) de individuos o grupos no muy elevados de sujetos coincidentes en una razón o conjunto de ellas.

Las *estadísticas* son base para la defensa de conclusiones en periódicos o servicios informativos de televisión. Si el CT es una herramienta para ayudar al individuo a saber qué hacer o qué pensar, es imprescindible conocer cuándo éstas nos facilitan datos pretendidamente neutrales o cuando estos se encuentran filtrados por intereses. El pensador crítico debería ser capaz de investigar la fiabilidad de la institución que ha proporcionado la estadística, sus características formales y de la muestra, el cumplimiento de los estándares científico-técnicos, los filtros que conduzcan a resultados tendenciosos, etc...²⁴

La misma indagación debería evidenciarse sobre los testimonios personales. El mismo filósofo inglés David Hume intentó establecer guías que permitiesen distinguir lo testimonios válidos de los falaces.

Dudamos de una cuestión de hecho cuando los testigos se contradicen, cuando son sólo pocos o de carácter dudoso, cuando tienen intereses en lo que mantienen, cuando atestiguan con vacilaciones o, por el contrario, con aseveraciones demasiado violentas²⁵

Las *falacias* son tipos de argumentación que, al principio, parecen correctas, pero que no resisten a una analítica pormenorizada.

A todas las formas de argumentación que encierran errores o persiguen fines espurios, los llamamos **falacias**. El término procede del latín *fallatia*, que significa engaño, y lo empleamos como sinónimo de *sofisma*, palabra que acuñaron los griegos para designar el argumento engañoso (...). Todas tienen una cosa en común: adoptan la apariencia de un argumento e inducen a aceptar una proposición que no está debidamente justificadas. Unas veces nos engaña nuestro juicio y otras las mañas de nuestro interlocutor²⁶

Fallacy probable derives from the Greek *phelos*, meaning “deceitful”, which is thought to be related to our word *fail*.

Flawed, fallacies frequently persuade us because, on first examination, they appear sound in form and content.

²⁴ Cfr. DIESTLER, S.: *Becoming a Critical Thinker*. Mc Millan Publishing, New Jersey, 1994. Págs. 95-127.

²⁵ HUME, D.: *Investigación sobre el conocimiento humano*. Alianza Editorial, Madrid, 2004. Pág. 151.

²⁶ GARCÍA DAMBORENEA, R.: *Uso de razón. Diccionario de falacias*. Biblioteca Nueva, Madrid, 2000. Pág. 213. Negritas y cursivas del autor.

Informal fallacies, which we explore in the chapters that follow, are arguments that are unsound in their content, as opposed to their form or structure²⁷

El listado es prolijo y su clasificación tan compleja como los casos de la vida cotidiana en que aparecen. Algunos ejemplos son la falacia *ad auctoritatem*, la falacia del hombre de paja, la falacia *red herring*, la falacia *ad hominem*, etc...

Resulta de interés detenernos en la consideración del *lenguaje* realizada por el CT, puesto que surge de un lugar diferente al abordaje que hace Zambrano de la palabra. El pensador crítico ha de estar alerta de lo añadidos connotativos de las palabras. Así, un lenguaje connotativo puede mover el ánimo, cuando el único que debe promover este cambio debería ser razones sólidamente construidas. Por otra parte, la vaguedad intencional ha de ser evitada, es decir, los conceptos han de ser precisos y separarnos de toda aquella forma de hablar que se use como excusa para no decir nada. Por supuesto, la posibilidad de existencia de consideraciones sobre la musicalidad formal del lenguaje y la validez de sus contenidos (no racionales) para las conclusiones o la evidencia de contenidos veritativos allende la estructura razones – conclusiones no es tema del CT. El raciopoetismo transitará por estos caminos complementarios a pensamiento crítico. En estos senderos nos detendremos en un capítulo posterior.

Por último, el CT se ocupa de otros diversos tipos de argumentación. Uno de los más analizados en el analógico (no el metafórico), es decir, argumentar basándose en situaciones o procesos pasados o en personas que mantiene coincidencias con situaciones o procesos presentes o sujetos análogos. El CT desvela incorrecciones en el trasvase del analogando al análogo y procura subsanarlas o evidenciar el error y denunciarlo.

2.1.3. FAP según el CT: metodologías.

Tim Lebon, Elliot Cohen y Peter Raabe son los filósofos aplicados más representativos de la orientación crítica-argumental de la FAP.

2.1.3.1. Tim Lebon: cuatro métodos racionalistas.

Tim Lebon, referido en el primer capítulo, apunta cinco ejes en su quehacer. Los dos primeros están en estrecha relación con el tema de este epígrafe²⁸:

- (a) *Critical Thinking*.
- (b) Análisis conceptual.
- (c) Fenomenología.

²⁷ ENGEL, S.M.: *With good reason. An Introduction to Informal Fallacies*. St. Martin's Press, New York, 1994. Pág. 84.

²⁸ Cfr. LEBON, T.: *Wise Therapy*, Continuum, Londres, 2001. Págs. 4-7.

(d) Experimentos mentales.

(e) Pensamiento creativo.

Lebon, deudor del modelo recurrente del CT arriba descrito y de la filosofía inglesa, de marcado carácter pragmatista, explica la utilidad del CT de un modo cercano a la FAP.

Critical thinking involves testing whether arguments stand up to critical investigation and seeing whether we have good reason to accept them. We will use critical thinking to assess philosophical theories and also investigate the extent to which critical thinking can help clients toward emotional wisdom, good decisions and enlightened values²⁹

Como en el modelo básico del CT, las metodologías lebonasianas mantienen la analítica del lenguaje como elemento nodal. La analítica conceptual propone detenerse, verticalmente, en el sentido profundo de los conceptos³⁰ y, horizontalmente, en su relación con el contexto. Evidentemente, se contraen hipotecas con la filosofía del lenguaje, el círculo wittgensteniano o el resto del círculo de Oxford (Austin y demás). Estos débitos están a la base de sus textos, aunque ascienden a superficie con dificultad. El orientador inglés dictamina que:

Conceptual analysis is a way of becoming clearer about what we mean. It involves a careful investigation of language and usage and includes searching for definitions and drawing distinctions. The conceptual analysis of evaluative terms such as “autonomy” is important when discussing the benefits of counselling (...). As well as benefiting, from the conceptual analysis carried out by past philosophers, philosophically informed counsellors can use conceptual analysis in sessions to help clarify client issues³¹

Queda por hacer en la teoría de la FAP una investigación que la vincule con la filosofía del lenguaje. Los autores que se han acercado más a este proyecto han sido el español Francisco Macera y el estadounidense Lou Marinoff.

¿Cómo articula Lebon su teoría³²?

²⁹ *Ibidem* Pág. 4.

³⁰ “The spirit of philosophy is represented by anyone who never satisfied by superficial answers or by the final word of an authority (...). So for our discussion about the good life to exhibit a philosophical attitude, it wouldn't end with citing a bible - but neither, and more interestingly, would it be concluded by citing Aristotle or any other philosopher either. Both religious and philosophical authorities could be cited, but for the discussion to be philosophical in this sense their views would be only a starting point, and subject to critical reflection, rather than the final word” (LEBON, T.: “What is philosophical about philosophical counselling?”, bajado de <http://members.aol.com/timlebon>, último acceso 10 de febrero de 2003).

³¹ *Ibidem*. Págs. 4-5.

³² El capítulo anterior descendió sobre los conceptos esenciales del trabajo del filósofo inglés y sobre los objetivos de sus métodos. Se tratará ahora de amerizar en la *articulación* de los mismos para (1) extraer

A día de hoy ha descrito cuatro métodos (completamos con dos más a los señalados en el capítulo anterior): *Progress*, RSVP, método Charles Darwin y un método racionalista para la toma de decisiones³³. Esquematizamos sus fases.

(a) *Progress*: se dirige a la evaluación de alternativas y a la acción a través de³⁴:

- i. Comprensión de lo que está sucediendo: escucha del relato inicial y superficial del consultante, respetando sus términos, su ritmo y su tiempo.
- ii. Acceso a lo que “realmente” sucede: el orientador ayudará a ampliar la visión de lo que sucede. Se destaca la injerencia sobre los conceptos y sentimientos implicados y aludidos.
- iii. Crear alternativas de solución.
- iv. Evaluar las alternativas según los criterios del CT.
- v. Materializar la mejor alternativa.

(b) RSVP³⁵ (*Refined Subjective Values Procedure*): muestra beneficios en los virajes existenciales y las tomas de decisión que nos comprometan por largo periodos y de un modo profundo. RSVP puede ser utilizado cuando una persona ha de decidir su futuro profesional. Se divide en cinco fases:

- i. Proponer valores “candidatos”.
- ii. Agrupar valores semejantes.
- iii. Cribar y justificar la importancia de los valores.
- iv. Implementar los valores en la vida personal.
- v. Relacionar los valores con metas y virtudes a alcanzar.

(c) *Charles Darwin Method*³⁶: método pragmatista cuyo objetivo es la toma de decisión previa evaluación de los resultados previsibles de sus opciones. Sus etapas son:

- i. Proponer las alternativas para el dilema.
- ii. Establecer pros y contras de cada una de las alternativas.
- iii. Confrontar, reflexivamente, todos los pros y contras anteriores.

(d) *Toward wise decision- making*: método de toma de decisiones basado en el método Charles Darwin y cercano en su tramado a *Progress*. Fases:

- i. “Notice that a decision needs to be made.
- ii. “Understand the situation”.

su esencia y (2) proponer la novedad de la filósofa velleña sobre el racionalismo exacerbado que identifica los métodos basados exclusivamente en el CT.

³³ David Arnaud, basándose en la tendencia racionalista de Tim Lebon, trazó el esquema de un método para la toma de decisión racional que expuso e *Practical Philosophy* (Cfr. ARNAUD, D.: “Using a decisión-diagram for ethical decisión-making”, *Practical Philosophy*, volumen 6, número 1, Surrey (Oxted), 2003. Págs. 91-101). Un modelo para el debate ético dentro de la empresa es el de Eite Veening (DEAP, Debating Ethical Arguments among Professionals): VEENING, E.P.: “DEAP” en CURNOW, T. (ed.): *Thinking through Dialogue*. Practical Philosophy Press, Surrey, 2001. Págs. 248-249.

³⁴ Descendimos pormenorizadamente en cada fase de cada método lebonasiano en nuestra obra BARRIENTOS RASTROJO, J.: *Introducción...* Págs. 145-161, y en nuestra tesina de investigación BARRIENTOS RASTROJO, J.: *Análítica de la...* Págs. 153-169.

³⁵ Cfr. LEBON, T.: *Wise...* Págs 149 y ss.

³⁶ Cfr. *Ibidem*, págs. 77-80.

- iii. “Work out your objectives”.
- iv. “Assess your options”.
- v. “Carry out the chosen option”.

Los objetivos de este método denotan el carácter matemático-calculador inglés en su más puro estilo: “the attempt to assess utilities and probabilities of outcomes, in order to *calculate* the expected utility of decision options”³⁷.

¿Dónde se encuentra la vinculación de CT y Lebon?

Lebon es diáfano en la especificación de sus fuentes: sus métodos dependen de *evaluaciones* y/o toma de decisiones. Los criterios de *evaluación* son los del CT³⁸: relevancia, aceptabilidad y analítica de las fuentes³⁹. Además, tanto la evaluación como la toma de decisiones están sujetas al análisis conceptual, es decir, alcanzar buenos conceptos en que se asienten las decisiones⁴⁰.

La definición del CT (actividad que nos ayuda a saber qué pensar o hacer) le sirve al orientador inglés para sus concordatos entre FAP y CT. Según Lebon, “critical thinking applies to decision-making, which means it also applies to actions, beliefs, judgements and, potentially, emotions”⁴¹. Sin duda, la coincidencia con su trabajo en consulta es indubitable.

Un último argumento de la coincidencia lebonasiana FAP-CT: su método de toma de decisiones (*Toward wise decision-making*) incluye el estudio de las falacias. De hecho, adereza los artículos en que explica éste método con algunas de las más conocidas como la falacia “ad hominem”, la “afirmación del consecuente” o la del “hombre de paja” (“straw man”).

Concluyendo, el trabajo lebonasiano está jalonado por dos puntas de lanza:

³⁷ LEBON, T. – ARNAUD, D.: “Towards wise decision-making (I): Decision analysis” bajado de <http://members.aol.com/timlebon> (acceso: 8 de febrero de 2004). Cursivas nuestras.

³⁸ Lebon es consciente de las limitaciones de una toma de decisiones basada exclusivamente en el pensamiento crítico: “Limitation 1: the “good reasoning” approach helps us assess the reasons presented for making a particular decision, but it does not help us to perceive (think up, imagine) what the reasons might be. The decision counsellor can’t just rely on the client producing all the reasons but needs to help the client uncover other weighty factors. Limitation 2: the “good reasoning” approach allow us to assess reasons for the problem presented but it does not question whether the problem presented is the one that should actually be tackled. The decision counsellor needs to help the client uncover what the problem he or she wishes to tackle. Limitation 3: the “good reasoning” approach allow us to assess existing options but it doesn’t helps us to generate possible options for solving the problem. The decision counsellor needs to help the client uncover other possible solutions to the problem” (LEBON, T.– ARNAUD, D.: “Towards Wise Decision-Making III...”). El modo de subsanar estos inconvenientes es a través del pensamiento creativo.

³⁹ El nombre auténtico de estos criterios son “truth/acceptable”, “relevant” y “strenght/strong”. Su contenido es el mismo que los criterios del CT (Cfr. LEBON, T.: *Wise Therapy...* Págs. 142-144 y LEBON, T. – ARNAUD, D.: “Towards Wise Decision-Making III...”).

⁴⁰ Cfr. LEBON, T.: *Wise Therapy...* Págs. 144-148.

⁴¹ Cfr. *Ibidem*. Pág. 142.

(1) La matematización (cuantificación) y el cálculo como medio de clarificación y, por ende, de decisión⁴².

(2) El análisis conceptual y de la palabra como modo de acceso epistémico exclusivo a la realidad.

Aunque trabajará las emociones, el medio de acceder a ellas es a través de las palabras. Le interesa su *contenido* conceptual e intenta indagar en el significado que poseen para el consultante. No obstante, no alcanza salir de un planteamiento moderno de la razón: el único acceso a la realidad del consultante es *conceptual*. Con Zambrano, preguntaríamos “¿no hay vida más allá del concepto?” o más radicalmente “¿acaso hay vida en el concepto?”.

2.1.3.2. Elliot Cohen. La lógica del CT en la FAP.

Cohen remonta su actividad como filósofo aplicado a la década de los años ochenta. En 1989, coordina un libro, *Philosophers at work*, que analiza los diversos medios profesionales en que puede ejercer su labor el filósofo. Algunos de ellos serán medicina y salud, empresa, trabajo social, derecho, filosofía de la ciencia, educación o religión. En su obra, escribe un artículo titulado “The Philosopher as a Counselor”, cuyo contenido estará en sintonía con el que escribiera para las actas del *1st International Conference on Philosophical Practice*. Ambos contienen los cimientos de su quehacer en el gabinete filosófico.

Cohen hace derivar su labor de la lógica formal. Su marco excede, en parte, los límites del CT y en parte los elimina. El CT, aun teniendo presente la lógica, no aprovecha tanto como Cohen todos sus resortes. La mayor diferencia con Lebon es el abandono de la matematización en favor de la argumentación o logificación.

La entraña de su acción filosófica es semejante a la de Albert Ellis. El filósofo aplicado mantiene que los sentimientos son función de las ideas acerca de la realidad. El estudio de las segundas procurará, primero, entender el origen de nuestros sentimientos y, segundo, disponer de una herramienta para manejarlos o modificarlos.

A pesar de su influencia racionalista, es cauto en sus posiciones: el trato filosófico-racionalista de los conflictos no es una herramienta válida en todos los casos.

Nor should it be supposed that a philosophical approach will work for *all* emotional problems and for *all* counselee populations. For example, some counselees, such as very young children, may lack the intellectual maturity to benefit from a philosophical analysis of their belief systems; and for some counselees' emotional problems, counselors' display of empathy, warmth, and genuineness may work quite well as a vehicle of constructive emotional change. But philosophical counselling is

⁴² Por ejemplo, *Progress* propone como ejercicio la aplicación de valores numéricos a los sentimientos despertados por ciertas situaciones. Se utilizan escalas de 1 a 100. Este ejercicio se deberá realizar al principio y al final del proceso para evaluar los resultados.

not unique in this respect since no single modality can honestly claim universal usefulness⁴³

Volemos a su práctica a través de un diálogo recogido en sus artículos. “B” representa al consultante Bob y “C” al orientador filosófico.

B: My wife has a New England mentality.

C: Does your wife come from England?

B: Yes.

C: What do you mean by a “New England mentality”?

B: People from England are rude; they just say whatever is on their minds without first thinking about what they are saying.

C: Have you known many people from England?

B: No. But the ones I’ve known have like that.

C: How can you say, then, that *all* people from New England are like that on the basis of such a small sampling?

B: All right, maybe not all of them are like that; but Janet is one who is like that⁴⁴

En este texto se dan tres elementos del pensamiento crítico:

(a) Analítica conceptual.

El consultante pregunta: “What do you mean by a “New England mentality”?”

(b) Seguimiento de la inferencia lógica y corrección de falacias.

Aparece la falacia de la sobregeneralización: aplicar las características de casos aislados a una generalidad.

(c) Comienzo de evaluación de analogía.

La analogía entre Janet y los habitantes de New England.

Además, Cohen recurre a la lógica para completar argumentos, o mejor, entimemas (argumentos lógicos incompletos). Un ejemplo lo encontramos en el caso de una consultante con problemas con su pareja motivados por sus asunciones (impositores desconocidos, pensamientos no reflexionados) sobre “lo que una relación *había de ser*”. Observamos aquí como Cohen, con la atención puesta en el problema, permite desvelar una petición de principio y expandir la visión de la consultante.

Counselee: My husband should be the one to make all the (final) decisions in our marriage. I should just go along with what he says.

Counselor: Why should your husband make all the decisions?

Counselee: Because my husband is the man.

⁴³ COHEN, E.: “Philosophical Counseling: Some roles of Critical Thinking” en LAHAV, R. – TILLMANN, M.: *Essays...* Pág. 125. Las cursivas son nuestras

⁴⁴ COHEN, E.: “The Philosopher as Counselor” en COHEN, E. (ed.): *Philosophers at work. An introduction to the issues and practical uses of philosophy*, Holt, Rinehart and Winston, Inc., New York, 1989. Págs. 346-347.

Counselor: Let's look at your reasoning. You think the man should make all the decisions in a marriage. Therefore, since your husband is the man, he should make all the decisions in your marriage. Is that your reasoning?

Counselee: Yes.

Counselor: Let's look at your first premise –that the man should make all the decisions in a marriage. Why do you believe this?

Counselee: Men are always better at making decisions than women.

Counselor: So you think that those who are best at making decisions should make them; and that since men are always best at making decisions, then they should make them?

Counselee: Yes.

Counselor: Is there anything that you know more about than your husband?

Counselee: I know a lot about real state investment and he knows very little.

Counselor: Do you think, then, that you are better than your husband at making real state investment decisions?

Counselee: Yes.

Counselor: But if those who are best at making decisions should make them and you are best at making real state investment decisions, then should make *those* decisions?

Counselee: I suppose I should.

Counselor: Do you still think, then, that the man should make all the decisions?

Counselee: No, I should make the ones *I'm* best at making and *he* should make the ones he's best at making⁴⁵

El pensador juega el rol de acompañante y juez lógico que impide la contradicción. Pone de manifiesto las derivas lógicas no reflexionadas del argumento del consultante y las saca a la superficie. De este modo, premisas escondidas, quizás por miedo a hacerles frente, emergen a la luz de la reflexión común y son analizadas.

Deteniéndonos en el caso anterior, vemos cómo se busca un punto de fuga para la expansión de la perspectiva de su consultante: lugares en que la mujer sea también buena para, desde ahí, romper la premisa mayor y, por ende, el argumento. Regresar al punto de partida de la consulta aclarará las razones del modo de trabajo de nuestro orientador. Éste fue el argumento inicial:

The man should wear the pants (that is, make the final decisions)

My husband is the man

Therefore, my husband should wear the pants⁴⁶

Nuestro orientador se mueve en las consultas como un Sócrates: quiere ayudar al consultante a que para sus verdades⁴⁷. Ahora bien, ¿es ajeno al parto toda dirección del

⁴⁵ COHEN, E.: "Philosophical counseling: Some...". Págs 128-129. Cursivas del autor.

⁴⁶ COHEN, E.: "The philosopher..." Pág. 347.

⁴⁷ "What I wished to avoid, however, was telling clients *what* specifically to believe or disbelieve. Ultimately they had to make their own decisions, but it was my job to tell them when they have logical flaws in their arguments" (COHEN, E.: "The philosopher as..." Pág. 346.

orientador? No siempre. La consulta anterior manifiesta la voluntad del filósofo aplicado por provocar un *nuevo* pensamiento: ella puede tomar decisiones mejores que su marido en algunos aspectos de la vida. ¿Acaso no era ésta la respuesta esperada por Cohen?

Counselor: But if those who are best at making decisions should make them and you are best at making real state investment decisions, then should make *those* decisions?

Counselee: I suppose I should.

¿Ha sido la respuesta un desvelamiento de la consultante o una consecuencia a la que la dirige el filósofo? Repárese que la respuesta supondrá que estemos ante un filósofo o un sofista.

¿No manifiesta acaso un comienzo de fisura entre lo que se piensa y se hace? “Supongo que *debería*”, responde la incauta mujer. Sin embargo, no hay seguridad en la respuesta. La contestación no es un “of course!” sino que mantiene la duda. El “Of course!” denotaría la receptividad emocional de la persona, una revelación zambraniana racio-vital. El “I suppose, I should” es una respuesta racional. La mujer siente que *debería* comportarse de un modo específico, a pesar de ello, parece existir “otras razones” (¿razones experienciales?, ¿razones del corazón?) que friccionan con las razones argumentales. Nótese en el modo en que la consultante intenta arredrar las razones vitales y apoyar las conclusiones del argumento. En síntesis, una colisión entre dos tipos de argumentos: el cognitivo-argumental y el vital.

Counselor: Do you still think, then, that the man should make all the decisions?

Counselee: No, I should make the ones *I'm* best at making and *he* should make the ones *he's* best at making

Al filósofo norteamericano, no se le pasa por alto este conflicto.

Of course, the counselee can (consistently) persist in maintain the negative evaluation notwithstanding his admission that the premises upon which he had preciously defended them are unreasonable. Nevertheless, unless he can find some further support for these groundless; and while he may still persist in holding to beliefs that he admits to be groundendless, the realization that they *are* groundless is at least underestimate the importance of step towards relinquishing them. (This is not to underestimated the importance of using other non-cognitive therapeutic modalities in such a context, as for instance behavioural ones, in order to help counselees relinquish beliefs they admit to be irrational but nevertheless find difficult to surrender)⁴⁸

⁴⁸ COHEN, E.: “Philosophical Counselling...”. Pág.126. Cursivas del autor.

Desgraciadamente, él no hace nada por salvar el abismo: deriva a otro profesional a los consultantes que se comportan de modo irracional. Esto denota la exigüidad del concepto de racionalidad manejado.

Llegados a este punto, hay que hacer una llamada de atención: hemos de diferenciar entre una disciplina que nos ayuda a *saber* qué hemos de hacer o pensar (CT) y una disciplina que nos ayude a *hacer y pensar*. La novedad zambraniana será el intento de romper con o adelgazar la mediación (el filtro) de la argumentación en el trato con la realidad.

Cohen intenta avanzar al ámbito de la vida, como Lebon. Su cruzada se enhiesta sobre la conceptualización de las emociones. Lo hemos dicho: su método se basa en la terapia racional-emotiva de Albert Ellis. Dicha terapia defiende que el cambio de pensamientos produce un cambio en los sentimientos. Se alinea, de este modo, frente a aquellos que afirman que la FAP no compete a los sentimientos sino únicamente a las ideas.

One possible criticism of philosophical counseling (...) is that a philosophical approach fails to address client' feeling. By concentrating on the analysis of cognitions, it misses the emotions. Moreover, it is said, the clarification and/or revamping of one's "belief system" without any corresponding *emotional* change is not likely to solve the problem for which the client seeks therapy⁴⁹

Desde aquí, Cohen avanza a su LBT: *Logic Based Therapy*⁵⁰. Cuyo fundamento no es otro que la

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 rule⁵¹

Sin embargo, queda enquistada una cuestión problemática de fondo. Para recuperar la vida, nuestro orientador hace un cambio de contenidos: cambia el estudio de argumentos por la elucidación conceptual de sentimientos. Con ello, cree rozar la vida. Toda una miopía sobre lo que es la vida. Alcanzar la vida supone tratarla directamente, con lo cual no es suficiente con modificar los *contenidos* a analizar sino el *modo* de analizar. Se debería completar la analítica conceptual y argumental con útiles que fomenten el desarrollo de la vida y la experiencia desde sí misma, esto es, no dejarla fenecer dentro de categorías conceptuales. ¿Cómo? Sólo unos débiles avances:

⁴⁹ Ibid. Pág.122. Cursivas del autor.

⁵⁰ COHEN, E.: "Philosophical Principles of Logia-Based Therapy" en *Practical Philosophy*, Vol 6/1, Surrey, 2003. Pág. 27.

⁵¹ *Ibidem*. Pág. 27.

mediante el uso de la metáfora, la poética, el abismamiento, una mirada que sea rescate de la experiencia del otro y no cárcel deformadora de lo que sienta, el privilegio de la evidencia y la revelación sobre la argumentación, etc...

2.1.3.3. Peter Raabe⁵².

La fundamentación de la labor de Peter Raabe es idéntica a la de Elliot Cohen. Su novedad radica en añadir de dos fases no contempladas por el autor anterior. Detengámonos, primero, en las convergencias:

(1) Vinculación pensamientos-sentimientos.

El filósofo canadiense piensa que los sentimientos y reacciones emocionales están influidos por razones y creencias o pensamientos no reflexionados. De tal forma que modificando las ideas, mutarán los sentimientos a que abocan.

Yes, I think that all the feelings and reactions are influenced by reasons. If there isn't reasons behind feelings, these feeling and reactions would be random. Do you agree with the phrase "my feelings and reactions are random"?⁵³

Imaginemos que conducimos en un coche. Repentinamente, sufrimos un accidente al no percatarnos de que el coche que nos antecedió ha frenado ante un semáforo rojo. Las reacciones subsiguientes e intensidad de las mismas dependerán de la pléyade de ideas que habiten nuestra mente. El sentimiento de aborigen australiano sentado en ese automóvil y el de un sevillano a punto de entrar en su trabajo diferirían⁵⁴. La intensidad es diversa si el coche está en propiedad o prestado⁵⁵; si es el primer accidente en el año, el segundo o el décimo.

Las ideas que inundan nuestra mente fraguan una representación específica del mundo⁵⁶ y éstas, el sentimiento. Las conceptualizaciones acostumbran a ser pensamientos no reflexionados más originarios que el sentimiento, al cual defenestran.

El ciudadano medio no se apercibe de que si el contenido de su mente fuera otro, sus sentimientos mutarían. La analítica de consulta es la cirugía que extrae las razones (las ideas) que determinan el sentimiento para modificar este último.

Fíjese el lector que Raabe no promueve una terapéutica psicologista positiva, es decir, animar a tener pensamientos positivos para evitar el sufrimiento. Ése medio es

⁵² Aunque este capítulo abre rutas en los procesos prácticos de la consulta antes que en la teoría, vamos a completar la *teoría* de Raabe expuesta en el capítulo anterior, debido a que es correlato de su práctica.

⁵³ E-mail personal 2 de Julio de 2003.

⁵⁴ Ejemplo de Peter Raabe referido en un almuerzo personal en el *I Congreso Iberoamericano de Orientación Filosófica* (Universidad de Sevilla, Abril de 2004).

⁵⁵ La responsabilidad sentida ante un coche prestado suele ser mayor. Ahora bien, el sentimiento generado está en función de lo que signifique para nosotros la responsabilidad y sus implicaciones.

⁵⁶ Siguiendo el aforismo de Epicteto, no nos haría sufrir la realidad sino su re-presentación, es decir, el modo en que nosotros nos la presentamos. Esta representación puede resumirse para Raabe en ideas. María Zambrano permitirá alcanzar representaciones no exclusivamente conceptuales.

más oportuno de ciertas líneas psicoterapéuticas. *El filósofo aplicado promovería la consciencia del origen racional de las emociones para conseguir una percepción y manejo adecuado de las mismas.*

El canadiense manifiesta una contumacia rigurosa racionalista al defender que todo sentimiento tiene esta base racional. En este punto, se generan distancias con Cohen o con grupos de investigación como ETOR. El método de éste último sostiene la existencia de sentimientos gestados metarracionalmente. Ciertas emociones se fraguan en un inconsciente no lógico; consecuentemente, estos casos hay que derivarlos a psicoanalistas. El autor de la primera tesis doctoral de filosofía aplicada se opuso a esto en una conferencia del *I Congreso Iberoamericano para el asesoramiento y la orientación filosófica*. Allí, alzó armas a favor de que los mecanismos de defensa aludidos por las disciplinas psicológicas sean fallas en el terapeuta transferidas al consultante. La transferencia, racionalización, negación no proceden del inconsciente del individuo sino de una mala práctica terapéutica. Será misión del orientador denunciar críticamente esta situación. En relación a la *transferencia*, señala:

En la orientación filosófica no hay un diagnóstico informal de “transferencia”. El orientador filosófico comprende que un cliente podría llegar a molestarse o enfadarse si falla en su comprensión de lo que está intentando decir. Pero esto no es interpretado como una suerte de erupción del inconsciente (...). He tenido muchos clientes que me dijeron que su psicoterapeuta sencillamente rehusó reconocer que se había equivocado, por ejemplo cuando malinterpretaron lo que decían acerca de sus sentimientos. Cuando señalaron esto a sus psicoterapeutas, ellos sencillamente etiquetaron sus frustraciones como “transferencia”. Como un cliente me indicó: “Yo no estaba frustrado con mis padres. Yo estaba frustrado con la actitud condescendiente de mi terapeuta. Pero él no quiso aceptarlo”⁵⁷

La *resistencia*, avisa, se trata de una acción por la que el psicoanalista culparía al consultante de no asumir sus propios límites ante su paciente:

Una de mis clientes me contó cómo su terapeuta la diagnosticó y acusó de resistencia cuando rehusó aceptar la propuesta de su terapeuta de que sus tendencias suicidas se originaban en el hecho de que habían abusado de ella cuando era una niña. Esta clienta me contó que había analizado esta posibilidad en numerosas ocasiones íntimas con miembros de su familia y que no había encontrado base alguna para la teoría del terapeuta de que hubiese memoria oculta en su inconsciente acerca de abusos sexuales. No obstante, fue incapaz de convencer a su terapeuta de esto y su terapeuta continuó viéndola como un caso de resistencia. La clienta me dijo: “¿Qué puedes hacer cuando te dice tu terapeuta que estás mostrando resistencia? O estás de

⁵⁷ RAABE, P.B.: “De dragones a molinos de vientos. La perspectiva de un filósofo sobre algunos diagnósticos psiquiátricos” en BARRIENTOS RASTROJO, J. – MACERA GARFIA, F. – ORDÓÑEZ GARCÍA, J.: *La Filosofía...* Pág. 287.

acuerdo con la teoría construida por tu terapeuta acerca de tu infancia o añadirá el diagnóstico de resistencia a tus síntomas⁵⁸

La misma posición crítica se repite en el mecanismo de defensa de la *negación*. Se debe criticar la posición de aquel terapeuta que, para defender su posición desde el saber celestial, culpe al paciente de sus incapacidades.

El diagnóstico psicoterapéutico de rechazo no es una afirmación empírica sobre el estado físico o biológico de la persona sino que únicamente es la evolución subjetiva del desacuerdo de su paciente con él. Cuando un terapeuta considera a su paciente irracional en relación a conclusiones evidentes, está haciendo dos juicios subjetivos: primero que el paciente difiere de su visión y, por tanto, la perspectiva irracional es la del paciente mismo, y segundo que lo que el terapeuta cree que es verdad debería ser aceptado como una evidencia concluyente para cualquiera que él llamaría racional. En otras palabras, el terapeuta se establece a sí mismo como el juez de sus propios juicios. ¿Qué nivel de credibilidad tiene esto? (...). Los orientadores filosóficos comprenden que no son infalibles (...). Cuando hay un desacuerdo con el cliente, el orientador filosófico siempre considera la posibilidad de que él podría estar equivocado⁵⁹

La inquina de Peter Raabe hacia las disciplinas psicológicas se sustenta en su adhesión a la racionalidad argumental⁶⁰: no acepta afirmaciones ausentes de razones que las sostengan. El argumento psicoanalítico que advierte “para saber qué es el psicoanálisis o el análisis psicoanalítico hay, antes, que haberlo vivido, es decir, haberse psicoanalizado”⁶¹ supone para el CT una falacia *ad auctoritatem* o *ad baculum*. Las conclusiones, diría el pensador crítico, se defienden con razones que se especifican, no por una experiencia que podrían conducir a la adhesión sectaria.

A pesar de la fuerza del argumento dentro del contexto en que se da, hay una falla interna: si bien, las razones del psicoanálisis no serían, en este caso, racionales sino experienciales, la racionalidad no demuestra la negación de su valor. La ausencia de razones argumentales para defender el psicoanálisis no deriva, *eo ipso*, a su negación. Precisamente, esto es una falacia incluida en el catálogo del CT. La ausencia

⁵⁸ Ibid. Pág. 289.

⁵⁹ Ibid. Pág. 290

⁶⁰ Obviamente, otros autores de la FAP se muestran más comprensivos. Véase sobre las relaciones entre FAP y psicoanálisis el siguiente artículo MCHUGH, J.: “The meaning of guilt: towards the possibility of a psycho-philosophical theory of complementarity” en CURNOW, T. (ed.): *Thinking through Dialogue*. Practical Philosophy Press, Surrey, 2001. Págs. 145-152. Asimismo, Ludovico Berra ha fomentado una terapia híbrida entre filosofía y psicología: BERRA, L.E.: “Philosophical Practice between counseling and psychotherapy” en VV.AA.: *Compendium for paper presentations of the 7th International Conference on Philosophical Practice. Philosophical Practice – A question of bildung?*, The Danish University of Education, Copenhagen, 2004. Págs. 166-173.

⁶¹ Surge este aserto de varias conversaciones con Diego Ruiz Curiel y el profesor José Ordóñez García.

de razones argumentales sobre el psicoanálisis solo conduciría al silencio en la argumentación o a una epojé en la acción, nunca a su negación⁶².

Al final de su primer libro, resume las diferencias entre FAP y psicoterapias.

Many psychotherapists believe that there are things in each person's unconscious from their childhood that determine them to be who they are, and cause them to do what they do. Philosophers believe that there are unexamined (rather than unconscious or repressed) beliefs, values, and assumptions that each person has learned as a child, and that they live by, which shape (but don't determine) who they are, and affect (but don't cause) what they do (...)

Many psychotherapists approach emotional distress by examining the so-called unconscious or repressed causes of these emotions, or by diagnosing them as biological in origin and treating them with psychotropic medication. The philosopher believes that many emotions (*perhaps all*) are based on what a person believes and assumes about herself⁶³

Si todo sentimiento es función de ideas y éstas son campo abonado del filósofo aplicado, ¿habría algún tipo de consultante no asumible por el orientador?

There are some people who can get benefit from philosophical counselling: those who can't understand what I am saying and who can't speak in an understandable way. I

⁶² La psicología o la psiquiatría poseen trabajos estadísticos y experimentales que, inicialmente, justificarían sus disciplinas. Estos argumentos son los que les permiten situarse en la posición de la ciencia. Feyerabend nos hizo conscientes de los intrincados mecanismos usados por los científicos para cuadrar sus resultados. Así, el autor de *Contra el método* establece que la teoría no es deudora de los ejemplos sino que se manipulan los casos para que cuadren en la teoría. Aun sin que Feyerabend nos pusiera delante estos fraudes científicos, podríamos apelar a una verdad para conciliar las críticas raabianas y el planteamiento etoriano: la realidad humana es plurívoca, por lo que también debería serlo la tipología de sus problemáticas y el *acceso* a cada una de ellas. La psicología y el psicoanálisis están sustentados en antropologías, fundamentos específicos y sistemas propios de acceso a la realidad. Cada modo de acceso a la realidad rinde métodos y resultados distintos. ¿Qué sucede cuando una disciplina quiere imponerse como único acceso a lo real? (1) La oposición polar y (2) la negación de los trabajos del vecino. Cercano a esto se encuentra Raabe. ¿Cómo salvar esta temeridad? Desde la complementación o la puesta en contacto de las raíces de las diversas disciplinas. Desde la complementariedad diríamos que filosofía y psicología se ocupan de *ámbitos* diferentes del sujeto o que poseen *abordajes* diferentes a la realidad personal. Desde el contacto de las raíces, podríamos llegar a la inconmensurabilidad de las raíces y a la de sus contenidos y resultados. En el segundo caso, no habría negación u oposición sino diferencia. Husserlianamente, se podría concluir que cada disciplina sería válida dentro del universo que le es inherente.

¿Cuál es nuestra postura? A día de hoy, consideramos que tanto el psicoanálisis como la orientación filosófica son válidos dentro de su contexto disciplinar. Siempre que no se intente hacer acopio de la verdad mayúscula, coexistirán. Los casos de Raabe muestran a convalecientes psicológicos (excepcionales) debido a excesos inmoderados de psicólogos y psicoanalistas: ellos son la verdad. Desgraciadamente, el filósofo canadiense hace otro tanto. ¿No habría resultado más fructífera una postura abierta (sin abandonar la crítica) que facilitase la convivencia en sistemas paradigmáticos diversos? Sea como fuere, este es un ejemplo de cómo los desafueros de la razón es un medio de divinizar a aquel que dice ostentarla. Como veremos en sucesivos epígrafes, esto sólo conducirá a la soledad y a la angustia.

⁶³ RAABE, P.B.: *Philosophical Counseling...* Pág. 275.

have never had to send them to a doctor because people who visited me can talk and discuss⁶⁴

Un último apunte antes de aterrizar en el método: los filósofos ponen sus ojos constantemente en la autonomía del consultante⁶⁵. Rechazan una postura paternalista e invitan al consultante “to disagree with what they say, or questioning what transpires in the counseling process if the client feels so inclined”⁶⁶.

El método está integrado por cuatro etapas⁶⁷.

Stage 1: Free floating

Stage 2: Immediate Problem Resolution

Stage 3: Teaching as an Intentional Act

Stage 4: Trascendente

La primera se cifra en la escucha activa del orientador. Éste ha de promover la cercanía con el consultante para favorecer su comodidad y para que exprese sus problemas evitando la inhibición. El orientador sólo ha de intervenir cuando el consultante se sienta confuso o no sepa por dónde continuar.

La segunda y la tercera son las que ocupan la mayor parte del proceso filosófico. La segunda aplica el modelo recurrente del CT a la consulta para solucionar el problema. Se trata de un trabajo muy semejante al de Cohen.

Ponemos un ejemplo: Clarence es un veinteañero que durante su adolescencia fue ladrón callejero. Con el tiempo, se reformó: un grupo religioso lo acogió entre los suyos y acató una fe férrea con dogmas claros. Clarence se ve movido a la consulta de Raabe debido a una crisis de fe, originada por un robo en la calle (el típico caso del ladrón robado). Su pregunta es la siguiente: ¿cómo es posible que Dios, que tiene el poder infinito y bondad inestimable, haya permitido que él sea la víctima? Dios es todopoderoso, ostenta control sobre las mentes de todos los individuos; por tanto, ¿ha sido él quien ha promovido que el mal acaeciera sobre él, quien ha dejado que los ladrones lo eligieran a él como su víctima y no a otro? En caso contrario, ¿acaso Dios no es un ser todo poderoso? Una de sus creencias se fisuraba y, con ella, todo el sistema

⁶⁴ E-mail personal 2 de Julio de 2003. La pregunta que seguiría a nuestro racionalista pensador sería: ¿a qué es debida esa incapacidad?, ¿no habría razones extra-argumentales que las motivarían? Si es sólo un problema de comprensión, ¿no debería ser el orientador capaz de hacerse comprensible a los demás?, ¿no ocultará esa incompreensión un mundo que no se puede trabajar argumentalmente? Estas preguntas son acalladas por el raudo canadiense: nunca me encontré a ninguno de estos “outsiders” argumentales. Volveríamos a preguntar: entonces, ¿cómo sabe que la FAP no puede hacer nada por ellos?, ¿es suficiente una razón analítica del tipo no se puede razonar con el que no razona?, ¿en qué se materializa esa ausencia de razonamiento? Entonces, adviene el argumento circular: No sé en qué consiste esa ausencia de razonamiento porque nunca me ha llegado nadie de ese tipo.

⁶⁵ “Philosophical counseling does not attempt to make the unconscious conscious as in psychotherapy, but rather examines the previously unexamined, the purposely ignored, and the unintentionally forgotten” (RAABE, P.B.: *Philosophical counselling...* Pág. 192).

⁶⁶ *Ibidem*. Pág. 276.

⁶⁷ Cfr. RAABE, P.B.: *Philosophical Counseling...* Pág. 129-166, 273-274.

de creencias. El canadiense movilizará el sentimiento del consultante desde la analítica racional.

Le pregunta si cuando él robaba era Dios quien motivaba su acción. Él lo niega. ¿Entonces qué motivaba su decisión? Lo motivaba la víctima, responde Clarence, ¿Qué quieres decir?, pregunta el filósofo aplicado. “Me refiero a que el móvil de su acción dependía de que el robado poseyese algo que, luego, pudiera ser vendido. Entonces, repite Raabe, ¿no era Dios quien determinaba tu elección? No, contesta Clarence. Raabe le pide que traslade la situación al caso presente. La consecuencia es evidente: Clarence infiere que Dios no intervino en la mente del ladrón, sino, en cierto modo, él mismo. Raabe permite trascender una concepción determinista divina basada en la omnipotencia divina. Al hacerlo, no se vulnera el poder infinito de Dios sino que se induce la libertad del sujeto respecto a Dios.

Clarence es una persona con la que se puede trabajar a nivel de implicaciones conceptuales. Asimismo, es un ejemplo de cómo el trabajo de clarificación crítica permite aliviar el sufrimiento o incluso hacerlo desaparecer.

La tercera fase del método de Raabe nos introduce en un auténtico curso formativo de CT. Una vez el consultante descubre los beneficios del CT, el orientador canadiense enseña sus pasos. Confía en que las capacidades críticas y analíticas del individuo consiguen una mejora en las condiciones de la vida de las personas. Por eso, siempre propone en sus consultas esta tercera fase; si bien, no todos los consultantes se acogen a ella; muchos deciden abandonar la consulta una vez resuelto el problema que los aquejaba.

Resumiendo, la FAP se establece como un proceso de argumentación crítica. El trasiego filosófico hace consciente de los lugares recónditos donde se ocultan premisas no reflexionadas y verifica con el consultante la relación entre razones, conclusiones y asunciones.

2.2. Modelos racionalistas de la FAP. Más allá del modelo recurrente.

La lectura de Jorge Dias, Roxana Kreimer, Ran Lahav, Lou Marinoff, Betés de Toro y, en parte, del grupo ETOR, nos acerca a la argumentación como eje del trabajo filosófico. La diferencia de método con el grupo anterior es de grado. Éstos no muestran una fidelidad tan patente al CT y la lógica formal. Ninguno de ellos dedica una fase de su método a la enseñanza del CT o a la resolución de problemas *exclusivamente* por CT. A lo sumo, Jorge Dias en sus cursos para orientadores filosóficos, y en un libro futuro, esclarecerá cuadros que incluyen diversos tipos de falacias y estrategias racionales⁶⁸ Comenzaremos por él.

⁶⁸ A día de hoy (15 de Enero de 2008) ese libro está en preparación. Se prevé su publicación para finales de 2008 o inicios del 2009. El material aquí citado procede de los textos del libro. Se cita con el permiso

2.2.1. Jorge Dias: la racionalidad del proyecto vital.

Dias anima a aplicar los siguientes medios y fines a la consulta filosófica:

- Procurar aquilo que o cliente pensa
- Procurar o contexto do problema que o cliente trouxe
- Colocar questões abertas (Porquê? O quê? Como? Para quê?)
- Tentar encontrar uma *forma filosófica* de abordar o assunto ou uma questão filosófica no problema do cliente
- Analisar as razões (as justificações/fundamentos), o sentido, a finalidade
- Dar ao cliente muito “espaço” no diálogo
- Facilitar, sendo aberto e explícito, sobre a introdução de questões pedagógicas

En su teoría, advertimos elementos de la teoría lebonasiana: analítica conceptual y el pensamiento crítico o escucha fenomenológica.

(1) De la analítica conceptual, rescatamos:

- a. Estudio de la definición de las palabras: “Perguntar ao cliente: o que entende por x?”
- b. La relación de la palabra con los valores que genera.
- c. La relación de los conceptos con las creencias implícitas, es decir, con asunciones.
- d. La vinculación de las palabras con las emociones que genera.

(2) El CT aparece en:

- a. Indagación en las “presuposições”, es decir, las asunciones.
- b. Uso de una lista de falacias.
- c. Evaluación de las razones y toma de decisiones argumental.

Sus esquemas recuerdan esa fusión del *counseling* con la filosofía, propio del inglés. De hecho, algunas de las habilidades necesarias para ser orientador son más propias del primero que de la segunda. Resumimos lo anterior en el cuadro inferior que concreta esquemáticamente su trabajo.

Análise Conceptual	Reflexão Crítica	Experiências da Imaginação	Analogias e Metáforas
- Palavras com valores (feliz, bom, sucesso, realização), palavras ambíguas (sentido), palavras vagas (melhor).	- Olhar para pressuposições mal reveladas ou considerações não fundamentadas; uso de analogias, metáforas.	- Útil como intervenções que pretendam dar ao cliente alguma distância e perspective.	- Pode ajudar o cliente a explicar a situação de forma mais fácil, leve e rápida.

del autor. Respecto a su cercanía con el CT, ha de tenerse presente que su formación procede de los cursos del inglés Tim Lebon.

- Perguntar ao cliente: o que entende por x? (num tom cordial).	- Pode ajudar ter uma lista de falácias.	- Usar como uma forma de encontrar valores, crenças, conhecimentos, emoções.	- Podem prejudicar a compreensão do problema e/ou de outras questões associadas.
- Tem alguns significados para x? Para ajudar o cliente a responder.	- Usar verdade/relevante/forte como critério para avaliar razões.	- Usar para alcançar uma maior perspectiva. (quando a situação for demasiado emotiva) Exemplos: Imagine que apenas tinha 3 meses de vida. O que faria? Se lhe realizassem 5 desejos num único dia, o que pediria?	- Útil como intervenções que pretendam dar ao cliente alguma distância e perspectiva.
- Estar atento a possíveis ligações com o Pensamento Crítico (isso pode ser um equívoco!) e Experiências de Pensamento (depois de clarificar um termo, questionar a sua importância para o cliente).	- Pensamento Crítico pode ser usado na tomada-de- Decisões, transformado os prós e os contras, para uma opção, em razões que possam ser avaliadas pelo critério verdade/relevante/forte.		
- Palavras com crenças (acredito, tenho esperança)	Organizar a sua reflexão sobre a questão/problema, estabelecendo uma hierarquia de prioridades ou fases de um processo.		
- Palavras com emoções (sinto-me triste com esta situação, fico alegre quando falo assim)	-Avaliar a posição própria, ideias, opiniões.		

Tabla 2.1. Bases prácticas del trabajo de Jorge Dias

La argumentación y conceptualización posee prioridad sobre la metafórica y las analogías. De hecho, la metáfora apenas aparece en el título de la cuarta columna y llega a criticar este abordaje por que “podem prejudicar a compreensão do problema e/ou de outras questões associadas”.

La decidida influencia racionalista se evidencia en la última columna: se promueve la distancia. El sentimiento no está ausente, aunque se trabaja al modo lebonasiano, esto es, introduciéndolo en la red conceptual⁶⁹.

Destaremos también la importancia que dedica a las falacias. A modo de ejemplo, añade el siguiente cuadro al anterior, relativo a algunas de ellas.

Falacia	Sentido	Ejemplo	Como ultrapassar
Saltar para as conclusões	Retirar uma conclusão na base de uma fraca evidência.	Eu portei-me mal neste emprego. O meu patrão está desiludido comigo.	Procurar maior evidência; rever a conclusão.
Negligenciar alternativas de exploração	Identificar a causa de algo muito rapidamente.	Eu nunca estive muito tempo num emprego. Devo ser um mau profissional.	Procurar alternativas e avaliar a sua plausibilidade.
Falso Dilema	Se uma alternativa for falsa, a outra será verdadeira. Mas podem existir mais alternativas!	Ou eu levo isto até ao fim ou serei um fracasso.	Procurar mais alternativas.
Linguagem introducida	Usar palavras para esconder emoções.	Se não conseguir o seu amor, será o fim do mundo.	Usar uma linguagem neutra.
Falso apelo à autoridade	Acreditar em algo só porque alguém o disse.	A minha mãe diz que eu não tenho hipóteses de ter sucesso.	Avaliar a lógica da autoridade.
A falácia falaciosa	Poder retirar uma conclusão falsa porque o argumento usado era mau.	A minha mãe diz que vou falhar, mas a minha mãe não percebe nada disto. Mas actualmente, tal como acontece, ela tem razão, eu não sirvo.	Falácias podem suportar conclusões verdadeiras. Procurar as boas razões para a conclusão.

Tabla 2.2. Compendio de falacias según Jorge Dias

Al fondo de esta tramoya procedimental, se abre el telón de su método. Se basa en seis pasos:

1. *Identificar Projectos na vida do Cliente.*
2. *Analisar a estrutura de um Projecto.*
3. *Relacionar o Projecto com a vida do Cliente (valores e sentido).*
4. *Agrupar Projectos e definir aplicações.*
5. *Reforçar a “filosofia de vida” do Cliente.*

⁶⁹ Vimos trabajar grupalmente a Jorge Dias en Abril de 2008 en el Ateneo de Málaga (España). Dedicó su intervención a la reflexión conceptual y a la promoción de la argumentación desde textos filosóficos.

6. *Verificar a sua realidade e importância*⁷⁰.

Este proceso es un intento de dotar de un proyecto al que no lo posee y materializarlo en la práctica de un modo conceptual. Aunque posee indudables beneficios prácticos, se muestra inerte ante ciertas cuestiones que se puedan plantear en consulta⁷¹. Dias es consciente de sus fronteras y, a veces, ha sugerido que su método no es útil para todos los casos de consulta. No obstante, sus ventajas son ostensibles en niveles educativos y “piélagos” adolescentes.

2.2.2. Roxana Kreimer.

La orientación filosófica implica un camino en el que se acompaña al consultante al esclarecimiento de su problema, a partir de una (1) amplificación y (2) depuración de perspectivas. De aquí, el requerimiento de analítica conceptual y estrategias de argumentación.

El asesor filosófico es un profesional entrenado para acompañar al consultante en la reflexión sobre diversos tópicos que pueden abarcar desde problemas personales hasta inquietudes vinculadas con el devenir social y cultural⁷²

Su método consiste “en ver qué conceptos filosóficos están comprometidos en el problema que plantea una persona, y en desarrollar esos conceptos a la luz de su problema particular”⁴⁴. Las fases son:

a. Examen de los argumentos del consultante y de sus justificaciones:

Una vez el consultante discurre libremente sobre una serie de temas, el asesor sistematiza, ordena y jerarquiza las concepciones y los conceptos involucrados en el relato. Se incluye el descenso a las emociones asociadas a las vivencias conflictivas.

Este primer momento evalúa la idoneidad del caso respecto a la Consultoría Filosófica, o si es preciso derivarlo a otro profesional. A diferencia de posturas cerradas a la psicología, Kreimer es consciente de que ciertos problemas han de ser tratados por psicólogos⁷³. Este remitir a otro profesional excluye a los psicoanalistas ante los cuales se muestra abiertamente opuesta. La razón más recurrente son los estudios que los acusan de la exigüidad de sus resultados.

b. Clarificación y análisis de términos y conceptos:

⁷⁰ DIAS, J.: *Filosofía Aplicada à Vida*, Esquilo, Lisboa, 2006. Pág. 201.

⁷¹ Personalmente, hemos comentado las lindes de su método, por ejemplo, frente a un consultante que sufriera una enfermedad terminal. Asimismo, en una dinámica grupal, se le planteó que no siempre es necesario poseer un proyecto y concretarlo para ser feliz (la felicidad es, para el portugués, el objetivo de la FAP).

⁷² KREIMER, R.: *Artes del buen vivir*, Editorial Anarres, Buenos Aires, 2001. Capítulo. 2.

⁷³ De hecho, ella conoce bien el mundo de la psicología cognitiva, pues es practicada por su pareja.

El consejero o asistente filosófico⁷⁴ analiza los términos comprometidos en la reflexión del consultante, centrándose, en particular, en los conflictos de valores y los dilemas éticos. Será indispensable clarificar filosófica e *históricamente* los conceptos filosóficos más destacados del problema. Algunos comunes son culpa, responsabilidad, envidia, suicidio, justicia, traición, buena fe, vanidad, orgullo, valentía, lealtad, etc...

c. Exposición de presupuestos implícitos e implicaciones lógicas:

El asesor filosófico ayuda a desvelar los presupuestos (impositores desconocidos) del discurso y a ampliar su perspectiva. Este quehacer hace uso de la lógica formal y el diálogo conceptual, persiguiéndose frutos que afecten a las diversas dimensiones de la vida: la ética, la volitiva, la física, la social y la cultural. El consultante se hará cargo de la profundidad histórico-conceptual de una idea y navegará por la riqueza de su semántica socio-cultural.

d. Exposición de contradicciones e incoherencias:

Se trabaja con la lógica interna del pensamiento del individuo, es decir, se destaca -si las hubiere- contradicciones lógicas dentro del discurso (teoría) de una persona o las habidas entre el discurso y la acción (teoría y praxis). Todo ello se somete a discusión crítica con el consultante.

e. Rastreo de teorías filosóficas:

i. Influencia de teorías previas:

Por teorías previas, se entiende el conjunto de concepciones y filosofías con las cuales el sujeto se enfrenta al mundo. En rigor, se trata de una serie de categorías y conceptos que determinan, explícita o implícitamente, su *acción*. Desveladas las concepciones filosóficas que subyacen en el discurso del consultante, las ampliaremos con los conocimientos de la historia del pensamiento.

ii. Teorías alternativas que pueden ampliar el horizonte de reflexión.

Se brindan herramientas filosóficas para seguir profundizando en el tema problemático y en sus constituyentes.

Como puede otearse, ciertos elementos básicos del CT transitan por el método de Kreimer; aunque queda interrumpida la continuidad con él, debido a la ausencia de algunos de sus puntos cardinales. Entre las piezas mantenidas destacaríamos dos: la analítica conceptual y examen crítico argumental.

La analítica se opera en el marco conceptual-racional. En primer lugar, el problema es traducido a palabras e ideas. Luego, serán éstos los rudimentos con los que se juegue en la analítica. Por así decir, se trabaja en el mundo de las ideas o desde la *res cogitans*. Incluso cuando se habla de sentimientos se intentan cuantificar (Lebon) o establecer su trabazón conceptual con las teorías de otros autores y corrientes (Kreimer).

⁷⁴ Son denominaciones de la autora para la FAP y su actividad.

En suma, la labor filosófica de la argentina incluye los siguientes movimientos: *traducir la experiencia a conceptos manejables, ordenar y jerarquizar los anteriores, clarificar las ideas inscritas en las situaciones, analizar términos, desvelar presupuestos o asunciones, evidenciar contradicciones conceptuales o incongruencias entre lo pensado y lo vivido*⁷⁵, *proponer teorías alternativas que potencien la clarificación y la solución*

2.2.3. Ran Lahav.

El método de Roxana Kreimer es análogo a las pautas del filósofo israelí Ran Lahav⁷⁶. Quizás la argentina recalque más la influencia de la historia, la sociedad y la cultura en los términos básicos que circunda cada conflicto.

a. *Escuchar el problema que aqueja al cliente.*

Captar los hechos biográficos de la persona conectados con su problema.

b. *Elevar la cuestión a sus dimensiones filosóficas.*

Extraer de la cuestión cotidiana las dimensiones y concepciones filosóficas que le son inherentes. Por ejemplo, si se plantea la decisión de introducir en una residencia a la propia madre, se rastrea la dimensión ética de las alternativas, el significado del amor, de la maternidad, el de la condición de “ser hijo”, las responsabilidades que esto implica,...

c. *Elaboración filosófica de la cuestión.*

Las personas no formadas filosóficamente no son conscientes de la complejidad en que se sume la vida sino que tienden a reducirla⁷⁷. Se acude a testimonios de filósofos para bosquejar la urdimbre del asunto, extractando los conceptos más relevantes. Los filósofos no serán tratados como autoridades sino como instrumentos que fomenten el diálogo y la reflexión.

d. *Relacionar la nueva forma de comprensión de la realidad (introducida en sus redes de complejidad filosófica, conceptual, etc...) con la vida y el problema explícito del cliente.*

e. *Desarrollo de una respuesta personal al asunto inicial.*

Ha de hacerse desde el punto de vista teórico y desde el práctico o existencial. Se intentará que esta nueva forma de abordaje transforme al individuo de un modo permanente y profundo.

⁷⁵ Evidenciar la contradicción no es idéntico a hacerse cargo de ella vitalmente. Conocer una contradicción interna no supone, *ipso facto*, una transformación en el sujeto; conocer la maldad de una acción no es óbice para que la cometamos. Se observa aquí una fisura entre saber y experiencia que glosaremos más tarde.

⁷⁶ Ran Lahav, actualmente, no se dedica a la FAP sino a una labor, ubicable en la FAG, cuyo objetivo es la consecución de una vida filosófica, es decir, una vida más profunda y crítica. Antes de este “giro”, nos legó su propio método e intentó constatar su validez de modo empírico, ofreciendo una de las pocas estadísticas científicas que existen actualmente dentro de la FAP.

⁷⁷ Por ejemplo, el ciudadano medio no se suele plantear las implicaciones éticas o metafísicas de la bajada de software con licencia privada a través de Internet. Sencillamente, lo *hace*.

La última fase empujaría al consultante a un anhelo de enriquecimiento personal y de una nueva visión de vida más profunda y crítica, cuando no más sabia⁷⁸.

Huelga comentar las relaciones con el pensamiento crítico: analítica conceptual, evaluación de la estructura argumental siguiendo los criterios de la lógica formal y la informal (o CT), conexión entre las razones y las conclusiones de los argumentos del consultante, etc...

2.2.4. Lou Marinoff.

El autor, de origen canadiense e incardinación estadounidense, señala dos gráficos que son el origen de su práctica.

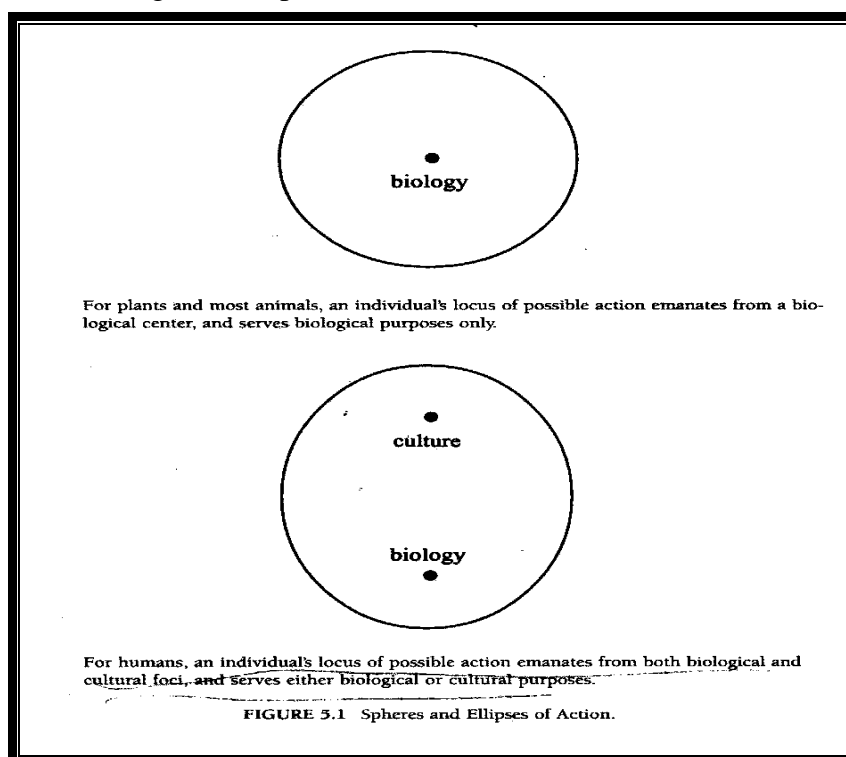


FIGURA 2.2. ESPERAS Y ELIPSES DE LA ACCIÓN⁷⁹

El primero compara el comportamiento animal y la ética humana. El comportamiento animal está condicionado por componentes biológicos enclaustrantes. El gato, el perro o el elefante no pueden salir de ellos: su alimentación, reproducción o deseo de pervivencia responde a estándares físicos biológicos. Por el contrario, el ser humano es “both a biological and a cultural being”⁸⁰. Ambas dimensiones son irrenunciables en su ser personal, aunque son resultado de un proceso de socialización que ha de producirse en las primeras etapas de su vida.

⁷⁸ Lahav ha trabajado la idea de sabiduría en diversos artículos y, como señalamos arriba, es el tema de su actual investigación, la “contemplative philosophy”.

⁷⁹ Fuente: MARINOFF, L.: *Philosophical Practice*. Academic Press, California, 2002. Pág. 73.

⁸⁰ MARINOFF, L.: *Philosophical...* Pág. 72.

If human children are accidentally or otherwise deprived of all enculturation, they become feral, and indistinguishable from wild animals. And if human children were reared as laboratory “brains in vats”, they would be no more empathic, and no better socialized, than our desktop computers⁸¹

La naturaleza cultural del ser humano lo diferencia del animal. Nuestras acciones se encuentran filtradas por esta naturaleza, sin la cual dejamos de ser humanos.

Cultural evolution is a human complement if biological evolution, and supersedes it in salient respects. Some human live for art; no animals do. Some humans die for ideals; no animals do. Some human females form pair-bonds with sterile or condemned males; no female animals do (...). No animals form ethical conceptions, face moral dilemmas, fight for just causes; only humans do.

The gulf that separates us from other animals is cultural. Cultural is a product of our big brains, to be sure, but is not reducible to electrochemical brains states any more than computer software is reducible to computer hardware⁸²

A través de la analogía informática, Marinoff repite el énfasis en el aspecto cultural-mental como elemento distintivo de la persona (así como el elemento sobre el que ha de actuar el filósofo aplicado). La biología es común a todos los seres vivos, esto es, todos poseemos estructuras biológicas propias. La cultura no sólo nos distingue de los animales sino que potencia el despegue del sujeto respecto a la animalidad.

El segundo gráfico esclarece el ámbito competencial de tres disciplinas: psiquiatría, psicología y filosofía.

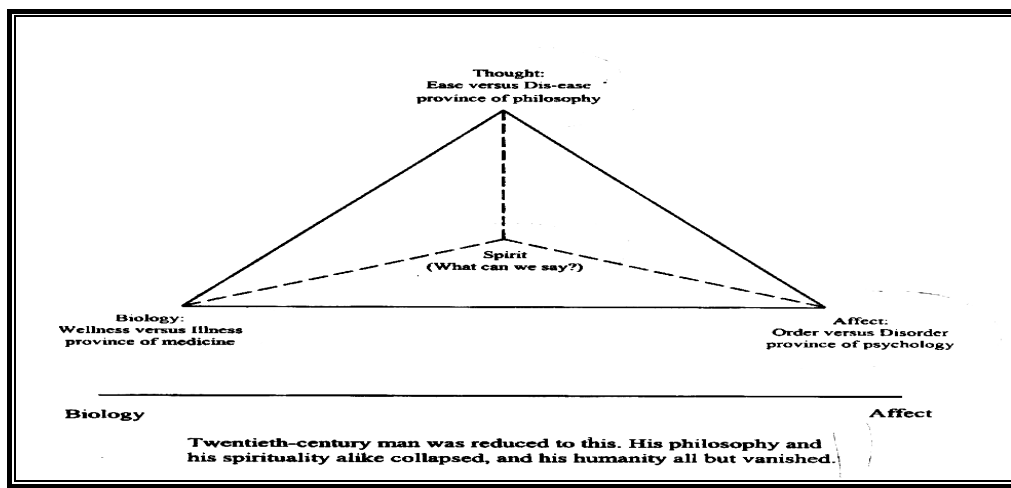


FIG. 2.3. DIMENSIONES TRABAJADAS POR LA FILOSOFÍA, LA PSICOLOGÍA Y LA PSIQUIATRÍA⁸³

⁸¹ Ibídem.

⁸² Ibídem. Pág. 75.

⁸³ Fuente: MARINOFF, L.: *Philosophical Practice...* Pág. 96. El psicólogo, filósofo y antropólogo Luis Cencillo mostraría sus desavenencias con Lou Marinoff en su obra *Cómo Platón se vuelve terapeuta*. A pesar del claro carácter beligerante del español contra el americano, no existe una clara oposición, sino diferencia, entre los planteamientos de ambos. Los dos se alistan a una línea racionalista de la FAP. Obviamente, la tramoya psicológica de Cencillo hace que incida más en éste campo que Marinoff. El

La psiquiatría se ocuparía de la “cerebral chemistry”, la psicología de la “emocional affect” y la filosofía del “effective thought”⁸⁴. ¿Cómo se concretarían este tripartito en la práctica?

In biocultural beings, all of these problems are initiated by biological imperatives, but are mediated by cultural processes. Someone wrongs you: your biology says, “Retreat or retaliate now”; your affect says “Exact revenge or elicit apology later”; “your prudence ask “What is the wisest thing to do now, and later, in this particular case and in similar general cases? What is the most foolish thing? How can I reliably discern the difference?”⁸⁵

Basándose en esta división, consigue una primera definición de la “philosophical counseling”: El foco de la misma es la toma de decisión racionalista en torno a asuntos no éticos.

Then, philosophical counseling helps people solve or manage everyday problems whose biological focus is not primarily at issue but whose cultural focus requires illumination or elaboration (...). Thus a client with a pressing moral dilemma does not normally require either a brain-scan or a psychological exploration of his childhood: he requires a philosophical inquiry into the nature of the dilemma, the scope of its possible resolutions, and their ethical implications⁸⁶

Concluye con el triángulo arriba impreso:

- (a) Biología: Es el ámbito de la medicina. Su objetivo es el trato con el bienestar (*wellness*) y la enfermedad (*illness*).
- (b) Afecto: Es el ámbito de la psicología. Su objetivo es el trato con el orden (*order*) y el desorden afectivo (*disorder*).

madrileño generando una teoría híbrida, más apegada a la psicología que a la filosofía (Cfr. CENCILLO DE PINEDA, L.: *Cómo Platón se vuelve terapeuta*. Sintagma Ediciones, Madrid, 2002. CENCILLO DE PINEDA, L.: “Posibilidades terapéuticas de la filosofía” en ORDÓÑEZ GARCÍA, J. - MACERA GARFIA, F. – BARRIENTOS RASTROJO, J.: *La Filosofía a las puertas del Tercer milenio*, Fénix Editora, Sevilla, 2005. Págs. 201-210).

⁸⁴ MARINOFF, L.: *Philosophical Practice*...Págs. 75-76. Resulta curioso que utiliza el mismo término que refiere John Dewey en su *How we think* para referirse a la función de la filosofía.

⁸⁵ Ibídem. Pág. 76. Puede completarse la comparativa entre filosofía y psicología con un artículo de Steven Segal donde compara los discursos de la patología psicológica con los contenidos filosóficos que competen al consultante aquejado de problemas (Cfr. SEGAL, S: “Disrupted conventions or diseased selves: The relationship between philosophical and Psychotherapeutic forms of questioning” *Philosophical Practice – Journal of the American Philosophical Practitioners Association*, volumen 2(1), Nueva York, 2006. Págs. 41-55). Asimismo, se han repensado en el campo de la filosofía aplicada ciertas patologías etiquetadas por la psicología. Una muestra de ello lo da Kevin Aho en un artículo de 2008 (Cfr. AHO, K.: “Rethinking the Psychopathology of Depresión. Existentialism, Buddhism, and the Aims of Philosophical Counseling”, *Philosophical Practice – Journal of the American Philosophical Practitioners Association*, volumen 3(1), Nueva York, 2008. Págs. 207-218).

⁸⁶ MARINOFF, L.: *Philosophical Practice*... Pág. 78.

(c) Pensamiento: Es el ámbito de la filosofía. Su objetivo es el trato con lo “ease” y “dis-ease”⁸⁷

Esta descripción sirve al filósofo americano para denunciar el reduccionismo a que someten al sujeto las ciencias de la persona.

My point is that, where normal affective status are reified as behavioural disorders, or erroneously reduced to putative biological illnesses, the root cause disorders, or erroneously reduce to putative biological illnesses, the root cause is not the presence of something; rather, the absence of recognition of the noetic vertex our triangular model, and its subsequent collapse and disappearance into the affect-biology axis⁸⁸

La falta de un agente de argumentación y de crítica de pensamiento en el afrontamiento de la resolución de conflictos cotidianos provoca que todos los problemas sean vistos desde filtros psicológicos o biológicos: una persona triste y que disminuye sus lazos sociales se etiqueta como “depresivo”, un niño con interés voluble como hiperactivos, etc... Se generan diagnósticos⁸⁹ errados y aplicaciones de terapéuticas que no inciden en la resolución del problema, sino que generan otros nuevos.

Esto no debe llevarnos al otro lado: Marinoff no pertenece al grupo de orientadores que niegan la enfermedad mental. Su libro más conocido no se titula *Sólo Platón y nada de Prozac* sino *Más Platón y menos Prozac*. No obstante, se alinea con los que critican la *invasión incontinente* de la psiquiatría y la psicología en todos los paisajes sociales y personales. El filósofo canadiense no lucha contra otras disciplinas, sino que promueve el encuadramiento no abusivo de cada una de ellas⁹⁰.

No estamos intentando reemplazar o suplantarse a la psiquiatría y a la psicología. Simplemente devolvemos la filosofía al lugar que le corresponde, junto a otras profesiones cuyo objetivo es ayudar al individuo⁹¹

⁸⁷ La traducción literal es, intencionalmente, polisémica, por eso lo dejamos en sus términos originales. El juego de palabras no se percibe en la traducción española: la filosofía se ocuparía de conseguir lo “ease” frente a lo que “no es fácil” (“dis-esase”), o bien, lo “ease” frente a la enfermedad (“disease”). La cercanía entre disease (enfermedad) y no fácil o complejo (dis-ease), alude a que el trabajo del filósofo es la introducción en la complejidad de los asuntos y se incluyen referencias a la enfermedad. También hay un juego de palabras en wellness-illness (literalmente “bienestar” frente a “estar enfermo”).

⁸⁸ MARINOFF, L.: *Philosophical...* Pág. 103.

⁸⁹ Kate Mehuron ha escrito un artículo sobre la posibilidad de esbozar diagnósticos filosóficos dentro de la FAP. A pesar de lo controvertido de su contenido, supone una nueva visión a la tendencia general de la disciplina, que se opone a todo tipo de modelo médico y diagnosis clínica (Cfr. MEHURON, K.: “Encountering the Diagnosis in Philosophical Counseling Practice”, *Philosophical Practice – Journal of the American Philosophical Practitioners Association*, volumen 3(1), Nueva York, 2008. Págs. 277-284).

⁹⁰ “Clearly some of these problems are on a day to day basis handled by psychologist and psychiatrist. But in my case, not one of these people needed Prozac or needed validation of their emotional problems. Most of these people had pretty good analytical skills that were simply being discounted by received modalities of counselling, and which were mobilised through philosophical means” (MARINOFF, L.: “Three Pillars. A lecture given by Professor Louis Marinoff at Kings College”. Transcripción de Jeremy Stangroom).

⁹¹ Lou Marinoff citado en BARRIENTOS RASTROJO, J.: *Introducción al asesoramiento...* Pág. 135.

El imperialismo de ciertas profesiones les hace olvidar que no todo lo pueden curar. ¿Qué pasa cuando se intenta tratar ciertos problemas con relaciones de ayuda inadecuadas? Algo semejante a lo que sucedió con los niños diagnosticados de ADHD.

En América (y cada vez más en los países occidentales), los niños más pequeños ven la televisión una media de cuatro horas por día y dedican, aparte, tiempo adicional jugando a videojuegos y navegando por Internet. Horas cruciales para la formación se gastan inmersas en los medios visuales que, únicamente, estimulan lo visual devastando el desarrollo cognitivo. Los medios visuales aniquilan el espectro de la atención, minan la memoria, se apropian de la imaginación visual, inhiben los procesos lingüísticos, empobrecen la semántica, y destruyen la frágil red de creencias. El resultado es una incapacidad para almacenar, recuperar o comprender los documentos de la gran civilización que elevó a la mismísima tradición visual⁹²

El problema llegará en las consecuencias de esto y en el modo de tratarlo.

Cuando estos niños llegan a la escuela y se espera empezar a formarlos sobre la base de destrezas cognitivas que deben poseer, todavía no las han desarrollado (...).

La “solución” que se ofrece a este problema es “diagnosticar” al niño con un ADHD (Attention Hyperactivity Deficit Disorder, déficit de atención de índole hiperactiva) y drogarlo con *ritalín*. En torno a quince millones de escolares norteamericanos sufren ahora de una creciente “epidemia” de ADHD, mientras los psicólogos, psiquiatras y compañías farmacéuticas cosechan los beneficios⁹³

Marinoff indaga en la súbita aparición de esa nueva epidemia: ¿cómo se contrajo? Se responde: está motivada por la cultura audiovisual. Si el origen es cultural, ¿cómo es posible que el tratamiento sea biológico?, ¿no convendría una solución noética?

La filosofía se siente hoy fuerte para ayudar a peregrinos (y disidentes) de terapias que no alcanzaron solución a sus dilemas con otros profesionales.

Ahora bien, ¿qué hacer cuando usted es médicamente estable, emocionalmente equilibrado y, sin embargo, sigue sintiendo malestar a propósito de una cuestión significativa para usted? (...) Si lo único que usted necesita es hablar con alguien sobre sus circunstancias para ordenar sus ideas o para discernir el sentido, valor y propósito que tiene en su vida, tal vez un filósofo puede prestarle una ayuda más útil⁹⁴

⁹² MARINOFF, L.: “Tres desafíos para la filosofía práctica” en BARRIENTOS RASTROJO, J. – MACERA GARFIA, F. – ORDÓÑEZ GARCÍA, J.: *La filosofía a las puertas...* Pág. 141.

⁹³ MARINOFF, L.: *Ibidem*. Págs. 141-142.

⁹⁴ MARINOFF, L.: *Pregúntale a Platón*, Ediciones B, Barcelona, 2003. Págs. 22-23.

Precisemos, ¿cómo trabaja el filósofo americano?

Sus métodos publicados son dos: El proceso de dos pasos y PEACE.

El proceso de los dos pasos⁹⁵ coincide con el método pragmatista de William James⁹⁶, del cual nos ocuparemos más tarde. Se da en tres etapas:

- (1) Establecer el dilema y las alternativas posibles.
- (2) Evaluar los beneficios y perjuicios de cada alternativa.
- (3) Decidir.

Hay dos formas de concretar el proceso: de forma prescriptiva y de forma no prescriptiva. La prescriptiva define una postura activa del orientador: avisa sobre alternativas inválidas o alecciona sobre otras no percibidas por el consultante. En la no prescriptiva, el filósofo aplicado facilita el proceso reflexivo del consultante. Aclaremos: John tienen ante sí un dilema ético. Su madre padece una enfermedad degenerativa que la confina en una silla de ruedas. El cuidado dificulta su vida privada y social. La evolución de la afección y la imposibilidad de atender a su madre en su casa de modo adecuado se están convirtiendo en un peligro para la integridad física de la anciana. Ésta ha de permanecer largos periodos de tiempo sola en la casa de su hijo. La preocupación que John trae al gabinete filosófico es la posibilidad de internarla en una residencia. Sus dudas proceden de la negativa de la madre.

At home, John could assume responsibility for his mother's psychological well-being, but could not reasonably guarantee her physical well-being, in terms of preventing accidents. In hospital, the health-care authorities could reasonably guarantee her physical well-being, in terms of preventing accidents, but could not assume responsibility for her psychological well-being (...) ⁹⁷

El tiempo corre en contra de John:

In case of a severe injury, if she had to be hospitalized for a lengthy period, then both her physical and psychological deterioration would be unavoidable, and John's pain and guilt would be far worse. And if she were to sustain a fatal injury, John's pain and guilt would be immeasurably worse. If, on the other hand, John did not bring her home, then at worst she would suffer some physical and psychological deterioration. So, from the standpoint of worst-case analysis, both John and his mother would be better off if she remained in hospital. From the standpoint of best-case analysis, however the other prescription would follow ⁹⁸

⁹⁵ Cfr. MARINOFF, L.: "On the emergence of Ethical Counseling: Considerations and two case studies" en LAHAV, R. – TILLMANN, M.V.: *Essays...* Págs. 171-191.

⁹⁶ Además, el método está influido por la teoría de la decisión. Ésta fue parte de la tesis doctoral de Marinoff.

⁹⁷ Cfr. *Ibidem*. Pág. 186.

⁹⁸ Cfr. *Ibidem*. Pág. 186.

Después de aplicar el proceso de dos pasos, John encuentra una solución intermedia: cuidar de su madre un verano más, en que estará libre de ocupaciones profesionales y, más tarde, ingresarla.

PEACE es el acrónimo de los cinco pasos de su segundo método: Problema, emoción, análisis, contemplación y equilibrio⁹⁹.

(1) *Problema.*

Escuchar el problema, decidir si es de incumbencia del filósofo o de otro profesional. Se decide si la cuestión a tratar es la primera que expone el consultante o hay que ir más allá de su discurso, hacia el auténtico asunto.

(2) *Emoción.*

Adentrarse en las emociones que produce el problema.

(3) *Análisis.*

Encontrar la mejor solución (materializable) para el consultante. El análisis puede incluir el método pragmatista anterior y las herramientas del pensamiento crítico.

(4) *Contemplación.*

Conseguir ver el problema en todas sus implicaciones filosóficas. Progresivamente, el consultante adoptará una visión más completa del problema.

(5) *Equilibrio.*

Se cumplimenta la decisión tomada con la *confianza* de que fue la mejor posible.

La novedad de estos planteamientos no se aloja en las metodologías sino en el “target”. Su antropología específica demanda una disciplina que se ocupe de un objeto tratado hasta ahora por la psicología y la psiquiatría: la cultura, la dimensión noética de la persona.

¿Alguna objeción a lo que afirma? La más destacada, probablemente, sea su abandono de lo afectivo en manos de la psicología¹⁰⁰. Nuevamente, Marinoff admite las razones del corazón enlatadas en la red de conceptos. Cuando esto se hace así, se comete la misma falacia que la del niño que mete agua del río en un vaso y dice estar en posesión del *afluente* de agua dulce. El río es algo más que lo que está dentro del vaso, es *afluente*, *fluencia*. Mas, ¿cómo conseguir manejar el río en su movilidad fluyente? Quizás, dejando que él nos posea. Esa será una de las propuestas de Zambrano.

2.2.5. Mariano Betés de Toro: la asertividad de la razón.

Mariano Betés de Toro, doctorado en Filosofía y en Psiquiatría, imparte clases en la Facultad de Medicina de la Universidad de Alcalá de Henares y en dos Másteres

⁹⁹ Nótese el espíritu compartido que anima a PEACE del estadounidense y a *Progress* de Lebon.

¹⁰⁰ PEACE contempla el estudio de las emociones, aunque de un modo conceptual, es decir, como lo hizo Lebon. En sus gráficos, la emoción es el campo de la psicología. La filosofía se ocuparía de los pensamientos producidos, o que pueden producir, esas emociones, no de la emoción propiamente.

Universitarios. Actualmente, ejerce como Orientador Filosófico y psicólogo en un programa televisivo en que se ayuda a parejas a resolver sus conflictos.

En el *I Congreso de Orientación Filosófica* (Universidad de Sevilla, 2004) propuso un método racionalista para el abordaje filosófico de conflictos personales. Se basó en textos de Platón y en su práctica profesional¹⁰¹. La arquitectura del mismo es la siguiente¹⁰²:

a. *¿Qué me produce malestar?*

i. Identificación.

Identificación de los actos que provocan malestar en la persona y de las razones que consideran lo producen. Se contesta a la pregunta “¿qué cosas le crean especial malestar, le proporcionan inquietud o inseguridad o le hacen sentirse culpable al consultante?”

ii. Análisis.

Una vez identificados los actos, hay que analizarlos: buscar qué motiva el enfado de la persona, qué le produce esa inquietud o angustia, qué queremos y qué conseguimos en concreto.

iii. Verificación.

Comprobar la hipótesis de partida del consultante, es decir, si la persona ha detectado un error o incongruencia entre lo que quería (sus objetivos iniciales) y lo que ha conseguido como resultado de la acción.

b. *¿Qué quiero?*

Estamos en el núcleo del método. Se identificará la motivación genérica que induce a la persona a actuar de una manera determinada. Las preguntas propuestas por el filósofo son “¿cuál es mi bien (respecto a mí mismo, respecto a los demás)?”, “¿qué quiero (deseo, espero) con mis acciones?”

c. *¿Estoy haciendo realmente lo que quiero?*

El consultante debe ser consciente de si hay distancia entre lo que desea obtener y lo que realmente está obteniendo como resultado. Será útil volver a exponer las acciones más conflictivas y analizarlas, pormenorizadamente, a la luz de las metas personales perseguidas. Se trabajan los objetivos que la persona se planteó antes de la aparición del conflicto. Se prevé el resultado de su acción a corto y medio plazo.

d. *Desarrollo de la asertividad en la acción*

¹⁰¹ Betés de Toro se ha dedicado al estudio del duelo en los hospitales. Su último congreso trató sobre esta cuestión. Organizó con Pedro Juez el congreso “El enfermo ante la muerte” entre la UNED y la Universidad de Alcalá de Henares en Abril de 2008. Un par de años antes se hicieron eco del trabajo con el duelo en el *8th International Conference on Philosophical Practice* (Universidad de Sevilla, 2006).

¹⁰² Cfr. BETÉS DE TORO, M.: “Lo que queremos y lo que conseguimos. A propósito de un texto del *Gorgias* de Platón” en BARRIENTOS RASTROJO, J. – ORDÓÑEZ GARCÍA, J. – MACERA GARFIA, F.: *La filosofía...* Págs. 193-200.

Se crea una acción respaldada y convincente para el consultante. El individuo irá adquiriendo seguridad en sí mismo y confianza en las consecuencias de sus actos.

En las últimas sesiones, el asesor se detiene en los nuevos miedos, inquietudes y conflictos del consultante generados por la nueva situación. Se asumirán los errores cometidos, las contradicciones y, lo más importante, se elegirá la mejor solución que responda a los propósitos previamente definidos.

Betés de Toro ha establecido un método de índole racional en el que los contenidos filosóficos (historia de la filosofía) no son imprescindibles. En la línea de Lebon, afirma el quehacer del orientador como un fomentador de la reflexión de modo calmo y detenido.

Antonio, 36 años, casado y con dos hijos de 11 y 8 años fue uno de los que disfrutaron los beneficios del método de Betés de Toro. Padecía malestar tanto en el trabajo como en su casa debido a su actitud violenta (fase 1). Reconocía “que muchas veces consigue el efecto opuesto al deseado”¹⁰³

Por ejemplo, el otro día, con objeto de causar una buena impresión a un grupo de compañeros, me vestí de forma especial y me expresé de forma afectada, mostrando explícitamente mis cualidades. Sorprendentemente, provoqué el efecto contrario: les parecí superficial y pretencioso, y eso me produjo un gran malestar

Betés le pregunta por lo que significa el bienestar para él (fase 2). Él responde que nunca se lo había preguntado. Al final, descubren tres respuestas.

Poco a poco, contrastan lo que Antonio quiere y lo que hace. Así, van encontrando puntos de confluencia y medios para conseguirlo. El discurso se va encarnando (fase 4).

En la últimas semanas, Antonio ha notado que ya no murmura contra los demás, ni se preocupa del bien ajeno; se centra en sí mismo, en la tranquilidad y el bienestar que le producen sus actos y cree que sintiéndose bien puede ayudar también a que los demás se sientan bien¹⁰⁴

El orientador español arbitra medios para, a través de la reflexión, desmadejar mentalmente al individuo. En ocasiones, es preciso salir de la ceguera mental para conseguir entender lo que hacemos y alcanzar nuestros objetivos.

¿Críticas o ausencias? Se nota la falta de criterios por los que se validan o jerarquizan las razones. Todo parece reducirse a un intercambio racional guiado por el

¹⁰³ BETÉS DE TORO, M.: “Lo que queremos y lo que conseguimos. A propósito de un texto del *Gorgias* de Platón” en BARRIENTOS RASTROJO, J. – ORDÓÑEZ GARCÍA, J. – MACERA GARFIA, F.: *La filosofía...* Pág. 198.

¹⁰⁴ *Ibidem*. Pág. 199.

sentido común en el que el filósofo aplicado extrae, socráticamente, verdades de su cliente. El eje del trabajo, por consiguiente, será (1) crear las condiciones necesarias que promuevan la reflexión sosegada y (2) el diálogo como medio de esclarecimiento del consultante.

Si bien su método, aunque poco explicitado en su entraña práctica, nos resulta de interés, nuevamente se cae en un exceso de racionalidad o de sentido común argumental¹⁰⁵. Betés opera una distancia racionalista entre la reflexión y la vida del consultante. Tal distancia no obsta, en muchos casos, para la resolución del conflicto. A pesar de ello, consideramos, todos los métodos aquí esgrimidos se enfrentan ante el problema como el crítico de arte ante la obra. ¿Qué pasaría si se propusiese un acercamiento radical a la misma?, ¿y si, en lugar de ser críticos de arte, nos enfrentásemos a la obra como artista?, ¿sería posible?, ¿sería deseable eliminar la distancia?

2.2.6. El método ETOR: la racionalidad del “hacerse cargo”.

El grupo ETOR (Educación, Tratamiento y Orientación Racional) se debate entre el método y su ausencia. El método ETOR no es un itinerario tan sistemático como las fases de Betés de Toro, Dias o Kreimer, sino cuatro “pautas metodológicas”¹⁰⁶ que permiten suficiente laxitud para abrazar diversos métodos¹⁰⁷. Definidas las intenciones del grupo en el capítulo anterior, explicitamos ahora esas pautas:

1. Oír y mirar (al otro).

La atención es primordial en todo ejercicio de apertura, la disposición anímica hacia fuera se considera el pilar básico de la pre-ocupación por el otro, que siempre es un diferente. Al oír, el que oye se aparta de sí, debe lograr olvidarse de sí y poner su concentración en la oreja; la oreja que atrae al otro, que lo deja acercarse¹⁰⁸

¹⁰⁵ Ver (televisivamente) en acción a Betés de Toro nos descubre felices acciones en su trabajo. El orientador español hace uso de elementos vivenciales para mejorar la vida de sus consultantes y provocar su reflexión. Uno de los ejercicios que animó realizar a una pareja fue que se acariciasen todas las mañanas, otro que escribiesen en papel lo que no les gustaba de su compañero, se lo leyeran y, más tarde, los quemasen como un ritual, etc...

¹⁰⁶ El *Diccionario de la Real Academia Española* define pauta como “Instrumento o aparato para rayar el papel blanco, a fin de que al escribir no se tuerzan los renglones”. Las pautas de ETOR son algo parecido, una herramienta que orienta diversos métodos dentro de un marco tipo común.

¹⁰⁷ De hecho, yo mismo, miembro de ETOR, he establecido metodologías coherentes con sus pautas metodológicas.

¹⁰⁸ BARRIENTOS RASTROJO, J.: *Introducción al asesoramiento...* Pág. 187.

Lo primero y básico es centrarse en el otro, en el consultante¹⁰⁹. Esta habilidad requiere formación teórica y capacitación práctica. De hecho, los cursos promovidos por el grupo contienen sesiones que ayudan a mejorar las capacidades de escucha.

La “des-pre-ocupación” del orientador de sí mismo debe redundar en la ocupación por el consultante. Éste ha de sentirse *acogido* y manifestar confianza en el filósofo aplicado y en que el problema va a ser solucionado: Según ETOR, se anhela “conseguir la confianza y el desdén del otro a su posible situación de aprieto, engorro, de no creer en un momento de incertidumbre que pueda ser orientado en su conflicto”¹¹⁰

La visión o mirada del profesional filosófico refuerza la “escucha” del consultante. Mirarlo y escucharlo de un modo no invasivo aumentarán su autoestima. Se sentirá protagonista y centro de la consulta. Para evitar que el consultante se sienta cohibido, se opera una distancia prudencial y una posición explícita en consulta. La disposición de la consulta es tal que permita jugar con dos relaciones: consultante-orientador y consultante-problema. Asimismo, se gestará la posibilidad de que ambas relaciones se conecten entre sí.

¹⁰⁹ Sobre el modo de centrarse en el otro, la empatía y la posición de los interlocutores, se expuso una interesante aportación en el *6th International conference on philosophical practice*: AUESTAD, L.: “Who is the philosopher speaking with? On persons, language and feelings in conversation” en HERRESTED, H. – HOLT, A. – SVARE, H.: *Philosophy in society. Papers presented to the sixth international conference on philosophical practice*, Unipub, Oslo (Noruega), 2004. Págs. 297-307.

¹¹⁰ BARRIENTOS RASTROJO, J.: *Introducción al asesoramiento...* Pág. 187.

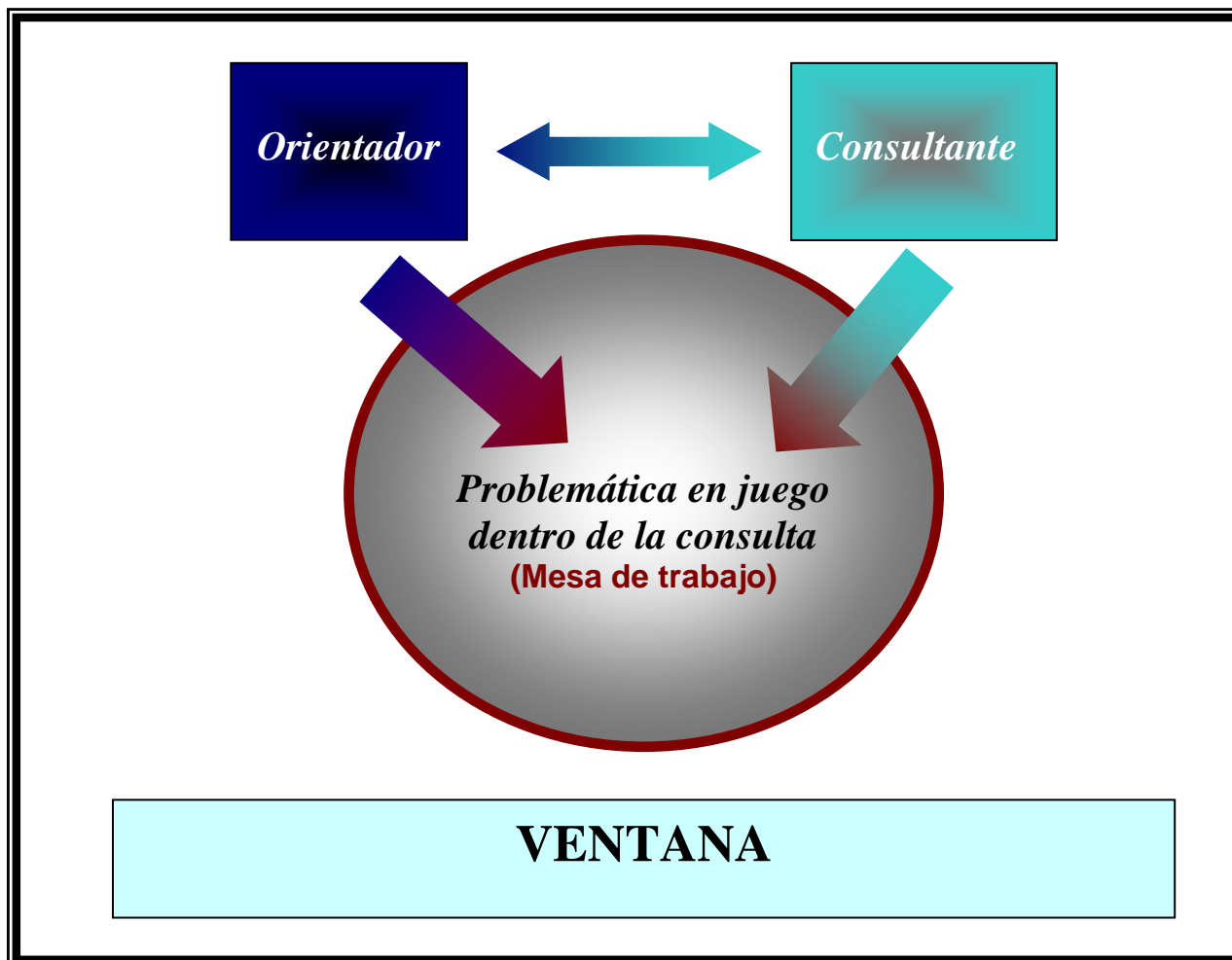


FIG. 2.4. ESQUEMA MODIFICADO DEL MODELO DE TRABAJO ETORIANO

ETOR determinaba metodológicamente la necesidad de una mesa de trabajo con dos individuos sentados en posición lateral. Nosotros sugerimos añadir un ventanal al fondo, para que el consultante tenga un punto de fuga de visión cuando así la necesite¹¹¹.

La disposición etoriana de consulta constata la idea de disponernos ante un trabajo colaborativo dependiente de lo que “está sobre la mesa”¹¹².

2. Escuchar (la filosofía del otro).

El orientador centra su atención en los elementos significativos para el consultante. Así, consigue (1) esclarecer¹¹³ la filosofía del otro, (2) que el otro ponga nombre a lo que le pasa y (3) ir desvelando las implicaciones de lo que dice.

¹¹¹ Otras posiciones e ideas sobre los rituales y elementos de la consulta pueden consultarse en SVARE, H.- HERRESTAD, H.: “En la consulta del filósofo”, *Revista ETOR*, número 4, Sevilla, 2005. Pág. 63-68.

¹¹² Posteriormente, hemos afianzado la teoría en la práctica. Por ejemplo, las sillas han de ser cómodas y que inviten a trabajar conjuntamente (escribiendo si es necesario). No son adecuados los sillones que conduzcan a una postura demasiado relajada, puesto que el acto de escritura se entorpece. Si el fin de la consulta fuese *narrar* la propia experiencia exclusivamente, quizás un diván o sillones amplios serían más idóneos para los objetivos.

¹¹³ Aclarar, previa focalización del tema.

La escucha activa forja el nervio de la actividad gestada en esta etapa. A través de preguntas, se permite una reconstrucción del relato del consultante y su “conversión”. ¿Qué implica la “conversión”?

(a) La *transformación*¹¹⁴ del individuo debido a un acceso a información que él ya poseía, pero de la cual no se había hecho cargo. El filósofo aplicado funcionaría como un espejo que destaca las partes de la propia vida que pasan desapercibidas intencional o inadvertidamente.

(b) La con-versión: La creación de una versión nueva del consultante con la ayuda del orientador. Esta nueva versión es más amplia y completa que la que, inicialmente, traía el consultante.

El orientador va escuchando, a lo largo del discurso del otro, el sufrimiento, la angustia o la insatisfacción causadas por lo que es su fundamento: el sufrimiento por la quiebra de su fundamento, que para el individuo es el fundamento. Así que, mientras escucha el relato de la relación pre-juicios/fundamento, el orientador va montando los argumentos desfundamentadores para, más tarde, lograr que acontezca la impronta relativizadora y las posibles indicaciones re-fundamentadoras que puedan ser expuestas al individuo, a fin de que sea él mismo quien dé con la impronta innovadora y acceda a la liberación del anterior fundamento hasta resituarlo en su carácter de mera posibilidad¹¹⁵

La consulta (1) bucea a los fundamentos para (2) traerlos a superficie, los pone en las manos del consultante y (3) lo ayuda a decidir sobre el ser en que desea convertirse. Ni que decir tiene que la decisión depende única y exclusivamente del que pide auxilio.

3. *Tratar.*

El trato consiste en la apertura hacia un “él” o un “ella” que, desde el inicio, el orientador ha de transformar en un “tú” (relación de cercanía) al que no es posible sustraer el género, ni las diversas circunstancias por las cuales es un “tú concreto”, característico, específico y singular. Esa relación tiene lugar mediante la comunicación y es de un orden positivo y satisfactorio¹¹⁶

Primero está la disposición: hacer de la entidad objetual que nos llega (un “él”) una realidad personal (un “tú”). Esta determinación personalista de la relación

¹¹⁴ Resulta interesante contemplar cómo las proclamas etorianas esperan la “transformación” del sujeto. Para ellos, esta transformación es deudora de la modificación de las creencias (entiéndase éstas en el sentido orteguiano). A pesar de ello, se explicita poco el modo de conseguirlo en su teoría. Es preciso descender a textos concretos de etorianos, para comprender cómo cada uno elabora su propia estrategia.

¹¹⁵ BARRIENTOS RASTROJO, J.: *Introducción al asesoramiento...* Pág. 190

¹¹⁶ *Ibidem.* Pág. 191.

orientador-consultante quiebra la superioridad del orientador sobre el consultante, propia de otras relaciones de ayudas.

El eje del tratamiento es la “dinamización” del sujeto o la licuación del obstáculo creencial o ideal¹¹⁷. El individuo, que trae un conflicto que lo apresa obstinadamente, debe progresar a la idea de que el problema es circunstancial. Como circunstancial que es, es mudable y, por consiguiente, se le puede encontrar solución.

Nuevamente, recuerda ETOR la necesaria promoción de la autonomía del consultante, porque “al otro nunca hay que decirle qué tiene que hacer, aunque el orientador “vea” claramente (...). En última instancia, la responsabilidad es del otro y nuestra acción, que es una cierta intervención en su asunto, es la de asistirle en la asunción de su responsabilidad. No está solo pero ha de optar por sí mismo”¹¹⁸.

El único texto en que indican alguna estrategia para el tratamiento aparece en esta fase y procede de Carlos Thiebaut. Se resumiría en dos partes:

- (a) Establecer los elementos del problema.
- (b) Analizar el lugar que ocupa cada elemento en el problema general.

El trato estará en función del tipo de sufrimiento. Constituye una tarea pendiente de ETOR, especificar el modo de trabajo específico con cada tipo de sufriente: divorciados, afectos de duelo, desempleados, etc...

4. Derivar.

La corriente primigenia de ETOR tiene relaciones con el mundo del psicoanálisis¹¹⁹. El grupo se integra desde 2006 en un grupo de investigación oficial (“Filosofía Aplicada: Sujeto, sufrimiento y sociedad” (HUM018)), una de cuyas ramas incluye a miembros del psicoanálisis y de FAP.

ETOR, en general, defiende dos tipos de trabajos a realizarse en consulta: el que realiza la filosofía aplicada (ámbito de lo consciente) y el que realiza el psicoanálisis (ámbito del inconsciente). Cuando el orientador etoriano detecta alguna anomalía que no pueda ser tratada racionalmente, deberá derivar al individuo a “personal competente”; ese personal competente acostumbra a coincidir, para ETOR, el cuerpo de psicoanalistas¹²⁰. En este sentido, el grupo no se opone a la enfermedad mental como

¹¹⁷ Más de un lustro después de que ETOR modelase su método, el londinense Onel Brooks ha trazado la orientación filosófica como disciplina que ayuda a romper los dogmatismos que obstaculizan la vida personal (Cfr. BROOKS, O.: “Cultivating ‘the Capacity for an Unconstrained View’. Nietzsche, Education and Psychotherapy”, *Philosophical Practice – Journal of the American Philosophical Practitioners Association*, volumen 3(1), Nueva York, 2008. Págs. 285-297).

¹¹⁸ *Ibíd.* Pág. 191.

¹¹⁹ Con respecto a este tema, hemos de referir el artículo de Mora Mérida y Martín Jorge. En él, se incide en las relaciones entre el pensamiento de Zambrano y la psicología; en concreto, la familiaridad con el psicoanálisis: “Mediante la razón poética Zambrano intenta aprehender los elementos irracionales que condicionan la vida consciente, el influjo del subconsciente sobre la racionalidad” (MORA MÉRIDA, J.A. – MARTÍN JORGE, M.L.: “Razón poética y racionalismo”, *Antígona. Revista Cultural de la Fundación María Zambrano*, número 2, Fundación María Zambrano, 2007. .Pág. 103).

¹²⁰ De esta posición, disentimos por los dos reduccionismos subyacentes. Por una parte, consideramos que el espectro del tratamiento de problemas personales no puede confinarse a la dicotomía de filosofía y

ciertas líneas de la FAP. Es más, en 2008, iniciaron una colección de libros sobre Filosofía Aplicada inaugurando el primer volumen de los mismos un manual de psicopatología para orientadores filosóficos.

2.3. Otros modelos racionalistas aplicables a la FAP.

Algunos orientadores filosóficos se han inspirado en diversos filósofos clásicos para la creación de sus estrategias. El caso más llamativo es el uso del método pragmático aunque el listado podría ser largo¹²¹.

El crecimiento de las estrategias de la teoría de la argumentación de las últimas décadas, el pragmatismo aplicado al pensamiento e incluso estrategias empresariales¹²² cuyo objetivo es la toma de decisiones o clarificación contienen un material idóneo para su implementación en el campo que aquí nos ocupa.

En este epígrafe, nos detendremos en algunos de estos métodos por dos razones:

psicoanálisis, diversas corrientes psicológicas han evidenciados resultados contrastables empíricamente que no han de pasarse por alto. Por otra parte, la racionalidad es una entidad que va más allá de la crítica de pensamiento y analítica conceptual; en este sentido, expondremos más adelante modelos de racionalidad que exceden a la argumentativa como la racionalidad poética o la racionalidad experiencial.

¹²¹ En 2006, editamos dos volúmenes con esta temática. Fraguamos una historia de la filosofía basada en las aportaciones que los filósofos hicieron de la FAP. Así, autores de todo el mundo, explicaron, pormenorizadamente, la incidencia de la filosofía en la FAP o el modo en que éstos se podían aplicar a la consulta y los grupos (Cfr. BARRIENTOS RASTROJO, J.: *Entre historia y orientación filosófica* (Vols. I & II), Ediciones X-XI, Sevilla, 2006. Acceso gratuito en http://www.josebarrientos.net/index_archivos/page0005.htm, último acceso 5 de Marzo de 2008)

¹²² De hecho, la Filosofía para empresas es uno de los brazos que, a veces, se incluye dentro de la filosofía aplicada (y, en ocasiones, es criticada). Consúltese sobre el marco disciplinar de la filosofía para empresas las obras y artículos de Nigel Laurie (por ejemplo LAURIE, N.: “Philosophy goes to work” en CURNOW, T. (ed.): *Thinking through Dialogue*. Practical Philosophy Press, Surrey, 2001. Págs. 192-194); éste mismo autor posee trabajos sobre la aplicación práctica dentro de la empresa (LAURIE, N.: “How managers can learn through dialogue: a concrete case study” en CURNOW, T. (ed.): *Thinking through Dialogue*. Practical Philosophy Press, Surrey, 2001. Págs. 195-203). Por su parte Mauduin y Jongsma nos muestran el modelo de los siete pasos sobre el “dilemma training” en BAUDUIN, D. – JONGSMA, I.: “For better or worse? Philosophy in business” en CURNOW, T. (ed.): *Thinking through Dialogue*. Practical Philosophy Press, Surrey, 2001. Págs. 204-209. Por último, Pia Axell explicó durante el *7th International Conference on Philosophical Practice* cómo el diálogo socrático podría implementarse en el despertar de la conciencia moral dentro de la ética empresarial: AXELL, P.H.: “Socratic dialogue as tool for developing moral awareness in business ethics” en VV.AA.: *Compendium for paper presentations of the 7th International Conference on Philosophical Practice. Philosophical Practice – A question of bildung?*, The Danish University of Education, Copenhagen, 2004. Págs. 174-184. En el contexto español, destacamos los estudios de Gabriel Molina, Francisco Barrera y Godofredo Chillida. El primero posee la empresa de servicios filosóficos Noosfera. El último posee una sociedad dedicada a dar servicios filosóficos a firmas de diversa índole (Cfr. MOLINA MARÍ, G.: “Noosfera empresa y asesoramiento filosófico” en ORDÓÑEZ GARCÍA, J. – MACERA GARFIA, F. – BARRIENTOS RASTROJO, J. (eds.): *La filosofía a las puertas del tercer milenio*, Fénix, Sevilla, 2005. Págs. 171-176. BARRERA RODRÍGUEZ, F.: “Su empresa puede estar necesitando un filósofo. La necesidad de un humanismo empresarial”, ORDÓÑEZ GARCÍA, J. – MACERA GARFIA, F. – BARRIENTOS RASTROJO, J. (eds.): *La filosofía a las puertas del tercer milenio*, Fénix, Sevilla, 2005. Págs. 163-170. CHILLIDA MEJÍAS, G.J.: “La empresa como espacio abierto a la palabra” en BARRIENTOS RASTROJO, J. (ed): *Dominios de aplicación práctica de la filosofía*, X-XI, Sevilla, 2006. Págs. 63-67).

(1) Rescatar un material que con frecuencia se olvida que existe en la tradición filosófica. Esto provoca que, siguiendo el aforismo, se “crea estar descubriendo un continente que hacía siglos había sido ya encontrado”.

(2) Seguir constatando que todos estos métodos, si bien de enorme utilidad, adolecen de un contacto con la realidad adecuado (objeto de la crítica de Zambrano al pensamiento moderno).

Adviértase que no pretendemos describir *todos* los métodos racionales aplicables a la FAP (eso constituiría otra tesis doctoral completa). Vamos a referirnos a aquellos que (1) han fecundado, implícita o explícitamente, a la FAP (Descartes, Hume, James), (2) un ejemplo de la teoría de la decisión (Schick) y (3) dos ejemplos de pensamiento crítico aplicables a la FAP (Toulmin y Richard Paul).

Nuestra pretensión es mostrar cómo las fuentes reales o posibles de la FAP mantienen la impronta logicista. Asimismo, dejar apuntado, desde la exposición (breve) de sus teorías, la naturaleza de lo que significa racionalidad en ellos.

2.3.1. Descartes.

Descartes se adscribe a la tradición renacentista de consejeros de la realeza. En una época en que el pensamiento peligraba delante de la Inquisición o de los poderosos, era una estrategia inteligente ser el protegido de importantes autoridades. Descartes lo estuvo por la reina Isabel¹²³. El contacto de filósofos con la corte, a través de las esposas de los reyes, permitió ejercer un elevado poder. El Renacimiento continuó el interés por las letras de las mujeres de la corte. Interés que culminaría en la ilustración con los salones¹²⁴. De hecho, éstas fueron el artefacto osmótico por el que entraba la cultura en la corte. Mientras los reyes se entregaban al noble arte de la guerra, sus esposas quedaban en casa “entreteniéndose” con “artes menores” como la lectura y la meditación. Formaba parte de sus obligaciones estar actualizadas respecto a los avances del pensamiento para poder conversar sobre ellos en los bailes y encuentros oficiales.

Como puede intuirse, esto generó un fructífero intercambio (fundamentalmente epistolar) entre filósofos y reinas que algunos han extrapolado a la acción de la FAP. No defendemos una coincidencia total con el quehacer del filósofo aplicado, pero sí un acercamiento suficiente para que el filósofo conectase con los problemas “cotidianos” de la corte y su resolución. Quizás, en estos intercambios naciera el interés de Descartes por esclarecer un método con incidencias prácticas en sus conflictividades particulares.

¹²³ No es éste el único caso. Leibniz tiene una serie de cartas a reinas que fueron traducidas y extractadas por Javier Echeverría en el libro *Filosofía para princesas*.

¹²⁴ Cfr. CRAVERI, B.: *Cultura de la conversación*, Madrid, Siruela, 2007.

Y creí firmemente, que por este medio lograría conducir mi vida mucho mejor que si edificase sobre cimientos y me apoyara solamente en principios que me había dejado inculcar en mi juventud, sin haber examinado si eran verdaderos¹²⁵

El método de Descartes no es un desplante de originalidad. Épocas anteriores asistieron a la creación de métodos que suscribían las fases de su proyecto; por ejemplo, el proceso de análisis y síntesis ya fue usado por Séneca.

Pero hay males, se podrá decir, que separadamente son tolerables y si se reúnen dejan de serlo. Una expatriación es tolerable cuando se reduce a un cambio de país; la pobreza también es soportable si no se le une la infamia, que basta por sí sola para domar toda la energía del alma ¿A qué separar súbitamente males que viniendo juntos son irresistibles? De aquí lo que yo respondo a quien pretenda espantarme con la multitud de males: se bastante fuerte para resistir a cada una de las adversidades, y no dejarás de serlo contra todas juntas¹²⁶

El principio, un punto recurrente de la filosofía moderna, es la duda como método y la evidencia como criterio de aceptación de verdades.

No admitir cosa alguna por verdadera como no supusiese con evidencia que era tal; es decir, evitar cuidadosamente la precipitación y la prevención; y no comprender en mis juicios nada más que lo que se presentara tan clara y distintamente a mi espíritu que no tuviese ocasión alguna para ponerlo en duda¹²⁷

Junto a la duda, hay un elemento de matices más negativos: la desconfianza. Tema que aparecerá en sus *Meditaciones metafísicas*.

Ya me percaté hace algunos años de cuántas opiniones falsas admití como verdaderas en la primera edad de mi vida y de cuán dudosas eran las que después construí sobre aquellas, de modo que era preciso destruirlas de raíz para comenzar de nuevo desde los cimientos si quería establecer alguna vez un sistema firme y permanente¹²⁸

A pesar de que todos los estudios reconocen la importancia del método, no se suele mostrar atención a los condicionamientos necesarios para ponerlo en práctica.

Por tanto, habiéndome desembarazado oportunamente de toda clase de preocupaciones, me he procurado un reposo tranquilo en apartada soledad, con el fin de dedicarme en libertad a la destrucción sistemática de mis opiniones¹²⁹

¹²⁵ DESCARTES, R.: *Discurso del Método*. Alhambra Longman, Madrid, 1995. Pág. 45.

¹²⁶ SÉNECA, L.A.: *Consolación a la madre Helvia*, XIII.

¹²⁷ DESCARTES, R.: *Discurso...* Pág. 50.

¹²⁸ DESCARTES, R.: *Meditaciones Metafísicas*. Ediciones Folio, Barcelona, 2002. Pág. 31.

¹²⁹ *Ibidem*.

Después de estas instrucciones, comienza el método:

1º Duda de todo y aceptación sólo de aquello que sea claro y distinto.

La claridad se separa de la complejidad y de lo intrincado. La claridad es dependiente de una luz. Esa luz es la de la razón: la evidencia racionalista.

La distinción matiza que sólo en lo separado puede distinguirse la esencia de algo y no confundirla con otros componentes mezclados. La distinción fragua diferenciaciones entre medios y fines, se enumeran los ingredientes de los sistemas y se les asigna su lugar oportuno.

2º El análisis.

El segundo, en dividir cada una de las dificultades que examinase en tantas partes como fuese posible y como requiriese para resolverlas mejor

Establecido un leve criterio de aceptación de verdades, se empieza a actuar sobre las realidades epistémicas. Se dividirá *cada dificultad*, haciéndolas más manejables. No hay que separar cada elemento sino sólo aquellos que sea problemáticos. Hay que evitar la prisa que conduce al error, pero también se sostiene un principio de economía: no hay que analizarlo todo sino sólo la dificultad. Se progresa con seguridad, caminando con precaución donde exista la posibilidad del error.

3º El orden y la síntesis: de lo sencillo a lo complejo.

El tercero, en conducir por orden mis pensamientos, comenzando por los objetos más simples y más fáciles de conocer, para ascender poco a poco, como por grados, hasta el conocimiento de los más complejos; y suponiendo un orden entre los que no se preceden naturalmente unos a otros.

No estamos delante de una regla de inducción (ir de los casos concretos a las leyes generales) sino de una norma de regulación de la mente. Ésta se conducirá con mayor acierto en tanto que acometa, en primer lugar, las actividades a que esté más capacitada y/o acostumbrada. Además, esto servirá como preparatoria para abordar las más complejas.

4º La revisión

Y el último, en realizar en todo unas enumeraciones tan completas y una revisiones tan generales que estuviese seguro de no omitir nada.

Concluyendo: el método cartesiano es un proceso epistémico que nos permite dilucidar qué es válido cognoscitivamente.

El conflicto de Zambrano con Descartes se hospeda en la ruptura del filósofo francés con la realidad. Lo primero que hace el autor del discurso del método es

desconectarse de sus sentidos (porque son engañosos). Su último acto, definirnos como *res cogitans*, denunciando que sólo del pensamiento podemos estar firmemente seguros; así, no tenemos certeza de la existencia de un perro o del Sol, sino de las *ideas* que tenemos de ellos. Zambrano no critica a Descartes por su defensa de la razón sino por la restricción a que la somete.

2.3.2. Hume.

Traemos a Hume a nuestra reflexión como representante del empirismo. Podríamos pensar que (1) si Descartes es el racionalista por antonomasia y Hume es su opuesto, éste último podría encontrar coincidencias con la razón poética zambranista. Todo lo contrario. Aunque Hume apele a la experiencia como criterio de verdad, lo hace desde el mismo medio (o canal) racionalista que su predecesor francés.

El empirista inglés desconfía de que el acceso al conocimiento pueda darse por la razón en pro de la experiencia. Su confianza le lleva a afirmar que hay determinados conocimientos que sólo son accesibles a la experiencia: por el ejemplo el autodominio de la mente.

El autodominio de la mente es limitado, como lo es su dominio del cuerpo. Y estos límites no son conocidos por la razón o por conocimiento de la naturaleza, de la causa y del efecto, sino sólo por experiencia y observación, como en el caso de todos los demás acontecimientos naturales y de la actividad de objetos externos. Nuestra autoridad sobre nuestros sentimientos y pasiones es mucho más débil que la que tenemos sobre nuestras ideas, e incluso esta última autoridad se limita a confines muy estrechos¹³⁰

La evidencia, muro de carga del racionalismo, pasa de la “intuición clara y distinta” del ente a la constatación empírica o la evaluación de de diversas de esas constataciones.

Por tanto, un hombre sabio adecua su creencia a la evidencia. En las conclusiones que se fundan en una experiencia infalible anticipa el suceso con el grado último de seguridad y considera la experiencia pasada como una *prueba* concluyente de la existencia futura de tal acontecimiento. En los demás casos, procede con mayor cautela. Sopesa las experiencias contrarias, considera qué posibilidad es apoyada por el mayor número de experiencias, se inclina por esta posibilidad con dudas y vacilaciones, y cuando, finalmente, ha fijado su juicio, la evidencia no excede a lo que, hablando con propiedad, llamamos *probabilidad*. Toda probabilidad, por tanto, supone una oposición de experiencias y observaciones, encontrándose que una posibilidad aventaja a las otras y engendra una grande evidencia proporcional a su superioridad. Cien casos o experiencias de una posibilidad y cincuenta de la otra

¹³⁰ HUME, D.: *Investigación sobre el conocimiento humano*. Pág. 103.

engendran una expectación incierta de un suceso cualquiera; pero cien experiencias uniformes contra una sola que sea contraria suscitan un grado bastante grande de seguridad. En todas las ocasiones, debemos sopesar las experiencias contrarias y restar el número menor del mayor para conocer con exactitud la fuerza de esta evidencia superior¹³¹

En resumen, el método humeano supone una contrastación empírica cuantificada en la que tendrá más validez aquella inferencia que se encuentre más fundada en número de casos. Se ejerce una democratización de las evidencias experimentadas.

Siendo la experiencia una de las categorías zambranianas por excelencia deberíamos encontrar vinculaciones con el inglés. Pensemos en el contenido de la experiencia humeana: las observaciones directas y la cuantificación de las mismas. La experiencia en Zambrano es más que la afirmación de lo sentido, de la sensación. La experiencia de la filósofa veleña permite trabajar con el sentimiento porque apela antes a la cualidad que a la cantidad. Si nos ocupamos de nociones como amor, sufrimiento, luz o realidad, obtendremos consideraciones diferentes en el caso de la filosofía zambrana y la humeana. Con Hume, podríamos establecer longitudes de onda de la luz, grados de dolor, niveles séricos de sustancias que aumentan cuando estamos enamorados,... La pensadora andaluza nos conducirá al sentimiento originario motivador de esas experiencias. El filósofo extrae las características físicas del objeto, la filósofa la experiencia vital conectada con su fundamento dentro del sujeto.

En resumidas cuentas, Hume procura conceptualizar y matematizar las entidades. Al conceptualizar, se opera una distancia con respecto a ellas. Por ello, el acceso al conocimiento de esas realidades no es el que alcanza la razón poética.

Por el momento, es suficiente con lo aquí escrito. Aunque las fuentes de Cartesio y Hume son diversas en el medio utilizado, la conceptualización y racionalización es idéntica, orillando la vida en constante movimiento.

2.3.3. William James.

Alcanzamos al padre de un método esgrimido por Marinoff y otro de Lebon.

El filósofo posee una especial inclinación por ideas o estrategias que impliquen aplicabilidad específica. Ante un dilema que enfrente dos posturas, la más válida será la que cuente con mejores resultados. Cuando ambas alternativas se equiparen en sus frutos, no merecerá la pena discutir acerca de la selección de una u otra, la decisión será aleatoria. En palabras de James: “la verdad de nuestras ideas consiste en su capacidad

¹³¹ *Ibidem*. Pág.149.

de funcionar”¹³². Las ideas pierden su valor absoluto para convertirse en función que mira a los resultados o, en su caso, de resolución de conflictos.

Fases del método de William James:

1. Establecimiento del problema o cuestión: P.
2. Proposición de alternativas posibles: P(A), P(B).
3. Enumeración de las consecuencias positivas de cada alternativa: +P(A1), +P(A2), +P(A3), +P(B1), +P(B2), +P(B3), etc...
4. Enumeración de las consecuencias de cada alternativa: -P(A1), -P(A2), -P(A3), -P(B1), -P(B2), -P(B3), etc...
5. Evaluación de las alternativas (P(A) y P(B)) en función de las consecuencias positivas y negativas de cada una de ellas.

Nuevamente, la evaluación es de naturaleza racional-argumental cuantificable. Se repite la distancia respecto a la realidad debido a la introducción en redes conceptuales del problema y las alternativas. Sólo son posibles consecuencias positivas y negativas (sin puntos cualificados intermedios). Se confía en la mensurabilidad de los conceptos y en la capacidad de confrontar consecuencias de diversos tipos. Se afirma la realidad como un todo que puede ser integrado en un sistema total racional evaluable casi matemáticamente.

2.3.4. John Dewey.

Dewey, discípulo de filósofos pragmatistas, explicó un modelo de maximización de resultados del pensamiento con una intención pedagógica. Su confianza en una sociedad democrática fue motor para analizar la consecución de la libertad del individuo a través de una educación basada en la promoción de la capacitación crítica del futuro ciudadano¹³³.

La libertad es capacidad de actuar y realizar con independencia de toda tutela exterior. Esto quiere decir dominio capaz de ejercicio independiente, emancipado de los hilos conductores de los demás, no mera operación externa sin obstáculo¹³⁴

¹³² JAMES, W.: *Pragmatismo...* Pág. 88.

¹³³ Si recordamos los ideales perseguidos por Diego y Blas Zambrano o los de Araceli Alarcón, nos apercibiremos que este asunto es recurrente en la historia de la pedagogía: la educación basada en la capacitación crítica como medio de liberación del pueblo.

¹³⁴ DEWEY, J.: *Cómo pensamos...* Pág. 88.

Sostenemos firmemente que, *en lo que concierne a su aspecto intelectual, la educación consiste en la formación de hábitos de pensamiento vigilantes, cuidadosos y rigurosos.*

Por cierto, el aprendizaje intelectual incluye la reunión y retención de información. Pero la información es una carga indigesta, a menos que se la entienda¹³⁵

El pensamiento posee una capacidad transformadora: Nos hace pasar de la angustia de la confusión a la armonía, debido a que nos proporciona el contenido de nuestro hacer y/o pensar.

La función del pensamiento reflexivo, por tanto, es la de transformar una situación en la que se experimenta oscuridad, duda, conflicto o algún tipo de perturbación, en una situación clara, coherente, estable y armoniosa¹³⁶

Su método es origen de dos conceptos florecientes en la actual literatura anglosajona de la FAP: el pensamiento crítico y el pensamiento creativo.

Dewey comienza indagando en el pensamiento creativo desde su noción “sugerencia”. Las sugerencias son ideas que surgen en nosotros y que vienen a resolver problemas o a generarse dentro de la “corriente de ideas” en que vivimos. Siempre que estas ideas sean conducidas *ordenadamente* serán útiles para el pensamiento reflexivo.

El método hace derivar al sujeto de la duda a la creencia. Dewey denomina a la fase de duda “fase prerreflexiva” y a la fase final “fase post-reflexiva”. La fase post-reflexiva “deriva una experiencia directa de dominio, satisfacción y goce”¹³⁷. Veamos cómo llegar hasta ese “goce”¹³⁸:

1. Primera fase: sugerencia.

Una vez establecida la duda y el problema a solucionar en la fase prerreflexiva, comienzan a surgir estrategias de resolución. Lo habitual es la “acción directa”, es decir, actuar sin hacer un cribado de los cursos de acción. Esta fase implica una primera detención, mantener las sugerencias y evaluarlas.

2. Segunda fase: intelectualización.

Se camina hacia el esclarecimiento de los beneficios que suponen cada una de las sugerencias guiados por:

- El fin perseguido.
- Las condiciones que rodean la acción a realizar.
- Los recursos disponibles para colmar la acción.
- Las dificultades que se dan y las que pueden surgir.

¹³⁵ DEWEY, J.: *Cómo pensamos...* Pág. 82.

¹³⁶ DEWEY, J.: *Cómo pensamos...* Pág. 98.

¹³⁷ *Ibidem.* Pág. 102.

¹³⁸ *Ibidem.* Págs. 102-108.

Por ejemplo, si estamos decidiendo cómo cruzar un río, mediremos su anchura, establecemos la posibilidad de construir un puente, prevemos la cantidad de materias primas necesarias para la construcción y el tipo del mismo, decidimos cuál es la orilla más propicia para la construcción del río en función de la medición de las alturas de ambas, etc... La emocionalidad que generaba el problema (por ejemplo, impotencia por no poder cruzar al otro lado) se racionaliza. Esta racionalización evita quedar en una queja que consume energías necesarias para la resolución¹³⁹.

3. Tercera fase: la idea conductora, hipótesis.

Los datos aportados por la intelectualización depuran la/s sugerencia/s inicial/es oportunas para la resolución del problema.

En esta fase, creamos una hipótesis basada en todos los datos disponibles.

Tómese el caso de un médico que visita a un paciente o un mecánico que revisa una pieza de una máquina complicada que no funciona bien. Lo único que es seguro es que algo va mal. Pero es imposible decir cómo ponerle remedio mientras no se sepa qué es lo que va mal. Es probable que una persona inexperta en la cuestión tenga una corazonada – la sugerencia- y luego proceda a actuar al azar, con la esperanza de que la buena suerte le hará dar en el clavo. (...) En cambio la persona con conocimientos actúa de una manera totalmente distinta. En primer lugar *observa* con especial cuidado, utiliza los métodos y la técnicas que la experiencia de los médicos y los mecánicos expertos en general, que son quienes más familiarizados están con el organismo y las máquinas, ha demostrado que son útiles en la detección de una avería. La idea de la solución es así controlada por el diagnóstico realizado¹⁴⁰

El método no se cierra a los conocimientos previos.

Pero si el caso presenta una enorme complicación, el médico o el mecánico no excluyen nuevos pensamientos con la suposición de que el método de cura sugerido es el correcto. Lo que hace cualquiera de ellos es actuar de modo provisional, no definitivo. Esto quiere decir que trata la sugerencia como una idea conductora, una hipótesis operativa, lo cual le lleva a realizar más observaciones, a recoger más datos, y a ver si el material nuevo coincide con lo que la hipótesis permite esperar que sea¹⁴¹

4. Cuarta fase: razonamiento (en sentido estricto).

Se relacionan las sugerencias, los datos obtenidos de la observación y los hechos con el arsenal de conocimiento de la persona que busca una solución.

La evolución y cantidad de beneficios depende del conocimiento o información que disponga el individuo. El arsenal de conocimientos permite extender la perspectiva de las sugerencias y los datos más allá de sí mismas. Un médico desde el conocimiento

¹³⁹ Resulta bastante común degradar la emocionalidad quejosa a segundo nivel. De este modo, se gesta una separación respecto al mundo y se imposibilita una “curación” basada en el abismamiento, tal y como hará María Zambrano.

¹⁴⁰ *Ibidem*. Págs. 104-105.

¹⁴¹ *Ibidem*.

de ciertos síntomas en un paciente y sus estudios médicos podrá reconocer la enfermedad, establecer un diagnóstico, intuir las consecuencias y evitarlas mediante la prescripción de fármacos.

El conocimiento experto ayuda a la ampliación de las observaciones. Si se sabe que la enfermedad X cursa con efectos respiratorios, la observación se derivará a la escucha de “roncus” mediante determinado aparataje clínico, es decir, donde el neófito sólo escucha un tipo de sonido en el pecho, el maestro consigue reunir todos los síntomas y concluir en un diagnóstico global.

5. *Quinta fase: comprobación de hipótesis por la acción.*

No siempre obtendremos un resultado positivo en la puesta en práctica. De hecho, cuando una sugerencia depurada sea llevada a la práctica, podemos apercibirnos de que hemos fallado nuestro intento por datos no evaluados. Incluso en este caso, la persona que ha aplicado el método ha ganado una batalla, puesto que se hará consciente de los errores que ha cometido y podrá corregirlos en el futuro. Se aprende tanto de los éxitos como de los fracasos. En síntesis, el pensamiento se plantea con un fin práctico evidente:

Lo que para una persona no habituada a pensar es simple motivo de fastidio y de desaliento o señal desencadenante de un nuevo ataque a tontas y a locas de métodos trillados, para el investigados formado es un estímulo y una orientación¹⁴²

2.3.5. Stephen Toulmin.

Stephen Toulmin ha tenido contactos con dos movimientos filosóficos complementarios. La Historia de la Filosofía tradicional y académica lo encuadra dentro de la filosofía del lenguaje y del círculo oxoniano. El CT lo referencia como uno de los padres del pensamiento crítico, en tanto en cuanto hace descender la crítica del pensamiento y la lógica a los contextos cotidianos. Aquí, nos interesa por su método racional-argumentativo y por el espíritu del mismo.

El objetivo de su método es la construcción de un argumento consistente o la evaluación de los elementos que lo componen. Sus instancias programáticas son¹⁴³:

(1) Conclusión (*Conclusions* o *Claims*, C).

Toda conclusión es un posicionamiento a defender por una de las partes en discusión. Una conclusión es aquella que dentro de un discurso responde a la pregunta “¿qué es exactamente lo que defendemos?” o “¿cuál es el punto de partida del asunto sobre el cual me asiento?”

¹⁴² Ibídem. Pág. 108.

¹⁴³ Cfr. TOULMIN, S.E.: *The uses of argument...* Págs. 96-145.

(2) Datos (D).

Son las apoyaturas evidenciales de las conclusiones. Pueden ser de dos tipos: empíricos y lógicos. Si *concluimos* que el agua hierve a 100°, un dato es constatar su ebullición a esa temperatura y hacer una verificación fáctica de la conclusión (dato empírico). La *conclusión* “Sólo es posible que yo sea el padre de mis hijos”¹⁴⁴ se demuestra lógicamente porque es un juicio analítico.

(3) Garantías (*Warranties*, W).

Los datos se basan en leyes que las hacen posibles: las garantías que traducen los datos a las conclusiones. Ejemplo de Toulmin: todo hombre nacido en las Bermudas ha de ser considerado un ciudadano británico (así lo marca la ley); por eso, Harry, que ha nacido en las Bermudas, es considerado ciudadano británico.

Las garantías constatan una generalización dentro de la cual se incardina el caso específico que relaciona los datos y las conclusiones.

This distinction, between data and warrants, is similar to the distinction drawn in the law-courts between questions of fact and questions of law, and the legal distinction is indeed a special case of the more general one –we may argue, for instance, that a man whom we know to have been born in Bermuda is presumably a British subject, simply because the relevant laws give us a warrant to draw this conclusion¹⁴⁵

(4) Cualificadores modales (Q) y condiciones de excepción (*rebuttal*, R).

Se recogen aquí las excepciones de las garantías. Estas excepciones han de tenerse presentes en la secuencia que conduce de las razones a las conclusiones.

En nuestro ejemplo (Harry), un cualificador moral podría ser “presumiblemente” o “supuestamente”. Las excepciones, que los dos padres sean alienígenas, que Harry (aun naciendo en las Bermudas) haya obtenido una nacionalidad no inglesa, etc...

(5) Respaldos (*backing*, B)

El respaldo de las garantías son las bases que explican las razones de nuestra adhesión a un principio o experimento (garantía).

En el caso de Harry, serían los respaldos legales que justifican que alguien nacido en las Bermudas sea considerado un ciudadano británico.

Aclaremos este método con un gráfico que lo resume y un ejemplo.

¹⁴⁴ Este es el típico ejemplo de la presunción legal *iuris tantum*.

¹⁴⁵ Ibid. Pág. 100.

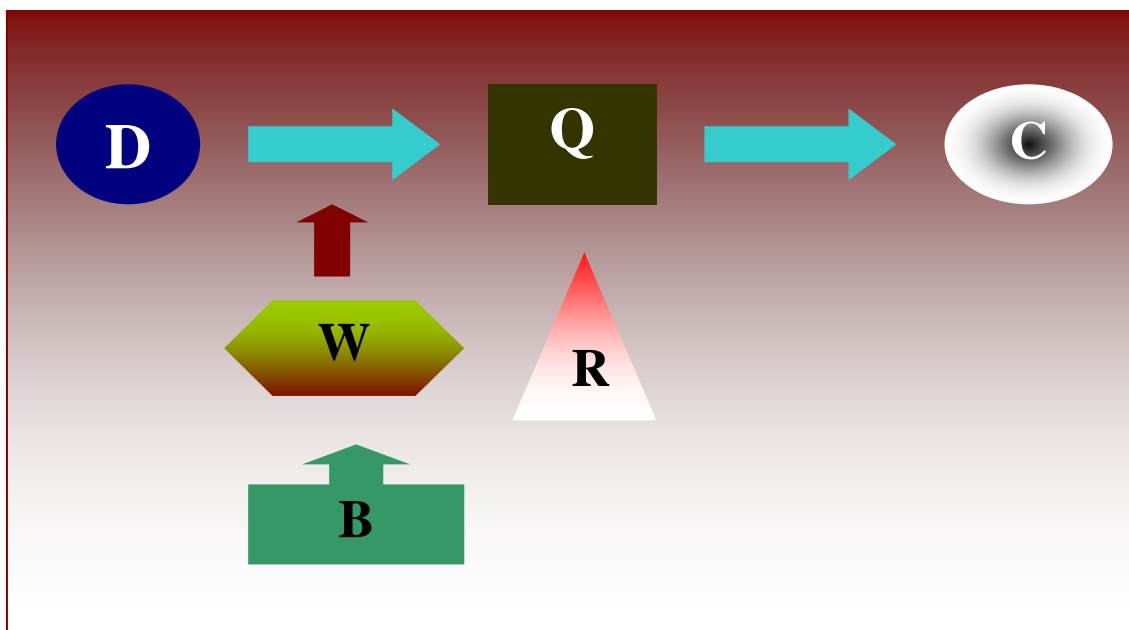


FIG. 2.5. ESQUEMA ARGUMENTAL DE S. TOULMIN

El ejemplo completo de Toulmin sería:

- a. Harry es un individuo británico (Conclusión, C).
- b. Porque Harry nació en las Bermudas (Datos, D).
- c. Es británico en tanto en cuanto “Un hombre nacido en las Bermudas es considerado, *en general*, individuo británico” (Garantía, W).
- d. Es considerado, en general, británico “sobre la base de las reglas jurídicas constituyentes” (Respaldos, B).
- e. Así que *presumiblemente* lo será (Cualificador, Q).
- f. A menos que sus padres sean alienígenas o que se haya obtenido la nacionalidad de de otro país (Condiciones de excepción, R).

2.3.6. Friedrich Schick.

“Elegir es llegar a querer algo que es una opción para nosotros”¹⁴⁶ sentenciaba Schick. Hay dos elementos a destacar en la frase. Primero, elegir es *querer* una opción. Implica un elemento afectivo. Segundo, elegir es *una* opción posible para nosotros. Hay que tener opciones por una parte, es decir, para elegir hay que disponer de dos o más opciones. Además de estos dos requerimientos, se ha de tener la obligación de seleccionar sólo una. Por consiguiente, hay que diferenciar entre la elección y la obligación de optar por una alternativa. Un caso de imposibilidad de elección es el dilema de la siguiente mujer polaca en la II Guerra Mundial.

El médico dijo: “Usted puede quedarse con uno de sus hijos”.
Sofía no comprendió.

¹⁴⁶ SCHICK, F.: *Hacer elecciones*, Gedisa, Barcelona, 1999. Pág. 18.

“Usted puede quedarse con uno de sus hijos”, repitió. “El otro tendrá que irse. ¿Con cuál se queda?”

“¿Usted quiere decir que tengo que elegir?”

“Usted es polaca, no judía. Eso le da un privilegio, una elección.”

Sus pensamientos disminuyeron, cesaron. Entonces ella sintió que se le aflojaban las piernas. “¡No puedo elegir! ¡No puedo elegir!”, comenzó a gritar...

El médico estaba consciente de que llamaban la atención. “¡Cállese!” ordenó.

“Apúrese ahora y elija. Elija, maldición, o los mandaré a ambos hacia allí. ¡Rápido!”...

“¡Mamá!” Ella escuchó el llanto débil pero creciente de Eva en el instante en que la arrancó de sí... “¡Llévese a la bebé! Gritó. ¡Llévese a mi niñita!”¹⁴⁷

Se trata de un caso en el que no hay auténtica elección. La mujer no *quería*, no mostraba afecto por ninguna de las dos opciones. De Schick, va a interesarnos el concepto de problema, los elementos integrantes de las razones y un método de toma de decisión.

En primer lugar, hemos de saber si estamos ante un *problema*. Todo problema ha de reunir cuatro condiciones:

- (a) *Mente abierta*: el agente no se ha decidido inicialmente por ninguna de las alternativas particulares.
- (b) *Libertad*: el agente podría actualizar cualquiera de las alternativas.
- (c) *Exigencia*: el agente piensa que sólo puede desarrollar una opción de las posibles.
- (d) *Segunda condición de exigencia*: además, *quiere* tomar sólo *una* de las opciones.

Los ingredientes de las razones son tres¹⁴⁸: deseo, creencia e interpretación.

He sostenido que una razón es una creencia-más-deseo-más-interpretación. Cuando elegimos por una razón x, creemos que x es un tipo de y, queremos elegir algo del tipo y e interpretamos que estamos eligiendo en términos de y¹⁴⁹

La interpretación es una cuestión de perspectiva, de visión. La creencia es una cuestión más profunda. He ahí la razón por la cual resulta más sencillo cambiar las interpretaciones de alguien que sus creencias.

Otro ejemplo: un corredor de maratón. El corredor sabe que la carrera que acaba de hacer le tomó mucho más tiempo del que le tomó al ganador. También sabe que hoy batió su propio récord. Sin embargo, puede ver este hecho de una de estas maneras (puede extenderse en uno de estos aspectos amargándose o regocijándose con él), y no verlo ahora de la otra manera. Un ejemplo más: una persona a los treinta. Si cree que

¹⁴⁷ Ibid. Pág. 13.

¹⁴⁸ Ibid. Págs. 20 y ss.

¹⁴⁹ Ibid. Pág. 145.

ha pasado la mitad de su vida, debe pensar que le falta aún media vida por vivir. Pero puede ver este mismo hecho de alguna de estas maneras y no de la otra. Debe *creer* que le falta media vida por vivir, pero no necesita también tener esta interpretación optimista del asunto¹⁵⁰

La interpretación se refiere al marco en que se da una elección. Cuando realizo una acción “x” que me lleva a “y”, por una parte *creo* que “x” dirigirá a “y” y por otra, interpreto “x” en la tonalidad de “y”.

¿Cómo elegir? No siempre se trata de seleccionar una maximización de resultados. A veces es suficiente con conseguir colmar mínimamente ciertas satisfacciones.

Desde su punto de vista, una persona racional no es siempre un maximizador. A menudo es tonto intentar alcanzar lo más: es contraproducente. Si esperamos la oferta más alta, podemos terminar perdiendo el negocio. Si esperamos hasta encontrar la mejor movida, podemos ser penalizados y perder el juego. Una persona racional apunta su mira más abajo. Apunta a lo que es suficientemente bueno, a lo que lo *satisfaría*. Una persona racional no maximiza, *satisface*¹⁵¹

El método de Schick implica capacitarnos en la comprensión de los siguientes términos:

a. *Ambigüedad*.

Una *ambigüedad*¹⁵² aparece en aquellos problemas en los cuales las alternativas presentan valores propios para escalas diferentes. Profundizar en este concepto, supone intentar superar la inconmensurabilidad de las razones del método pragmatista.

Por ejemplo, si queremos elegir entre dos libros y se manejan diversas escalas materializadas en valores inconmensurables, será preciso hacer una comparación previa. Imaginemos que esas dos escalas son calidad y a precio. Quizás, la calidad del libro uno es superior a la del libro dos, pero también lo es su precio. ¿Es suficiente con valorarlas directamente? Nada de eso, las escalas de precio y calidad pueden estar en una relación dos a uno. Schick propone una ponderación de las escalas previa a la comparación final. Si a la calidad del autor le damos el doble de valor que al coste del mismo, la valoración sería de la siguiente forma.

¹⁵⁰ Ibid. Pág. 30-31.

¹⁵¹ Ibídem. Pág. 43. Cursivas del autor.

¹⁵² Ibid. Págs. 48 y ss.

	Autor (Autor vale el doble que el coste del libro, es decir, 2x) (escala 1-10)	Coste (valor x) (escala 1-10) ¹⁵³	Valor Ponderado de A y B $2x / x$
Libro A	10	6 (27 €)	$(10 \times 2) / 6 = 3,33$
Libro B	8	8 (17 €)	$(8 \times 2) / 8 = 2$

Tabla 2.3. Ejemplo de aplicación del método de F. Schick

b. *Vaguedad.*

Imagine que ha de elegir entre casarse y no casarse. Obviamente, desconoce todas las consecuencias: se dice que las consecuencias son vagas¹⁵⁴. Para elegir, nos adherimos a una de las siguientes alternativas:

b1. Maximización.

Elegir aquella alternativa cuyo peor resultado posible sea superior a todos los peores resultados posibles del resto de las alternativas. Si hay que elegir entre tres películas seleccionar aquella cuya peor consecuencia sea mejor que las peores consecuencias de las otras.

b2. Maximización.

Seleccionar aquella alternativa cuyo mejor resultado sea igual o superior a los mejores resultados del resto.

En síntesis, destacaremos la clarificación que introduce en la acción los conceptos de Schick. Asimismo, nos ofrecen un método matemático de evaluación y solución de problemas.

2.3.8. Método DAFO.

D.A.F.O.¹⁵⁵ son las iniciales de Debilidades, Amenazas, Fortalezas y Oportunidades. Cada uno de esos conceptos está sujeto a dos variables (interno o externo, y negativo o positivo). Según sea la incidencia de lo interno o lo externo y la valoración positiva o negativa de ambos, se dará lugar a uno de los cuatro conceptos según la tabla siguiente.

¹⁵³ Imaginemos que en nuestra escala del coste daremos las siguientes puntuaciones: 1 punto (más de 50 €), 2 puntos (45-50 €), 3 puntos (40-45 €), 4 puntos (35-40 €), 5 puntos (30-35 €), 6 puntos (25-30 €), 7 puntos (20-25 €), 8 puntos (15-20 €), 9 puntos (10-15 €), 10 puntos (menos de 10 €).

¹⁵⁴ Ibid. Págs. 51-54.

¹⁵⁵ NAVARRO, J.: "Marketing personal: hacia una gestión de la subjetividad" en BARRIENTOS RASTROJO, J. ORDÓÑEZ GARCÍA, J. – MACERA GARFIA, J.: *La filosofía a las puertas...* Págs. 177-190.

	Interno	Externo
Negativo	<i>DEBILIDADES</i>	<i>AMENAZAS</i>
Positivo	<i>FORTALEZAS</i>	<i>OPORTUNIDADES</i>

Tabla 2.4. Elementos del método DAFO.

Los factores internos negativos serán debilidades, mientras que los positivos serán nuestras fortalezas. Desde el exterior, aparecen elementos negativos que son amenazas. La amenaza mantiene una categoría de incertidumbre mayor que la debilidad. La debilidad es algo que ya se posee. Desde fuera, la amenaza opera como posibilidad, no como realidad dada. Semejante es la diferencia entre fortalezas y oportunidades. Tanto la debilidad como la fortaleza es algo inserto dentro de nosotros, las amenazas y oportunidades son factores que no necesariamente han de existir.

Los cuatro elementos de DAFO podrán tenerse en cuenta para una evaluación del camino a seguir en la vida. Las fortalezas y oportunidades serán recursos que promueven alcanzar el objetivo. Frente a ellas, las debilidades y amenazas habrán de conocerse para hacer medrar sus efectos en la medida de lo posible. El método sirve, además, para la analítica de situaciones y la clarificación de cuáles son nuestras debilidades, fortalezas, amenazas y oportunidades dentro de ellas. Pongamos un ejemplo del autor que hace tal aplicación.

A la hora de elegir una profesión la vocación es importante, pues nos ofrece fortalezas, pero si el contexto laboral no ofrece oportunidades a la opción que elegiríamos vocacionalmente, la situación resultante será de desgaste. Los mismos principios pueden aplicarse a cada etapa de la vida laboral, y a situaciones muy diferentes: posibilidades de promoción interna, entrevistas de selección, preparación de oposiciones a la función pública, etc...¹⁵⁶

Cuando el análisis interrelaciona sus términos, se crean otros distintos que pueden guiar la acción.

Debilidades + Amenazas = VULNERABILIDAD	Debilidades + Oportunidades = ILUSIÓN
Fortaleza + Amenazas = DESGASTE	Fortaleza + Oportunidades = ÉXITO

Tabla 2.5. Vinculaciones entre los elementos del método DAFO.

Siguiendo este modelo, identificamos la situación en la que nos encontramos, según el tipo de factores que tengan más incidencia en nosotros y en la acción. La

¹⁵⁶ *Ibidem*. Pág. 184.

acción resultante exitosa (y, por consiguiente, seleccionable) será resultado de un elevado índice de oportunidades y de la fortaleza interior que mantengamos. Si somos débiles, a pesar de las oportunidades, éstas no se materializarán y todo quedará en una vaporosa ilusión sin materializar.

2.3.9. Richard Paul.

Richard Paul y Linda Elder crearon la Fundación para el Pensamiento Crítico, responsable de la celebración anual de la *Internacional Conference on Critical Thinking* en California (EEUU). Desde allí promueven cursos, jornadas, edición de libros y otras actividades dinamizados por el deseo de extender las bondades del CT a la comunidad norteamericana.

¿Qué es el pensamiento crítico según Paul?

El pensamiento crítico es ese modo de pensar – sobre cualquier tema, contenido o problema – en el cual el pensante mejora la calidad de su pensamiento al apoderarse de las estructuras inherentes del acto de pensar y al someterlas a estándares intelectuales¹⁵⁷

El objetivo de una formación basada en CT será la consecución de individuos más conscientes y críticos, habituados a cuestionar la realidad y los argumentos y a la comprensión de la información que le circunda. La maduración formativa en el programa de CT se evidenciará por la mejora en ciertos estándares de pensamiento:

- (1) Claridad
- (2) Profundidad.
- (3) Exactitud.
- (4) Precisión.
- (5) Relevancia.
- (6) Amplitud.
- (7) Lógica.
- (8) Importancia.
- (9) Justicia.

El pensador crítico debería ser juez de sí mismo y alcanzar en sus escritos o discusiones acomodarse a la serie anterior, es decir, escribir textos claros, profundos, exactos, precisos, relevantes en sus argumentos, que cubran el tema con amplitud desde diversas ópticas, que respeten la inferencia lógica, que gocen de interés e importancia abarcando el problema central y que no se encuentren filtrados por intereses partidistas

¹⁵⁷ PAUL, R. – ELDER, L.: *Miniguía para el Pensamiento Crítico. Conceptos y herramientas*. Fundación para el pensamiento crítico, California, 2003. Pág. 4.

sino que se estén en ellos representados fielmente la parte del adversario. Todo un proyecto ideal (!).

Richard Paul y Elder ofrecen un modelo racional desde el cual se permite hacer una crítica de argumentos o posicionamientos de un adversario, determinar un cauce de acción entre varios posibles y crear y evaluar tesis propias. La construcción de los edificios argumentales es posible desde el esclarecimiento de los siguientes puntos dentro del asunto a tratar:

- (1) *Propósito*: esclarecer cuál es, evitar que se desenfoque o que la divagación haga acopio de nuestro discurso. El propósito se identifica con la meta que se pretende conseguir con un texto o discurso.
- (2) *Pregunta*: el propósito responde a una pregunta. Se selecciona ella y sus dimensiones, es decir, si tiene una o varias respuestas, el tipo de contestaciones admitidas, etc...
- (3) *Supuestos*: son las “asunciones” del CT, es decir, ideas asumidas en un argumento no manifiestas. Los supuestos han de analizarse para decidir si son justificables y si se apoyan en razones válidas.
- (4) *Perspectiva*: la postura personal o la del adversario.
- (5) *Datos, información y evidencia*.

Los datos e información que se pueda añadir al problema ayudarán a la expansión de la comprensión del mismo. Dewey refería esta idea en su método cuando añadía a las sugerencias la fase de razonamiento.

(6) *Conceptos e ideas*: repetimos uno de los topismos del CT y de métodos de la FAP como el de Tim Lebon. Paul destaca la importancia de los valores connotativo y denotativo de los conceptos focales de los textos.

(7) *Inferencias e interpretaciones*.

La inferencia ha de responder a la lógica de la suficiencia, es decir, evitar deducir conclusiones que vayan más allá de las razones defendidas, ni quedar más acá de las mismas.

(8) *Implicaciones*.

Pensamientos o acciones posibles subsiguientes de las alternativas seleccionadas o las consecuencias inferidas. Analizarlas supone dar un paso más allá del juego lógico que va de las razones a las consecuencias. De hecho, empuja a utilizar las consecuencias como una suerte de razones para consecuencias potenciales en segundo término.

Los autores resumen los ocho puntos en el siguiente gráfico.



Fig. 2.6. Elementos del acto de pensar según R. Paul y L. Elder (2003)¹⁵⁸

3. Modelos meta-sistémicos.

3.1. La FAP en Achenbach.

Gerd Achenbach, propuesto fundador de la FAP en Europa¹⁵⁹, y Shlomit Schuster son los dos consejeros filosóficos que se apartan de la concepción metodológica de la disciplina. Achenbach hace una crítica de aquellos que poseen un sistema específico para abordar a sus consultantes. En lugar de etapas, refiere metáforas y recuerda que todo aquel que se somete a un proceso filosófico demanda un modo específico de trabajo. La concreción del a-metodologismo la veremos en los casos de Schuster.

¹⁵⁸ *Ibíd.* Pág 5.

¹⁵⁹ Lou Marinoff avisa de que apuntar a Achenbach como fundador de la FAP es un mito europeo “Notwithstanding the European myth that Achenbach was the first philosophical counselor –he may well have been so in Europe –it is now clear that several American philosophers had begun to practice such counselling either previously or contemporaneously” (MARINOFF, L.: *Philosophical...* Pág 106). Previos al alemán, considera a J. Michael Russell, Pierre Grimes o Peter Koestembaum.

Junto al desapego del método, estos autores se separan más de la teoría del pensamiento crítico y de la argumentación, aunque conservan vestigios básicos como la analítica conceptual.

Recordamos el eje del trabajo de Achenbach:

The philosophical practitioner accompanies his or her visitor in thinking complex situations, which leads to the replacement of the problem by a philosophical understanding, either the visitor or counselee expresses his questions or troubles, the philosophical practitioner helps to rearrange the problematic issues in a philosophical framework¹⁶⁰

Según esta explicación, nada lo separaría del trabajo de Lahav o Kreimer: ayudar a exponer el conflicto del consultante e introducirlo en marcos filosóficos. La diferencia principal se aloja en la ausencia de un método para llevarlo a cabo y en el denodado esfuerzo por explicar esta necesidad.

El capítulo anterior sirvió para inaugurar la teoría achenbachiana con el relato de las *Mil y una noches* y ponerlo en contacto con la FAP. El alemán narra otras dos historias que nos ayudan a comprender el quehacer del filósofo en consulta.

La primera compara al orientador con el piloto de un barco. Sin embargo, el bajel parece tener problemas, “has lost its speed or its direction or both”¹⁶¹. Esto motiva que el piloto (el filósofo) se siente junto a su capitán; ambos comienzan un intercambio que investigue la pérdida de rumbo y velocidad, “exploring old and new maps, inspecting the compass, sextant, and telescope, chatting with the captain about prevailing winds, sea currents, and the stars, over hot cups of coffee”¹⁶². Al caer de la tarde, comienza la sesión filosófica: ¿qué significa ser capitán de un barco?, ¿lo es realmente aquel que está junto al piloto?

The “pilot” may tell the “captain” what men in the past have said about being captain, and what those in other parts of the world have said about it. Conversations drifts from seriousness to laughter and back again until the captain once again takes up the controls of his ship, increases his speed, and goes his way “over the unreliable sea”¹⁶³

Repárese en el traslado desde el conflicto (ausencia de velocidad del barco) a la cuestión de la identidad personal. Tal vez, Achenbach nos sugiere que el conflicto sólo sea punto de partida de la consulta, que el problema está allende el episodio particular

¹⁶⁰ SCHUSTER, S.: *Philosophy Practice. An alternative to counselling and psychotherapy*. Praeger, Westport/CT/London, 1999. Pág. 35.

¹⁶¹ RAABE, P.B.: *Philosophical...* Pág. 57.

¹⁶² *Ibidem*.

¹⁶³ *Ibidem*.

disfuncional. La tesis se aleja de la de aquellos orientadores adheridos al CT, cuya pretensión es la resolución de conflictos. Concretando, se pretende caminar en torno a un diálogo conceptual (sobre la propia identidad: qué es “ser capitán”) ayudados por las ideas que el piloto oyó en otras partes del mundo (historia de la filosofía).

El trasiego filosófico identitario ayuda al capitán a retomar el rumbo de su barco, a retomar el sentido. Ahora bien, no hemos de caer en confusión. Si algo se alcanza es la autonomía del individuo a través del pensamiento, es decir, hacer consciente al individuo de lo que él es a través del pensamiento. ¿Consecuencias? Un capitán que descubre que su vocación es seguir liderando el barco o abandonarlo.

Situados aquí y teniendo presentes al hombre como un constante *faciendum*, se suscita el aserto de que no existe un punto final en las consultas. La consulta sería un momento en que se dota al cliente de conocimientos de sí mismo a través de una profundización conceptual en la realidad. El supuesto muelle de arribo sólo sirve de un modo caduco. El sujeto tendrá que seguir navegando en el piélago de la vida y enfrentarse a dilemas que habrá de ir resolviendo para sobrevivir.

La segunda metáfora nos trae la imagen de un niño rebelde y los esfuerzos del padre por lidiar una vida a su lado. El padre decide hacer acopio de los recursos que le pone la sociedad: un psicólogo, un terapeuta, un pedagogo, etc...

The pedagogue might play with the child and lead him more cooperative behaviour by hinting at a possible reward. The therapist would ask the child for the causes of the discomfort that has “brought this little person out of balance”¹⁶⁴

El padre podría asumir las estrategias de uno sólo de ellos y desechar el resto. En ese caso, estaría actuando como psicólogo o pedagogo y abandonaría su rol de padre. ¿Qué definiría el papel propio del padre? Tener presente *todas* esas estrategias y fraguar un acercamiento diferente e innovador al problema acorde con las necesidades de su hijo. De esta forma, no se convierte al niño en un enfermo que necesita terapia, en un alumno que precisa ser educado o en alguien con un problema psicológico; el niño es ante todo hijo *único e integral*. La determinación del modo en que se trabajará y la mirada lanzada al niño son un círculo de retroalimentación. En este caso, un abordaje adecuado implicará que el padre se convierta en un especialista en tratar con la normalidad, no con la patología.

La novedad es que no se ve la metodología de cada campo como instrumento bajo el que sumir al niño sino a la inversa. Análogamente, debería trabajar el filósofo en la consulta: “Philosophy does not *use* methods, it *develops* methods; it does not *use* theories, it *develops* theories”¹⁶⁵.

¹⁶⁴ *Ibidem*. Pág. 56.

¹⁶⁵ *Ibidem*. Pág. 57.

Regresemos a nuestra comparativa anterior: ¿no es un método partir de la cotidianidad para luego introducir en contornos filosóficos los problemas?

Para Peter Raabe, esta idea de generar una teoría que permita el uso de diversas teorías según el caso particular, procede de la línea ecléctica de la década de los años setenta¹⁶⁶. De hecho, este es el punto que, mantiene a Achenbach separado de las psicoterapias:

How Philosophical Practice distinguishes itself from the psychotherapies? Well: Whereas the psycho-logical view is trained on recognising the special in a special way, above all psychogenic, that is psychically caused fatalities (the psychologist and psychotherapist is a specialist, and he is not specialist, he is a dilettante), the Philosophical Practitioner is, to use a paradox, specialist for the non-special, be in general and clear (also for the rich tradition of sensible thoughts), be it contradiction and deviancy, be it- with special emphasis- the individual and unique¹⁶⁷

No hay una idea antropológica específica (y “sana”) como objetivo. Todo lo contrario, a veces, se propone la desviación de lo socialmente determinado, sacar de la normalidad, desvelar la plurivocidad de cada individuo, su inconformismo crítico, aquello que lo hace ser él mismo. Esta diana se toca renegando de toda teoría previa sobre la normalidad, obviando modelos impuestos socialmente, produciendo crítica constante y comprometiéndose en la profundización sobre los conceptos que nos circundan. Habrá una línea que conecte este espíritu con la formación del filósofo aplicado.

Thus, philosophical practice can be characterized in terms of one single element from the above definition, namely, that of “interaction”, but “interaction” between people –as opposed to the therapeutic assignment of roles (patients and therapist); philosophical education –as a critique of “standarized training”; philosophical enlightenment – as an understanding which is not subject to any pre-determined “purpose”; philosophical hermeneutic affinity to disturbances and suffering –as a negation of any pretension of “treating” them; philosophical dialogue as a discourse which includes insights about “psychological means” – but demotes them to mere limited moments; exchange of philosophical thoughts –as a negation of “teachable techniques”; development and progress of philosophical insight –as a definite negation and removal of any “goal”-setting, so that the goal, reformulating and further developing it. Finally, the “basis” of philosophical practice would be doubt concerning what is to be considered “normal” or “abnormal”, which means

¹⁶⁶ *Ibidem*. Pág. 86.

¹⁶⁷ ACHENBACH, G.B.: “A short answer to the question: What is Philosophical Practice”. Disponible on-line en www.igpp.org/eng/index.html, ultimo acceso 1/6/2005.

abstaining from important decisions that cannot be entrusted to any specialized “theory” in good philosophical conscience¹⁶⁸

Diálogo entre iguales, ausencia de metas, iluminación más que adoctrinamiento, aceptación de los desórdenes, intercambio de pensamientos filosóficos son los hitos esenciales del trabajo de Achenbach.

Si los anteriores filósofos se encargaban de incidir en métodos específicos, los que ahora traemos repiten la importancia de las condiciones en que debe ser desarrollada la consulta, del espíritu que debe salvaguardar el orientador, de los estándares en que deben darse las técnicas y estrategias o del tipo de diálogo a promover.

Estos autores hablarían tanto de un asistematismo como de un polisistematismo. No se trata de que se nieguen al trabajo con métodos específicos sino que se niegan a aceptar un *único* método específico que orientado a fines explícitos sin tener muy presente la voz de cada consultante.

La maleabilidad del ser humano y su derecho de autodeterminación es inalienable. La filosofía debería ayudar a encontrar este camino propio.

3.2. S. C. Schuster.

Volver a Schuster servirá para completar su teoría desde la práctica así como el pensamiento de Achenbach.

Probablemente, ha sido ella la autora más apegada al pensamiento del alemán. Rastrear sus casos, nos devuelve una imagen ametodológica, un *beyond-method* (método atribuido a Achenbach). El fin parece claro, razonar acerca de las dimensiones filosóficas de los asuntos de los que acuden a ella. Llama la atención su confianza en las posibilidades de la razón para solventar problemáticas que otros especialistas hubieran derivado a psicológicos o psicoanalistas.

Comenzaremos por el conflicto de Yoni, para evidenciar la distancia que la separa de los métodos sistemáticos de Lebon, Cohen o Raabe. Yoni presenta una incapacidad para tomar decisiones: “if he wanted to buy something or had to decide on some matter, he became confused and started doubting himself”¹⁶⁹. Yoni había sido tratado por otros terapeutas sin resultado. Lebon podría haberle enseñado algunas técnicas de toma de decisiones; también podría haber hecho uso de *Progress* y ayudarlo a identificar sus sentimientos, las razones de los mismos, analizarlas y, finalmente, contemplar, triunfal, el descenso de la influencia de la emocionalidad cuando tenía que

¹⁶⁸ ACHENBACH, G.B.: “Philosophy, Philosophical Practice and Psychotherapy” en LAHAV, R. – TILLMANN, M.V.: *Essays on...* Pág. 63.

¹⁶⁹ SCHUSTER, S.C.: *Philosophy...* Pág. 140.

tomar una decisión. Considerado el asunto en integridad, podemos atisbar que ese modo de tratar era fácil de abocarse al fracaso.

Yoni había vivido hasta los veintiún años dentro de una religión muy estricta. Siendo un niño, le habían prohibido jugar con una vecina por razones religiosas. Hasta que se rebeló a la situación, Yoni se acostumbró a no tener voluntad propia y, cuando abandona la religión y se enfrenta sólo al mundo, muestra un “weak ego”. Rebelarse una vez no aseguró la creación de un yo fuerte que sustentase todas sus decisiones. Por el contrario, cada decisión era un dilema por la costumbre de que otros lo hicieran por él.

Las primeras consultas se detendrán en la idea sartreana de autenticidad: “When we don’t liberate ourselves from the views of the others, their influence is upon us, and we are not living authentically”¹⁷⁰. Los conceptos colorean el diálogo son iluminados con la reflexión filosófica.

Después de algunas sesiones alcanzan lo que, Yoni piensa, es el asunto central: su ausencia de decisión refleja la incapacidad para determinar quién desea ser. El miedo a autodefinirse es el detonante de su miedo a decidir en general.

Progresivamente la orientadora israelí saca a luz contradicciones. Schuster se pregunta si, realmente, hay una ausencia de voluntad en Yoni. Una de las preocupaciones del consultante habían sido pequeños robos que llevo a cabo estando dentro del grupo religioso: ¿acaso esto no denotaba un yo fuerte frente a las leyes morales de su religión? Si esto era así, ¿por qué se repetía que tenía un ego débil?

La filósofa dedica una de las consultas a leer con él, el libro de Sartre *Jean Genet*. En un fragmento, el protagonista, un ladrón, asume y acepta su naturaleza y su historia pasada y se siente liberado. Sin duda, Yoni fraguaba este conflicto entre rebeldía y negación de aceptar la propia iniquidad.

La temática del contrato social será otra de las patas que hagan cimbra a Yoni y le permitan aceptarse para reconstruirse.

Las conclusiones de Schuster se resumen así:

I thought that Yoni’s problem could be seen as follows: He had rejected the authority of religious laws, but has not consciously replaced these rules with ethics of his own. It seemed to me that a suitable option for his situation could be found in the idea of ethical conduct determined by a contract. Accordingly, we read together a section from Rousseau’s *Social Contract*¹⁷¹

Yaela es un ejemplo de cómo la orientación recorre senderos opuestos a la normalidad social. La consultante con tres hijos que criaba en soledad, alcohólica y con un profundo deseo de que sus hijos no cayeran en sus propias redes devastadoras. Ella había sufrido en su infancia situaciones semejantes en su familia. Se había prometido

¹⁷⁰ *Ibidem*.

¹⁷¹ *Ibidem*. Pág 142.

que ella sería diferente y que sus hijos se criarían en un ambiente mejor. Ahora, sus peores pesadillas se cumplían. La vida de consternación que había conocido décadas atrás se repetía, con la diferencia de que ella era quien estaba generando a las víctimas.

¿Qué es una vida normal?, le pregunta Schuster.

A house, a car, picnics on holidays, good sport shoes, clothing money for the children, occasionally a meal at a restaurant with family or friends, once in a while a vacation abroad, and savings for an old-age pension¹⁷²

La pregunta filosófica merodea dos temas: “¿qué son las falsas necesidades?” y “¿cuáles de las necesidades dichas son algo más que un producto de la sociedad, es decir, algo que la gente nos imponía en lugar de algo elegido por nosotros?”

Schuster recurre a su propia experiencia para ampliar la visión de Yaela. La orientadora israelí había sido voluntaria y esta actividad le había permitido salir de sí misma: dedicarse a los demás, dotó de sentido su vida y le permitió descubrir fortunas que disfrutaba y desconocía hasta el momento. La experiencia fue apoyada con la lectura de Bertrand Russell, filósofo y pacifista.

El intento no es suficiente. Yaela se siente nacida “bajo el signo de la mala suerte”. La filósofa responde analizando la idea. Recurre a *De divinatione* de Cicerón, quien manifiesta su crítica frente a la superstición y a otras teorías que enfatizan la libertad humana sobre la determinación de los astros.

La tercera consulta atraca en el tema del alcoholismo. Yaela afirma tener poderes, de hecho, dice, curó a uno de sus amigos de un cáncer. Siguiendo su lógica, Schuster le desafía pidiéndole que se cure de su alcoholismo para evidenciar la contradicción de su argumento.

Al final del proceso, la consultante manifiesta haber superado su adicción al alcohol, de lo cual duda Schuster. Además, pretende tener otro niño para conseguir un subsidio del estado.

Yaela es una muestra de cómo la FAP no consigue las metas esperadas. A pesar de ello, no se afirma la frustración total de los resultados: “accepting and living force to her Saint voice of protest seemed at least to have helped in getting over some extremely traumatic events”¹⁷³.

Sarah es una dentista retirada que, durante toda su vida, ha mostrado gran interés por la psicología. Su autoformación en este campo produjo beneficios secundarios en su propio trabajo como dentista. El motivo que la acerca a Schuster es la curiosidad por esta nueva disciplina y por la posibilidad de disponer alguien con quien compartir temas profundos. La primera pregunta de la consultante es una cuestión existencial:

¹⁷² *Ibidem*. Pág 155.

¹⁷³ *Ibidem*. Pág. 158.

quiere indagar en la posibilidad de crear una vida con sentido allende la religión. Comienzan leyendo varios fragmentos de obras que amplifiquen su visión: *The Meaning of Life* y *Wisdom of the West*.

The first of these books presents three philosophical approaches in the quest of meaning: the theistic, the nontheistic, and the approach that question if the search for the meaning of life is even meaningful. *Wisdom of West*, a reworked version of Bertrand Russell's book on the history of philosophy, present a witty and atheist perspective on philosophical thoughts the ages¹⁷⁴

Cuando Sarah se detiene más específicamente en la idea del sentido de la vida, Schuster la acompaña a la obra del fundador de la logoterapia (la terapia del sentido) Viktor Frankl.

Los asuntos vitales de Sarah son utilizados como punto de partida para expandir sus ideas a marcos más amplios iluminados por filósofos. Así, se hacen altos en las filosofías de Spinoza, Freud, Agustín de Hipona, etc...

Sarah es el modelo de consultantes que no poseen problemas graves en su vida, por lo que acudan al filósofo para demandar un modo de completar su existencia, sin que los pasajes con el orientador sean imprescindibles para sobrevivir adecuadamente.

Schuster expone otros casos en su libro. Todos ellos incluyen estrategias de trabajo semejantes a las aquí signadas: iluminación filosófico-conceptual de los asuntos de sus consultantes, evidencia de los errores de pensamiento en la secuenciación lógica que hacen los consultantes y patentización de la incoherencia entre pensamiento y vida. Asimismo, no se mantiene en la posición del saber sino en una apertura fenomenológica, buscando en sus discursos recursos que ayuden a los que acuden a ella, un ejemplo es cuando anima a Yaela a que se cure con sus poderes mentales.

A pesar del compromiso con la objetividad y la apertura fenomenológica, se percibe una línea que tiende hacia una forma particular de ver la vida. No le importa contar *su* experiencia para animar a Yaela a comprometerse con el voluntariado. Probablemente, otros orientadores se hubieran intentado que la clienta descubriese por ella misma su respuesta en este caso, sin ponerse como modelos.

En síntesis, *Achenbach* y *Schuster* se mantienen dentro del marco conceptual en sus procesos. *Confían en que la analítica conceptual y la amplificación filosófico-histórica de los términos es el eje de la consulta filosófica*. En este punto, no difieren de las concepciones metodológicas.

¹⁷⁴ *Ibidem*. Pág 162.

4. Recapitulación crítica. La racionalidad subyacente en la FAP.

4.1. Concepción de la filosofía de la FAP.

Lebon apela escasamente a las concepciones filosóficas para trabajar con sus consultantes. Cuando lo hace, se antepone la idea de la filosofía como proceso de argumentación antes que como compendio de teorías generadas a lo largo de la historia. Para el orientador inglés, la filosofía no es tanto un contenido como un proceso, el proceso de la argumentación. De modo análogo, Cohen hace un ejercicio que podría llamarse orientación racional antes que orientación filosófica. El norteamericano se sumía en el desvelamiento de la tramoya lógica de los conflictos y la ponía ante los ojos de los consultantes. Finalmente, el modelo recurrente aplicado a la orientación filosófica, vuelve a dejarnos esta imagen de la filosofía: el proceso de esclarecimiento de la razón más que sus contenidos.

A medida que nos acercamos a los sistemas ametodológicos, se amplían los contenidos de la historia de la filosofía. Éstos van a constituir, en Achenbach o en Schuster, una importante base de su quehacer. El CT abandona parte de su protagonismo en manos de los conceptos envueltos en la problemática de los consultantes.

Obviamente, no hay elementos puros en ambos campos: Schuster apela a la crítica de pensamiento y Lebon o Raabe acaban por indagar en concepciones de la historia de la filosofía. Ambos elementos habrían de sumarse en una visión integral de la disciplina. Así, definiríamos la orientación filosófica como la armoniosa coyuntura entre CT e historia de la filosofía.



Fig. 2.7. Primer esquema básico de la Filosofía Aplicada a la Persona

Hay una relación bidireccional entre la filosofía usada en las consultas y el compuesto el pensamiento crítico (o CT) e historia de la filosofía (entendiéndose por ésta, el conjunto de conceptos e ideas procedentes de la historia clásica del pensamiento de utilidad para la consulta). La historia de la filosofía constituye la *materialidad*, los contenidos de la consulta, y el pensamiento crítico, el esqueleto justificante y evaluador del proceso interno de la FAP.

Este esquema puede variarse levemente equiparando el CT aplicado en consulta y el CT en general¹⁷⁵.

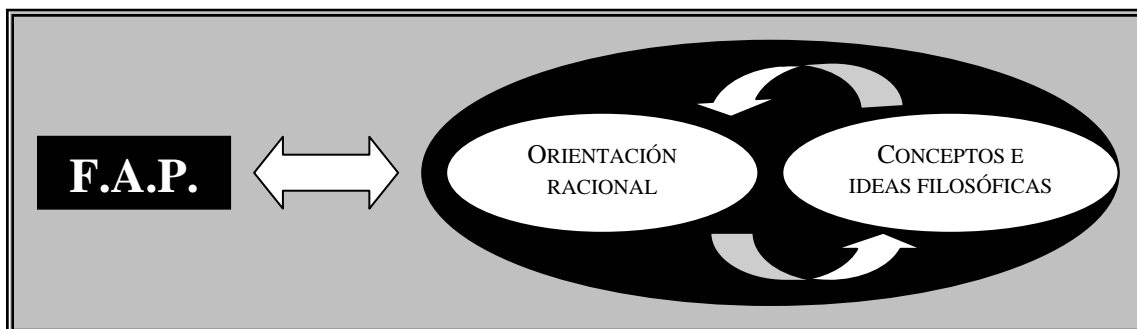


Fig. 2.8. Segundo esquema básico de la Filosofía Aplicada a la Persona

Algunos autores han añadido otros ítems en el esquema. Quizás la más destacada, y adecuada a nuestra propuesta posterior, sea Roxana Kreimer. La filósofa argentina no sólo hace uso de la historia de la filosofía sino de tradiciones musicales de su región o poemas que sirven a la reflexión de consulta.

Aunque en mi caso me valgo del legado de gran cantidad de filósofos, no me intereso tanto por los autores en sí mismos como por el funcionamiento de los enunciados; poco importa quién lo dijo ni cuándo, sino el modo en que operan los discursos en el universo de nuestros valores¹⁷⁶

Añade la orientadora argentina que “de acuerdo al tema en cuestión, y si el consultante tiene interés, se recomiendan libros, artículos, fragmentos y films sobre algunos de los tópicos abordados”. La reflexión racional sigue siendo el eje de la consulta de Kreimer, la innovación se refiere a los instrumentos no al medio.

Antes de acabar, hemos de mencionar que, para Shlomit Schuster, la filosofía de la orientación filosófica es una mezcla de amistad (filo) y sabiduría (sofia)¹⁷⁷. En su página web, expone que sus orígenes como orientadora son continuos a su actividad dentro del grupo de los samaritanos de Chad Varah. Como vimos en el primer capítulo, ellos cifran gran parte de su éxito en la atmósfera de amistad generada entre dos individuos. De ahí, concluye Schuster, será indispensable promover la amistad con el consultante para alcanzar los fines dentro del gabinete filosófico. La lectura de sus casos

¹⁷⁵ Cfr. BARRIENTOS RASTROJO, J.: “Orientación racional: Una aplicación real del “Critical thinking” a la orientación filosófica” en *Actas do “I Encontro Português de Filosofia Prática”*, APAEF, Lisboa, 2006. Págs. 69-91.

¹⁷⁶ KREIMER, R.: *Artes del buen vivir*, Anarres, Buenos Aires, 2002. Capítulo cinco.

¹⁷⁷ Decíamos con anterioridad que los filósofos ametodológicos se interesaban más por la disposición del orientador que los dirigidos por un método o los basados en estrategias cuantitativas. La disposición amigable schusteriana en consulta es un ejemplo de este punto.

da a luz una amistad como “buen entendimiento”, una amistad que acepta la persona sin dudar de su palabra y una amistad que fomenta de un diálogo abierto.

4.2. Racionalidad lógico-conceptual.

4.2.1. Cuantificación.

La racionalidad de la teoría de la FAP existente se deriva de la razón moderna. De ahí, el culto a la cuantificación en perjuicio de la cualificación. Algunos ejemplos: los métodos de Tim Lebon proponen calificar los sentimientos numéricamente, las teorías de resolución de conflictos contrastan valores en función de escalas que se les han aplicado, la estadística es una de las fuentes para evaluar la validez de una razón y, por ende, de un argumento, etc...

Subyace una asunción y una idea directriz. La asunción: la posibilidad de cuantificar la existencia, la experiencia y las emociones. La idea directriz: la cuantificación como medio de clarificación y manejo de los sentimientos, a través de la reducción de la realidad. En relación a la asunción, nuestra filósofa malagueña criticará la cuantificación asumiéndolo como mecanismo del que escapa la auténtica experiencia emocional. La cuantificación es un intento de introducir la vida en universos que le son ajenos (los del número). En cuanto a la idea directriz, uno de los principios esenciales de Zambrano es que nada de lo real puede ser humillado. Reducir la realidad a sus notas numéricas es ocultar parte de la misma, evitar que nazca. El uso pitagórico que hará Zambrano del número va a ser exactamente el contrario. No se tratará de reducir la realidad a número, sino de ayudarnos de él para intuir la armonía de lo real, su ritmo y su constitución interna.

4.2.2. Sentimiento determinado por la cognición.

Cohen o Raabe son representantes de esta postura, aunque no quedan fuera del grupo el resto de los orientadores. Lo que diferencia a unos de otros es la flecha que une sentimientos y pensamientos. En algunos (Raabe, Schuster), existe una flecha bidireccional: todo sentimiento está producido por las ideas y conceptos que poseemos. En otros (ETOR), la flecha no es bidireccional: el sentimiento lo crean concepciones ideológicas y otras causas no filosóficas (inconsciente, por ejemplo).

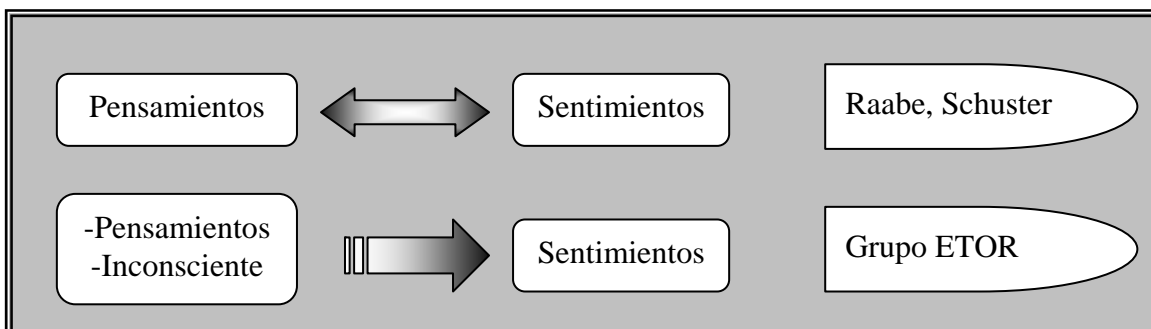


Fig. 2.9. Origen de sentimientos.

Dôna Warren va más allá, integrando la FAP en el conjunto de terapias noéticas. Todas ellas comparten cuatro asunciones:

- 1) emotions are caused by our thoughts, where “thought” is construed broadly enough to include imagery as well as snatches of inner monologue; 2) emotional disturbances are caused by thoughts that lack various epistemic virtues, such as justification; 3) we can change our thoughts, and so change our emotions; and 4) we can overcome our emotional disturbances by employing our everyday critical thinking skills to learn how to think more rationally, so long as the new and more rational thoughts are sufficiently credible to us. In short, all of these therapies maintain that individuals can *feel* better by learning to *think* better, and I shall accordingly call them “noetic therapies”¹⁷⁸

Cabe destacar en estas concepciones su adhesión a la racionalidad moderna. Ninguna de ellas, concibe una racionalidad allende las limitaciones conceptuales de la palabra. El trabajo con la palabra es conceptual, pero ninguna atiende a la naturaleza de esa palabra en relación a su modalización explícita: la palabra como silencio, la palabra que es vida, la palabra como constatación de un hecho conceptual, la palabra como manifestación no dicha,...

En todos los autores, el sentimiento o bien está provocado por una racionalidad moderna, por conceptos e ideas previas o (ETOR) está originado por instancias humanas ajenas a la racionalidad de la filosofía. Si admitiésemos la racionalidad como una instancia de pensamiento más abierta, detectaríamos sentimientos no originados en la racionalidad lógica, aunque sí en la racionalidad. Por ejemplo, el sentimiento originado ante una obra de arte no depende, exclusivamente, de razones lógicas o argumentales, sino de otro tipo de razones. Cuando la vida se confina en marcos logicistas, pierde su frescura, pierde su latido, fenece.

¹⁷⁸ WARREN, D.: “Healing Thrasymachus: the Psychotherapeutic use of Dialogue” en CURNOW, T.(ed.): *Thinking...* Pág. 43. Cursivas de la autora.

Zambrano potencia el acceso a razones meta-argumentales, que son causantes de muchos de los sentimientos del consultante. Ni que decir tiene, que si estas razones se presentasen al CT serían inválidas, puesto que éste siempre necesita una exposición conceptual limitada y limitante.

4.2.3. Camino control-ado.

Instalados en el CT, la consulta filosófica consiste en un camino con final indefinido, pero cuyas fases están claramente controladas. Se encorseta la forma racional y, por tanto, hay poco espacio para la sorpresa. El consultante encontrará por la fuerza de la razón y con la ayuda del orientador la solución de conflictos, la ampliación de sus conceptos, etc... El filósofo se siente dueño y señor del proceso. Si algo va mal, se achaca a deficiencias en la aplicación de las estrategias y se vuelve a revisar el proceso con la esperanza de subsanar el inconveniente.

¿Hay excepciones? Para Schuster, hay notas que escapan de la propia voluntad del orientador. La amistad no se programa, la amistad es algo que acontece como *don*.

¿Qué pasaría si se admitiese que parte del proceso no está controlado?, ¿qué, si se afirmase que algunos problemas no requieren una solución consciente, o exclusivamente consciente, sino esperar a que actúen realidades que no pueden ser activadas por el orientador o el consultante?, ¿qué dirían si se propusiese al consultante quedar a la escucha antes que intentar resolver, por sus propias fuerzas, el conflicto?, ¿quién admitiría una consulta en la que para conseguir soluciones sólo se puede disponer al sujeto a la recepción de las mismas?

La primera consecuencia sería una desinstalación del poder del consultante y del orientador. La filosofía siempre fue un intento de cuestionar y de hacer preguntas. ¿No nos conduciría esto a otro tipo de concepción de la filosofía?, ¿no llegaríamos a una filosofía cuyo objetivo sea la comprensión y la solución del conflicto no se asegurase siempre? Desde luego, sería algo diferente a la concepción mantenida, hasta ahora, por la FAP: una concepción zambranaiana de la disciplina.

4.3. Objetivos para una FAP racionalista: resolución de conflictos, clarificación por conceptos y transformación restringida.

La finalidad propuesta por la mayor parte de los autores clásicos de la FAP, proponen su labor como un medio de resolución de conflictos (Lebon, Marinoff). Otros autores no lo señalan con tal clarividencia, prefieren inclinarse por plantear el trabajo como un diálogo que clarifique conceptualmente (metáfora del piloto de Achenbach, los casos de Schuster). Finalmente, un tercer tipo de orientadores mezcla ambas posturas (Robert Ennis decía que el CT ayudaba a saber qué hacer y qué pensar).

Sólo algunos se aventuran en dar un paso más allá: la transformación personal. Marinoff ha hablado en su método de una fase de contemplación y una de equilibrio. La

cuarta fase del método de Raabe propone la trascendencia de la eventualidad cotidiana. Ambos acarician un regreso a una armonía primordial¹⁷⁹.

La transformación que, generalmente, se opera desde el CT no genera mutaciones esenciales del sujeto, sino sólo racionales: se crean individuos más críticos y que saben contemplar más ámbitos de la realidad y más profundos. A partir de las consultas, se dispondrá de herramientas para reflexionar de un modo más calmo, pero ¿dónde queda el problema esencial, esto es, el problema identitario, el yo, lo que el problema está diciendo del sujeto en conflicto?

¿Sería posible cambiar la mirada del sujeto?, ¿o bien intuir los *problemas* de un modo diverso?, ¿acercarse a ellos como momentos en los que sea mejor abismarnos en el conflicto esperando la disolución antes que la evasión en alternativas? Si así fuera, estaríamos cimbreando la teoría de la FAP.

4.4. Conclusión: la hipótesis de trabajo de la tesis.

La crítica a un sistema puede ser vista desde dos puntos alejados infinitamente:

(a) Exclusión del sistema.

La crítica es asumida por el sistema como violencia ajena a él que compite con sus propios intereses. Se afianza como visión litigante (o sencillamente diferente) aparte de sí mismo. En consecuencia, no puede “reformular” el complejo sistémico, puesto que son dos ámbitos diferentes.

Sería el caso de un psicoanalista que se propusiese “reformular” el trabajo de un psiquiatra, mediante el encuadramiento en su propia verdad. El psiquiatra podría estar de acuerdo con los asertos del psicoanalista y animarlo a que siguiese trabajando en *su propio* campo, puesto que son dos universos diversos que no tienen por qué coincidir. Ambos orbes se excluyen y se respetan mutuamente o litigan.

Si forjamos una teoría de la FAP con muchos elementos diferentes a la teoría tradicional, podríamos situarnos en una teoría nueva apartada de la definición clásica de

¹⁷⁹ Se precisará, además, una educación de la mirada, de la sensibilidad general. Aunque esto será objeto del trabajo zambraniano, no podemos olvidar que el noruego Helge Svare completa pequeños avances en la cuestión en un artículo publicado en 2007: SVARE, H. “How do we best educate philosophical counselors? Some experiencias and reflections from the Norwegian educational program”, *Philosophical Practice – Journal of the American Philosophical Practitioners Association*, volumen 2(1), Nueva York, 2006. Págs. 29-39. Por otra parte, su compañero Herrestad explica el proceso de formación de la primera promoción de orientadores filosóficos noruegos en HERRESTAD, H.: “The Oslo model: A successful two years training programme in philosophical counselling” en CURNOW, T. (ed): *Thinking through Dialogue*. Practical Philosophy Press. Oxted, 2001. Págs. 11-15. También Peter Raabe se aventuró a explicar la formación de orientadores filosóficos en Canadá, donde imparte cursos de formación para futuros profesionales: RAABE, P.: “From philosophical counselling to philosophy for counsellors” en BARRIENTOS RASTROJO, J. (ed.): *Philosophical Practice. From theory to practice*, X-XI, Sevilla, 2006. Págs. 133-141. La propuesta resumida de un curso de FA dirigida a terapeutas y filósofos puede encontrarse en: RAABE, P.: “Structuring a philosophy course that is useful to therapist and counselling students” en BARRIENTOS RASTROJO, J. (ed.): *Philosophical Practice. From theory to practice*, X-XI, Sevilla, 2006. Págs. 143-147.

la orientación filosófica. Tendría poco sentido una síntesis que las aunase porque, sencillamente, serían campos de estudios separados.

(b) Expansión del sistema.

Por el contrario, si los dos ámbitos comparten una base común, sería posible una expansión de la teoría primigenia desde las circunvoluciones de la nueva.

María Zambrano, propuso en su teoría una concepción de la filosofía que se remontaba a la misma Grecia y a la entraña española. Para ello, no obvió la tradición moderna de la filosofía sino que la completó desde los olvidos y la ceguera que impuso el racionalismo argumental. Ella hizo filosofía en tanto en cuanto busca un desciframiento del fundamento de la realidad (la sacralidad) y del interior del individuo (de su sentir originario). Su filosofía es diferente a la filosofía que ha jalonado la modernidad, la lógico-argumental; no obstante, diferencia y oposición no son sinónimas.

El argumento y propuesta de esta tesis es concordante con el esfuerzo de la filósofa veleña. Si la filosofía inscrita en la FAP es deudora de una filosofía moderna, la aplicación del pensamiento zambranista, basado en la razón-poética, redundaría en la ampliación de los fundamentos y práctica de la teoría clásica de la orientación filosófica. El pensamiento de la filósofa veleña gestó esta ampliación en la teoría, por lo que no deberían existir obstáculos para que lo mismo se repita en la implementación en la FAP.

Si, además, tenemos presente que la FAP demanda un modo explícito de labor filosófica y encontramos vestigios de esa forma en la biografía de nuestra autora, podríamos estar autorizados a esperar éxito en nuestra tarea. Sentados estos dos puntos, resta verificar y constatar la hipótesis.

5. Fundamentos zambranistas para una teoría de la FAP.

5.1. El relato metafísico.

5.1.1. El paraíso fusionado.

María Zambrano narra a lo largo de sus escritos un acontecimiento que podríamos adjetivar como metafísico, por ubicarse más allá de lo físico-histórico, a pesar de ser el fundamento metafórico de la historia epistémica del pensamiento. En este epígrafe, haremos anidar ese relato metafísico; en el siguiente, las consecuencias históricas.

“Al principio”¹⁸⁰, todo era de una inmediatez tal que podríamos decir que sólo existía la intimidad¹⁸¹. El hombre se encontraba inmerso en la naturaleza, en la realidad

¹⁸⁰ Ese principio se relaciona con una situación de conocimiento previa en el que el sujeto se encontraba fusionado con la naturaleza. Consecuentemente, no había un espacio entre sujeto y objeto y, por ende, no eran factibles dicotomías como sujeto-objeto. Iremos desgranando los matices de esa circunstancia inicial a continuación.

total fundamental (sagrada), si se quiere. No se materializaba separación alguna, puesto que la separación requiere dos entidades y allí sólo había una: el ser común.

El ser podría compararse al ser de Parménides¹⁸² siempre que fuera entendido como un ser vivo¹⁸³. La inmediatez supone que sobra la mediación, es decir, entidades que relacionasen entre sí los ámbitos dispersos o independientes. Todo era directo y no se precisaba tales mediaciones, puesto que el cisma no era ni siquiera pensable.

La realidad estaba llena y, al ubicarse el ser humano dentro de ella, al formar parte de ella, sentía también la plenitud que le circundaba. Su entidad era más amplia que la del ser individual actual: era toda la realidad o bien, era *con* toda la realidad. El ser humano se sentía acompañado. Esta compañía era la de dos seres cercanos (que los consideraba parte de sí) y la de él mismo como parte de la totalidad.

Nada necesitaba porque lo poseía todo y al mismo tiempo era poseído.

En su situación inicial el hombre no se siente solo. A su alrededor no hay “un espacio vital”, libre, en cuyo vacío puede moverse, sino todo lo contrario. Lo que le rodea está lleno. Lleno y no sabe de qué (...). La realidad le desborda, le sobrepasa y no le basta¹⁸⁴

No había espacio en que transitar, ni tiempo *sucesivo* en el que vivir. Solo una realidad completa, total, en la que, ni siquiera, había posibilidad de pensar. El pensamiento requiere la separación entre sujeto y objeto, la generación de una distancia. En las inmediaciones de aquel “paraíso” esto no era posible.

En la paradisíaca vida de una naturaleza rescatada, no habría tal cosa: el hacer no sería padecido por otro y no sería acumulativo a manera de crear circunstancias. Hacer y padecer son signos de una acción que no alcanza el vencer la pasividad, lo que de pasivo hay en el hombre que la hace. Ni acción, ni pasión sino pura vida en acto puro. Vivir enteramente en una vida donde todo esté en acto¹⁸⁵

Al no haber pensamiento, tampoco había posibilidad de una visión de lo *exterior*. Si entendemos el pensamiento como un acto por el que se perciben realidades

¹⁸¹ Cfr. AgE. Pág. 33. La intimidad apresa varias instancias: la existencia del sujeto en sí mismo, la unidad de la persona con las dimensiones esenciales de la realidad y de sí mismo o, siguiendo la definición del *Diccionario de la Real Academia Española*, con la “zona espiritual íntima y reservada de una persona o de un grupo, especialmente de una familia.”

¹⁸² Respecto a las relaciones de Parménides y la Filosofía Aplicada, consúltese el artículo STAMER, G.: “Why is the pre-socratic Parmenides important for today's philosophical practice” en VV.AA.: *Compendium for paper presentations of the 7th International Conference on Philosophical Practice. Philosophical Practice – A question of bildung?*, The Danish University of Education, Copenhagen, 2004. Págs. 1-16.

¹⁸³ Si bien, esa vida no es la del tiempo sucesivo sino una vida siempre la misma, con escasa mutación, donde el movimiento es una constante vuelta a la esencia de sí mismo. Veremos más tarde que María Zambrano lo denominará la “temporalidad de la psique inicial”.

¹⁸⁴ HD. Pág. 28.

¹⁸⁵ HD. Págs. 316-317.

a una cierta *distancia* y Zambrano concibe la ausencia de distancia, no era posible el pensamiento o el conocimiento. De hecho, lo que hay es una suerte de conciencia vívida de lo que se tiene alrededor. El modo de conocer de la epistemología es cercano a la del poeta, es decir, no es analítica sino “sumergida”. El sujeto es consciente sintiendo, por lo que conocer es vivir. De ahí, que la separación entre sentir, pensar, hacer sea una falacia en este universo metafísico.

No podía existir la pregunta, puesto que requiere (1) pensar analíticamente y (2) una distancia con el objeto sobre el que se inquiera. La interrogante era sustituida por el clamor¹⁸⁶. La pregunta era acto violento¹⁸⁷, mientras que el clamor se dejaba *encantar*¹⁸⁸ por la cuestión y por la vida. Ante la pregunta “¿dónde te escondiste?”, no se espera una respuesta locativa sino la devolución de una presencia que se había perdido.

El clamor surge de un continente innombrable, de un grupo no definido de entes; la pregunta de un individuo separado del resto. El clamor tiene su origen en un sentimiento; la pregunta, en la clarificación de índole cognitiva. El clamor es la respuesta de la vida fusionada con el ser íntegro¹⁸⁹, la pregunta pide una respuesta intelectual.

Pregunta y clamor se divorcian en el principio. La imposición de una pregunta fuerte afianzará una idea emancipada del sentir.

En el principio del conocimiento, el entender y el sentir no podían vivir separados; y el contraponerlos, aprovechando la separación *habida después*, mide la distancia que de ese conocimiento que se busca –y que está desde un principio- separa a quien en ello incurre (...). El sentir y el entender no pueden reunirse sino, como lo viviente o en vía de serlo, por una especie de simbiosis. Simbiosis, danza en un comienzo y durante un tiempo en el cual los que van a reunirse ocupan uno el lugar del otro (...). El sentir despierta, aviva y es fuego reanimado por un entender¹⁹⁰

El ser humano, por llamarlo de alguna forma, antes de su violenta fisura era puro pasmo contemplativo. Además, siguiendo una de las metáforas de Zambrano, podríamos decir que era un árbol que abría sus ramas para abrazar toda la creación:

¹⁸⁶ Cfr. CB. Pág. 17.

¹⁸⁷ La violencia se refiere al acto por el cual el sujeto ha de obligarse a alejarse del mundo (“tomar distancia” es la expresión que se suele utilizar para analizar), en lugar de quedar fundido con él.

¹⁸⁸ “El drama de la Cultura Moderna ha sido la falta inicial de contacto entre la verdad de la razón y la vida. Porque toda vida es ante todo dispersión y confusión, y ante la verdad pura se siente humillada. Y toda verdad pura, racional y universal tiene que encantar a la vida; tiene que enamorarla” (CGL. Pág. 17).

¹⁸⁹ Cuando, por ejemplo, “se clama a los cielos”, si es auténtico clamor, el ser íntegro del sujeto está llamando, la persona está jalonada en cada íntima partícula por ese clamor: no es posible distinguir su palabra clamorosa de la gesticulación demandante de su cuerpo o de las ideas que miran con esperanza a lo alto.

¹⁹⁰ LB. Pág. 90. Las cursivas son nuestras.

“dispuesto a recibir daño y don”¹⁹¹. Se dejaba sentir y captaba la realidad sin esfuerzo porque *él mismo era la realidad*. Esta disposición será una de las dolorosas pérdidas del hombre moderno: no querrá *esperar* a la respuesta, por el contrario, *saldrá a buscarla*.

Al ser naturaleza, el hombre no era hombre, sino en modo efímero, y aun eso cuidando siempre de “obrar de acuerdo con la naturaleza”. El hombre, pues, no tenía ser propio. Era sin ser. Ser sin ser¹⁹²

Al ser don, la realidad no se da a quien la busca, sino a quien ella desea. Por tanto, no depende del esfuerzo, sino que se distribuye de forma un tanto caprichosa. No obstante, no hay envidia respecto al que se tiene al lado. La envidia supone una relación alterada con la realidad: *querer* lo que el *otro* posee. En este mundo inicial no hay otro; por ello, la envidia no tiene cabida. Por otra parte, no hay querer porque ya se posee todo.

La primera forma de conciencia no podía ser otra que la atención¹⁹³. La atención no exige, se hace presente; no espera un sistema, se abre a cualquier tipo de contenido. La atención supone una forma de conciencia que muestra trabazón con todo lo anterior: aceptación total, recepción sin búsqueda, asumir el pasmo ante la realidad,...

Se distingue en la atención dos planos: el de la atención espontánea y el de la voluntaria. La atención espontánea va desde el grado mínimo en que una persona se puede decir que está despierta: es un estado de pasividad en que la atención, especie de rayo de luz, va atraída de un lado a otro según estímulo que la llama. Pero claro está que la atención no existe por sí misma, es el atributo de la conciencia y del alma de alguien¹⁹⁴

La atención posee grados sucesivos. Ellos moldean un camino que conduce a la autonomía, a la aparición de un sujeto. Esto quiebra el matrimonio con la realidad, la hermandad gemelar entre sujeto y objeto, al punto de producir un sujeto imperialista que termina ocultando la realidad.

Si cuando atendemos a algo intensamente lo hacemos proyectando sobre ello nuestros saberes, nuestros juicios, nuestras imágenes, se formará una especie de capa espesa que no permitirá a esta realidad el manifestarse. Y con éste se encuentra en conexión el hecho de que algunos importantísimos descubrimientos hayan saltado en

¹⁹¹ M 130. Pág. 65. Más adelante, incidiremos en esta metáfora.

¹⁹² ZAMBRANO ALARCÓN, M: “Apuntes sobre la acción...”. Pág. 570. Por eso, obrar de acuerdo a la naturaleza suponía adecuarse con lo que era. Cuando este espíritu se intentó recuperar en filosofías como la estoica, habrá que hacer algo más que dejarse sentir, habrá que ir a buscar una esencia perdida en estas épocas iniciales u originarias.

¹⁹³ HD. Pág. 54.

¹⁹⁴ FE. Pág. 59.

la mente del descubridor cuando estaba distraído, porque entonces estaba libre su mente¹⁹⁵

En resumen, tal atención exige (1) un sujeto que está atento y (2) un objeto al que atender. Comenzamos una primera acción de voluntad consciente. La imposición del sujeto y la pregunta hizo claudicar el paraíso.

5.1.2. La ruptura.

5.1.2.1. La ambigüedad.

Zambrano señala tres etapas caracterizadoras de la relación entre el hombre y la realidad. La primera era la del paraíso.

I. No hay todavía “cosas”. El hombre siente como viviente todo lo que le rodea. Corresponde a lo que se ha llamado “animismo” y también mundo de lo sagrado, que es ambiguo confuso, ambivalente –bueno y malo sin separación¹⁹⁶

Lo sagrado no se identifica con religión establecida, sino con el fundamento de lo real. Así, el mundo de lo sagrado sería aquel en que el “individuo”¹⁹⁷ se encuentra en relación directa con la realidad (su fundamento), sin mediaciones.

La descripción del mundo éticamente ambivalente (“bueno y malo sin separación”) es consecuencia de que todavía no existe una ética. La existencia de una ética depende de la racionalidad, del pensamiento que separa objeto y objeto. Si, decíamos, en este mundo no existe la distancia ni sujeto individual, no se generarán juicios: no hay reos, jueces o responsabilidad.

El animismo podría encontrar correlato histórico con una corriente religiosa: un pan-ente-ismo divino, es decir todos los seres son dioses: el dios rayo, la diosa luna, el dios de la vida y de la muerte, etc... La realidad se nos abre a través de ellos.

Cada dios abre un camino en el arcano inicial, en el “lleno” que es originariamente la realidad que rodea al hombre. No es el vacío el que se puebla de dioses, sino al revés: es el lleno de la plenitud arcana, sagrada, el que se abre, se hace accesible a través de los dioses. Ellos abren camino y la vida humana puede desenvolverse, encontrando un hueco que es al par una guía, camino en el espacio dejado en libertad, por donde se puede transitar, ir hacia alguna parte. Transitar es justamente vivir; poder y tener donde ir.

¹⁹⁵ FE. Pág. 60.

¹⁹⁶ HD. Pág. 299.

¹⁹⁷ “El hombre no existe todavía; no ha nacido. Y tiene en cambio de su no existencia, la anchura del mundo sin límite alguno. Como todavía no es, puede serlo todo; no se ha definido a sí mismo. No podría, porque carece de experiencia para saber a dónde llegan sus límites (...). Lo divino reside en todas las cosas o ha elegido, por no se sabe qué motivos, los lugares más dispares. El hombre no tiene lugar fijo, vive inmerso en la adoración y no se le ocurre preguntar sobre sí mismo” (ESV. Págs. 24-25).

Mas primeramente, cuando todavía no había dioses no era posible el tránsito. El hombre sin dioses está cercado y perdido a la par en un contorno lleno, hermético, inaccesible; sin camino¹⁹⁸

El animismo reproduce, además, una situación en que se da prioridad al ánimo, al alma. Más que la mente, que el sujeto autónomo y volitivo, la imagen más cercana es la del paraíso de la *Divina Comedia* de Dante, que tanto influyó en Zambrano. Los seres pueden contar *su historia*, pero su auténtica esencia (la que se confunde con su acción) es la contemplación de la luz divina a la que siguen.

5.1.2.2. Las cosas.

II. Han aparecido las cosas. La realidad se presenta configurada en cosas, es el momento en que Tales se pregunta por ellas, porque ya las hay. Hay cosas, que quiere decir que hay límites y que comparece ante algo, una X que tiene límites y que comparece ante la mirada humana con una cierta uniformidad (...) Entonces surge la pregunta acerca de las cosas. Y el pensamiento inicia su marcha hasta llegar a descubrir el concepto y a establecer conceptos adecuados para ciertas especies de cosas y hasta para la totalidad de las cosas: la naturaleza¹⁹⁹

Contamos en esta segunda fase con tres pasos:

(1) La aparición de las cosas.

Esas cosas son diferentes a los entes puesto que no tienen nombre ni delimitación o núcleo determinante. Son cosas que “comparecen”, están ahí, pero todavía no se han ubicado. Se asemejarían al rayo que no se sabe qué es hasta que se conceptúa.

(2) La aparición de las cosas individuales.

Se le da un *nombre*, un comienzo de esencia, a cada uno de esas “cosas”.

(3) Su sistematización.

La integración en un complejo en el que se dota a cada realidad de su lugar. Progresivamente, se va ascendiendo en complejidad y se van diferenciando universos particulares. En la atalaya, anida la naturaleza. Las cosas y los entes formarán *parte* de la naturaleza. En definitiva, se ha producido la escisión: las cosas y los entes no *son naturaleza*, como lo eran en el paraíso.

La claridad que arroja el pensamiento sobre la vida proviene de quien la mira y al mirarla se ha alejado de ella. Pensar requiere distancia. Distancia que llega a hacerse

¹⁹⁸ HD. Págs. 236-237.

¹⁹⁹ *Ibíd.*

objetividad, porque en ella lo que toca y lo que hiere, lo que es adverso o favorable, se ha convertido en punto de mira, en objeto²⁰⁰

¿Cómo pudo operarse este cambio? Una de las hipótesis es la de un “eclipse”, una sombra aparecido en los cielos: sombra en un día que debía ser soleado.

La sombra aparecida en los cielos hubo de ser el primer y primordial fenómeno que despertó el ansia de conocimiento en el habitante de este planeta sombrío, que absorbe la luz solar y que sólo en modo imprevisible y por ello tan natural la devuelve²⁰¹

Nos movemos en el terreno de las imágenes y las metáforas, desde él hay que comprender la imagen. Un eclipse es una ruptura en el *continuum* de la luz que cautiva la atención. Se produce una oscuridad, un momento en que el sujeto no sabe a dónde ir²⁰², un vacío, una disposición a que el sujeto tema y busque un fundamento aparte de la naturaleza; la luz natural, el fundamento, desaparece y el sujeto aterido²⁰³ decide que es posible otro fundamento. De hecho, en los comienzos, la pregunta es hija del miedo, puesto que éste es el sentimiento que acomete al individuo. Siente su propia aniquilación y sólo le queda transformarse en “otra cosa” para pervivir. Se trata de pensar para vivir y para sobrevivir²⁰⁴.

Mas ¿Por qué pensar? ¿Por qué hacer filosofía? En realidad ya está dicho, a causa de la aniquilación de la sustancia de la vida, proceso metafísico, en el cual quien lo sufre va padeciendo “la metafísica”, la ve ante sí, la siente de modo continuo y sin descanso. Y a ése, entonces, ¿de qué le sirve la “evidencia”, ni la “Razón Pura”, y menos la filosofía del progreso y de las ciencias? No, ha de hacer la suya; inexorablemente la suya, que la suya será distinta; pero, aunque no lo fuese, ha de hacerla él, es lo esencial. Ha de hacerla para no deshacerse²⁰⁵

La sed de ser a través del pensamiento, tan propia de personas cercanas a nuestra filósofa queda manifiesta en el fragmento anterior. Esa sed resulta de un sentimiento que se abisma en fondos humanos originarios, así como, en una necesidad muy básica.

La adversidad ha perseguido siempre al hombre, y aun la dificultad invencible que puede llegar hasta aniquilarlo. En la situación inicial de la vida humana debió de ser

²⁰⁰ ZAMBRANO ALARCÓN, M: “Apuntes sobre la acción...”. Pág. 561.

²⁰¹ DA. Pág. 90.

²⁰² Esa imagen es la del idiota zambraniano, como veremos en capítulos sucesivos.

²⁰³ “Nos sentimos libres y dueños y si seguimos así, sustituyendo realidades por conceptos, podemos enseñorearnos de todo, mas ese todo carecerá de... realidad” (DD. Pág. 162).

²⁰⁴ Una idea de fuerte raigambre orteguiana: el filósofo madrileño mantenía el pensamiento como una necesidad dependiente del quehacer vital.

²⁰⁵ ESV. Págs. 132-133.

la constante adversidad, la amenaza perenne de ser aniquilado, la circunstancia de su vida. De ahí, el sacrificio. La adversidad irremediable por el hombre mismo, ante la cual había de hacer apelación a un poder a una “técnica” para atraerse ese poder. El no obtenerlo es quedar simplemente “condenado” o vencido sin remedio²⁰⁶

Lo primero que se abandonan son las emociones. Se deja de sentir porque el sujeto renuncia a la naturaleza. Hay que dejar de pre-ocuparse para ocuparse de lo real: “Hay que hacerse fuerte en la debilidad”²⁰⁷.

Cuando se crea la distancia, se fraguan dos instancias de la realidad esenciales para el sujeto: el espacio y el tiempo. Ambas serán “contextura” de la realidad²⁰⁸, pero el sujeto no despierta a ellas en los primeros compases.

Espacio y tiempo fueron mirados en función del movimiento de las cosas naturales. Están implicados en la pregunta sobre la “fysis”. Pero tenían una función vital, una “razón vital”. La razón vital que guió la investigación filosófica de los presocráticos en busca de una naturaleza donde el hombre –el que piensa- fuese posible²⁰⁹

El periodo presocrático evidencia por vez primera estas categorías.

El drama que tiene lugar en el periodo pre-socrático es simplemente el hacer posible el pensamiento. Mas hacer posible el pensamiento era hacer posible la peculiaridad del hombre. El pensamiento, la razón en cuanto actividad humana y en cuanto acción humana que es vida, vida intransferible y que necesita, como toda vida, un medio adecuado. El medio constituido para el hombre como para toda especie viviente, por un espacio y un tiempo²¹⁰

El espacio y el tiempo²¹¹ son condiciones de posibilidad del pensamiento y, por ende, de este nuevo ser humano pensante. Dentro del espacio, las cosas y las circunstancias “se revelan, se hacen visibles” y el hombre puede tratar con ellas²¹². El tiempo (sucesivo) es el medio en que se crea un vacío propicio para la pregunta: hay un antes y un después.

La pregunta abre una pausa, una suspensión en el tiempo que comporta un ensanche del espacio: crea un cierto vacío. Un vacío en grado eminente, cuando se trata de la

²⁰⁶ ZAMBRANO ALARCÓN, M.: “Apuntes sobre la acción de la filosofía” en *La Torre*, números 15-16, Puerto Rico, 1956. Pág. 556.

²⁰⁷ *Ibidem*. Pág. 560.

²⁰⁸ Cfr. *Ibidem*. Pág. 562.

²⁰⁹ *Ibidem*.

²¹⁰ ZAMBRANO, ALARCÓN. M.: “Sobre el problema del hombre” en *Anthropos (suplementos)*, número 2, Barcelona, 1987. Pág. 98.

²¹¹ Cuando nos referimos aquí al tiempo, señalamos una modalidad de tiempo específico: el tiempo sucesivo. Veremos más adelante que tiempo existió siempre, la novedad es la aparición de esta tipología temporal.

²¹² *Ibidem*.

pregunta nacida de la actitud filosófica. Pues el vacío en el tiempo es ese átomo que permite que el tiempo corra propiamente y no sea un correr continuo análogo a la inmovilidad²¹³

Por otro lado, el pensamiento tiene una incidencia respecto a estas dos instancias básicas: sitúa las *cosas* “en el orden del *ser*” y los *acontecimientos* “en el orden del *tiempo*”²¹⁴. Las “cosas” van a materializarse ópticamente y los acontecimientos se constituirán históricamente por vez primera. Las cosas mismas van a enmarcarse en un tiempo: ya no se darán en un siempre atemporal²¹⁵.

Todo esto no hace sino constatar la ausencia de las categorías sucesivas de tiempo y espacio en los ámbitos sagrados. Si tomamos como muestra el mundo semítico, descubrimos que la gramática hebrea original, deudora de una tradición sagrada, no contiene tiempos verbales sino modalidades de las acciones. Así, no hay un futuro sino una *intensificación* de la acción, nos referimos a la distancia entre matar y asesinar. Por otra parte, la religión judaica no siente que *repite* el paso del Mar Rojo anualmente, sino que lo *hace presente* en cada Pascua.

5.1.2.3. El concepto.

III. La mente lucha más que con “las cosas” con los problemas puestos por el pensar sobre ellas; se mueve entre conceptos. Se han descubierto la dialéctica y la lógica. Los dioses (...) han cesado de actuar, de ser vigentes, es decir, de ser cifra de la realidad y del destino humano. El hombre se ha independizado de ellos; ha nacido también la ética²¹⁶

Pasamos de dos entes distanciados a tres: sujeto, objeto y concepto. Cuando el concepto se hace fin en sí mismo, la ruptura con la naturaleza parece no tener vuelta atrás. El concepto, que inicialmente miraba la realidad, se convierte en un dios. Esto es debido a que es la única forma de adueñarse de la realidad: el miedo conducirá a la pregunta, la pregunta al deseo de seguridad y ésta al del dominio sobre la realidad.

Preguntar por el ser de las cosas, es pretender adueñarse de ellas, extraer de ellas su verdad última, y estar así por primera vez en una realidad adecuada; adecuada por el simple hecho de que son sabidas en lo que no puede cambiar. Y paradójicamente, al realizar esta acción acallando la queja y acallando con ella la imposible pregunta acerca de su propio ser – imposible por el momento- inaugura su biografía. Su vida

²¹³ LB. Pág. 83.

²¹⁴ ZAMBRANO ALARCÓN, M.: “La acción del pensamiento” en *Educación*, número 28, Puerto Rico, 1970. Pág. 84.

²¹⁵ Es decir, en el “tiempo de la psique inicial”.

²¹⁶ HD. Pág. 299.

comienza a ser suya, comienza a serle propia, porque ha dejado de ser pasivo, receptor. Porque se ha hecho activo responsable²¹⁷

Al ser el origen el miedo, el ser, ahora sujeto, no va a calmar su sed hasta no conseguir plena seguridad. La seguridad alcanzada con la primera pregunta tironea con fuerza. El miedo, o la insoportable posibilidad de vivir sin seguridades, ha gestado el pensamiento personal, pero también el alejamiento de la vida por el concepto, de la poesía por la ética.

La ética surge cuando la poesía quiebra, y quiebra, cuando se hace insoportable vivir prendido del vaivén de los acontecimiento, de los seres y de las sombras, cuando se hace insoportable sentirse a sí mismo fantasma. Pues no basta querer vivir. Si sólo tenemos este querer, acabará siendo locura y pesadilla, querer fantasmagórico en laberinto de espejos. Hace falta una justificación, es decir, una objetividad²¹⁸

Abocados a este aparente éxito, el sentir, siempre pasivo, no litiga. Deja hacer a la razón y se retira. Con este exilio, la razón cae en falsedad porque se oculta una parte de la verdad. La que queda fuera del edificio conceptual en que se atrinchera.

Y entonces, al sentir ese algo invulnerable que le aguarda, teme y se dispone, retrayéndose a su escondido ser, a ser él, él mismo (...) se echa hacia atrás y hacia adentro para mirar desde un recinto. Y en ese recinto, que es ya un lugar, el suyo, se dispone –y más aun si ya cree conocer- a alzar un castillo. Un castillo que llegará a ser de razones, un castillo artillado, cuando a tal desarrollo haya llegado para defenderse ante la verdad en principio. Y la verdad, invulnerable como es (...) le resiste. Mas el hombre puede aun más ante ella, puede sin proponérselo y aun pasándole inadvertido, ir contra ella, armado de ciencia. Y así, la pura, invulnerable, inviolable presencia de la verdad que se dio, que se presentó ante él, no será ya nunca vista de ese modo inicial²¹⁹

El inquisidor individual, aparente valedor del nuevo conocimiento, renuncia a lo que ya poseía graciosamente. Su búsqueda lo transforma en ignorante natural. Creyendo ganar, va perdiendo más y más conocimiento, realidad y, sobre todo, vida. La distancia en relación a la realidad no es sólo óptica, sino gnoseológica,

pues que preguntar es poner en tela de juicio todo lo que se sabe especialmente cuando se es un sabio; es dejar el saber como una vestidura, despojarse aún de lo que se tiene por más cierto. Y cuando el preguntar se refiere, como es el caso, a todas las

²¹⁷ ZAMBRANO ALARCÓN, M.: “Apuntes sobre la acción...”. Pág. 561.

²¹⁸ U. Pág. 123.

²¹⁹ CB. Pág. 27.

cosas, entonces quien se hace la pregunta se queda sin saber nada, siendo el más ignorante que el último de los ignorantes²²⁰

El regreso al paraíso habría de mirar al proceso inverso: abismarse, hundirse la realidad sin preguntar. Si volvemos a una ignorancia conceptual, si no actuamos con violencia y voluntad para encontrar respuestas, dejaremos que éstas lleguen. Con ellas, lo hará la propia realidad saliéndonos al encuentro. Relacionamos tibiamente este tópico con la vida de la pensadora en el capítulo anterior; lo retomaremos en los que siguen.

Desde la óptica del sujeto volitivo, dejar de hacer filosofía es peligroso: significa dejar de querer ser *yo*, renunciar a la distancia y a sus consecuentes espacios y tiempo. Pregunta Zambrano: “¿sería, pues, posible que el hombre pueda dejar de hacer filosofía, el hombre que la ha hecho porque declaró su querer, es decir, el de nuestra tradición occidental?”²²¹. La respuesta es positiva, si bien haría falta “un cambio decisivo”.

5.1.2.4. Resumiendo. Los tres sí.

Una carta remitida por nuestra autora a Agustín Andreu, sobre la presencia del último en la casa de ella, defiende la filósofa que hay que decir tres veces sí a las cosas para que se materialicen.

El primer sí es el que nace de lo más hondo sin saber nada. El segundo es el de la palabra que ya sabe. El tercero es el de la fe incipiente, que inicia²²²

La analogía con el proceso anterior es prolija.

El primer sí se corresponde con la primera fase de nuestro recorrido: cuando ya se ha abandonado el paraíso y se inicia la ignorancia. Ese sí nace de lo más hondo, que continúa siendo lo más superficial, al haber poca distancia entre la realidad y el sujeto, sin mediaciones.

En el segundo sí, “ya se sabe”. Estamos entre la segunda y la tercera fase. El concepto va apareciendo en medio de las cosas. Esa aquiescencia, no nace de lo más hondo porque se decantan mediaciones que empiezan a oscurecer los arcanos, los orígenes y los originadores.

El tercer sí es el más misterioso: el de la fe incipiente. ¿Será una superación del concepto o será una asunción del concepto unida al sentimiento? La fe posee los dos ámbitos: pensamiento y sentimiento. Esta fe es la “confianza”, la fe del carbonero. No es la esperanza que “espera” un *futuro* mejor, sino la confianza *presente* en lo dado: la

²²⁰ ZAMBRANO ALARCÓN, M.: “Los orígenes del pensamiento: el asombro”, *Educación*, número 28, San Juan (Puerto Rico), 1970. Pág. 81.

²²¹ ZAMBRANO ALARCÓN, M.: “Apuntes sobre la acción...”. Pág. 555.

²²² CP. Pág. 189.

danza simbiótica de pensar y sentimiento, imagen de la unidad en la razón-poética. Por tanto, el tercer sí es la resolución del proceso metafísico reseñado.

5.2. El relato histórico.

5.2.1. Introducción.

Antes de indagar las causas y consecuencias del proceso metafísico, concretaremos la narración anterior históricamente.

Destacaremos dos periodos en los que se ha dado una deriva de la vida al conocimiento argumental: Grecia-Roma y el Renacimiento. En los dos, salió victoriosa la razón logicista, aunque, no por ello, la vida dejó de seguir demandando un lugar que le correspondía. En este sentido, Grecia prodiga el enfrentamiento del pitagorismo frente al aristotelismo, y del estoicismo *frente al* neoplatonismo²²³; la modernidad opondrá la filosofía cartesiana, la hegeliana y la kantiana a la de Espinosa o la de Pascal.

Si, en Grecia, tuviésemos que determinar cuatro etapas (no sucesivas) de la relación entre filosofía y vida, o filosofía y poesía, entre el pensar y el sentir, aludiríamos a las siguientes:

1. Pregunta filosófica en que se descubre la actitud netamente filosófica.
2. Descubrimiento filosófico de la realidad poética del *apeiron*.
3. La unidad entre filosofía y poesía habida en Heráclito, Parménides y Empédocles.
4. La denuncia de la “mentira” de la poesía por Platón²²⁴

Las dos primeras navegan al descubrimiento de la filosofía y la poesía por caminos propios. La tercera aboca a la fusión. La cuarta consiste en la separación de filosofía y poesía y la derrota de la última.

Si queremos especificar autores y corrientes que representen las posiciones de cada fase, la investigación se torna más compleja. Así, la realidad poética no sólo estará en el *apeiron* sino, fundamentalmente, en la filosofía de Pitágoras y sus seguidores. Ellos harán de la filosofía un camino iniciático de vida. Por otra parte, Platón no encarna la figura antipoética, sino el *dramatismo* de alguien entre dos mundos: poesía y filosofía. Aristóteles será el primero que encarnará la línea filosófica-argumental pura.

5.2.2 Grecia²²⁵.

²²³ Atenderemos al estoicismo en un capítulo posterior. Nos centramos aquí en el pitagorismo, platonismo y aristotelismo como tránsito de la poesía-vida a la filosofía-pensamiento.

²²⁴ HD. Págs. 73-74.

²²⁵ Si bien trataremos aquí la figura de Grecia a través de entidades griegas, no hay que olvidar que Grecia, por sí misma, es protagonista en el pensamiento zambraniano. En Grecia, “hizo aparición la luz, la luz que permitía que todo apareciese” (Cfr. FARRÉ-ESCOFET PARÍS, M.G.-RUIZ ANTEQUERA, M.J.: “Diálogo de la luz. María Zambrano y Grecia”, *Actas III Congreso Internacional sobre la vida y obra de María Zambrano: María Zambrano y la “edad de Plata” de la cultura española*, Fundación María Zambrano, Vélez Málaga, 2004. Pág. 111). Por tanto, será el origen del pensamiento no

5.2.2.1. *Antígona* y el pitagorismo.

Es difícil indicar una etapa histórica que se ajuste exactamente al “paraíso” porque, como se señaló, es un periodo anterior a tiempo y espacio. Por ello, deberíamos pensar que es una instancia que funciona como ideal regulativo, como objetivo a alcanzar o, si se quiere, lugar perdido e irrecuperable para el sujeto que habita el tiempo sucesivo. Habría que transformarse en otro ser humano para recuperarlo. Esa transformación la tenemos en una figura griega: Antígona.

La época de la *Antígona* de Sófocles precede a la separación entre pensamiento y vida. Nos hospedamos en una época en que el sujeto se está gestando²²⁶. Antígona vive la tragedia entre cumplir la ley y desobedecer a los dioses o viceversa. Su palabra no es la de la razón o el argumento, sino el clamor, la queja por lo inevitable. La obediencia a los dioses, su destino, le acarreará ser enterrada viva. Una vida filosófica le permitiría distanciarse del problema y alcanzar una solución “racional”, pero esa no es su esencia: ella es pura pasividad doliente ante la vocación en que se resume su vida (ser enterrada viva por amor y obediencia a los dioses). De hecho, no está claro que Antígona posea la capacidad de decidir, en el sentido metafísico, sobre su tragedia²²⁷. Sin duda, podría haberse negado a lo que dictaminaba la ciudad, como hizo Ismene; en tal caso, no sería ella modelo para el asunto presente.

La época prefilosófica no es ética porque no se *quiera* decidir sino porque el asombro, el pasmo, aún es tan grande que impide actuación alguna responsable. A pesar de la incapacidad de actuar de otra forma al haber un primer atisbo de conciencia, la protagonista se apercibe de lo que está sucediendo. De ahí la tragedia: ser consciente de la propia caída sin poder hacer nada por evitarla.

La vocación de Antígona –o la vocación “Antígona”- precede a la diversificación entre filosofía y poesía, ésta antes del cruce en que el filósofo y el poeta con tanto desgarramiento en algunos se separan. Cuánto esfuerzo para no volver la vista atrás. Inútil esfuerzo en ciertas etapas de la historia, ya que en ellas este pasado se revela como el principio, como el origen asimilable a la patria primera del hombre ya en la Tierra.

Mas lo que el sacrificio de Antígona ofrece es la conciencia, sí. Una conciencia en estado naciente que se desprende del sacrificio de un alma, de un ser más bien, en su integridad. Una conciencia que más tarde en la filosofía aparecerá como nacida de un sujeto restringido, de un Yo que por ella cobra existencia²²⁸

segregador. Los vínculos de Zambrano y Grecia pueden leerse en ADÁN, O.: “La entraña y el espejo. María Zambrano y los griegos” en REVILLA, C. (ed): *Claves de la razón poética. Un pensamiento en el orden del tiempo*, Trotta, Madrid, 1998. Págs. 173-191.

²²⁶ De hecho, la tradición ubica la invención del sujeto de la modernidad cartesiana europea.

²²⁷ Charles Moeller nos recordará que “el caso de Antígona no es único en el drama griego”. Rememora otros casos semejantes como la caída de Prometeo, Heracles o Hipólito (cfr. MOELLER, Ch.: *Sabiduría griega y paradoja cristiana*, Encuentro, Madrid, 1989. Págs. 131-142).

²²⁸ Send. Pág. 218.

En la época presocrática (Empédocles, Heráclito, Parménides según la cita del epígrafe anterior), “encontraremos ese momento feliz de las nupcias entre filosofía y poesía”²²⁹. Fue el momento de los pitagóricos y de la concepción de la filosofía más cercana a la definición de Zambrano: la filosofía como desciframiento (y conjugación) del sentir originario.

Los pitagóricos, coherentemente con religiones místicas²³⁰, como las del antiguo Egipto²³¹, entendían la filosofía como una vía iniciática, algo cercano a un proceso de maduración espiritual. Su saber era radicalmente opuesto al conocimiento epistémico tanto en contenido como en la forma de presentación y de acción. Ni siquiera el saber de Aristóteles podía ser identificado con ellos; había algo más que no era sólo pensamiento o racionalidad.

¿Qué era propiamente lo inasimilable de los pitagóricos a la actitud filosófica de Aristóteles? No podía ser otra cosa sino una actitud diversa, diversa de la filosófica, diversa de las sabidurías, con las cuales no podía ser confundida²³²

Ese algo era un exceso vital. No se trataba de entender cognoscitivamente los entes, sino acceder al saber de la experiencia, a contenidos que requerían la implicación del sujeto desde todas sus dimensiones. Se podría explicar esto si pensamos en la diferencia entre las enseñanzas esotéricas y las exotéricas de los pitagóricos. El hombre contemporáneo reconoce el teorema de Pitágoras, el pitagórico asume las dimensiones existenciales y universales de la conexión de una regla que conecta al sujeto con el resto del universo al estar sometidos a una misma regla matemática.

Se distinguen dos grados, por lo menos, que correspondían a dos círculos de saber y a la distinción entre la enseñanza exotérica y la esotérica, es decir: la que puede llegar a casi todos los oídos –creo que en estos casos de saber iniciático nunca las enseñanzas se ofrecen a todos, sin más- y la enseñanza propiamente iniciadora, secreta y envuelta a menudo en símbolos, parábolas, enigmas y frases de doble o triple sentido²³³

²²⁹ HD. Pág. 73.

²³⁰ Dôna Warren es la única filósofa aplicada que ha subrayado el paso de consideraciones mitológicas a racionales. Curiosamente, coincide con algunas críticas de Zambrano: la despersonalización del universo, esto es, su vaciamiento de entidades vivos y la sospecha del saber del pueblo: “Folk Wisdom was suspiciously silent about things like livers when the science of medicine could speak about livers quit authoritatively” (WARREN, D.: “Healing Thrasymachus...”. Pág. 42.

²³¹ Cfr. ZAMBRANO ALARCÓN, M.: “Ciencia e iniciación” en *Educación*, número 31, Puerto Rico, 1970. Pág. 78.

²³² HD. Pág. 96.

²³³ ZAMBRANO ALARCÓN, M.: “Ciencia...”. Pág. 78.

Las primeras hornadas de pitagóricos eran acopios de estos filósofos-sacerdotes. Pitágoras era más que un argumentador lúcido, era alguien que daba luz y buceaba por verdades intuitivas.

El saber iniciático tenía una característica que Grecia y su filosofía demonizará: el contacto con la vida. Si decimos que lo que Pitágoras hizo fue filosofía, hemos de afirmarlo en un contexto mucho más amplio al quehacer de la filosofía racionalista.

Pitágoras pues –él, el mismo- no pudo dar nacimiento a la filosofía, hacer que sus saberes se constituyeran así, pero realizó algo previo, lo más previo de todo: la hizo *existir* antes de haber encontrado su forma adecuada. El saber obtenido casi pasivamente –la matemática- fue elevado a fe, a voluntad, a ley. El conocimiento obtenido en la respuesta a lo alto no había sido vivido de esta manera anteriormente, sino que había quedado encerrado como secreto, yacente en el alma, o utilizado en cosa práctica inmediata. Había sido actividad y en Pitágoras se elevó a acción, que diría Ortega y Gasset. Fue sacado afuera y puesto en alto; comenzó a existir como si su existencia hubiese precedido, hasta cierto punto, a su esencia²³⁴

¿Cómo es posible un saber, una filosofía, cuya existencia preceda a su esencia? La esencia de la filosofía son las preguntas, la de la poesía y el pitagorismo las respuestas. La filosofía cobra existencia en el pitagorismo a través de las respuestas, pero su esencia, el preguntar no acontece. “Pitágoras hizo existir a la filosofía (...), pero no pudo lograrla como forma de saber”²³⁵. Aquella filosofía previa a la que nos trae la tradición es una filosofía que transforma a través de la respuesta, es vida, saber de la experiencia. La reflexión sobre esa experiencia, el contenido de la filosofía argumental, es posterior a esa filosofía. La razón pitagórica no razona *sobre* la vida sino con la vida; es más, es ya vida en el propio acto de reflexión. ¿Por qué? Porque es una reflexión que se lanza a descifrar los misterios de la vida en puro. No se trata de reflexionar sobre lo que acontece, sino en indagar en la vida, siendo el pensamiento apertura del propio camino²³⁶.

Pitágoras y los suyos quedan en la vida, en el padecer, entendido como sentir, en consonancia con el periodo originario aludido²³⁷. El apego a la existencia fluyente y a la experiencia que profundiza es el que los salva de la condenación propia de aquellos que desean razonar sin fin. Ellos no se adelantan al concepto, se quedan en el número que precede a la idea; lo afirman de una forma única. Por eso, no *deciden* éticamente, ni tienen necesidad de hacerlo.

²³⁴ HD. Pág. 102-103. Las cursivas son nuestras

²³⁵ HD. Pág. 103.

²³⁶ La apertura ha sido trabajado desde el humus de la consulta con casos de autismo. Así, desde la FAP se citan casos de evolución de casos con autismo (Cfr. MARSHALL, M.: “Philosophical counseling and autism: tracing posible connections” en CURNOW, T. (ed): *Thinking through Dialogue*. Practical Philosophy Press, Surrey, 2001. Págs. 124-133).

²³⁷ Cfr. HD. Pág. 108.

Los pitagóricos no alcanzarán hasta la tragedia, pues en ella se resuelve en un “instante” decisivo el conflicto. Y en ella todo queda dicho. Se mantendrán, por el contrario, fieles a lo indecible; la voz, el gemido, antes que buscar articularse en palabra será moldeada, modelada por el número. La palabra siempre precipita el tiempo, la música lo obedece con cierto engaño, pues va en busca del éxtasis²³⁸

El crecimiento personal se basaba en el acceso paulatino al conocimiento iniciático; mas, ¿qué conocimiento?

El conocimiento del número no era un mero saber de índole intelectual sino un saber transformador: “a medida que el saber crecía, el individuo sapiente se iba transformando moral y espiritualmente”²³⁹. El número patentizará la armonía del universo y será medio para conseguir la propia. Algo semejante acontece con la música, que acampa en el espíritu para calmar los ánimos alterados.

El universo del número es discontinuo; sólo la armonía engendra la continuidad. Armonía que necesariamente había de someter el corazón de la fiera, el ímpetu vital, sin más. Pues la música une en sí los dos universos o los senos del Universo: el de los astros de cuyo movimiento descendió la matemática y el mundo infernal de donde nace el gemido²⁴⁰

La música tiene la doble vertiente material-espiritual. Por una parte, puede *escribirse* en partituras y *tocarse* con instrumentos; por otra parte, accede al alma generando modificando los estados de ésta. De ahí que la música sea uno de los medios de origen material que puedan incidir en el alma. La moderna musicoterapia hunde sus raíces en consideraciones pitagóricas. La enseñanza pitagórica no se dirige de modo esencial al acrecentamiento del saber sino al trabajo con el alma.

El pitagorismo es una de las fuentes esenciales de las que bebe Platón. Por lo que el contacto con la realidad esencial y los modos de introducirse en ella nunca lo abandonan. Esto fragua un drama semejante al de Antígona, aunque en sentido opuesto: una toma de decisión de un individuo que demanda tenerlo todo: pensamiento y vida. Platón, sujeto de decisión y de conocimiento, tendrá que elegir entre la razón y la fusión con las dimensiones profundas de la realidad. Optará por la misma alternativa, pero de forma recurrente aparecen en sus escritos mitos²⁴¹ y cuestiones que demuestran sus

²³⁸ *Ibidem*.

²³⁹ ZAMBRANO ALARCÓN, M: “Ciencia...”. Pág. 78.

²⁴⁰ HD. Pág. 113.

²⁴¹ “El conflicto entre estas dos formas metódicas aparece en Platón, quien se vio absolutamente obligado a usar aún, a llevar a su extremo un método intelectual, cual la dialéctica que se va debilitando a medida que se vuelve hacia la inspiración pitagórica. Y aún en el periodo más dialéctico –*Sofista, Teétes*– es imposible no darse cuenta de que se trata, bajo la dialéctica, de otra cosa que de un caminar por la razón; que insinúa la exigencia, declarada en la *Alegoría de la caverna*, de una verdadera conversión de la vida. Platón luchó titánicamente con esta contradicción de su pitagorismo creciente y su deber de filósofo. Y de

apegos con el pitagorismo y el orfismo precedente²⁴². A fin de cuentas, a Platón no le quedaba otra posibilidad si quería ser fiel a la naturaleza griega que se gestaba en su época: la racionalidad lógico-argumental. La filosofía se alza con la victoria del nombre: el nombre que calma la intranquilidad del hombre ante el vaivén de los acontecimientos.

La hazaña de la filosofía griega fue descubrir y presentar como suyo aquel abismo del ser situado más allá de todo ser sensible, que es la realidad más poética, la fuente de toda poesía. Diríamos que la victoria de la filosofía se logró por haber arrebatado a la poesía su secreto, su fuente. Por haberle dado nombre, por haber descendido hasta esa profundidad en que la conciencia originaria, el asombro aún mudo, se despierta rodeado de tinieblas²⁴³

5.2.2.2. Platonismo y aristotelismo.

Según María Zambrano, Nietzsche, Rodhe y Buckhardt, el griego se injertaba en un fondo de pesimismo al tratar con la vida, lo cual lo motivó que se dedicase más a la razón, con sus verdades inalterables, que a la vida²⁴⁴. Quizás, la causa estuviera en la aleación de incapacidad para controlar la labilidad de la vida y temor a este cambio. Sea por lo que fuere, acabó defendiendo una postura en la que el concepto se superponía a la vida.

El griego tuvo sed de razón, por su disgusto de la vida. En ningún lugar de su poesía podemos encontrar un himno de acción de gracias por haber nacido; y los cantos a la vida son funerarios. El culto a Dionisos, dios de la vida, no es un culto alegre sino terrible, y el mismo dios adquiere bien pronto un aspecto de dios de los infiernos. La vida no era una ventura, ni tampoco un valor²⁴⁵

Sin embargo, la vida, a través de la poesía, nunca dejó de mostrar su cara. Retomando a Platón, nos percatamos que su república está controlada por filósofos que expulsan a los poetas. Mercedes Gómez Blesa ha trazado las razones de tal destierro:

1. Los poetas son impíos porque nos muestran a los dioses con una naturaleza en continua metamorfosis y alteración, cuando, según Platón, la verdadera naturaleza de

ahí que no pueda decidirse por su metafísica que deja la teoría de las ideas en entredicho, que haya sido y descubierto con lealtad tan implacable sus dificultades” (HD. Págs. 86-87)

²⁴² Zambrano también mantiene una deuda importante con estos dos movimientos. Rosa Rius escribió un prudente artículo en 1998 sobre esta cuestión, cuando apenas se sentía una “recién llegada” a los estudios zambranianos (cfr. RIUS GATELL, R.: “Del pitagorismo y Aristóteles: a hombros de María Zambrano” en REVILLA, C. (ed): *Claves de la razón poética. Un pensamiento en el orden del tiempo*, Trotta, Madrid, 1998. Págs. 99-110).

²⁴³ HD. Pág. 72.

²⁴⁴ Cfr. AE. Pág. 68.

²⁴⁵ AE. Págs. 68-69.

las divinidades, en tanto que seres perfectos, es la de la simplicidad, inmutabilidad e identidad (...).

2. Infunden en nuestros jóvenes un miedo atroz a la muerte (...).

3. Muestran a los héroes y a los dioses con una naturaleza impresionable y sensible.

4. Los poetas no sólo atribuyen llantos y lamentos a los dioses y héroes, sino también ataques de hilaridad (...).

5. Además, promueven la desobediencia y la insolencia en el pueblo, porque en sus narraciones muestran a los hombres faltando el respeto debido a sus superiores(...).

6. Además, inculcan la atracción a los placeres corporales y la avidez de riquezas y bienes materiales (...).

7. Por último, Platón acusa a los poetas de fomentar la injusticia, al relatar como los hombres inmorales gozan de felicidad, mientras que aquellos que llevan una conducta recta se ven aquejados por grandes desgracias²⁴⁶

A pesar de ello, las *Leyes* restaurarían levemente su entrada en la ciudadanía. El miedo que atenazaba a Platón se basaba en que los poetas devolvían al sujeto a la falta de orden y sujeción, es decir, los amedrentaba la sublevación de los espíritus, el libertinaje y la subyugación a poderes misteriosos ajenos al sujeto y a su esencia racional. De hecho, Platón describirá la democracia como uno de los peores regímenes políticos por esta razón (los hijos se sublevaron contra los padres, no hay normas que rijan la ciudad, el pueblo no educado moralmente anda desorientado y extravía a sus coetáneos).

Zambrano describe el drama como platónico entre filosofía y poesía como el de un dependientes a cierta sustancia²⁴⁷, quien, tras (crear) haber superado su adicción, se lanzan contra ella con el peor de los furores.

Platón era poeta y abandonó la poesía por la filosofía. En realidad, siguió siendo poeta, puesto que hay mercedes irrenunciables, y así, era de sí mismo de quien se

²⁴⁶ GÓMEZ BLESA, M.: “Zambrano: la condenación platónica de la poesía” en BENEYTO, J.M. – GONZÁLEZ FUENTES, J.A. (coords.): *María Zambrano. La visión más transparente*, Trotta, Madrid. 2004. Págs. 63-65.

²⁴⁷ Gómez Blesa mantiene que, según Zambrano, Platón no abandonó nunca su proyecto poético sino que lo salvó mediante una sutil matización del sentido poético: hacer una versificación que escapase de la evanescencia e indeterminación defendida por el poeta tradicional. “Zambrano nos presenta a Platón como un pensador afectado por la paradoja, pues, contrariamente a lo esperado, se despega con violencia de las apariencias, guiado por su verdadero amor hacia las mismas, y sacrifica las pasiones, por salvar el alma. Esta contradicción se deshace, según la autora, si se descubre que el verdadero designio platónico está orientado por el mismo delirio amoroso que aquejaba a los poetas, un delirio de amor hacia la belleza precedera de las cosas. Pero, en contra de los poetas, Platón no se queda en el delirio, no se resigna a contemplar y cantar la pérdida de la belleza que ama, sino que ingenia un modo de eternizarla. De hecho, Zambrano cree que la teoría platónica del amor descansa en este afán de salvar el amor a la belleza sensible, el amor nacido de la dispersión de la carne, transformándolo en un amor eterno e imperecedero” (GÓMEZ BLESA, M.: “Zambrano: la condenación platónica de la poesía” en BENEYTO, J.M. – GONZÁLEZ FUENTES, J.A. (coords.): *María Zambrano. La visión más transparente*, Trotta, Madrid. 2004. Pág. 74). Desgraciadamente, sus esfuerzos prometeicos nunca pudieron escamotear el desgarre que acarrea la pregunta filosófica.

defendía al condenar a los poetas. Es justamente en Platón en quien ya la filosofía se despidió definitivamente de la poesía, se independiza de ella, y para hacerlo hasta el fin, tiene que atacarla como a lo que en realidad es: su mayor peligro, su más seductora enemiga, a la que nada hay que conceder para que no se quede con todo. Como Ulises ante las sirenas, tiene que taparse los oídos para no escuchar su música, pues si la escuchara ya no volvería a escuchar ninguna otra. Platón el poeta, “el divino”, tiene que cerrarse a toda justificación del poeta y tiene que alejarlo de su *República*, pues que si le diese entrada, ¿qué iba a hacer él, Platón, sino poesía? Había que elegir y nadie podía sentir con más fuerza el conflicto que quien llevaba dentro de su ser ambas posibilidades: quien era poeta por naturaleza y filósofo por decreto del destino²⁴⁸

La justificación platónica de su alejamiento de la poesía se explica desde dos instancias: la antropología soteriológica (salvar al hombre) y la ontología epistemológica (la realidad auténtica sólo es cognoscible por la filosofía).

Por una parte, se desentiende de la poesía por una suerte de reclamo del destino: tiene que salvar al hombre de aquello que no es él. La poesía lo sume en estados entusiásticos, es decir, embriagados por Dios, por esencias ajenas a él. Por ello, es un elemento que obsta a la posesión del hombre por sí mismo. Sólo la razón centra al hombre en sí mismo, lo devuelve a él, lo hace auto-nomo. Su misión, por tanto, es negarse a sí mismo, para salvar lo más propio del ser humano: su alma racional.

Ya de antiguo, parece que germinaba este anhelo: salvar el alma. Y no ciertamente en los poetas, sino entre círculos religiosos que ya hemos mentado. Platón parece ser un instrumento, quien racionalizó y por tanto, dio seguridad a estos anhelos un tanto delirantes. Llevó la seguridad del pensamiento –ser, unidad, idea- a lo que latía como gemido, como ansia irrenunciable en los cultos órficos y dionisiacos (...). Matemática y anhelo irracional se unieron por primera vez²⁴⁹

Su compromiso le exigía atracar en el puerto de la filosofía. En la poesía, la palabra está

puesta al servicio de la embriaguez. Y en la embriaguez el hombre es ya otra cosa que hombre; alguien viene a habitar su cuerpo; alguien posee su mente y mueve su lengua; alguien le tiraniza. En la embriaguez el hombre duerme, ha cesado perezosamente en su desvelo y ya no se afana en su esperanza racional²⁵⁰

Si a esto le unimos la falta de ética característica de la poesía y sus nulas intenciones para conseguir alguna salvación, entendemos las razones del filósofo griego. También, su heroísmo: las musas lo atraían pero eran perjudiciales.

²⁴⁸ PPVE. Pág. 15.

²⁴⁹ FP. Págs. 58.

²⁵⁰ FP. Pág. 33.

Por otra parte, la labor de Platón rinde beneficios en la superación del drama del griego, que veremos más tarde. El hombre deja de ser una víctima de las circunstancias para intentar elevarse con un centro de poder sobre ellas²⁵¹

Respecto a la ontología epistemológica, el discípulo de Sócrates se alista a una verdad difundida en su círculo: la poesía es la falsedad, las sombras de la caverna o la copia de la idea en segundo grado:

Lo que no responde a la razón es mito, engaño adormecedor; sombra de una sombra moviéndose sin despejarse de la pétrea parada de la caverna²⁵²

La poesía no es sólo error, es una mentira inventada creada voluntariamente²⁵³

Zambrano hará una crítica de esta idea, cuando afirme que la imagen puede captar mejor la esencia de lo real de lo que realmente es la realidad: “la imagen de la imagen ha captado más la “esencia” de la cosa real”²⁵⁴

La tragedia platónica, motivada por su dicotomía y posterior exilio de la poesía, encontrará en la historia su síntesis. Llega un momento en que poesía y filosofía pueden volver a reunirse salvando al hombre: de su reunificación surgirá la nueva salvación del hombre, después del ensorbecimiento de la razón. De esta reunificación, será responsable la razón-poética de María Zambrano y la idea sobre la poesía de Antonio Machado, que veremos más adelante. Sin embargo, hubo otros momentos en que pudo ser posible la fusión.

El trasmundo del pensamiento y el trasmundo de la poesía se llegaron a juntar formando así un orbe único de compleja idealidad. En Dante, en San Juan de la Cruz, la poesía se ha salvado, sobrepasándole, de Platón. Hay una poesía platónica que es la venganza que le ha estado permitida al poeta, de la severa sentencia del filósofo erigido en poder.

La integración poética filosófica, por ironía del destino, no alcanza verificarse, tal vez, más que dentro de esta corriente platónica; sólo en la tradición del pensador que desestimara la poesía encontró cobijo para anidar, cielo para levantar su más alto vuelo²⁵⁵

²⁵¹ Cfr. FP. Pág. 32.

²⁵² M 214. Pág. 10

²⁵³ M 257. Pág. 4.

²⁵⁴ DD. Pág. 159. Zambrano se atrincherará en la idea de que la razón absolutista es la deformadora de la realidad, puesto que, en lugar de permanecer escuchándola, construye castillos ajenos a lo que hay, construcciones sólo atentas a los propios intereses de sí misma.

²⁵⁵ PPVE. Pág. 17-18. A estos momentos, podríamos añadir toda la tradición del humanismo retórico (español e italiano) que indagaron en la posibilidad de hacer un modo de filosofía allende los límites de la argumentación racional.

Aristóteles cierra filas en torno a algunas de las intuiciones de Platón y se opone a otras. En cuanto a las primeras, se alista a ese deseo de salvación del hombre, usando los propios recursos racionales²⁵⁶. La contemplación como vestíbulo a la armonía vital y el manejo racional de los problemas generaría una existencia pacífica y protegida de sus idisincráticos vaivenes.

Aristóteles supera el drama binomial entre religión y filosofía o vida y filosofía. Su herramienta por excelencia será la razón.

Esta “idea” de conocer como coronamiento y purificación de una vida, persistía alrededor de Sócrates y de Platón si no en ellos mismos. Son los filósofos religiosos. Es Aristóteles el que ha pasado a la historia con una figura y un carácter de ser simplemente un hombre²⁵⁷

La filosofía se ha emancipado (¿por fin?) de la poesía y la religión en sus planteamientos. Sin embargo, Aristóteles, ajeno a ese prurito antipoético, afirma sus beneficios. Recordemos que su *Poética*, describe la poesía y el teatro como una catarsis.

Cierto es que Tales aparecía en HD como el último sabio y el primer filósofo (no puro); no obstante, el auténtico primer filósofo es Aristóteles, al desnudarse de todo boato mítico. La filosofía, como acto meramente humano, sólo comienza, según el pensamiento zambranista, en Aristóteles. El estagirita taxonomiza la realidad, esto es, la introduce en categorías conceptuales, crea la definición y se lanza a desvelar los problemas de la existencia con los rudimentos del argumento. Será la definición el instrumento usado para apaciguar la indefinición óptica y la fluctuación de los acontecimientos.

Y cabe la sospecha, la conjetura, de que la filosofía griega haya dejado muchas realidades convertidas en almas en pena; y dentro de la filosofía un filósofo, Aristóteles, descubridor de la definición. Definir es salvar y condenar; salvar condenando. Más aún juzgar. Y Aristóteles descubrió también el juicio. Había de ser así, pues que en Aristóteles se realiza la hazaña de pensar desde el ser, que por eso hubo de desplegarse en la multiplicidad, sin perder su unidad: “el ser se dice de muchas maneras”²⁵⁸

Réditos análogos, obtendría del encuentro con el concepto.

²⁵⁶ Cfr. AE. Pág. 55.

²⁵⁷ ZAMBRANO ALARCÓN, M.: “Apuntes sobre la acción...”. Pág. 566.

²⁵⁸ HD. Pág. 78.

El hombre ganó un plano desde el cual miraba y, al mirar, lo que era trato mágico se convirtió en concepto. El hallazgo del concepto liberó al hombre de la servidumbre ante la *fisis* sagrada²⁵⁹

Frente al (supuesto) éxito aristotélico, platónico y, si queremos, socrático e incipiente presocrático, Grecia se rinde al concepto. El concepto salva al hombre de su *indefinición*, de estar a expensas de la divinidad, de la naturaleza y de otras instancias que se comportan de forma caprichosa. En el orden, se podrá descansar; al menos, eso piensan.

Junto a los beneficios, se abre el umbral de las pérdidas. El celo aristotélico por el concepto le hace desatender éstas últimas. Ni siquiera cuando investiga el pitagorismo, comprende lo que está perdiendo. La razón, según nuestra autora, se cifra en el desdén con que los trata. Si, según aforismo agustiniano, para conocer hay que amar, podemos denunciar el “desconocimiento” aristotélico de los pitagóricos.

Ni siquiera el nombre de Pitágoras es pronunciado por Aristóteles en esas sus lecciones sobre “la ciencia que se busca”. Con reiterado desdén nombra a los secuaces de Pitágoras, una y otra vez, confundiéndolos en lo que para un hombre antiguo había de más infamante, en una multitud; dándoles un carácter multitudinario, de acuerdo con la confusión de pensamiento²⁶⁰

Se apuntalan dos bandos en la filosofía: (1) la definición (vencedora) aristotélica y (2) el pitagorismo-religioso apegado al padecer y a la vida. De la victoria del pensamiento más filosófico, surge una concepción antropológica: “el hombre pasa a ser el ser que define. Definir es la forma intelectual máxima de la decisión, de la voluntad. Definir es hacer historia”²⁶¹.

El alma había sido liberada por Aristóteles de su viaje incesante, desde el fondo de la *fysis* brotaba llevando una avidez a su perfección bajo un tiempo único. El hombre había ganado “su tiempo propio”. El mito del “eterno retorno” quedaba abolido al par que el viaje de la metempsicosis. El hombre había encontrado su lugar en el Universo: en cuanto ser viviente es un acto que informa una materia; en cuanto humano se acerca cuanto es posible al acto puro, *en cuanto conocer “el acto de la inteligencia es vida”*. *El porvenir parecía ganado para siempre* por este Aristóteles, “condenado por Dios a ser filósofo”²⁶²

Paradójicamente, sus resultados quedan fuera de la historia, porque no se desgrena una historia que encuentre trabazón con la vida, sino una historia creada *sobre*

²⁵⁹ AE. Pág. 92.

²⁶⁰ HD. Pág. 79.

²⁶¹ HD. Pág. 107.

²⁶² HD. Pág. 119-120. Cursivas de la autora.

la vida. Si se quiere, lo que falta en esta concepción es el padecimiento intrahistórico cotidiano²⁶³. Como el Mundo de la Ideas de Platón se relacionaba con dificultad con la cotidianidad específica, el concepto aristotélico no consigue abrazar todas las determinaciones de cada ser terrestre. Esto no es debido a que la cruzada del discípulo de Platón no lo procurase (de hecho se lanzó a taxonomizar la naturaleza) sino a la misma esencia del intento: la razón está en una órbita diferente al padecimiento vital. ¿Sería posible encontrar un lugar filosófico en que ambas se uniesen para superar las deficiencias de cada una de las partes? Zambrano da con él cuando aterriza sobre la filosofía estoica en general y sobre el *pensamiento vivo* de Séneca en particular.

El estoicismo litigó con el neoplatonismo. No niega los contenidos eclécticos de éste, sino que se diferencia de él en el modo de acceder al todo. El neoplatonismo es un eclecticismo que absorbe las demás posturas y, en ocasiones, se impone a los demás. El estoicismo era, hijo de un retroceso de una reacción no podía ofrecer sino lo que pueden ofrecer en todo momento las doctrinas producto de la simplificación y la renuncia: un modo de *resistencia*²⁶⁴. En palabras de la autora:

La filosofía estoica, recapitulación también como la neoplatónica, pero en sentido opuesto. La estoica era producto de una *regresión* y de una simplificación. La neoplatónica de un supremo avance, y mostraba, por tanto, mayor complejidad. El Estoicismo era y sigue siendo la filosofía de la resignación²⁶⁵

El estoicismo recupera una filosofía cuyo centro es el hombre en crisis. Un sujeto que no quiere imponerse a la realidad sino aceptar lo dado y quedar a la escucha. Este individuo no es sujeto, es decir, no está a la base de la realidad (sub-iectum); no sujeta nada. Ese individuo acepta asumirse como parte de un todo que lo contiene: la

²⁶³ El concepto de intrahistoria aparece en *En torno al casticismo* de Unamuno. La intrahistoria es ese mundo cotidiano que no aparece en los periódicos o en las crónicas históricas. Ella refleja el auténtico espíritu del pueblo. “Todo lo que cuentan a diario los periódicos, la historia total del “presente momento histórico”, no es sino la superficie del mar, una superficie que se hiela y cristaliza en los libros y registros, y una vez cristalizada así, una capa dura, no mayor con respecto a la vida intra-histórica que esta pobre corteza e que vivimos con relación al inmenso foco ardiente que lleva dentro. Los periódicos nada dice de la vida silenciosa de los millones de hombre sin historia que a todas horas del día y en todos los países del globo se levantan a una orden del sol y van a sus campos a proseguir la oscura y silenciosa labor cotidiana y eterna (...). Esa vida intra-histórica, silenciosa y continua como el fondo mismo del mar, es la sustancia del progreso, la verdadera tradición, la tradición eterna, no la tradición mentida que se suele ir a buscar al pasado enterrado en libros y papeles, y monumentos, y piedras (...). No fue la restauración de 1875 lo que reanudó la historia de España; fueron los millones de hombres que siguieron haciendo lo mismo que antes (Cfr. UNAMUNO, M.: *En torno al casticismo*, Alianza, Madrid, 2002. Págs. 41-42.).

²⁶⁴ ZAMBRANO ALARCÓN, M.: “La escuela de Alejandría” en *Universidad de La Habana*, números 55-57, La Habana, 1994. Pág. 56.

²⁶⁵ *Ibidem*. Págs. 55-56. Cursivas de la autora.

naturaleza. Lejos queda un individuo identificado con la racionalidad elevada de la contemplación aristotélica, del Mundo de las Ideas de Platón. El hombre estoico es el dermatoesqueleto cotidiano, el trasunto de la vida del día a día²⁶⁶.

Se abre así un abismo entre la revelación del hombre concreto, esclavo y señor de su necesidad, y la revelación de lo divino, de lo cual la condición humana quedaba pendiente y dependiente. Eran, pues, dos ascesis contrarias o lo menos diferentes. Y entre ellas un abismo que el pensamiento de Aristóteles, más platónico de lo que hasta hace poco se ha creído, no podría llenar.

Este vacío era el lugar del hombre medio, no arrebatado por ascesis alguna, no preso del entusiasmo ascensional del “eros platónico” que hace todo trascender en un movimiento que podría llamarse de “mística intelectual”, pero tampoco preso del vértigo que produce fijar la vista en las profundidades de la indigencia humana. Entre ellos faltaba el “camino medio” que Buda trazara, tan paralelo en cierto modo a los estoicos²⁶⁷

La filosofía estoica pareciera un sistema vital en que todo está acordado y acordado²⁶⁸.

El lugar en que este pensamiento surgiera parece un símbolo: la Stoa, el Pórtico, donde el ciudadano pasaba su vida en la ciudad antigua; el lugar de convivencia donde se habla de todo, que no es el Ágora donde se habla en función de la ley o en vistas de grandes decisiones del Estado. Los soportales de la ciudad mediterránea donde el hombre libre, dueño de su tiempo, discute y convive; donde se manifiesta en libertad de “naturaleza”, “la naturaleza peculiar al hombre”, que es la sociedad²⁶⁹

5.2.3. Renacimiento: Descartes²⁷⁰ y Spinoza.

El proceso dicotómico habido en Grecia y Roma se repite y agudiza en la época moderna. Si en Platón asistíamos a un *drama* no resuelto y en Aristóteles a una *separación* manifiesta, la razón moderna establece el cierre categorial: *negará* la vida por adherirse a una razón omnipotente. Hasta el momento la razón había “vencido” a la vida, pero había sido posible la convivencia de ambas instancias. A partir del Renacimiento²⁷¹, esta posibilidad claudica.

²⁶⁶ Indagamos más profundamente en el estoicismo en un capítulo posterior.

²⁶⁷ ZAMBRANO ALARCÓN, M.: “Sobre el problema del hombre” en *Anthropos* (suplemento) número 2, Barcelona, 1987. Pág. 100.

²⁶⁸ Continuaremos glosando esta corriente de pensamiento en sucesivos capítulos.

²⁶⁹ *Ibidem*.

²⁷⁰ Sobre el modo mediante el cual Zambrano se sobrepone al cartesianismo, puede leerse el artículo de Sebastián Fenoy siguiente: FENOY GUTIÉRREZ, S.: “De la duda y la incertidumbre”, *Actas del II Congreso Internacional sobre la vida y obra de María Zambrano*, Fundación María Zambrano, Vélez-Málaga, 1998. Págs. 273-286.

²⁷¹ Inicialmente, el Renacimiento es una época que goza de cualidades de la época originaria: está tan lleno que no se puede filosofar: no hay hueco o cesura; es todo admiración sin espacio para el argumento. Más tarde, la situación cambia (Cfr. M 10).

Los breves pasos en que hemos acompañado a la razón en su caminar por nuestro angosto mundo de Occidente parecen suficientes para poder advertir que la razón se ensobreció. No me atrevo a decir que en su raíz: creo, por el contrario, que es sus luminosos momentos y arriesgados comienzos con Parménides y Platón, la razón pudo pecar de otras cosas, mas no de soberbia. La soberbia llegó con el racionalismo europeo en su forma idealista y muy especialmente con Hegel. Soberbia de la razón es soberbia de la filosofía, del hombre que parte en busca del conocimiento y que se cree tenerlo, porque la filosofía busca el todo y el idealista hegeliano cree que lo tiene ya desde el comienzo. No cree estar en un todo, sino poseerlo totalitariamente²⁷²

Si en Grecia se puede hablar de una razón que *desatiende* la vida, en la modernidad se usaría el apelativo de ceguera para definir la relación de la razón con la vida. Avancemos, la razón es un genitivo, el nominativo es el hombre. De este modo, el ascenso de la razón es consecuencia de otro proceso: el alzamiento (en su doble sentido) del sujeto. Ese sujeto va perdiendo conocimiento de sí, puesto que el ser se transforma en un descubrimiento de la personal vocación a la construcción de un yo planeado racionalmente. El hacer define al ser y así el auténtico ser no se corresponde con una esencia dada sino con una revuelta “autónoma”. En esa revuelta, el sujeto no se arredra al decir “yo”. La denuncia zambraniana no se hace esperar:

Después del Renacimiento, por complicados caminos, el hombre fue falsificando, des-realizando cada vez más la imagen y hasta la idea de su vida. Se fue idealizando hasta llegar en su soberanía a presentarse una imagen de su existencia coincidente con su ideal. La identidad estaba lograda. La inteligencia ha perdido la conciencia de sus pecados diríamos; ha reducido el orbe a su medida y todo le es permitido²⁷³

La inteligencia se convierte, primero, en báculo de poder y, más tarde, en fascismo. Precisamente, éste será el título de uno de los epígrafes de Zambrano²⁷⁴: “La inteligencia y el fascismo”.

La idea griega de que la inteligencia “era de naturaleza inmutable y eterna; algo que pasaba por el mundo sin romperse ni mancharse”²⁷⁵, fue colmado de regalos por el racionalismo europeo. La razón quedó elevada a “su máximo grado y a su mayor expresión (...), creyendo además en su poder absoluto”²⁷⁶

Poco dista del tiempo del determinista espíritu laplaciano, afirmando que la razón puede entender la entraña de cada minúscula partícula e intención.

²⁷² PPVE. Pág. 20.

²⁷³ Send. Pág. 31.

²⁷⁴ Con esto, la filósofa malagueña no niega la filosofía argumental o la lógica: “Y no hay en ello desdén por la lógica, sino patentización de sus deficiencias” (PC. Pág. 89).

²⁷⁵ Send. Pág. 29.

²⁷⁶ Send. Pág. 29.

Ante la réplica que la realidad insumisa ofrecía a diario al optimista racionalismo, ante la injusticia, el absurdo, el error, nació la idea del progreso y la fe ilimitada en él. Entraba la idea de tiempo en esta idea de progreso de modo sumamente elemental; a tiempos más modernos necesariamente correspondía una ciencia, una política, una religión más humana y racional; “avanzado” se hizo sinónimo de mejor, y lo anterior en el tiempo era fatalmente más obscuro e irracional (sic)²⁷⁷

El comienzo del renacimiento no apuntaba a tales fines imperialistas: después de los excesos divinos de los poetas y de los excesos humanos de los filósofos, se inauguraba una época de síntesis.

Aparece una sed tremenda, la sed de mundo, el amor inmenso y ardiente por el mundo, por la realidad física, material del mundo y el ansia también de relación humana (...). Lo que se verifica son las nupcias del hombre con el mundo. Se sale del ascetismo greco-medieval con más ímpetu, con más deseo, y con un amor ardiente por el mundo (...). La redondez de la tierra es el don que la tierra lleva a su enamorado que no puede seguir sin ella²⁷⁸

El pitagorismo, tan apegado a la vida esencial, hace incursiones por la época en figuras como Leibniz. Su relación con el número no es sólo cognitiva sino que lo trata con un respeto similar a sus antecesores. Es amor por su trabajo y por su contenido. Desgraciadamente, será “el último pitagórico”²⁷⁹.

De modo parecido, podríamos referirnos al estoicismo e incardinarlo en figuras como Spinoza.

Junto al conocimiento inaugurado por el pitagorismo (conocimiento despertado por el amor a su objeto), que se consolida en la historia en autores como Agustín de Hipona, el renacimiento propone otro signado por la duda y la desconfianza²⁸⁰: el moderno o el cartesiano.

No es éste el único cambio a que se somete el conocimiento. En el cribado para decidir la veracidad de un contenido que nos narran, aparece como criterio la sinceridad²⁸¹. Nótese el paso de la “verdad” a la “sinceridad”: se introduce el sujeto. Cuando se mantiene como criterio de verdad, la “adequatio” entre objeto y lo representado, hay una idea objetiva del mundo ideal. El sujeto permanece a la escucha y contrasta dos entidades que no puede modificar: el sujeto es pasivo y paciente. El sujeto no *establece* las reglas sino que las *recibe*. No importa si dependen de una deidad o de razones internas (analíticas) a sí mismas.

²⁷⁷ Send. Pág. 30.

²⁷⁸ M 10.

²⁷⁹ CB. Pág. 287.

²⁸⁰ Cfr. M 347.

²⁸¹ Cfr. CGL. Pág. 19.

Cuando el criterio es la sinceridad, precisamos que *aquel que habla* no nos mienta. El sujeto se hace señor de la verdad, que puede modificar a su antojo. La verdad ya no puede defenderse a sí misma, como diría más tarde Kant, sino que comienzan a ser posibles expresiones como la de Goebbels, Ministro de propaganda de Adolf Hitler: “una verdad es una mentira repetida el número suficiente de veces”²⁸².

Lo relevante para nuestro estudio es que el sujeto, ahora sí, es indefectiblemente creador de su propia realidad. Descartes inaugura un sujeto constituidor de verdad y de realidad, el individuo como única conciencia de la cual hay evidencia sin posibilidad de error. Las consecuencias no conciertan cita previa para aparecer:

En la primera etapa, el hombre estaba definido por su alma; en esta etapa cartesiana lo estará por la conciencia. Mas en el extremo del idealismo se ha ganado el “espíritu”, algo más activo que la conciencia, idéntico a sí mismo, que tiene las cualidades de lo divino, pero en el hombre²⁸³

Por supuesto, esta posición puede volver a invertirse. Spinoza lo hace para salvar todo aquello que no cabe en este reduccionismo. Remitimos al lector al capítulo anterior donde explicamos el proceso.

5.2.4. ¿Último paso? De la soberbia de la razón a la de la vida.

Resumiendo las fases de los dos periodos arriba recogidos, hay que dejar constancia la común raíz y evolución:

(1) La incapacidad del individuo de verse y su confusión. Su miedo ante una vida levantisca. El sujeto se mezcla con el todo.

(2) El intento de clarificarse (y separarse de lo real). Para ello, hace uso de su razón argumental. Aparece la filosofía

(3) La razón rinde resultados acordes a su objetivo: el sujeto se ve.

(4) Se producen las primeras pérdidas. De ellas, destacamos la separación de la totalidad.

(5) Se cae en la *hybris* y el individuo pasa a hacer de sí mismo el ente fundante del conocimiento y la realidad.

Hay un último paso, todavía no descrito que responde a dos razones de ser: (1) la incapacidad de la razón por abarcar toda la realidad y (2) el ensoberbecimiento de la vida²⁸⁴.

²⁸² Cfr. BORAGINA, G.: “Miente, mente que algo queda”, *La historia paralela*, on-line, 2007. Disponible en <http://www.lahistoriaparalela.com.ar/2007/10/19/miente-mente-que-algo-queda/> (último acceso 30 de enero de 2008).

²⁸³ HD. Pág. 166.

²⁸⁴ No hay constancia de que este paso se fragüe históricamente en vida de la pensadora. Ella advierte de su peligro: recordemos que una vida sin razón no sólo es fusión sino confusión. De ahí que ella abandere una razón-poética con sus dos miembros en activo.

El último periodo europeo se puede llamar rebelión de la vida. La vida se rebela y se manifiesta, pero inmediatamente se presenta otro riesgo: la vida sigue por los mismos cauces de la razón hegeliana y la sustituye simplemente, y allí donde antes se dijera “razón” se dice después “vida”²⁸⁵

5.3. Motivaciones y consecuencias.

Una vez narrado el proceso histórico y aclarada la narración metafísica del paso de la poesía-mito-vida a la filosofía-pensamiento, completamos el relato con las motivaciones y consecuencias de este proceso. Algunos de los elementos ya han sido signados, por lo que los referiremos de modo recapitulativo, añadiendo lo no apuntado arriba.

5.3.1. Motivaciones.

5.3.1.1. Angustia y miedo.

El éxodo de la filosofía a la poesía se cierne sobre etapas emocionales, que justifican dos formas de acercamiento a la filosofía. La primera procede de la angustia y el miedo ante lo real: el hombre crea la filosofía para salvarse. La segunda tiene su origen en la violencia y la voluntad de poder: el hombre, asentado en la seguridad en sí mismo, quiere algo más y avanza filosóficamente para determinarse como *arkhé* de lo pensado y de lo real.

La visión del rayo en una noche de tormenta, de un eclipse en medio del día, de la muerte repentina de alguien cercano o de otra fatalidad del destino demandaban algo que pusiese orden: el concepto.

Porque es sabido que una de las funciones de los conceptos es tranquilizar al hombre que logra poseerlos. En la incertidumbre que es la vida, los conceptos son límites en que encerramos las cosas, zonas de seguridad en la sorpresa continua de los acontecimientos. Sin ellos la vida no saldría de la angustia en que permanecería estancada²⁸⁶

Se filosofa “in articulo mortis”, movilizados por la incertidumbre y por la muerte. Además, se filosofa para ver, para “saber a qué atenernos” y actuar en consecuencia, esto es, más allá de la ceguera.

El pensamiento es función necesaria de la vida, se produce por una íntima necesidad de la vida, se produce por una íntima necesidad que el hombre tiene de *ver*, siquiera sea en grado mínimo, con qué tiene que habérselas, por ser la vida algo que tenemos que hacernos y no regalo cumplido y acabado, por estar rodeada la misteriosa

²⁸⁵ PPVE. Pág. 20.

²⁸⁶ Send. Pág. 87.

soledad de cada uno, de cosas y acontecimientos que no sabe que lo son, y por haber destrucción, muerte y sinrazón, es necesario –y hoy más que nunca- el pensamiento²⁸⁷

Precisamente esta concepción, de honda raigambre orteguiana, es adecuada como instrumento en los momentos de confusión o desazón. La filosofía *para* la angustia supone dotar de nombres a lo que permanece en la confusión, a lo que está en el sentimiento ajeno a todo orden. Se transforma al individuo de víctima en agente. En 1943, Fernando de los Ríos remitía una carta a la filósofa veleña en estos términos:

Ésta es nuestra filosofía, que no es análisis de pensamiento sino de agudas angustias. María, continúa usted en esa vía y si el dolor llama a las puertas de su vida en esta hora tremenda recíballo en confesión²⁸⁸

Confesión es el modo de rescatar una palabra que haga trascender la angustia. Quedar en un mero dar conceptos, al modo orteguiano no es suficiente. Se pretende *descubrir* el auténtico nombre de la realidad, antes que darlo. Zambrano fomenta un acto de desvelamiento y no de imposición, de ahí que encuentre más riqueza en la filosofía griega que en la moderna; la primera se aferra más al cordón umbilical pitagórico, estoico y a todas aquellas filosofías que entienden el pensar como instrumento para el desvelamiento de la esencia personal recibida.

La inseguridad, la angustia y el temor que moviliza a los primeros filósofos racionalistas queda contenido en parágrafos como los siguientes.

El filósofo desdeña las apariencias porque sabe que son perecederas (...). De esta melancolía funeraria de las hermosas apariencias, el filósofo se salva, por el camino de la razón. La razón es realmente la esperanza²⁸⁹

La filosofía trazará de lo humano un esquema, promesa de seguridad, como si dijera: “si te atienes a esto, si reduces tu vida a este ser, claro, seguro idéntico a sí mismo, estarás a salvo; ninguna fuerza, ni siquiera la de los dioses te podrá arrebatar tu condición”²⁹⁰

Platón tuvo que elegir: la negación de la apariencia falsa y de la angustia del cambio vital (filosofía) o la aceptación del riesgo vital y del padecimiento (la poesía). La decisión fue defunción y tragedia para él:

²⁸⁷ Send. Pág. 89. Cursivas de la autora.

²⁸⁸ C 1/1/1943. Subrayado del autor.

²⁸⁹ FP. Pág. 38.

²⁹⁰ ESV. Pág. 27.

La imagen presente le parece tan sólo imagen de la decadencia, de la degradación. Por eso tenía que rechazar a la poesía que pretendía perpetuarla. A la poesía, copia de la degradación, decadencia de la decadencia²⁹¹

La idea de la vida como naufragio procede de los cultos místicos y del orfismo²⁹². Su originalidad reside en la respuesta. No asume el dramatismo en que hasta entonces se había sumido Grecia sino que impone una salvación mediante la afirmación del propio sujeto. Esta teoría se basa también sobre dos supuestos: la posibilidad de la existencia de esa otra realidad y la posibilidad de captarla por la razón.

Y encontramos que ante el fluctuar de la naturaleza, ante la inseguridad en que el griego se siente, en medio del fluir incesante de las cosas naturales, y para salvarse de ellas acude al pensamiento, creyendo implícitamente ya, en el hecho de este acudir al pensamiento en demanda de salvación, dos cosas: que existía aparte de la realidad fluidiza e incantable por su misma variabilidad, otra realidad inmutable, permanente y absoluta, sustraída al tiempo y a toda relatividad, y que esta realidad verdadera coincidía con la esencia misma de la razón humana. A esta realidad humana se llamó ser y se la contrapuso a la apariencia cambiante de los fenómenos naturales; el *ser* era algo absoluto; la razón, por *su* parte, al captar este absoluto de un modo pleno, era absoluta también²⁹³

El hombre avanza en la historia privilegiando la instancia racional, sin obviar el misterio vital. La historia posterior no repite el drama platónico. Esto no implica el olvido de una de las dos partes sino la victoria de una de ellas. La resistencia se mantiene hasta la contemporaneidad.

El hombre prosigue su vida, su historia. Porque, además de la llamada “naturaleza racional”, conserva siempre algo de la primitiva mezcla sagrada, de la participación misteriosa y primaria con la realidad toda; algo del mundo del mito y de la fábula; tiene un sueño²⁹⁴

Algunos ejemplos de resistencia se atisban en el siguiente texto:

Desde el *Discurso del Método* hasta el momento en que aparece el *Manifiesto* de Marx y Engels dirigido a los “proletarios de todos los países” –a los que no habían participado de ese logro pleno de lo humano, a las víctimas anónimas frente al protagonista de la humanización-, corre la confianza y todo lo que de ella se deriva. Por los mismos años, Kierkegaard había revelado el abismo de la angustia. Antes,

²⁹¹ FP. Pág. 51.

²⁹² Cfr. *Ibidem*.

²⁹³ Send. Págs. 74-75.

²⁹⁴ Send. Pág. 27.

casi un siglo, Pascal había hecho sentir el abismo, el vacío que separa al hombre de Dios y lo atrae; la infinitud ínsita en su ser no-ser²⁹⁵

5.3.1.2. Violencia, exigencia y voluntad de poder.

La naturaleza no es por sí misma transparente sino que la razón griega primero, y la del Renacimiento después, la han domeñado. Y se nos ha llegado a figurar que es algo dócil, obediente, y que apenas admite sorpresas²⁹⁶

El texto anterior adelanta una consecuencia del absolutismo racionalista: la fe en que la realidad se adapta a dictérios humanos racionales.

Angustia y pensamiento persiguen la recuperación de un estado de calma y tranquilidad. El filósofo espera lograrlo controlando el mundo con el concepto, de modo violento, y basándose en su voluntad de poder. Sin embargo, lo que se crea es un artificio que produce más y más sed por lo que no se posee.

Filosofía y poesía poseen una raíz común: la admiración. La poesía queda en ella, extáticamente y estáticamente, apremiada por lo que le rodea. La filosofía añade un segundo elemento que le permite comenzar a articular, por una parte, la palabra y, por otra, el pensamiento: la violencia.

Y es que en el origen de la filosofía está la admiración, según textos muy venerables nos dicen; pero está también la violencia, según otros, no menos venerables, aseguran. Admiración y violencia. De esta rara conjunción se ha engendrado la filosofía (...). De ella sola (de la admiración) no podría derivar algo tan activo como el pensamiento inquiridor, como el pensamiento develador. Hace falta que intervenga alguien más: la violencia, para que surja algo que se atreva a “rasgar el velo” en que aparecen encubiertas las cosas²⁹⁷

La función de la violencia no es, sólo, rasgar el velo. La violencia atrae a una sed irredenta, que no se detiene en cosa alguna. El pensamiento es tránsito sin descanso porque se forja en una violencia que la in-quieta constantemente.

Y así vemos ya más claramente la condición de la filosofía: admiración, sí, pasmo ante lo inmediato, para arrancarse violentamente de ello y lanzarse a otra cosa, a una cosa que hay que buscar y perseguir, que se nos da, que no regala su presencia²⁹⁸

Esta violencia troca, primero, en voluntad (de poder) en la época moderna²⁹⁹ y, luego, en absolutismo o sordera ante la realidad.

²⁹⁵ HD. Pág. 165.

²⁹⁶ AE. Pág. 27.

²⁹⁷ PPVE. Pág. 26.

²⁹⁸ FP. Pág. 16.

Esto último impedirá que el idealismo, cumbre de la voluntad de poder de la razón, consiga los objetivos que pretendieron la razón griega y la razón avasalladora moderna: la certidumbre.

No penetró, pues, el idealismo en el ánimo del hombre occidental. Es bien evidente. Su idea no ha tenido esa facultad de engendrar certidumbre y ni siquiera –lo que parecía más fácil– pudo ser una inspiración³⁰⁰

La violencia convence al hombre de que posee un ser, un ser que ha de ir a buscar (o crear). El hombre demanda hacerse a sí mismo³⁰¹, en lugar de esperar que sea una instancia divina la que nos cree. Los dioses no responden cuando son preguntados, hay que esperar su respuesta. La razón es vehículo para encontrar contestaciones desde el propio esfuerzo personal.

Y es sólo después de pordiosear en vano, cuando la súplica se transforma en exigencia y con ella, nace el pensar. Exigir es pensar ya. La exigencia hace nacer al pensamiento. Cuando el hombre piensa deja de ser eso que todas las criaturas son: siervo. Y cualquier exigencia que formule ulteriormente su pensamiento estará ya contenida en el primer momento en que pensó. Y aun en la actitud que le condujo a pensar; en esa primaria e implacable exigencia³⁰²

Sólo al final y por un tiempo definido, la razón calmará su sed a fondear en puerto cierto.

La filosofía había convencido al hombre de tener un ser, un ser propio, “humano”; su más feliz cristalización fue la idea de “naturaleza humana” acuñada definitivamente por los estoicos (...). Así, el ansia de ser que el hombre padece quedó aplacada durante un largo periodo³⁰³

La sed generadora de la angustia se debe a dos situaciones distantes.

(a) El anhelo que poseyó a Unamuno. La sed que no se colma nunca porque siempre se requiere un nuevo ser. Se mantiene la esperanza de poseerse en “la próxima” conquista³⁰⁴.

²⁹⁹ Cfr. FP. Pág. 112.

³⁰⁰ HD. Pág. 198.

³⁰¹ Cfr. HD. Pág. 162.

³⁰² HD. Pág. 157.

³⁰³ HD. Pág. 155.

³⁰⁴ Propia de esta sed es el anhelo europeo por conseguir la “ciudad de Dios”: “La ciudad de Dios, en san Agustín, es la ciudad eterna que se opone a la ciudad de los hombres, es la ciudad donde mora la verdad, pero el corazón europeo se ha enamorado de ella y quiere realizarla. La quiere edificar aquí abajo, en el tiempo (...). Es la ciudad de Dios paradigma de toda la cultura europea. Se alza sobre el horizonte de todas las ciudades y se la ve entre nubes como trayendo a la ciudad real hacia sí poniéndola en pie, y a veces en llamas. Está sobre Toledo, sobre Florencia, sobre París... Y ha estado, más que en parte alguna,

(b) La sed propia de la envidia. La posesión de ex-futuros, es decir, realidades que no se poseyeron en el pasado y se desearían poseer, o entidades que no se poseen más tienen los que nos rodean.

Nunca se alcanza el objetivo, ni en las utopías personales, ni en las políticas o sociales, “porque la esperanza que las ha movido es un imposible de realizar”³⁰⁵. A expensas del fracaso el hombre, y específicamente el espíritu europeo no se ha dejado vencer, “pues de cada fenecida promesa surge otra para ocupar su lugar”³⁰⁶

Esto va a comportar consecuencias. Una de las primeras es el trueque de los dioses por fines que se convierten en becerros de oro.

Y ha revelado también el origen de su violencia, en su adoración, que aun cuando es ofrecida a lo más verdadero puede comportarse, ser a imagen y semejanza de la idolatría³⁰⁷

Esas nuevas deidades no consiguen fundamentar al hombre debido a su caducidad y levedad al lado de la sacralidad de los fundamentos divinos. El hombre, a pesar de sus nuevos dioses-padres adoptivos, sentirá la orfandad del mundo moderno.

5.3.2. Consecuencias.

El rescate de una existencia no aquejada de la fluidez conduce a varias consecuencias. Algunas componen efectos secundarios o males menores imprevistos. Otras son efecto esperado por la racionalidad moderna. Entre las primeras figuran la soledad y el abandono, entre las segundas la aparición del sujeto y el absolutismo

5.3.2.1 Soledad y abandono.

La aquiescencia del yo individual separaba al sujeto de la realidad, lo sumía en soledad. El tú y lo otro quedan relegados a un segundo nivel. Si esta degradación es en grado sumo, acaban desapareciendo: “Una soledad nueva aparecía. Un silencio imborrable, un desierto con sólo un horizonte y un lugar sin dueño”³⁰⁸

en el interior de las utopías políticas y de las más extremas que se han llamado revoluciones (AE. Pág. 83). Nunca se alcanza el objetivo, ni en las utopías personales, ni en las políticas o sociales, “porque la esperanza que las ha movido es un imposible de realizar” (AE. Pág. 82). A expensas del fracaso el hombre, y específicamente el espíritu europeo no se ha dejado vencer, “pues de cada fenecida promesa surge otra para ocupar su lugar” (AE. Pág. 83).

³⁰⁵ AE. Pág. 82.

³⁰⁶ AE. Pág. 83.

³⁰⁷ AE. Pág. 46.

³⁰⁸ M 130. Pág. 35

Una situación nueva porque, antes, no había sujeto, ni por tanto separación del objeto³⁰⁹. La venida del sujeto y su imposición convierte al objeto en elemento del que dudar. Antes, ni siquiera se planteaba la posibilidad de la duda, debido a la fusión con lo real

La obra cartesiana es un hecho. El francés no *propone* el silencio y sosiego para crear su mundo sino que éste ya está ahí por el abandono de la naturaleza. Encontrarse pensando es encontrarse en soledad meditativa, es buscar el propio camino en lugar de quedar a la escucha de la naturaleza. Por eso, el pensamiento queda representado por la flecha que tiene un objetivo preciso que constituye “un desierto *con un solo horizonte*”: claro, distinto y apartado de los demás.

La definición del objeto se fragua en una intelección racional. Sin embargo, ésta es incompatible con el componente mudable-vital. Por consiguiente, el resultado de la definición es algo incompleto.

El sujeto intenta una hazaña análoga: definir su camino y proyectar racionalmente su ser. Resulta obvio dónde radica el problema y por qué la soledad se asola al ser humano.

El hombre se ha hecho acerca de sí mismo como criatura que puede crear y, bajo la idea, su soledad lanzada hacia la creación; la creación de su mundo, desde la soledad en que cayó a la salida del paraíso³¹⁰

En primer lugar, evidenciamos el abismo entre la creación humana y la divina. Aunque, no es menos cierto que, por vez primera, el ser humano cuenta con una inmensidad abierta a las capacidades de sus manos. Zambrano representa esta dicotomía con dos términos: “liberación” y “fracaso”.

En el fracaso hay la aparición del sujeto, ya implícito en la “pretensión”. Mas el pretender no puede darse sino dentro de esa liberación previa de la ignorancia total y del saber que aniquila. Esa liberación del círculo mágico de la ignorancia y de la servidumbre, del “encantamiento” producido por los dioses, para que surja la acción primera por la cual el hombre, como sujeto de su propia vida se atreve a enfrentarse con lo que le rodea, a asumir su “que hacer”.

Hay, pues, una situación histórica como Ortega dice, especialmente feliz para que el hombre se desentienda de sus dioses y se sienta “náufrago” en su circunstancia, para que pueda “fracasar”³¹¹

El individuo asume la pesantez del camino por la promesa. La promesa cristaliza en diversos universos: la moral, la política, lo social. Esa promesa se cifra

³⁰⁹ Cfr. M 72. Pág. 2

³¹⁰ AE. Pág. 49-50.

³¹¹ ZAMBRANO ALARCÓN, M.: “Apuntes sobre la acción...”. Pág. 558.

históricamente en los grandes ideales del hombre, por ejemplo en la construcción de Roma o Florencia. Junto a los edificios suntuosos, la persona busca asentarse en una vida mejor.

La filósofa entiende este deseo en su primer libro publicado, HL. Además, avisa del fin: el de toda sed humana basada en el pensamiento, es decir, su inagotabilidad, el eterno retorno, el ascenso eterno de la piedra a la montaña en el mito griego.

El hombre camina ya solo, con una carga, con algo que dentro se le debate en agonía de asfixia. Camina solo, sin más luz ni guía en su libertad que la lámpara de la razón. ¿Y hacia dónde?

Hacia siempre; no hay límite no meta en el caminar. ¿Porque el camino es infinito, o porque no hay camino, sino un triste girar de canchales en pozo arenoso?...

Toda moral, toda arquitectura ética nos propone un tipo ejemplar de vida, un hombre arquetípico. No es sino eso, Exigencia que no se nos presenta de dejar de ser lo que somos para ser otra cosa (...). Toda moral nos hace entrever una vida ejemplar entre las avenidas de sus preceptos; es una promesa de un vivir más bello y mejor.³¹²

Lo dicho en un punto anterior sobre el espacio y el tiempo tendrá aquí repercusiones: estas dos condiciones de posibilidad permiten la libre circulación del pensamiento. En la atemporalidad, sólo hay padecer, es decir recepción “sym-pathética” del afuera; en la ausencia de espacio no se distinguen el sujeto pensante del objeto de conocimiento o reflexión.

Por su parte, cuando emergen el espacio y tiempo se crean pantallas infranqueables, conminando a la soledad referida. Se extingue la fusión cuando emerge la distancia. No es posible la pasividad ante el todo (todo al mismo tiempo) cuando el tiempo establece un antes y un después.

La aparición del pensamiento filosófico señaló la verdad descubierta por el pensar, por el pensar a solas: la “*aletheia*” o revelación (sic), en principio, a todos asequible. Y, con ello, una relación distinta entre el hombre como sujeto que se pregunta por lo que le rodea. Una soledad por parte del hombre; una soledad activa que se hace su orbe, es decir, por el pronto su espacio y su tiempo. Un espacio y un tiempo aptos para que el pensar circule, y forzosamente haga un imperio.³¹³

Crear será el objetivo de esta sed sin límites. Esa creación es síntoma del afán de recuperar los orígenes, a aquella fusión inicial, el apetito de re-crear el paraíso. Tan grande es la aspiración, que su ausencia arrastra al sujeto, una y otra vez a repetir el intento. Desgraciadamente, ciertas realidades no se han de perseguir sino que se dan de

³¹² HL. Pág. 242.

³¹³ PR. Pág. 160.

un modo caprichoso. Alcanzar el paraíso no depende de la voluntad del sujeto, no puede crearlo sino esperar a que se manifieste.

La creación autónoma se coaliga con una tendencia de dirección idéntica y opuesto sentido: el sujeto no quiere dejar de ser él mismo, individualmente, separado. Esto ofusca la posibilidad del paraíso, porque el sujeto no se deja hacer sino que, ante todo, será agente.

Delante de este dilema, acaece su drama personal: ser un yo sediento (dentro del espacio y el tiempo) o un ente fusionado ante el todo que padece, sin poder hacer nada para evitar su sufrimiento.

5.3.2.2 Vacío.

Concurren así dos vacíos entrañados en el sujeto. Primero, el divino, la separación con el fundamento de lo real. Después, cuando intenta llenarse de sí mismo, otro, si cabe más angustiante: el vacío de lo humano³¹⁴.

La idea que el pensar le había proporcionado no era adecuada con su sentir insobornable, originario (...). Su realidad viviente le estaba más que nunca oculta; *oculta bajo una "idea"*³¹⁵

Sus avances son progresivos, no por ello toca sus objetivos. Con el paso de los siglos, no consigue recuperarse; por el contrario, crea algo que es ajeno a él: una máscara. La máscara manifiesta un yo ajeno a su sentir originario, porque para identificarse con él hay que quedar a la escucha. Sin embargo, el sujeto lo que ha hecho es generar ruido con la maquinaria que produce un ser nuevo, absolutista e independiente de su auténtica naturaleza. Bien sabrá el individuo que ese ser no se identifica con su sí mismo, sino con lo que ha querido ser.

Si acepta la pretensión de identificarse con esa máscara, ¿cómo relacionarse con los demás? El intercambio con lo otro sería fraudulento, porque la esencia de toda relación se basa en una sinceridad que empieza por la aceptación del rostro propio.

Además, si no se tiene seguridad de la autenticidad propia, ¿cómo asegurar la de la alteridad? El sujeto acaba viendo la relación como dos máscaras que hablan lenguajes teatrales ajenos a la auténtica vida.

La situación puede agravarse: cuando la máscara se adhiere al rostro y deja al sujeto sin propia faz.

Cuando la Filosofía dejó de ser guía para dedicarse a la producción de universales mediante los cuales pretendía edificar un mundo seguro y estable, dejó al hombre huérfano, inadaptado aún en ese mundo demasiado angosto, debiendo adoptar una

³¹⁴ Cfr. ZAMBRANO ALARCÓN, M.: "Apuntes sobre la acción...". Pág. 571.

³¹⁵ *Ibíd.* Cursivas de la autora.

identidad de la que solamente podía revestirse como de una máscara. Mas cuando la máscara logró por fin adherirse a la piel de tal manera que hasta se confundían sus pliegues con los de ella, esta filosofía dejó al hombre en el más profundo desamparo: le arrancó la máscara y, con ella, el rostro³¹⁶

Pronto, el hombre se apercibe de otro problema de la máscara. Aun aceptándola como rostro, siente nuevamente la soledad. Piensa que hay muchos rostros falsos ante él, pero sabe que otros son auténticos. Cuando intenta alcanzar el propio descubre la *vanitas vanitatis et omnia vanitas*. Para poseer un rostro auténtico necesita una deidad que se lo proporcione. El rostro auténtico no se construye sino que se recibe, como la autoridad³¹⁷. No somos lo que queremos “aparentar” ante los demás, sino lo que los demás ven en nosotros. Ese nosotros ha de ser mayestático, esto es, si lo que se persigue es un rostro auténtico, ha de ser un rostro que parta de la esencia del sujeto. Esa esencia ha sido creada por lo que sólo el creador generaría un rostro auténtico acorde a la misma. Si lo sagrado, la entraña, la escucha de los fondos personales, es mitología falsa para el moderno, disponer de un rostro es tarea harto ardua.

Lo anterior explica, por otro medio, la sed agostante del hombre moderno y del filósofo.

Aparece entonces la realidad de la vida humana, de la simple vida, dejando un vacío, el hueco imposible de llenar en el ser por el hombre; el hueco imposible de llenar en el hombre por el ser (...). No resultaba posible que la realidad de cada vida la llenase; quedaba un vacío y rebosaba. Lo que ha venido a suceder siempre que el hombre ha creído en una definición de su ser extraída de la definición de una realidad objetiva: no la cumple y no le basta³¹⁸

La pregunta que sigue es obvia: ¿cómo materializar el regreso para hacerse digno de un rostro? Habrá que “entrar en sí mismo y vivirse desde adentro”³¹⁹. Un adentro que no es idea, sino recuperación de la vida, del fondo originario donde descansa su idea. No se abandona la idea, pero se recupera la fuente de todo

³¹⁶ CM. Págs. 22-23.

³¹⁷ No posee autoridad el que dice tenerla sino aquel al que se la *atribuyen* los demás por sus méritos.

³¹⁸ ZAMBRANO ALARCÓN, M.: “Apuntes sobre la acción...”. Pág. 571. AE expresa esta idea desde la negativa del hombre a rendir, incluso, su amor a la muerte ausente de sentido: “La historia es hija de la mayor violencia, la violencia definitiva que el hombre puede haber cometido; es la glorificación y afirmación de la miseria humana sin reducirla a nada, tal como se presenta. El hombre es polvo y ceniza, pero estas cenizas tienen sentido. Quevedo lo ha expresado así refiriéndose a su ser de hombre, a su amor, a sus propios huesos que siente convertidos en ceniza. Tal rebeldía se origina por un amor por esencia insatisfecho, un indómito amor imposible de reducir a platonismo alguno. Un amor que no tolera canje de ninguna especie, transmutación ni conversión, que no da nada a trueque de la inmortalidad” (AE 57)

³¹⁹ ZAMBRANO ALARCÓN, M.: “Apuntes sobre la acción...”. Pág. 572.

conocimiento: la vida a través de la poesía³²⁰. Hay tres formas de recuperar ese lugar originario, unitario y completo.

Y podrá, escribe Zambrano, tratar de cumplir ese destino por tres caminos: el sinuoso con la inteligencia de la vida elemental; el recto, construcción de la voluntad; y un tercer camino, desaparecido u olvidado, el camino “natural”, sendero o “camino recibido”. Es éste el camino de la sabiduría, el camino escondido que “no se abre sin un guía y no se entra por el sin desprendimiento del corazón, sin que el corazón se haya movido y la mente le obedezca”³²¹

5.3.2.3. Sujeto, absolutismo e idolatría.

5.3.2.3.1. Sujeto.

Recordamos, brevemente, los dos períodos del ser consciente autónomo e individual:

i. Grecia.

En las sociedades religiosas, sólo Dios era persona, ser consciente y autónomo. Incluso en la sociedad egipcia, el único que auténticamente era persona era el Faraón y esto se debía a que era un dios en la tierra. Hará falta la llegada de la razón griega para que sea posible que esa condición se democratice y alcance a más individuos: a todo aquel que acredite ser ciudadano, al habitante de la polis. Detengámonos un momento: ¿qué significaba entonces ser persona?

El faraón era, pues, el individuo bajo la máscara “divina” y todavía mágica dotado de eficacias extraordinarias. Reunía en sí el cosmos entero, el cielo y la tierra, y era su eslabón; era único. Las características o notas que el pensamiento filosófico descubrirá en el individuo al final de la Edad Media. El individuo único. El individuo entre el ser y la nada uniendo en sí el ser y el no-ser, concepto que naturalmente no podían existir en aquel entonces, traducen en términos racionales la situación excepcional de este individuo único. Según esta filosofía cristiana todo individuo es único. Mas el individuo como función apareció en la *polis griega*³²²

Visto desde fuera, la persona, el individuo, es el que es “único”, irrepetible, diferenciable. PD añade que ser persona es (1) querer serlo y (2) actualizarlo constantemente³²³. Ahora bien, ¿qué hay que querer ser? Muchas cosas: cada uno ha de

³²⁰ Explicaremos más adelante los dos tipos de conocimientos que pueden darse. No es posible reducirlo todo al conocimiento intelectual. La novela *O Dia em que Sócrates vestiu jeans* describe un ejemplo ilustrativo al respecto: “Uma pessoa surda pode aprender tudo o que há para aprender a respeito da neurociência – disse, entre dentadas-, mas nunca saberá como é ouvir um saxofone” (EYRE, L: *O dia em que Sócrates vestiu jeans*, Casa das letras, Cruz Quebrada, 2007. Pág. 106

³²¹ CM. Pág. 69.

³²² PD. Págs. 131-132.

³²³ Cfr. PD. Pág. 192.

ser según su destino o vocación. Ser persona no es ser algo sino querer ser algo, no se trata de un contenido sino de una actitud y una acción constante.

Todos los hombres somos persona, es decir, un proyecto de vida trascendente sobre la realidad de un individuo, de una realidad corpórea visible que es nuestra presencia física. Pero no todos somos persona de la misma manera, ni con la misma intensidad; muchos apenas lo son, algunos lo son de un modo mediocre, diríamos que de mala gana, y algunos, muy pocos, sobresalen en serlo, tienen la genialidad de ser personas³²⁴

ii. *Época moderna.*

Comienza la actitud verdaderamente preocupante del hombre: su absolutismo. “La Filosofía volvió a nacer por segunda vez, renació y con ello sus pretensiones imperiales fueron presentadas de nuevo, pero de diferente manera”³²⁵.

El hombre ya tiene suficiente con acallar el miedo generado por las idas y venidas caprichosas de la vida. La angustia, motivada por la incapacidad de calmar el anhelo, acrecienta sus deseos de dominio sobre toda la realidad. Saber se hace sinónimo en su mente de dominar. “El simple “estar” es poseer antes que habitar”³²⁶.

Llegar a la fundamentación del conocimiento, es tanto como saber de las cosas lo que se sabría si se las hubiese creado (...)

Pero tal conocimiento implica, naturalmente, el que el hombre mismo quede situado en último término, como fundamento del ser de las cosas. El hombre es el sujeto de un conocimiento fundamentador (...). El ser ya no está ahí como en los tiempos de Grecia, no como en la Edad Media, como algo en que mi ser, mi propio ser, está contenido, bien que de diferente manera de las demás cosas. Ya, el ser no es independiente de mí, pues que en rigor sólo en mí mismo lo encuentro, y las cosas se fundamentan en algo que yo poseo. Sólo la persona quedará exenta libre, fundándose a sí misma³²⁷

Asistimos a una nueva juventud. El hombre moderno adquiere todas las características de la acometida esta adolescencia: acometida, ciega confianza, voluntad de creación, etc... Quizás en esta comparación, le falte sólo la onda de la vida, puesto que, repetimos, la modernidad es más imposición racional que escucha vital. No obstante, los rasgos descritos para una y para la otra por Zambrano son parangonables cada uno en su propio ámbito, vida y razón, respectivamente.

³²⁴ U. Pág. 159.

³²⁵ FP. Pág. 73.

³²⁶ ZAMBRANO ALARCÓN, M.: “Apuntes sobre la acción...”. Pág. 563.

³²⁷ FP. Pág. 77.

La juventud se presenta arrolladora como una onda de vitalidad que todo lo sobrepasa, que deja atrás todos los conflictos. Es como si algo hasta entonces dormido despertara; un poder, una energía una ciega confianza (...), un florecer (...). Se presenta más que como algo nuevo, como algo que renueva la vida del hasta entonces adolescente, y que no sin peligro la enseñorea³²⁸

La adolescencia es el principio.

5.3.2.3.2. Absolutismo e idolatría.

El hombre no tendrá opción una vez aprende a pensar, una vez se deja ver la filosofía.

Mas el ser, obligado a ser individualmente, se quedará en un cierto vacío de una parte y a riesgo de no poder respirar de otra, entre el lleno excesivo y el vacío. Y tendrá que esforzarse para respirar oprimido por la demasiada densidad de lo que le rodea, la de su propio sentir, la de su propio pensamiento, la de su sueño que mana sin cesar envolviéndole³²⁹

Las victorias históricas aludidas arriba manifiestan su elección: decide asomarse al vacío, aunque lucha por evitar la caída. Como no consigue hacerlo, se autoengaña. Se cree que domina la naturaleza y se llena de fatuidad.

La naturaleza no es por sí misma transparente, sino que la razón griega primero, y la del Renacimiento después, la han domeñado. Y se nos ha llegado a figurar que es algo dócil, obediente, y que apenas admite sorpresas (...).

Y con esta tranquilizada conciencia de haber domeñado al monstruo de la naturaleza, de haberla convertido en estática mansedumbre, el hombre europeo se llenó de fatuidad, de excesiva confianza en el mundo³³⁰

¿Cómo lo consigue?

En primer lugar, anulando el tiempo³³¹. Lejos de asumir el transcurso del mismo afirma una ley, dominada por él, que acontece atemporalmente. Por ello, la ciencia es una fiel cortesana a los dictados de una racionalidad sin tiempo³³². Las teorías

³²⁸ FE. Pág. 167.

³²⁹ CB. Pág. 25

³³⁰ AE. Pág. 27.

³³¹ Cfr. PALACIOS, X.: "Historia sacrificial: absolutismo y despotismo" en ROCHA BARCO, T.: *María Zambrano: la razón poética o la filosofía*, Tecnos, Madrid, 1997. Págs. 163-167.

³³² De hecho, esta concepción se mantiene en la actualidad y es difícil vencerla: "Uno de los más graves escollos del pensamiento actual es la incapacidad de poner en cuestión la noción de tiempo progresivo que sancionó la modernidad ilustrada del siglo XVII" (MAILLARD GARCÍA, M.L.: Algunos caminos abiertos por María Zambrano", *Antígona. Revista Cultural de la Fundación María Zambrano*, número 2, Fundación María Zambrano, 2007. Pág. 95). Recientemente, Giacomo Marramao ha investigado la fusión del tiempo kairótico y del cronológico a través de la reflexión filosófica (que devolvería al sujeto a su presente): MARRAMAIO, G.: *Kairós. Apología del tiempo oportuno*, Gedisa, Barcelona, 2008. La

científicas no sólo se dan atemporalmente sino que asumen que explican (y controlan) toda la realidad. Ni que decir tiene que el tiempo dispondrá a las teorías científicas en la labilidad que le es propia, tal y como se ha encargado de describir la sociología del conocimiento.

Se ve que es ante todo un no querer tener en cuenta el tiempo propiamente humano, o un querer eludirlo sobreponiéndose a él en una forma aún ingenua, en sentir el tiempo como un desafío al que se responde queriendo anularlo (...)

El error de todos los absolutismos ha sido querer detener el tiempo y aun querer retenerlo. Pues en la raíz de la voluntad hay un “siempre” declarado, escondido, que “esto sea siempre así”, y aun inconfesablemente de “por siempre” o “desde siempre”³³³

Encontramos en este espíritu un hábito común para el mundo de las ideas de Platón, la vida contemplativa de Aristóteles³³⁴ y la *res cogitans* de Descartes o la razón-realidad de Hegel.

La fe en la razón subsiste plenamente y esta misma crítica o examen kantiano de la razón permite después el imperialismo racionalista de Hegel. En él se cierra el círculo de la metafísica de la razón y del ser que hemos visto abrirse en Grecia con Parménides. Razón y ser se identifican totalmente en el pensamiento hegeliano, de tal manera que lo irracional queda plenamente absorbido por lo racional³³⁵

Epistemológica, histórica y políticamente, el absolutismo racionalista se ultima en el conservadurismo, la seguridad siempre pasa por un “siempre igual”. Si, por el contrario, se permanece en un constante dinamismo que muta en formas diversas, como si de un *fractal* informático se tratase, ¿cómo sería posible darse ese control y dominio que evita la angustia?

Es considerar el mundo y la vida como creados para siempre (...).

Y es en lo científico: todo está investigado y dicho por los grandes sabios de la antigüedad –Platón, Aristóteles-. Nada, pues resta por saber ni averiguar, y sólo será

aplicación de esa dicotomía a la reflexión zambrana ha sido realizada en un sugerente artículo de Pino Campos (cfr. PINO CAMPOS, L.M.: “El dios crono y el tiempo vital: apuntes sobre la filosofía de María Zambrano”, *INUAF Studia. Scientiae rerum difussio*, número 9, Loulé, 2006. Págs. 5-27).

³³³ ZAMBRANO ALARCÓN, M.: “El absolutismo y la estructura sacrificial de la sociedad” en *Cuadernos del congreso por la libertad de la cultura*, número 43, París, 1960. Pág. 65. El mismo texto aparece en PD. Pág. 116.

³³⁴ En aquel tiempo, operaba el miedo más que el absolutismo: “La Filosofía había nacido en Grecia de esa necesidad de salvarse del movimiento que tan patente se hace en los paisajes más decisivos de los grandes filósofos, en sus teorías fundamentales: “Salvar las apariencias” que decía Platón, salvar el mundo encontrando el ser más allá del cambio. Y este ser era el refugio para el hombre náufrago entre el vaivén de las mutaciones, entre la agitación de sus propias pasiones también. Horror de movimiento sin sentido que condujo la mente griega, en un camino sin descanso, hasta la idea de “orden” en que la “fysis” se cristaliza por fin, en Aristóteles” (ZAMBRANO ALARCÓN, M.: “La escuela de...”. Pág. 68).

³³⁵ Send. Pág. 77.

posible recopilar y ordenar: obra lógica y nunca creadora. Colocar en orden estricto los diversos elementos del saber, formando un magnífico edificio coronado por la fe. Conservadurismo cognoscitivo: nada se puede inventar. Y, es consecuencia, conservadurismo histórico, estatismo histórico: nada nuevo es posible; cualquier forma es desorden, pecado, degradación³³⁶

En este marco toda herejía, es decir, toda salida del marco establecido, intentará dilapidarse. De hecho, todo agente de novedad es decapitado, porque escapa a las consignas del sistema absolutista impuesto: Platón eliminará a los poetas de su República ideal; Descartes sólo admitirá como válido aquello que esté filtrado por la *res cogitans*, el resto es dubitable³³⁷. Hegel constituye el máximo absolutismo: todo lo real es racional y viceversa.

Los que mandan, mientras lo hacen, ni se expresan, ni miran con simpatía que otros lo hagan por ellos: de ahí que en todos los momentos de su grandeza el Estado tienda a una inhibición, se mire con recelo al poeta; que los poetas sean considerados, sentidos, más bien como enemigos en toda república bien constituida, pues ellos declaran lo que hay que celar y contener a veces³³⁸

El poder llega a ser *solo poder* a fuerza de negar, de constreñir hacia el forzado silencio a toda presencia pura de la que pretende ser el ejemplar único³³⁹

Se mantiene la coherencia con lo anterior: la vida (que es novedad) o la pasión (que excede el control de lo racional) es denostado por su capacidad para desestabilizar al sistema. Por ello, es negado, afirmado como elemento extirpable como los poetas de antaño.

La pasión, residuo divino en el hombre que, por eso, es también demoníaco: extrañío al hombre, no a su medida, y, sin embargo, su ser mismo; extrañío-entrañable (...). La furia que agita y remueve las entrañas, los fondos oscuros, confines de lo humano con todo lo que vive y alienta y aun más allá: con la materia, con lo cósmico³⁴⁰

El absolutismo hace de la esperanza posibilidad a través de la voluntad. El deseo no colma su anhelo con ser una *posibilidad* (ideal) a cumplirse, sino que ha de materializarse. Todo absolutismo es una imposición desde el mundo ideal al real sin escuchar lo que la realidad que subyace tenga que decir: la realidad es lo que el absolutista dice que es y aquello en lo que la convierte. Si se me permite el giro

³³⁶ HL. Pág. 216.

³³⁷ En el Renacimiento, “no sale el hombre desnudo, sino al revés, tiene lugar la revelación de la riqueza humana, de su poderío. Poder físico, ansia de dominación y de goce, ansia de recorrer el mundo” (M-10)

³³⁸ DD. Pág. 73.

³³⁹ PR. Pág. 26.

³⁴⁰ HD. Pág. 265-266.

filosófico, diré que presenciamos aquí el argumento ontológico (o la falacia ontológica) de Anselmo de Canterbury impuesto con violencia: el ser es, puesto que el hombre puede llevarlo a término material

La violencia subvierte el sentido de la esperanza. Ésta lleva inscrita en su interior una suerte de trascendencia. De modo que la esperanza miraría desde la materialidad a una idealidad no conseguida: desde el hombre que soy al que *tengo la esperanza* que seré. Nunca conseguiré ese ser porque al conseguirlo, la esperanza me hará plantearme otro diferente. En el absolutismo esto se invierte intentando alcanzar el cumplimiento de la promesa incumplida de la esperanza, se pasa de ella como ideal regulativo a demanda materializable. Por eso, quiere *hacer posible* una ciudad de dios en la tierra. Aunque, al evitar la trascendencia de esa ciudad de dios, al estrechar el tiempo y acallar la superación del que desea más, esa ciudad se convierte en un infierno, “es cuando se produce el endiosamiento”³⁴¹.

Paradójicamente, el primero que sale maltrecho del absolutismo es el absolutista, porque nada le sacia.

El complicado proceso del endiosamiento y sus crímenes podrán resumirse diciendo que es el triunfo de la destrucción. El hombre occidental embriagado del afán de crear, quizás ha llegado a querer crear desde la nada, a imagen y semejanza de Dios. Y como esto no es posible se precipita en el vértigo de la destrucción; destruir y destruirse hasta la nada, hasta hundirse en la nada³⁴²

Si la soberbia de la razón crea sobre la nada³⁴³ o, en el mejor de los casos, sobre una fatuidad que se cree dominadora de todo, estará inerme cuando la realidad, que no entiende lo que el hombre crea o deje de crear, asole con su poder, como se dice vulgarmente, cuando la realidad se imponga. La devastación que producirá entonces la naturaleza será doble: por una parte, por los efectos materiales o físicos producidos sobre el individuo y, por otra, por la apertura de conciencia de desgracia que supone darse cuenta de la realidad. La figura que compete al hombre es la del “rey-mendigo”.

Y así, el pordiosero tuvo que hacer dos cosas: *revestirse*, investirse que es no sólo esconderse, sino cubrirse de esplendor. Y se tuvo que hacer rey. El rey, primero, debió conservar mucho del pordiosero y en la investidura real quedan trazas de esa conversión: una investidura de harapos transformada en esplendor.

De la mendicidad esencia surge el ímpetu ascensional que lleva a querer coronarse (...).

³⁴¹ ZAMBRANO ALARCÓN, M.: “El absolutismo...”. Pág. 61.

³⁴² PD. Pág. 95.

³⁴³ “¡Pensar, inventar los mismos cimientos de la vida, no querer nada dado, encontrado en milagrosa naturalidad! Tal fue al menos el intento racionalista” (HL. Pág. 232). Crea sobre la nada porque no parte del fundamento de lo real, de su sacralidad.

La tragedia surge en el reconocimiento. Reconocimiento que es abatimiento. Era un hombre errante dotado de clarividencia y de autoridad natural³⁴⁴

Cuando el hombre se siente con poder, olvida su condición de mendigo. Sólo cuando no necesita pedir sino que puede dar, acaba el estigma. Ahora bien, ¿merece la pena esta redención?, ¿es posible encontrar otro modo?, ¿es deseable? A la luz de los resultados, pareciera que deberíamos responder afirmativamente.

Uno de los efectos de la “deificación” es la toma de posesión de más espacio del que realmente podemos enseñorearnos; desbordar los límites que lo humano tiene; de lo que es guía y ejemplo la limitación que nos impone el tener un cuerpo y estar en él. Reducir lo humano llevará consigo, inexorablemente, dejar sitio a lo divino, en esa forma en que se hace posible que lo divino se insinúe y aparezca como presencia y aun como ausencia que nos devora. La deificación que arrastra por fuerza la limitación humana- la impotencia de ser Dios- provoca, hace que lo divino se configure en ídolo insaciable, a través del cual el hombre –sin saberlo- devora su propia vida; destruye él mismo su existencia³⁴⁵

Lo hemos dicho: la modernidad no destruye la sacralidad sino que la sustituye por el hombre y por los ídolos que crea³⁴⁶. Ortega denunciaba el futuro como uno de los becerros dorados de la modernidad³⁴⁷, pero hay otros: la ciencia, la historia, la tecnología, etc... Las consecuencias de la sustitución ya han sido narradas en esta investigación, destacándose el hecho de llenar un hueco vacío sin alcanzar llenarlo. ¿Por qué no consiguen tal cometido? Porque les falta el principio vital.

Y lo propio del ídolo es no tener corazón. Basta ser alguien y quedarse sin corazón para actuar al modo de ídolo, basta que el corazón se pare un minuto; un minuto de silencio para que el crimen venga a alojarse en él³⁴⁸

Preguntábamos por otra salvación del absolutista. Podríamos responder con la misma estrategia que proponía Zambrano a sus amigos y amigas: hundirse en los ínferos para encontrarlas. Ese hundimiento supone aceptar la vida, abrazarse a ella. Por eso, el

³⁴⁴ HD Págs. 158-159. Cursivas de la autora.

³⁴⁵ HD Pág. 23.

³⁴⁶ “En lugar de la autoridad divina desaparecida aparece la autoridad de la conciencia. Es ella la que afirma la existencia del mundo exterior independientemente del dios y de las instancias sobrenaturales. La conciencia es un dominio humano en donde lo divino no interviene ni se refleja. Todas las instancias divinas se han secularizado y la autonomía de la conciencia ha sustituido a aquella antigua dependencia del hombre respecto a Dios (...). El poeta no es ya el mortal elegido por los dioses para transmitir su voz y su palabra, sino que es el hombre vigilante, dueño de su razón y de su arte (...). La poesía es técnica y disciplina” (PC. Pág. 82-83).

³⁴⁷ Cfr. HD. Pág. 20.

³⁴⁸ DD. Pág. 194.

abismamiento conduce al reconocimiento y, después, al conocimiento de la realidad desde sus fundamentos.

Y vive así dentro de su propio sueño, encerrado en él; privado de libertad. Sólo le devolverá la libertad el reconocimiento de su error. Únicamente identificándose, reconociéndose, podrá atravesar el umbral ante el que está detenido³⁴⁹

5.3.2.4. Separación de la vida.

Nuestra indagación acerca de la soledad era de naturaleza antropocéntrica, es decir, se disponía al ser humano en el centro. Coincidente en el contenido y diferente en el acercamiento anida la pregunta acerca de cómo queda la vida en esta nueva situación respecto al ser humano: ¿qué significa esa separación desde un punto de vista ontológico?, ¿qué implicaciones tuvo en el tipo de acceso a la realidad?

En el paraíso no había necesidad de conocer, “la identidad de cada criatura con su imagen se hacía en pura pasividad”. El conocimiento era solamente mutua presencia; el amor, complacencia en la armonía, y no deseo de apropiación³⁵⁰

Acción y contemplación no debía pues diferenciarse. Ni arte podía haber, “hechizo, cosa hecha. Era el lugar de solo nacimiento en inacabable revelación.

Conocerse ¿era acaso posible y, menos aun, necesario en tal estado y lugar? La identidad de cada criatura con su propia imagen se hacía en una pura pasividad³⁵¹

En aquellos orígenes, la idea de *separación* de la vida era algo impensable, nunca mejor dicho, puesto que la vida era una “co-presencia”³⁵² de todas las entidades entre sí. Obviamente, todavía no estaba forjada la cuestión de la intimidad, puesto que ésta era actualización pura fusionada³⁵³.

El pensar trae al mundo una relación nueva entre el hombre y la realidad que le circunda, antes entremezclados, entrelazados contradictoriamente, el uno en el otro, como aparece con las religiones antiguas, en los mitos y, todavía más, en los cultos con que el hombre procuraba delimitar su insegura realidad y ponerla a salvo. Y, por la filosofía, el mundo se escinde en sujeto del conocer y objeto conocido, aunque el conocer sea definido a veces como identidad entre ser y pensar. El concepto, la definición sobre todo, establecerá una distancia, asegurará los límites³⁵⁴

³⁴⁹ ZAMBRANO ALARCÓN, M.: “El absolutismo...”. Pág. 65.

³⁵⁰ CM. Pág. 67.

³⁵¹ ZAMBRANO ALARCÓN, M.: “Acerca del método. La Balanza” *Analecta malacitana*, número 1, Málaga, 1983. Pág. 86.

³⁵² Cfr. *Ibidem*.

³⁵³ Cfr. HD. Pág. 67.

³⁵⁴ AE. Pág. 98.

Tales inaugura el límite, aunque la confirmación de los mismos es sentenciada por Platón y Aristóteles como sabemos. A pesar de ello, el filósofo de Mileto, “desaloja a las cosas de la vida” y “del ser del sujeto”³⁵⁵. Esta separación inicia la triste derrota epistemológica: la vista empieza a cerrarse para ciertos contenidos.

Para nuestros ojos desnudos de mitología, ávidos de visión, visionarios en ayunas en pleno eclipse de las religiones habidas, la aurora es una raya³⁵⁶

Comienza el anhelo: si es posible anhelar es porque el espacio está abierto, si es posible caminar es porque media una distancia entre lo habido y lo que se desea conseguir, si es posible esperar es porque se ha abierto un tiempo sucesivo de esperanza. Este es el tejido de la separación.

La historia es conocida. Nos detendremos sólo en su punto más violento (el idealismo y el fascismo) y en sus consecuencias actuales.

El idealismo naciente irá pidiendo un nuevo tipo de vida: el vivir desde esta originalidad del conocimiento, vivir por y en el conocimiento, como si el conocer fuese enteramente, y sin más, existir. No ya la forma más alta de existir, la vida bañada en transparencia del conocer subsistiendo. Vivir para un idealista será idea subsistente. El conocimiento se basta a si mismo. Luego vendrá en seguida “lo absoluto”³⁵⁷

El idealismo se abisma en el absoluto difuminando lo concreto y su experiencia. La diferencia se hace oposición y guerra en sus estadios más avanzados.

El idealismo, pues, llega a funcionar como barrera, o sea, como algo negativo; por una parte, impide al hombre vivir íntegramente una experiencia total de la vida, al no reconocer la realidad, y por otra, ofrece una máscara en que esconderse, salvando las apariencias todavía con una cierta comodidad. Surge una profunda insatisfacción que en las conciencias más exigentes se llega a convertir en *enemistad con la vida*³⁵⁸

Toda la realidad se “reducirá a un horizonte”³⁵⁹ cegador, expulsándose la multiplicidad, la heterogeneidad y obrando un movimiento que condena antes que salvar.

Sin embargo, el pensamiento, en el que se incluye el idealismo nació para salvar, para comprender, ¿cómo es posible esta nefanda inversión?

³⁵⁵ M 130. Pág. 8.

³⁵⁶ DA. Pág. 79.

³⁵⁷ CGL. Pág. 75.

³⁵⁸ Send. Pág. 34. Las cursivas son nuestras.

³⁵⁹ HD. Pág. 193.

El pensamiento que ha nacido para aclarar la oscura inmediatez de la vida, enreda a veces la madeja hasta hacer perder el origen de los hilos; arrojando sombra a las cosas, borrando luz (...). El idealismo arrastró desde su comienzo el pecado de querer eludir, en su afán de pureza, la inmediatez de la vida; la realidad tal y como se la encontraba para sustituirla casi en absoluto por la idea³⁶⁰

La filósofa fue consciente de cómo ese idealismo, no atento a la realidad, era fuente de muchas muertes al activarse históricamente. El idealismo es el motor de la Guerra Civil Española y de aquella época procede el fragmento anterior.

La separación con la vida no fue un tema de interés exclusivo de la malagueña; transitó por las obras de los más importantes filósofos españoles del siglo XX. Así lo cuenta el historiador de la ideas José Luís Abellán.

El problema lo plantea por primera vez con toda radicalidad Miguel de Unamuno en su libro *Del sentimiento trágico de la vida* (1913). Sin paliativos dice Unamuno en ese libro: “la razón es enemiga de la vida... Todo lo vital es irracional y todo lo racional es antivital, porque la razón es esencialmente escéptica” (...).

Así lo hereda José Ortega y Gasset, que da un salto cualitativo elaborando el concepto de “razón vital”, lo que es una forma de resolver la antinomia entre “razón” y “vida”. “La razón es una forma y función de la vida”, nos dice, lo cual supone a su vez instalarse en un nivel que supera ya el “problema crítico” característico de la modernidad.

Esta es la plataforma de reflexión de la que partirá Xavier Zubiri: la filosofía de éste es ininteligible sin la de su maestro Ortega, que le obliga a leer a Husserl y, en cierto modo, a superarlo. Zubiri se instala ya, desde el primer momento, en la realidad en cuanto tal, puesto que para él el hombre es un “animal de realidades” (...). A todo ello le aboca la realidad sentiente³⁶¹

La separación vital genera ideas ajenas a la vida, palabras que poco tienen que ofrecer a ésta. Su único cometido es servirse a sí mismas. Se rompe la posibilidad de la mediación y, habida cuenta de los fascismos del siglo XX, parece que los filósofos idealistas acabaron derrotados,

Las ideas han dejado de ser para la vida, y la vida, por el contrario, ha llegado a ser para las ideas. Pero en este mismo instante las ideas han perdido su maravillosa realidad de intermediarias, de ventanas comunicadoras, poros por donde la inmensa realidad penetra en la soledad del hombre para poblarla y alimentarla, y se convierten

³⁶⁰ ZAMBRANO ALARCÓN, M.: “Materialismo español” en *La vanguardia*. Barcelona, 5 de febrero de 1938.

³⁶¹ Ab. Pág. 89-91. Unamuno señalaba en su obra clave el hombre de carne y hueso. Sus novelas muestran personajes que se encarnaban en la vida. Los monólogos de sus personajes se sitúan dentro de la vida. Como arguye en *Niebla*, Don Augusto, el monólogo es una suerte de diálogo cuando no hay nadie con el que conversar, cuando se ha de hablar con un perro por ausencia de una persona; perro que, en su caso, representaba el pobre Orfeo, abandonado en medio de la calle.

en una pálida imagen de sí misma, en una mistificación de las ideas verdaderas, y así el extremo intelectualismo viene a hacer traición a la verdadera inteligencia en el instante mismo en que se vuelven de espaldas a la realidad³⁶²

Esta es la triste realidad: las ideas se constituyeron para mediar con el mundo y salvar al hombre³⁶³. Ciertamente, generaron una distancia y separaron al hombre de la realidad. La entraña de la idea nunca olvidó por completo su vocación respecto al sujeto. Sin embargo, cuando ésta pasa a segundo plano, acaece una paradoja: un ente creado al principio para servir, luego se yergue para mandar o servirse a sí mismo. El idealismo hace caer a la vida en otra inversión: se va a “obligar a la vida, a toda la vida, a que siga el destino del conocimiento. La vida instalada en el lugar del conocimiento resulta al propio tiempo sometida a él y deificada”³⁶⁴.

Pero aquello es pasado en la época de nuestra pensadora: el idealismo, que ayer pudo haber preocupado, no es hoy objeto de temor: “Lo que hoy se echa de ver ya no es el idealismo extremado, sino la ciega servidumbre a la realidad más aparente e inmediata, el encadenamiento atroz a los hechos”. Se ha perdido “el afán de *ver*, de captar con claridad lo que se tiene ante sí, aunque nos esté devorando”³⁶⁵.

En síntesis, se introducen dos corolarios de la separación:

i. Ontológicamente.

A mayor visibilidad racional (argumentativa), menor intensidad de la vida y mayor ceguera de la visión del corazón.

Diríase que la intensidad de la vida, esa intensidad nacida de la hondura de la emoción, del pensamiento imantado por una idea, ha disminuido en razón directa de la mayor amplitud del horizonte “visible” que el hombre ha ido conquistando³⁶⁶

Se ven *más cosas* y se pierde en *profundidad*. Se pierde la entraña de la realidad: el pensamiento se reduce a razón discursiva³⁶⁷, se olvidan otro tipo de razones, como las del corazón que refiriese Blas Pascal. El contexto racionalista no admite una ética basada en el *ordo amoris* de Scheler sino desde una dialéctica lógica cimentada en la evaluación de razones con casi nula referencia a la entraña del hombre³⁶⁸. El camino ya

³⁶² Send. Pág. 75.

³⁶³ ¡Curiosa inversión, cuando la red puede compararse a un red que posee un mínimo de imposición sobre la realidad!: “Ortega usaba a menudo en clase la metáfora de la red para hablar de la razón cuando pretende captar la realidad múltiple; la red que imponer su estructura, ese mínimo de estructura indispensable, ya que es indispensable la razón a la vida humana” (DD. Págs. 200-201).

³⁶⁴ HD. Pág. 21.

³⁶⁵ AE. Pág. 26.

³⁶⁶ PR. Pág. 207.

³⁶⁷ Cfr. M 130. Pág. 24

³⁶⁸ La objetividad es el criterio de veracidad. Zambrano se niega a esta exigua reducción. Así, concluye la introducción de su libro sobre Miguel de Unamuno de la siguiente forma: “Pero queda otro riesgo, el más

estaba signado desde el principio: la falta de contacto llevó a la ignorancia, ésta a la ausencia de reconocimiento y, finalmente, a la negación o a su afirmación como una nada. Precisamente, sobre la nada crece la realidad moderna. ¿En qué consiste esa nada?

En el hombre [moderno] a medida que crece el ser crece la nada. Y entonces la nada funciona a manera de la posibilidad. La nada hace nacer.

La nada es inercia. Invita a ser y no lo tolera: es la suprema resistencia. Por eso crea el infierno, ese infralugar donde la vida no tiene textura. Ceder a él es sumergirse en la locura en esa locura que precede a toda enajenación³⁶⁹

ii Epistémicamente.

Se reduce o niega el conocimiento de los sentidos. Sabemos más cosas del mundo, mas son todas del mismo tipo. El horizonte se reduce. El número cuantificador se ensoberbece y expolia al sujeto de su capacidad para entablar diálogo con una realidad sagrada.

La vida de los sentidos se ha ido reduciendo a medida que la razón occidental se yergue. El erguirse de la razón no trae en consecuencia la amplitud del horizonte, su ensanchamiento; ni menos aún, el asomarse siquiera a otros espacios, de otros mundos, aquí mismo en el planeta. Los sentidos están siendo enmascarados bajo los datos de una abreviada matemática³⁷⁰

El arrancamiento de la realidad del filósofo sella dos tipos de acceso a la realidad: la filosofía y la poesía. Afortunadamente, no está todo perdido: una razón mediadora podrá reconciliarlos³⁷¹.

La verdad es que pensamiento y poesía se enfrentan con toda gravedad a lo largo de nuestra cultura (...). Su doble tirón puede ser la causa de algunas vocaciones malogradas y de mucha angustia sin término anegada en la esterilidad.

Pero hay otro motivo más decisivo de que no podamos abandonar el tema y es que hoy poesía y pensamiento se nos aparecen como dos formas insuficientes; y se nos antojan dos mitades del hombre: el filósofo y el poeta. No se encuentra el hombre entero en la filosofía; no se encuentra la totalidad de lo humano en la poesía³⁷²

importante: la falta de objetividad. Y éste, lejos de ser evitado, es aceptado plenamente desde el principio: "Porque este libro se escribe no desde la objetividad, sino desde la participación" (U. Pág. 29).

³⁶⁹ HD. Pág. 181. La nada tiene "algo del infierno y del paraíso" (HD. Pág. 183). Por una parte, es una nada que permite crear y no estar sumido al temporal de la tragedia, por otra parte nos hace perder la realidad.

³⁷⁰ DA. Pág. 52.

³⁷¹ Cfr. FE. Pág. 115.

³⁷² FP. Pág. 13.

5.4. Las entidades zambranianas: filosofía, poesía, novela.

5.4.1. Introducción.

Una vez explicada las raíces del momento filosófico actual, contamos con bastantes datos sobre los dos (o tres) entes prioritarios en su pensamiento. Los más importantes son los dos primeros, filosofía y poesía³⁷³, encontrándose su obra transida, también, por otro: la novela.

Constituiría un nuevo trabajo de tesis doctoral explicar punto por punto la comparación zambraniana entre filosofía, poesía y novela. Como el interés de la presente investigación es encontrar vectores de utilidad para el orientador filosófico en el pensamiento de la filósofa malagueña, vamos a focalizar nuestros esfuerzos en aquellos ítems que sirvan a nuestro propósito. No nos resistimos a resumir, en las tablas añadidas al final de éste capítulo, las características, opuestas en algunas ocasiones y complementarias en otras, que enfrentan las tres entidades antes dichas.

5.4.2. Filosofía y poesía.

5.4.2.1. Introducción: ¿filosofía-y-poesía o filosofía-o-poesía³⁷⁴?

Las palabras con que se juega en las paráfrasis anteriores fueron eje de las obras más destacadas de la filósofa malagueña. Una de ellas posee un título homónimo, otra se titulará *Pensamiento y poesía en la vida española* y el resto cuentan con referencias a este par de conceptos. Algo semejante podríamos referir a sus artículos: “José Lezama Lima, vida y pensamiento”, “La disputa entre la Filosofía y la Poesía sobre los dioses” (incluido en *El hombre y lo divino*), etc...

Este epígrafe los tratará como términos opuestos, a pesar de que disponen de características coincidentes. Comenzamos por éstas últimas.

Antonio Machado afirmaba la necesidad de que toda poesía estuviese apoyada en una metafísica explícita. Idea citada por Zambrano en varias ocasiones de forma casi idéntica. Compárese por ejemplo estos dos textos. El primero procede de su epistolario con Agustín Andreu y el segundo de *Senderos*.

Es en el “Cancionero apócrifo” (Juan de Mairena) en el capítulo “La metafísica de Juan de Mairena” donde leemos: “Todo poeta –dice Juan de Mairena- supone una metafísica; acaso cada poema debiera tener la suya implícita, -claro está nunca explícita-, y el poeta tiene el deber de exponerla, por separado, en conceptos claros. La

³⁷³ La conferencia de clausura del congreso internacional del centenario de María Zambrano contribuyó de forma profunda y explícita a este debate zambranista. Véase PALLOTINI, M.: “El filósofo y el poeta. Hermenéutica de trasfondos en María Zambrano” *Actas del Congreso Internacional del Centenario de María Zambrano*, Fundación María Zambrano, Vélez-Málaga, 2005. Págs. 791-814.

³⁷⁴ Juan Fernando Ortega ensaya el término filocalia para referirse a la base zambraniana poética: ORTEGA MUÑOZ, J.F.: “Filocalia o poesía. Reflexiones para una interpretación de la “razón poética” zambraniana”, *Actas del II Congreso Internacional sobre la vida y obra de María Zambrano*, Fundación María Zambrano, Vélez-Málaga, 1998. Pág. 595-606.

posibilidad de hacerlo distingue al poeta del mero señorito que compone versos”, citando del Tratado de metafísica “Los siete versos”³⁷⁵

Quiere esto decir y lo dice, además, por la naturalidad y perfección de la prosa, y por la exactitud del concepto, que no se trata de un poeta que accidentalmente piensa. Y es él mismo quien nos lo dice: “Todo poeta –dice Juan de Mairena- supone una metafísica; acaso cada poema debiera tener la suya implícita, -claro está nunca explícita-, y el poeta tiene el deber de exponerla, por separado, en conceptos claros. La posibilidad de hacerlo distingue al poeta del mero señorito que compone versos”³⁷⁶

Esta fusión compone el primer contacto entre sendas actividades. Aludimos arriba que las dos parten de la admiración, el asombro o el pasmo, “la pura admiración, sorpresa o extrañamiento”³⁷⁷, de una revelación común. No obstante, la poesía permanecerá en ese estado originario y la filosofía se arrancará *violentamente* de la contemplación. De aquí se inferirá la duda, la pregunta y la separación sujeto-objeto. La filósofa reseña en una metáfora lo siguiente: “En el principio era el *logos*. Sí, pero... el *logos* se hizo carne y habitó entre nosotros, lleno de gracia y verdad”³⁷⁸

El pensamiento irradia del mismo centro que la poesía. Podía esto haber sucedido por separado, siendo poesía y filosofía así al modo de dos radios, de dos caminos que parten del mismo centro y se dirigen a un horizonte tan amplio y lejano que, aunque lo que se vislumbre sea un círculo, queden a la vista estos radios separados por una especie de vacío incolmable³⁷⁹

Filosofía y poesía trazan dos procedimientos deficientes de acceso a la realidad. Por eso, se propondrá un tercer modelo que es el de la razón-poética. María Zambrano mantiene que ambos tipos de conocimiento son igualmente necesarios. No obstante, una lectura superficial de su obra nos induciría a pensar en su preferencia por la poesía. Esto se debe a dos razones:

(1) *Nuestra (de)formación moderna acerca del concepto de filosofía.*

Somos epígonos de la idea de la filosofía creada por Descartes y Hegel. Esto hace que toda aquella filosofía que muestre diferencias respecto al formato racional argumentativo nos llame poderosamente la atención como “outsider”³⁸⁰, una de ella es la filosofía de Zambrano.

³⁷⁵ CP. Pág. 261.

³⁷⁶ Send. Pág. 64.

³⁷⁷ PPVE. Pág. 29.

³⁷⁸ FP. Pág. 25.

³⁷⁹ ESV. Pág. 208.

³⁸⁰ “La razón, naturalmente, ha pretendido siempre reducir la cualidad a lo mensurable, a lo continuo. La razón por naturaleza tiene ha anular todo abismo. Y así la situación del hombre moderno, post-cartesiano y más aún post-hegeliano, se nos hace ya un poco más clara: creyente en la razón como único medio de relacionarse con la realidad –razón discursiva o intuición intelectual- se ve en la vida real rodeado de

Los elementos diferenciadores rechinan sobre los “canónico-modernos” en nuestra lectura; por ello, los primeros oscurecen a los segundos. Sin duda, la estructura de CB, NM, DA, son de índole poético-metafórica; ahora bien, junto a ellos tenemos ensayos basados en el argumento y la descriptiva dedicados a diversos temas y autores.

(2) *La necesidad de desarrollo de una de las partes.*

El único requisito zambraniano para la aceptación de un tipo de razón consiste en que no se opere un absolutismo cegador de otras realidades o racionalidades.

La historia más reciente ha ponderado una vía determinada de razón. Por ello, hay una ocupación mayor de Zambrano de las racionalidades marginadas: la pitagórica, la parmenidea y la de los filósofos poetas o poetas que poseen una metafísica a sus espaldas.

Las obras zambranistas gestan un rescate de aquellos autores y tradiciones que, por el absolutismo de la razón moderna, se degradaron y ocultaron. Este rescate no es hecho de un modo segregacionista, pues sería caer en el mismo error, aunque con sentido contrario.

Concluyendo, Zambrano se considera filósofa³⁸¹ en su amplio sentido, es decir, una filósofa cuyo objetivo es el desciframiento del sentir originario. El uso de la filosofía o de la poesía u otras herramientas para alcanzar su pretensión es secundario.

5.4.2.2. Filosofía y poesía.

5.4.2.2.1. Flecha y árbol.

María Zambrano representa con dos imágenes a la filosofía y la poesía.

La primera queda encarnada por la flecha. El pensamiento filosófico es aquel que reduce la realidad para dirigirse a su diana de modo certero. Si para ello ha de eliminar los ingredientes de la realidad que no se acomodan a su objetivo, lo hace. Por tanto, la filosofía es una actitud discriminadora antes que integradora. Busca la unidad racional, esto es, el sistema creado por ella. Obviamente, esto sólo se consigue creando un sistema desajustado con la auténtica realidad.

El poeta por su parte es el “hombre-árbol”.

Sobre los hombros del poeta anidan también los pájaros; con los brazos abiertos ante la creación, el poeta se abre a todas las cosas, se ofrece íntegramente sin ofrecer resistencia a nada, quedándose vacío quieto para que todas las figuras aniden en él; se convierte en simple lugar vacío donde lo que necesita asentarse y vaga sin lugar, encuentre el suyo y se pose. Tal puede ser el símbolo del poeta³⁸²

cualidades, de semiseres –la cualidad es un semiser ya que no puede estar suelta- irreductibles a razones” (HD. Pág. 96).

³⁸¹ O mejor, filósofo, puesto que, defendía, la filosofía está por encima de las diferencias de género.

³⁸² PPVE. Pág. 48.

El filósofo sale a buscar mientras que el poeta espera ser reintegrado. Como en el origen salió de sí, perdió su tierra madre; ahora precisa encontrar otra y sólo dispone de sí para encontrarla. El filósofo, ser tendente a lo avezado, no teme esa soledad sino que adquiere confianza en sí mismo de forma progresiva, al punto de que esta confianza se hace autoritaria.

El ser del filósofo parte de no tener un ser determinado y si lo tiene debe abandonarlo, es el que lo deja todo. No puede ser sacerdote, poeta, sabio, legislador, porque no se puede ser ni esto ni aquello. Así va para ese limbo, a esa tierra de nadie, tierra virgen. Luego, cuando aparece, su figura es indecisa y confusa, despierta sospechas³⁸³

La ausencia de un rostro permanente (motivado por la constante crítica y por el díscolo preguntar sin fin) y el uso de múltiples máscaras, impiden la identificación de la filosofía; para muestra, las innumerables definiciones de la disciplina. Como sentencia HD, “filosófico es el preguntar y poético es el hallazgo”³⁸⁴. Como ejemplo tenemos la pluralidad del filosófico Unamuno. Si bien su estilo transpiraba unidad³⁸⁵, la plurivocidad de sus escritos era manifiesta: era dramaturgo, filósofo, novelista o ensayista.

Paradójicamente, la filosofía, siendo una flecha que busca *un* rostro no lo encuentra, mientras que el avieso poeta que no lo busca, accede a él. Un rostro se busca, aunque también se recibe.

El poeta, embriagado por la realidad (esclavo de una verdad y una realidad que le proporcionan un rostro), es ajeno a esas preocupaciones.

El logos, -palabra y razón- se escinde por la poesía, que es palabra, sí, pero irracional. Es, en realidad, la palabra puesta al servicio de la embriaguez. Y en la embriaguez el hombre es ya otra cosa que hombre; alguien viene a habitar su cuerpo; alguien posee su mente y mueve su lengua; alguien le tiraniza. En la embriaguez el hombre duerme, ha cesado perezosamente en su desvelo y ya no se afana en su esperanza racional (...). El poeta no quiere la salvación; vive en la condenación y todavía más, la extiende, la ensancha, la ahonda³⁸⁶

5.4.2.2.2. Lucha y descanso.

Si tomamos las figuras de Zambrano de modo concienzudo, intuiremos con más claridad sus afirmaciones. La esencia de la flecha es señalar más allá de ella. Nunca

³⁸³ LB. Pág. 52.

³⁸⁴ HD. Pág. 73.

³⁸⁵ Cfr. U. Pág. 72-73.

³⁸⁶ FP. Pág. 33.

descansa en sí misma, nunca se mira o detiene en el punto de partida, de hecho, no hay punto de partida ni punto de llegada; hay momentos de detención.

Visto desde el tiempo, la flecha mira al futuro, al porvenir: “Y mientras tanto la razón se dirigirá ante todo al porvenir. De esencia previsor, la razón allana el porvenir, lo establece”³⁸⁷. Su esencia “previsor” no es sinónimo de provisoria. La Filosofía no provee nada, sólo tránsito, camino, que se agota en el mismo caminar: no se puede habitar el futuro, sólo el presente. El presente de la flecha es una existencia como deseo o esperanza. Aunque eso es habitar un tiempo en que no existe la realidad sino la posibilidad: la construcción de castillos en el aire que nunca se satisfacen con lo dado. Cuando el castillo, o el ideal se consigue, la filosofía, fiel a su esencia que apunta, busca un nuevo objetivo, muda de rostro, proyecto, esperanza y de lugar en que asentar su objetivo. Por consiguiente, la filosofía es como el abandono constante del hogar.

La actitud filosófica es lo más parecido a un abandono, a la partida del hijo pródigo de la casa del Padre; desde la tradición recibida, los dioses encontrados, la familiaridad y aun del simple trato con las cosas, tal como ha ido fabricándolo la costumbre. Es lo más parecido a arrancarse de todo lo recibido, según aparece en algunas resplandecientes vocaciones religiosas que tanto tendrían de demoníaco a los ojos del mundo si fuera capaz de advertirlas cuando se producen, en lugar de conocerlas después, ya como historia³⁸⁸

Jacob y Job simbolizan las dos actividades. Jacob lucha con el ángel porque no se conforma con su situación³⁸⁹. Quiso transformar lo habido o, al menos, mejorarlo. Ésta es también la actitud del filósofo: actuar. Por su parte, Job clama por la injusticia³⁹⁰, pero guarda obediencia divina. No pelea por volver a la casa paterna³⁹¹, *confía* en que algún día sea reintegrado.

“Filosofía”, escribe Zambrano, “es encontrarse a sí mismo, llegar por fin a poseerse”, y ello mediante la voluntad, adueñándose de un ser que el filósofo ha decidido darse a sí mismo con su propio esfuerzo. Pues no podría considerar propiamente suyo aquello que se le entrega como un regalo. El poeta, por el contrario, espera, y no considera suyo aquello que no recibiera gratuitamente, sin haberlo merecido siquiera³⁹²

³⁸⁷ ZAMBRANO ALARCÓN, M: “Consideraciones acerca de...”. Pág. 14.

³⁸⁸ LB. Pág. 84.

³⁸⁹ Cfr. FP. Pág. 45.

³⁹⁰ Cfr. BOMBACI, N.: “La *pietas* de María Zambrano con respecto a Job. Un paralelismo con la interpretación del drama de Job propuesta por Martin Buber”, *Actas del Congreso Internacional del Centenario de María Zambrano*, Fundación María Zambrano, Vélez-Málaga, 2005. Págs. 227-229

³⁹¹ Nos referimos aquí a la casa paterna de Job de modo metafórico., pues, según la historia bíblica, el padre de Job habría muerto antes de que éste hubiese podido regresar a su casa.

³⁹² Sobre la dimensión donativa de la consulta, es decir, el regalo dentro de las consultas filosóficas escribió un artículo Eric Abrams en 2006: ABRAMS, E.: “The gift in therapy”, *Philosophical Practice*, volumen 2, número 2, Págs. 79-65. Págs. 111-117.

Chantal Maillard ha hecho la siguiente lectura, casi psicoanalítica, del hecho:

Esta dicotomía atribuida arquetípicamente al filósofo y al poeta es, en realidad, la manera que tiene Zambrano de descubrir la relación que el hombre ha establecido, desde los inicios de su historia, con el Padre. El Padre Supremo venerado y temido por una colectividad, pero, sobre todo, el Padre introyectado, símbolo del origen, de donde el hombre proviene y a quien, a la vez, convertidos en una tensión de amor y odio, la actitud del “poeta” es la confiada espera a que el Padre le guíe, y el temor también de que lo haga sin contar con el resto de los Hijos. El “poeta” es aquel que ante todo se siente Hijo. El filósofo, por su parte, sabe que habrá de convertirse en Padre para reintegrar al origen. Por eso, matará a los dioses, por eso beberá su sangre: para participar de una eternidad cuyo principio es el acto de dar vida, de hacer la vida, el acto genésíaco³⁹³

Al participar de la sobreabundancia divina, el poeta está lleno de todo. “El poeta no pide sino que entrega. El poeta es todo concesión”³⁹⁴.

5.4.2.2.3. Argumentos y justificaciones éticas.

A pesar de las desventajas descritas por la filosofía, ésta cuenta con algunos réditos (¿cómo, si no los tuviera, iba a aceptarla Zambrano?). Sólo el filósofo es consciente de sí mismo. Al perseguir su yo, precisa de dar razones de sí y de sus actos. Gracias a ellos pretende salvarse: “Es el hombre el que saliendo de su extrañeza admirativa, de la angustia o del naufragio, encuentra por sí el ser y su ser. En suma, se salva a sí mismo con su decisión”³⁹⁵.

Este dar razones de sí lo hace en dos ámbitos. Primero, en el reino del autoconocimiento: “La filosofía es una rara ciencia que dedica la mayor parte de su tiempo a definirse a si misma”³⁹⁶. En segundo lugar, da cuentas de sí³⁹⁷ y de su actuar a los demás.

“El poeta no tiene método... ni ética”³⁹⁸ (razón de más para la expulsión platónica de la República). No posee ética porque está más allá de ella, ¿cómo podría haber sujeto ético si no hay ni sujeto?

Regresemos a la imagen del árbol con los brazos abiertos. ¿Qué teme él de los otros árboles? Quizás, el único temor se derive de la lucha por la supervivencia. Aun en los actos procedentes de ella no hay ética, puesto que no lo hay en el lobo que mata a un

³⁹³ CM. Pág. 39.

³⁹⁴ FP. Pág. 46.

³⁹⁵ FP. Pág. 41.

³⁹⁶ M 40. Pág. 1.

³⁹⁷ Cfr. ZAMBRANO ALARCÓN, M.: “Apuntes sobre...”. Pág. 560.

³⁹⁸ FP. Pág. 25.

cordero para sobrevivir. No hay un sujeto de derecho, no hay autonomía, no hay justificación o necesidad de hacerlo.

La situación cambia cuando un leñador saca una sierra no para cubrir sus necesidades primarias sino para colmar un proyecto de enriquecimiento. En ese caso, actúa la voluntad de un sujeto, puesto que hay un proyecto. Además es voluntad de poder pues hace acopio de vidas que no le pertenecen ni le son imprescindibles. El hacer proyectado implica razones, éstas justificaciones y, al final, un sistema ético que mueve al sujeto.

¿Qué haría el poeta frente a esta situación? Lo que hizo la poesía griega o Job: lamentarse, quejarse, clamar. Presenciamos la queja de Antígona ante su destino trágico o la de Edipo³⁹⁹ por ser un “juguete en manos del destino y los dioses”⁴⁰⁰. Al poeta, le duele lo que sucede, pero no actúa.

Y tal obstinación traía un menosprecio de la razón, pues no era cosa de razones, y, aun cuando Job las pide a la Divinidad, no son razones al estilo griego; son razones personales, razones de un alguien a otro alguien, razones de vida⁴⁰¹

5.4.2.2.4. Espacio, tiempo, vida y muerte.

Para actuar, precisaría de tiempo y espacio y estas instancias son ajenas a la poesía. El orbe poético es el del paraíso. Es entonces cuando nos preguntamos si existirá alguna instancia *intermedia* que permita la acción en la poesía. La demanda de mediación se repite cuando analizamos la situación perentoria en que queda la filosofía.

La Filosofía partirá de la renuncia a la queja o de la superación de ella. Filósofo es el que ya no se queja. La cultura, todas las culturas, han mantenido encubierta la existencia desnuda del hombre; trajes puestos sobre la desesperación humana y a veces, en momentos de decadencia, simple anestésico que trae el olvido, el bebedizo⁴⁰²

La filosofía es campo abonado de lo inerte.

De entre todos los seres creadores ninguno con menos vida que el filósofo. La biografía de un filósofo está íntegra en su pensamiento. Nada queda fuera, porque su vida ha sido absorbida en su pensamiento. No parecen dejar huella ni fantasma

³⁹⁹ Puede consultarse un minucioso estudio sobre los mitos griegos en la obra de Zambrano en el siguiente artículo de Pino Campos: PINO CAMPOS, L.M.: “La presencia de mitos griegos en la filosofía de María Zambrano”, *INUAF Studia. Scientiae rerum difussio*, número 8, Loulé, 2005. Págs. 23-47.

⁴⁰⁰ Cfr. REBOK, M.G.: “De la tragedia a la novela. Una exploración de las aventuras de la “razón poética”, *Actas del Congreso Internacional del Centenario de María Zambrano: I Crisis y metamorfosis de la razón en María Zambrano*, Fundación María Zambrano, Vélez-Málaga, 2005. Pág. 314.

⁴⁰¹ AE. Pág. 71.

⁴⁰² CGL. Pág. 34.

alguno y en realidad lo que de un filósofo puro toca más a su pensamiento es su muerte⁴⁰³

Tiene hambre de corazón y su mente le nubla la mirada: “la Filosofía “sin ver”, legaliza sus trascendentales análisis”⁴⁰⁴. ¿Qué le falta? Un horizonte fijo. La novela unamuniana *Niebla* fija esta idea a través de su personaje Augusto. El amor es el que fija una ruta para el joven soltero absorto en una vida que se había despilfarrado en monólogos sin dirección. Elena⁴⁰⁵ y Rosario⁴⁰⁶ marcan un lugar al que mirar y le permiten atisbar realidades oscurecidas hasta el momento.

El filósofo piensa lo que el poeta vive⁴⁰⁷. La vivencia del poeta es la del mundo de las *apariencias*, mundo apartado de la verdad según Platón⁴⁰⁸; sin embargo, éste es el único mundo habitable. Primero porque está en el presente, segundo porque posee las dos características precisas para alojarse en él humanamente: espacio y tiempo. El mundo de las ideas está huérfano de ambas. Si la filosofía es la que originariamente demandó esas dos categorías, ¿cómo es posible que ahora sean más propias del poeta que del filósofo? Se resume en una palabra: absolutismo. El filósofo queriéndolo todo, todo lo perdió. El poeta quedando a la espera ganó el sentimiento concretado en un espacio y en un tiempo.

5.4.2.2.5. Mundos.

La filosofía genera su propio mundo⁴⁰⁹, ¿acaso no se puede decir lo mismo de la poesía y la novela? ¿Qué duda cabe! Ni que decir tiene que hay una diferencia radical entre sendas construcciones. Los universos creados por la poesía y la novela adolecen de lo abstracto de los edificios filosóficos; asimismo, suelen partir de una atenta escucha de la realidad. Para Zambrano, el novelista materialista por antonomasia es Pérez Galdós, el novelista-filósofo Cervantes y el filósofo-novelistas Unamuno.

⁴⁰³ U. Pág. 32.

⁴⁰⁴ CLM. Pág. 284.

⁴⁰⁵ Cfr. UNAMUNO, M.: *Niebla...* Págs. 21-22.

⁴⁰⁶ Comentario de Augusto a Rosario, en su primer encuentro: “Ven acá, ven. Tú dirás que el señorito Augusto se ha vuelto loco, ¿no es así? Pues no, no es eso, ¡no! Es que lo ha estado hasta ahora, o mejor dicho, es que he estado hasta ahora tonto, tonto del todo, perdido en una niebla, ciego... No hace sino muy poco tiempo que se me han abierto los ojos. Ya ves, tantas veces como has entrado en esta casa y te he mirado y no te había visto. Es, Rosarito, como si no hubiese vivido, lo mismo que si no hubiese vivido... Estaba tonto, tonto...” (UNAMUNO, M.: *Niebla...* Pág. 64).

⁴⁰⁷ Cfr. FP. Pág. 36-37.

⁴⁰⁸ Cfr. FP. Pág. 20-21.

⁴⁰⁹ Como el filósofo no podía (1) tenerlo todo y (2) poseerlo tal y como él quería que fuese, se creó una realidad paralela, jugó a ser dios. Generó un mundo ideal. El siguiente paso era integrarlo en la realidad, recordemos a Hegel. Mas la realidad no se plegó a sus deseos y entonces llegó el fracaso. Ante cada fracaso, el filósofo no se arredra y vive en un constante intento de éxito. Así, si el sentimiento de la poesía de la poesía es la melancolía (por el recuerdo irrecuperable del pasado vivido), el del filósofo es la angustia (por el intento anhelante de alcanzar un imposible) (Cfr. FP. Pág. 97)

Poeta, creador en el grado más alto, es sólo aquel que ha logrado tener un mundo propio y real (...).

Los grandes inventores de la verdad de la vida son los poetas que tienen categoría de autores. Los que nos hacen decir “*parece un personaje de...*” o “*ese conflicto parece sacado de un drama, o de una novela de...*”⁴¹⁰

Galdós se acerca a la realidad con maestría, pues refleja la entraña de la misma sin modificarla. Siguiendo el comentario zambraniano podríamos decir que no escribió sobre Nina⁴¹¹ sino sobre la pobreza enmascarada, no narra la historia de Tristana sino la de la frustración que crea la sociedad, no habla de las Miaus sino de la inocencia y de la apariencia. Algunos lo llamaron garbancero precisamente por su capacidad de acercarse a la vida más cotidiana⁴¹² (¿sería un modo de excluir de la ciudad moderna al novelista-poeta, análogamente a la condena platónica?). Galdós es el árbol que atrae la realidad desde su interior. Deja que los personajes de *Misericordia*, de *Tristana*, de *Fortunata y Jacinta*, de *La de Bringas* hagan sus nidos en sus ramas y, luego, los muestra a los demás. Algo muy diverso al intento racionalista y absolutista de generar leyes para aplicarlas a la realidad. El poeta se siente hijo amante, es decir, alguien pendiente de la mirada del amado: “está absorto en ello con las mismas exigencias, las mismas locuras y desvaríos del amor de los amantes”⁴¹³

5.4.2.2.6. Unidad y fragmento.

¿Qué imagen de la realidad nos legan la filosofía y la poesía?

La flecha claramente posee una diana. Un único punto de llegada, una verdad desde la que se modele toda la realidad, un único proyecto que ciega el resto. La filosofía es cegadora: admitirá un solo tipo de saber (el racional), un solo tipo de conocimiento (el filosófico), un único modo de vivencia (la salvación proyectiva) y una forma de actuación (la justificada por razones éticas). Uno, uno, uno... una reconvencción, la soledad: “lo que mueve al racionalismo es la doble apetencia de unidad y de inteligibilidad, de que la realidad sea, a la par, una y transparente por entero a la

⁴¹⁰ PR. Pág. 131. Cursivas de la autora. Despunta la coincidencia entre esta idea y la escrita por Unamuno años antes. Éste pensaba que los que leían sus narraciones se dirían: “¡Pero si esto lo he pensado así yo antes! ¡Si a este personaje le he conocido yo! ¡Si a mí me ha ocurrido lo mismo!” (UNAMUNO, M.: “Historia de *Niebla*” en *Niebla*, Albor libros, Madrid, 2005. Pág. 12).

⁴¹¹ Cfr. TERESA DURANTE, L.M.: “Historia e intrahistoria e intrahistoria en *Misericordia* de Benito Pérez Galdós a la luz de María Zambrano”, *Antígona. Revista Cultural de la Fundación María Zambrano*, número 2, Fundación María Zambrano, 2007. Págs. 50-60.

⁴¹² “Cuando murió (Galdós) –ya se sabe, tenía fama de ser “el garbancero”–, a su entierro acudió una multitud innominada, anónima, esa misma multitud que él escuchó desde su balcón, días y días, tardes y tardes, antes de ponerse a escribir. Esos personajes fueron quienes no faltaron a su entierro. Los intelectuales no, los intelectuales nunca lo entendieron y él tampoco pareció buscarlo” (PR. Pág. 125).

⁴¹³ FP. Pág. 106.

razón”⁴¹⁴. Aun así, su verdad única impuesta podrá ser transparente, pero no corresponderse con la realidad. Por eso, Antígona lanza exabruptos contra ella:

Antígona: Vete, razonadora. Eres Ella, la Diosa de las Razones disfrazada. La araña del cerebro. Tejedora de razones, vete con ellas. Vete, que la verdad, la verdad de verdad viva, tú no la sabrás, nunca⁴¹⁵

El árbol cuenta con muchas ramas y nidos, además, su misión es abrazar al mundo. Acepta todas las apariencias. Frente al caballo ideal de Platón, retrata en sus poesías diversos tipos de caballos: el de cartón del niño, el Pegaso de la épica, Babieca del Cid, Rocinante de Don Quijote, el misterio del Pura Sangre español,... Debido a su apertura ante el mundo, sólo es necesario que aparezca otra imagen de caballo para ser incorporada en el acervo del poeta: “La poesía perseguía, entre tanto, la multiplicidad desdeñada, la menospreciada heterogeneidad”⁴¹⁶.

Inicialmente, parece que la unidad es acopio del filósofo:

El filósofo si alcanzara la unidad del ser, sería una unidad absoluta, sin mezcla de multiplicidad alguna, la unidad lograda del poeta en el poema es siempre incompleta; y el poeta lo sabe y ahí está su humildad: en conformarse con su frágil unidad lograda⁴¹⁷.

Esto es correcto para un ámbito con tiempo y espacio. ¿Qué pasará en el caso del árbol, del poeta, en un paraíso que no posee espacio ni tiempo? Todo se muestra en co-presencia alcanzable. En consecuencia, la poesía alcanza lo que la filosofía busca: la unidad y la totalidad.

La filosofía se eleva a otro tipo de unidad y totalidad: las creadas por ella. Esta unidad no consigue tocar la realidad por su esencia segregadora. Por otra parte, no quiere tocarla, porque hacerlo es quedar inmerso en ella, es decir, en fuerzas que la supera, en poderes que superan el de la razón.

La cosa del poeta no es jamás la cosa conceptual del pensamiento, sino la cosa complejísima y real, la cosa fantasmagórica y soñada, la inventada, la que hubo y la que habrá jamás. Quiere la realidad, pero la realidad poética no es sólo la que hay, la que es; sino la que no es; abarca el ser y el no ser en admirable justicia caritativa, pues todo, todo tiene derecho a ser hasta lo que no ha podido ser jamás. El poeta saca de la humillación del no ser a lo que en él gime, saca de la nada a la nada misma y le da nombre y rostro. El poeta no se afana para que de las cosas que hay, unas sean, y

⁴¹⁴ ZAMBRANO ALARCÓN, M.: “El absolutismo...”. Pág. 63.

⁴¹⁵ Send. Pág. 244.

⁴¹⁶ FP. Pág. 19.

⁴¹⁷ FP. Pág. 22.

otras no lleguen a este privilegio, sino que trabaja para que todo lo que hay y lo que no hay, llegue a ser⁴¹⁸

De esta forma, incluso imbuido en las dimensiones espacio-temporales es posible alcanzar el todo, aun sin llegar al final de los tiempos, en que ya todo sería manifiesto.

5.4.2.3. ¿Y la novela?

La novela balancea sus contenidos entre la filosofía y la poesía⁴¹⁹. Muestra características de ambas. Con eso, no queremos decir que es la síntesis de sendas entidades. La síntesis, si es que puede utilizarse este término, se dará en la razón mediadora y, sobre todo, en la razón poética.

Una de las características de la poesía era el vuelo. La capacidad para alzarse más allá de las contingencias temporales e incluso alcanzar una unidad, a pesar de que la ausencia del futuro lo impidiese. Filosofía y novela comparten la incapacidad de trascender la conciencia de sus autores (y/o personajes).

El héroe de novela se encuentra encerrado en el tiempo de la conciencia, prisionero de ella. Nuestro Don Quijote siente la camaradería, la coetaneidad con los héroes todos, con los protagonistas del esfuerzo de todas las edades y sabe, sin embargo, que no es ya así⁴²⁰

El protagonista de la novela comparte con el filósofo ese deseo de ser, la actitud de no arredrarse ante los obstáculos y el estado de perenne creación de sí mismo. Nada que ver con el poeta trágico.

El centro de la novela, como el de la tragedia, es el protagonista; la diferencia entre ellos estriba en el modo como están situados ante su propia vida, ante sí mismos. El protagonista de la tragedia se ignora a sí mismo y se precipita en su acción como la única posible: no ha elegido. El de novela, antes que consistir en lo que es o es a medias, se constituye en lo que pretende ser. La novela así se constituye a partir de la novelería del personaje, su invención de sí mismo, y en consecuencia, de todo lo que le afecta⁴²¹

⁴¹⁸ FP. Pág. 22-23.

⁴¹⁹ Obviamente, esto conlleva la relación entre la novela y la tragedia. Entre las dos media la responsabilidad del protagonista. Ana Galindo esclareció esta frontera en un artículo en 2005: GALINDO CABEDO, A. "La injusticia de ser y su inocencia: ¿tragedia, novela o ética?", *Actas III Congreso Internacional sobre la vida y obra de María Zambrano: María Zambrano y la "edad de Plata" de la cultura española*, Fundación María Zambrano, Vélez Málaga, 2004. Págs. 138-145.

⁴²⁰ ESV. Pág. 34. Los personajes de Unamuno o los de Pirandello conseguirán en el siglo XX romper esta clausura narrativa. Por ejemplo, Don Augusto, el protagonista de la unamuniana *Niebla*, se entrevista con el autor y lo desafía: si él es un sueño de un escritor, éste es un sueño de dios.

⁴²¹ SC. Pág. 106.

Resulta obvio a la luz del relato histórico bosquejado por qué el origen de la novela está en la modernidad y no en Grecia. La aparición de la conciencia y, luego, su absolutismo condujeron a la aparición de un sujeto con pretensiones de dominar la realidad. Se puede intuir el género literario en que se plasmará esto.

La dicotomía entre personajes creados por Dios y por el hombre aparece en la novela de Cervantes. Alonso Quijano es creado por Dios, Don Quijote resultado de la fuerza creadora humana⁴²². Alonso Quijano clama por su mala fortuna, Don Quijote se lanza a la aventura, a hacerse un nombre digno de su Dulcinea del Toboso. La vida de Don Quijote es una excelente metáfora del camino trazado por el hombre y por su razón: la persona, creyéndose con capacidad de crear otra naturaleza, se lanza por los caminos a “fazer y desfazer entuertos”. Si éstos no existen, él se encarga de verlos, de crearlos (tal y como hace la razón, es decir, pliega la realidad a sus intereses). Allí donde hay molinos, Don Quijote ve gigantes, donde hay una aldeana ve el motivo de sus desvelos, el bachiller Carrasco muta en caballero famoso e incluso su encierro en una jaula es debido a encantamientos de su mundo fantástico. En todo momento, el Caballero de la Triste Figura no escucha la realidad, la crea⁴²³. Cuando descubre su engaño, lo justifica con razones que se sobreponen a su mundo ya creado. Tras esta “imposición de los hechos” vuelve a ensoñarse y a ver algo más en unos pastores que van con sus ovejas o en unos malhechores que son llevados a prisión.

La novela es la fatal contrapartida del racionalismo europeo clásico. Ortega, desde la Razón Vital, hubo de descubrir que “la vida humana es novela”, correlato del “somos necesariamente libres”, pues al elegir el hombre su vida, entendiendo vida como el tener que hacerla, se elige a sí mismo⁴²⁴

En la otra margen, la novela supone una trabazón con la vida que no se da en la filosofía. El acceso a la realidad que ofrece no se origina en la definición (Aristóteles) o, exclusivamente, desde la razón (Descartes, Hegel), sino desde la explicación, la descripción y la narración. La novela nos traslada a un mundo en que es posible acceder a realidades que no se atienen a la cuantificación y a la racionalidad argumental. Por eso, España, país reacio al pensamiento y a la filosofía sistemática, ha expresado sus grandes verdades en la novela.

La pura voluntad de España está vertida en una novela, no en un libro de metafísica, en una figura de hombre, no en un sistema de razones⁴²⁵

⁴²² U. Pág. 121.

⁴²³ Cfr. ESV. Pág. 37.

⁴²⁴ SC. Pág. 107.

⁴²⁵ U. Pág. 111.

La vida en su falta de continuidad, es decir, en su esencia vital discurre a través de la poesía y la novela.

La necesidad ineludible de saber que tiene el hombre y todo pueblo sobre las cosas que más le importan se han satisfecho en España en formas diríamos “sacramentales” con la novela y su género máximo, “la poesía”. Novela y poesía funcionan, sin duda, como formas de conocimiento en las que se encuentra el pensamiento disuelto, disperso, por alas que corre el saber sobre los temas esenciales y últimos sin revestirse de la autoridad alguna, sin dogmatizarse, tan libre que puede parecer extraviado⁴²⁶

La novela, según Zambrano, goza de la misma falta de eticidad que la poesía. Aunque nos encontramos ante personajes que persiguen crearse en su propia acción, individuos que se angustian por conseguir su ser, respecto al lector, el novelista no pretende cambio alguno. El escritor de novelas, como ya vimos con Galdós, sencillamente observa desde la ventana de su apartamento el tránsito de la gente para mostrarlo en sus escritos⁴²⁷.

Supone la novela una riqueza humana mucho mayor que la filosofía, porque supone que está ahí, que algo persiste en el fracaso; el novelista no construye ni añade nada a sus personajes, no reforma la vida, mientras el filósofo la reforma, creando sobre la vida espontánea, una vida según los pensamientos, una vida creada, sistematizada. La novela acepta al hombre, tal y como es en su fracaso, mientras la filosofía avanza sola, sin supuestos⁴²⁸

6. Conclusiones. Límites y horizontes de la razón para la FAP.

6.1. Filosofía y vida.

6.1.1. Vida filosófica.

Comencemos por lo obvio por repetido: la racionalidad que subyace a la FAP es deudora de la concepción moderna. Esta conclusión procede de (1) las definiciones y (2) estrategias usadas por la FAP y (2) de práctica concreta de los orientadores filosóficos.

La racionalidad del pensamiento crítico, punto de encuentro de la mayoría de los orientadores filosóficos, se basa en encontrar argumentalmente una respuesta a la pregunta por el *saber* qué hacer o pensar desde diversas circunstancias problemáticas. Vuelva el lector a releer: el objetivo es saber, no indagar en el *hacer*. Aquellos que

⁴²⁶ PPVE. Pág. 28.

⁴²⁷ Consideramos que esta es la novela artística tipo, es decir, la que se entrega al arte por el arte. No obstante, otras novelas plasman otros fines como la didáctica, la transformación personal, etc.... Sobresale la utilidad concedida por Zambrano al género literario de la confesión. Nos detendremos en él en capítulos sucesivos.

⁴²⁸ Send. Pág. 96.

crean que es suficiente *saber* qué hacer para llevarlo a la práctica están cometiendo el error ontológico de Anselmo de Canterbury⁴²⁹.

Algunos podrían apelar al intelectualismo moral socrático y afirmar que es suficiente *conocer* la virtud para no caer en el vicio. Por tanto, es suficiente conocer la alternativa virtuosa para no caer en la errónea o corrupta. Ese intelectualismo moral no funciona hoy ni en gran parte de la antigüedad. Es una cuestión planteada a lo largo de la historia en muchos formatos. Una de las más citadas es el dilema paulino entre el querer y el hacer, aquel en que se quejaba de que quería lo que no hacía y viceversa. Una relectura reciente y concordante con la FA aparecía en la novela de Irvim Yalom *Cuando Nietzsche lloró*. Pasando consulta filosófica el filósofo de *Así habló Zaratustra* al maestro de Freud, Breuer, el segundo se queja en los siguientes términos:

-Sim, sim, sim – Breuer aborrecia-se cada vez mais. – Sei disso intelectualmente. Mesmo assim, Friedrich, simplesmente uma frase como “uma altura da qual a tragedia deixará de parecer trágica” não faz com que me sinte melhor. Perdoe-me, se pareço impaciente, mas existe um fosso, um imenso fosso, entre saber algo intelectualmente e sabê-lo emocionalmente. Muitas vezes, quando fico acordado de noite, com medo de morrer, recito para mim a máxima de Lucrécio: “Onde a morte está, não estou eu. Onde estou eu, não está a morte”. Eis uma verdade com uma racionalidade suprema e irrefutable. Porém, quando estou verdadeiramente asustado, ela nunca funciona, nunca acalma os meus temores. Essa é a falha da filosofia. Ensinar filosofia e aplicá-la na vida real, são empreendimentos bastante diferentes⁴³⁰

¿Por qué no funciona hoy el intelectualismo moral? La respuesta está en el abandono en el relato metafísico y en el histórico⁴³¹.

Ciertos círculos de la época socrática (y otros posteriores) unían pensamiento y vida. Saber qué era la virtud era mucho más que tener una definición. Era apelar a una experiencia y hacerla visible en la vida. Sólo el valiente conocía la valentía; sólo el justo, la justicia o sólo el que amaba, el amor. El mismo Séneca se entristece cuando demanda que le enseñen un solo estoico, uno solo. El estoicismo no se demora en teorías sino en un estilo de vida. El conocimiento estoico, por tanto, no depende del *conocimiento* de teorías, sino que su punto central gravita sobre un modo de vivencia, o si se quiere, sobre una vida introyectada estoica: eso era saber. Así lo explica Epícteto:

⁴²⁹ La posibilidad de que algo sea hecho, no siempre conduce a su realización. En el argumento ontológico, se afirma la existencia de dios desde la posibilidad de que exista y asumiendo que es más perfecto un ser existente que uno que no lo es. El dios de los teólogos no ha de salvar abismo alguno entre el querer y el ser, trasladados al mundo mortal esto no siempre se cumple: la distancia entre el querer y su materialización humana puede ser infinita.

⁴³⁰ YALOM, I.: *Cuando Nietzsche Chorou*, Saída de emergência, Parede, 2007. Pág 220. Las cursivas son nuestras.

⁴³¹ Abundaremos sobre esto en los compases finales del capítulo VI.

Los que han recibido los preceptos pelados quieren vomitarlos inmediatamente como los enfermos del estómago el alimento. Primero digiérellos y luego no los vomites así. Si no, se transformarán de verdad en vómito, cosa impura e incomedible. Por el contrario, a partir de haberlos digerido, muéstranos algún cambio en tu regente, como los atletas los hombros según lo que se ejercitaron y comieron, como los que han recibido las artes según lo que aprendieron. El constructor no viene y dice: “Oídmе hablar sobre construcciones”, sino que, una vez que acuerda la construcción de una casa, haciéndola demuestra que posee el arte. Haz tú también algo semejante: come como hombre, bebe como hombre, arréglate, cástate, ten hijos, ocupa cargos; abstente de insultar, soporta al hermano insensato, soporta al padre, al hijo, al vecino, al compañero de viaje. Muéstranos eso, para que veamos que en verdad has aprendido algo de los filósofos⁴³²

La filosofía es etimológicamente “amor a la sabiduría”. El sabio era algo más que un erudito. Era alguien al que le preguntaban acerca de la vida porque él había recorrido un camino y tomado decisiones. Su palabra se basaba en sus años y, sobre todo, en una vivencia íntima de la experiencia. El sabio es la persona más cercana a la idea del poeta del paraíso, en el sentido de que en él pensar y hacer se unen⁴³³. La autoridad no la obtiene de certificaciones, titulaciones o de la edad, sino del contacto con ese fondo de la realidad.

Algunos de esos consejos eran misteriosos y otros enigmáticos. Aunque veremos más adelante el significado de los términos, adelantaremos un par de cuestiones. Eran misteriosos porque la enseñanza se abría en la superficie del consejo, de modo que si se explicaba se rompía su contenido. Eran enigmáticos para promover que la persona se animase a responderlo y, con ello, se animase a caminar por sí mismo. El amor a la sabiduría, pues, era algo más que amor a una teoría, era amor a un modo de vivir específico alcanzado después de un largo camino. Este amor estaba constituido por una parte teórica y una parte práctica. El filósofo no se medía por la cantidad de conocimientos que poseía sino por el modo de vivir que poseía. Leemos a continuación un ejemplo del cordobés Séneca:

En seguida te mostraré cómo reconocerás que no eres sabio. El auténtico sabio está rebotante de gozo, jovial, tranquilo, inmovible; vive con los dioses como un igual. Ahora examínate a ti mismo: si nunca estás afligido, si ninguna esperanza perturba tu alma por la angustia del futuro, si en los días y las noches mantienes siempre el mismo temple, propio de un alma noble, complacida consigo misma, has llegado a la cima de la felicidad humana. Pero si codicias los placeres todos y por todas partes, debes saber que estás tan falto de sabiduría como de gozo. Deseas llegar a éste, pero yerras el camino, ya que confías alcanzar ese objetivo en medio de las

⁴³² EPICTETO: *Disertaciones por Arriano* Libro III, XXI, 1-6a.

⁴³³ Aunque también es un ejemplo de filósofo, puesto que en su autoconocimiento, ha descifrado su sentir originario y se ha puesto en contacto con vivencias sagradas. Para conseguirlo, ha tenido que mantener durante bastantes años una disposición específica vital.

riquezas, en medio de los honores; es decir que buscas el gozo en medio de los afanes. Estas cosas que tú ambicionas, convencido de que te proporcionarán alegría y placer, son fuente de dolor⁴³⁴

Es más, Hadot determina que el filósofo no comporta sólo una acción específica ante la vida.

During this period, philosophy was a *way of life*. This is not only to say that it was a specific type of moral conduct; we can easily see the role played in the passage from Philo by the contemplation of nature. Rather, it means that philosophy was a mode of existing-in-the-world, which had to be practiced at each instant, and the goal to which was to transform the whole of the individual's life⁴³⁵

¿Qué extraemos del relato metafísico? Ciertas consecuencias que nos hacen comprender que el cambio de tesitura modifica las relaciones entre pensar y hacer. El divorcio entre las dos categorías provoca que el trabajo sobre el pensamiento no ejerza una acción directa sobre la acción. Para modificar la acción, tendríamos dos alternativas: incidir directamente en la acción o bien recuperar la situación del paraíso.

Las consecuencias sobre los límites del pensamiento crítico en el abordaje de los conflictos pueden inferirse con facilidad.

6.1.2. Filosofía o vida.

David Hume trajo al proscenio de una de sus obras más conocidas dos tipos de filósofos, cada uno con sus propios objetivos y fines:

La primera considera al hombre primordialmente como nacido para la acción e influido en sus actos por el gusto y el sentimiento, persiguiendo un objeto y evitando otro, de acuerdo con el valor que estos objetos parecen poseer, y según el modo en que se presentan; y puesto que la virtud, según opinión común, es, entre todos los objetos, el más valioso, esta clase de filósofos la pinta con los colores más agradables, valiéndose de la poesía y de la elocuencia, desarrollando su tema de una manera sencilla y clara, la más indicada para agradar a la imaginación y movilizar nuestros sentimientos. Eligen los casos y observaciones más llamativos de la vida cotidiana (...). Nos hacen sentir la diferencia entre el vicio y la virtud, excitan y regulan nuestros sentimientos y así, no pueden sino inclinar nuestros corazones al amor de la probidad y del verdadero honor (...).

La otra clase de filósofos consideran al hombre como un ser racional más que activo, e intentan formar su entendimiento más que cultivar su conducta. Consideran a la naturaleza humana como un tema de especulación, y la estudian con minucioso escrutinio para encontrar los principios que regulan nuestro entendimiento, excitan nuestros sentimientos y nos hacen probar o censurar cualquier objeto, acción o

⁴³⁴ SÉNECA, L.A.: *Epístolas morales a Lucilio*. Libro VI, Carta LIX, 14.

⁴³⁵ HADOT, P.: *Philosophy as a way of life*. Blackwell Publishing, Oxford, 1995. Pág. 265.

comportamiento concreto (...) y se consideran suficientemente compensados por el esfuerzo de toda su vida si pueden descubrir algunas verdades que contribuyan a la ilustración de la posteridad⁴³⁶

Sin duda, Hume da una vuelta de tuerca más a la separación entre filósofos teóricos y filósofos prácticos. Una breve nota antes de continuar. Nótese que nosotros introducimos un tercer modelo filosófico: el filósofo aplicado. Los anteriores se separan por los contenidos de su reflexión. El filósofo aplicado no cifra su acción únicamente en la reflexión sino que le añade la aplicación, de modo que su foco podría denominarse *intervención reflexionada*. La intervención reflexionada es una reflexión que se gesta en un “inter”, un “entre”. Los miembros de ese entre acostumbran a ser humanos activos estableciéndose un dia-logo entre ellos. Por eso, no defenderemos una apuesta de la filosofía práctica *frente a* la teórica o académica, sino que proponemos un tercer tipo, que requiere para su configuración la *reflexión* procedente de las dos anteriores.

La llegada del cristianismo al mundo helénico y a sus escuelas absorbió los elementos más prácticos de la filosofía. Con lo cual, los ejercicios espirituales estoicos, la *melethai* o los medios usados para potenciar la virtud son instalados en las prácticas cotidianas de la iglesia con ciertas transformaciones.

Después de la connivencia de ambos sistemas (filosofía y teología), la filosofía pierde su autonomía en la Edad Media y se hace esclava de la teología. Pierre Hadot mantiene desde la década de los ochenta que, cuando la filosofía recupere su autonomía en el Renacimiento, va a perder aquellos elementos que la teología copió. De este modo, de la copia se pasaría a una suerte de robo. La filosofía se quedó con el esqueleto lógico, pero perdió contacto con la cotidianidad y con los medios de mejora personal. Es así, que se abre un foso entre la vida y la filosofía. Como vemos, desde otra óptica, Zambrano ha explicado esto algunas décadas antes. La filosofía deja de ser maestra de vida y se transforma en un complejo lógico-racional; la vida ética se redujo a moral y la enseñanza para la vida dependerá de la religión (y, posteriormente, de ciertas corrientes psicológicas⁴³⁷).

Defiende el filósofo francés que la filosofía muta en un magma academicista apartado de la existencia. No obstante, concede que algunos filósofos como Montaigne, las *Meditaciones* de Descartes, ciertas obras de Foucault o Bergson⁴³⁸ han escapado de este proceso de abstracción desmesurado.

⁴³⁶ HUME, D.: *Investigación sobre el conocimiento humano*. Alianza editorial, Madrid, 2004. Págs. 27-28.

⁴³⁷ Puede consultarse este trasvase en los dos tomos de Foucault sobre la locura (cfr. FOUCAULT, M.: *Historia de la locura en la época clásica* (vols. I y II), FCE, Madrid, 2002) o en diversas obras de Pilles Lipovetsky (destacaremos *El crepúsculo del deber* (Anagrama, Madrid, 2002), puesto que en el describe el trasvase desde la sociedad religiosa a la psicológica y desde ésta a la desorientación moral actual).

⁴³⁸ Precisamente, Bergson es uno de los autores que empujará a nuestra autora al desempeño de la carrera filosófica.

One of the characteristics of the university is that it is made up of professors who train professors, or professionals training professionals. Education was thus no longer directed toward people who were to be educated with a view to becoming fully developed human beings, but to specialist, in order that they might learn how to train other specialist⁴³⁹

In modern university philosophy, philosophy is obviously no longer a way of life or form of life – unless it be the form of life of a professor of philosophy. Nowadays, philosophy's element and vital milieu is the state educational institution; this has always been, and may still be, a danger for its independence⁴⁴⁰

Coincidimos con Hadot en la disminución, dentro de la academia, del ideal ético-vital propio de las escuelas helénicas. Hoy no se evalúa a los alumnos en la universidad por sus virtudes o capacidad de adhesión a ciertas verdades, sino por la capacidad para comprender y memorizar teoría⁴⁴¹. Lo que nos resulta más difícil es concordar con su aseveración de que hoy la teoría (los libros) filosófica esté separada de la vida. Hay excepciones suficientes para generar la regla contraria. Consentimos que se ha *escanciado* una imagen abstracta de la filosofía en occidente (mucho más en Francia de dónde es Hadot), pero esto no autoriza para establecer la separación⁴⁴². A Montaigne, Foucault o Bergson habría de añadirse Zubiri, Ortega, Unamuno, Pascal, parte de las obras leibnicianas (por ejemplo su *Filosofía para princesas*), parte de las obras de Maquiavelo (obras dedicada a la enseñanza de futuros reyes), parte de las obras de Descartes (correspondencia con la reina Isabel), incluso el *Tratado de ética* de Kant, o la aforística *Así habló Zaratustra* de Nietzsche, las filosofías transformadoras de la realidad de Feuerbach o de Marx⁴⁴³, etc...

⁴³⁹ HADOT, P.: *Philosophy as...* Pág. 270.

⁴⁴⁰ HADOT, P.: *Philosophy as...* Pág. 271.

⁴⁴¹ Luis Cencillo hablaba de la filosofía aplicada (él la denominaba filosofía práctica) en 2003 en los siguientes términos: “Tratamos de filosofía *práctica*, pero no ya en el sentido académicamente acostumbrado de estética, ética y filosofía social y política, sino en el de una aplicación efectiva y *extrateórica* de la actividad filosófica” (CENCILLO DE PINEDA, L.: “Conocimiento, realidad, salud. Condiciones de eficacia de una filosofía práctica”, *Revista ETOR* 1(2003), Sevilla. Págs. 77-88).

⁴⁴² Muchos orientadores filosóficos, contraponen Filosofía Aplicada y Filosofía Académica. Ambas se dirigen hacia perspectivas particulares, pero no necesariamente opuestas. Con frecuencia, esta oposición procede de un mutuo desconocimiento. Toda filosofía, decía Ortega, parte del intento de resolución de problemáticas de la vida. Lo que el orientador filosófico hace en consulta es filosofía, si bien enfrentado un tipo de problemas específicos. Podríamos decir que si el filósofo político se ocupa del trabajo con cuestiones política o el filósofo estético lo hace con cuestiones artística, el filósofo aplicado trabaja con cuestiones cotidianas. No por ello deja de hacer filosofía. Sobre los retos que enfrenta la filosofía aplicada en la universidad se puede leer la ponencia de una profesora de la lejana universidad de Klaipeda (Lituania): ROBBINS, S.: “Philosophical practice in the university: Challenges to philosophy as a way of life for a professor”, VV.AA.: *Compendium for paper presentations of the 7th International Conference on Philosophical Practice. Philosophical Practice – A question of bildung?*, The Danish University of Education, Copenhagen, 2004. Págs. 29-39.

⁴⁴³ Quizás, la diferencia se cifraría en el aspecto interventivo de la filosofía. Hay que distinguir entre referirse a la práctica de la filosofía y una filosofía que interviene en la realidad de modo fáctico.

Regresando a Hume, el filósofo inglés defendió una filosofía inserta en las problemáticas particulares y una filosofía que evitase un olvido esencial.

Entrégate a tu pasión por la ciencia –les dice-, pero haz que tu ciencia sea humana y que tenga una referencia directa a la acción y a la sociedad. Prohíbo el pensamiento abstracto y las investigaciones profundas y las castigaré severamente con la melancolía pensativa que provocan, con la interminable incertidumbre en que le envuelve a uno y con la fría recepción con que se acogerán tus pretendidos descubrimientos cuando los comuniqués. Sé filósofo, pero en medio de toda tu filosofía continúa siendo un hombre⁴⁴⁴

Nuestra pretensión no es recuperar, exclusivamente, las dimensiones prácticas de la filosofía, sino las experienciales. Más que atender a la vida en general, Zambrano, y la filosofía aplicada que surgirá de ella, mirará a la vivencia propia de cada sujeto. Esa vivencia no se resume en el acontecimiento sino en la conexión de acontecimiento con el fundamento básico del sujeto, con su sacralidad. Al esclarecimiento de esto nos dedicaremos en sucesivos capítulos.

6.2. ¿Qué es filosofía (poética)?

Resumamos: la dualidad aquí propuesta es entre una filosofía aplicada definida como un proceso de evaluación racional, crítica y analítica de razones conceptuadas e intelectuales (es decir, sigue la metáfora de la flecha) y una que se determina una ampliación de contenido vivencial-narrativo que acostumbra a disolver el conflicto (en correspondencia con la metáfora del árbol que abraza y penetra lo real).

¿Qué clase de filosofía estamos proponiendo aquí?, ¿esto es filosofía?

Una de las definiciones de filosofía de la filósofa veleña es que la filosofía es aquella que nos permite al fin poseernos. La filosofía nos separó inicialmente de la realidad y, más tarde, pena por encontrar respuestas que, finalmente, y debido a su fracaso, están desconectadas de la realidad.

La filosofía nos permite poseernos. Esto no es suficiente. Nuestra posesión se hace en soledad y sólo integrándonos en la realidad es posible nuestra salvación. Resuena el eco orteguiano con su llamada a la salvación de las circunstancias para salvarnos a nosotros mismos. Las circunstancias en Zambrano no son un mundo inconexo de elementos, sino el eje forma que les da unidad. ¿Cómo recuperar esa unidad sumidos en una racionalidad que elimina alguno de sus elementos?

La razón poética es aquel tipo de razón que pretende (1) comprender toda la realidad, (2) evitando todo intento de absolutismo. Además, añadiremos su adjetivación (raciopoetismo) a todas aquellas estrategias que incluyan su espíritu como medio para interactuar salvando, en lo posible, generar elementos entre ella y la realidad. No

⁴⁴⁴ HUME, D.: *Investigaciones...* Pág. 31.

evitaremos accesos meta-conceptuales a la realidad, sino que los promoveremos; no nos apartaremos de estrategias ajenas a un mero diálogo sino que éstas serán nuestro punto de llegada; no nos atenderemos a describir estrategias racionales sino que incursionaremos en la formalidad de la multiplicidad de los tiempos de la vida (y los de la consulta, el valor de la palabra, los silencios, la mirada y el acceso al corazón).

Todo aquel que mantenga una visión de la filosofía de orden lógico-conceptual, recelará que la razón poética sea filosofía. A pesar de ello, tenemos que volver a la definición etimológica de la filosofía en el sentido ya esbozado. Amor a la sabiduría, al saber teórico y al práctico (incluso, si se me permite, vital o vivencial). La filosofía moderna quedó en un saber teórico ajeno a la vida. Por consiguiente, traicionó el sentido originario de la filosofía.

Los senderos de la filosofía son los caminos de la resolución de conflictos y los de la comprensión y contemplación de los misterios. La razón poética no niega la argumentación, aunque requiere la necesidad de un acercamiento poético que abra nuevas realidades.

Si se admite que la filosofía es un acceso a la realidad y a nosotros mismos, todo aquel acceso que indague, con rigor, en la experiencia personal desde la reflexión y con ayuda de la historia de la filosofía podrá ser enjuiciado como acción filosófica. La razón poética nos abre puertas al conocimiento censuradas por la historia de la filosofía.

En primer lugar, mediante la analítica de elementos no metodológicos que están presentes en la consulta, es decir, los ya aludidos, el tiempo, la palabra, etc... En segundo lugar, por la comprensión vital y, la interacción vital. Damos al respecto algunas pinceladas:

(1) Comprensión.

Al igual que en la teoría del paraíso, la seguridad es decantada en la consulta a través de conceptos específicos, es decir, poniéndole un nombre a lo que le sucede al consultante. No obstante, no se le enseña a vivir en medio de lo fluidizo. Aunque ETOR, pretenda sacar al consultante de la solidificación de conceptos, el final de sus consultas suele ser el intento de asentarse en nuevas convicciones.

¿Por qué se pierde la vida?

Si le pedimos a un consultante que explique su angustia nos dará una definición. Quizás añada los síntomas que siente e incluso el proceso que lo conduce a ese estado. El orientador operará en torno a la definición porque ese, supone, es su trabajo. Queda cristalizado el término de modo conceptual. ¿Es eso sólo la angustia?

Imaginemos que le decimos “¿qué es para usted la angustia?”. Él nos coge de una mano y nos la aprieta al punto de sentir dolor. “Suélteme, me está haciendo daño”. Él afirma: “Eso es, la angustia duele. El problema es que ella no me suelta”.

Si comparamos las dos “definiciones” de la vivencia del consultante, la segunda contiene un exceso de vivencia que no aparece en la primera. En la segunda, los

conceptos dependen de la sensación (de la opresión de la mano). ¿Qué es ese exceso que nos ha dado la segunda definición? Algo que se acerca a la vida.

(2) *Actuación.*

Por otra parte, el trabajo de la FAP es conceptual, se basa en el diálogo a través de la palabra. La vida ha de pasarse por ese filtro para generar un sistema comprensible. Desde ese esquema es desde el que se trabaja. Esta necesidad, por una parte, rompe la inmediatez con la vida; por otra, puede generar una segunda realidad que nada tiene que ver con la vida.

Piénsese en la crítica de Platón a los poetas. La poesía o la pintura son copias en segundo grado de la realidad auténtica, de la idea. La primera copia de las ideas es el mundo sensible; la segunda, lo que alude a ellos. En la FAP de orientación racionalista, se trata del mismo proceso inversamente. Partimos de la realidad, lo conceptuamos y, finalmente, creamos una solución para ese proceso. Por eso, algunos procedimientos requieren una fase final de *feedback* con la realidad (Lebon). Se hacen conscientes de que las soluciones ideales no se corresponden con la realidad. La máxima de Descartes no funciona. A pesar de ello, admite la posibilidad de su error y vuelve a intentarlo (corrige los elementos erróneos). Otras disciplinas afirmarían que el error no es de la terapia sino del consultante. Se trata del absolutismo racionalista para el cual la razón no se equivoca sino la vida por no incluirse en sus prerrogativas.

Ahora bien, ¿no demanda la filosofía aquí esbozada un intento de trabajar directamente con la realidad?, ¿eliminar el filtro de lo conceptual?

Zambrano hace esto inicialmente en el reconocimiento de la modalización metafísica de varias instancias: la palabra, la mirada, el tiempo, el espacio. La palabra no es un mero instrumento que nos permite acceder a la realidad⁴⁴⁵ sino que hay que tener presente cierto tipo de palabra para que ésta acceda a la realidad sin mediaciones (o con las mínimas posibles). Hemos de aprender a ver al punto de que nuestra mirada se confunda con el objeto en que fija su atención. Hay que aprender a vivir en la multiplicidad de los tiempos para intentar acceder al sentimiento adecuado para cada acción. No vamos a detenernos en esto porque cada instancia será objeto de un capítulo.

Zambrano nos descubre el valor de la metáfora: ¿no podríamos actuar a través de ella y del símbolo para acercarnos a la vivencia que demolió la razón argumental?

¿No podríamos usar un vidrio estallado en el suelo para hacer comprender la ruptura y disolución de horizontes de alguien que rompió con su pareja después de veinte años de relación?, ¿por qué no una manzana para explicar las diversas perspectivas vitales que ante ellas tendría un vagabundo, un poeta o un nutricionista?, ¿por qué no apelar a la visión desde lo alto de un edificio para entender la visión abstracta de aquel que dejó de interesarse por la vida?

⁴⁴⁵ Dedicaremos el capítulo V a la analítica de la palabra en la consulta.

Todos estos ejemplos no anulan la posibilidad de una explicación ulterior, aunque son, como decimos *ulteriores*. Lo primero es la experiencia que ayuda a entender y a transformar.

(3) ¿Una nueva lógica?

Si la lógica racional permite establecer razones más válidas en función de criterios argumentales (por ejemplo relevancia, aceptabilidad, estudio de las bases y fuentes, coherencia de la inferencia, etc...), ¿no podríamos establecer criterios meta-racionales que nos permitan decidir entre dos razones “del corazón”.

En su *Ordo Amoris*, Max Scheler hace cifrar las decisiones de un individuo en un fondo meta-racional. Seleccionamos lo que elegimos por amor, movidos por un sentimiento que tironea de nosotros. La razón se convierte en mera justificación de lo ya elegido por otras instancias. Si es así, sería importante, en primer lugar, identificar esas razones y, posteriormente, establecer un modo para decidirnos por ellas, o al menos, entender cómo el corazón determina esa elección.

6.3. Vectores zambranistas para una teoría de la FAP.

Resumamos los caminos que se abren y se cierran en nuestra investigación, a partir de lo aseverado hasta aquí:

- (a) Determinación de una definición de la FAP como búsqueda metarracional.
- (b) Recapitulación de las teorías y técnicas racionalistas aplicadas a la FAP y bosquejo de sus límites.
- (c) Clarificación de consecuencias del racionalismo en su aplicación a la FAP.
- (d) Investigación de elementos metafísicos de la consulta: tiempo, espacio, disposición, palabra etc...
- (e) Estudio de los elementos personales de la consulta: el consultante y el orientador filosófico.
- (f) Análisis de los *modos* metodológicos lógico-argumentales-arquitectónicos y los zambranianas
- (g) Generación de estrategias de consulta basados en la resolución y la disolución, la acción argumental constructiva y la escucha.

Los tres primeros puntos han comenzado a dilucidarse. Algunos ya los hemos tratado, los restantes serán desplegado en lo que sigue. El cuarto ocupará los capítulos V, VI y VI. Al punto quinto, se dedican los capítulos III y IV. Al (f), los capítulos VIII y IX. Para acabar, un epílogo final dará cuenta del epígrafe (g).

7. Adenda: comparación entre filosofía, poesía y novela según el pensamiento zambrano.

Las tablas anexas incluyen las referencias bibliográficas que pueden ser de utilidad a futuros investigadores.

Cuando en los textos sólo aparecen las características de uno de los tópicos (filosofía, poesía o novela), le añadimos, a veces, su cruz entre paréntesis. Asimismo, las citas están formadas por la abreviatura del libro específico⁴⁴⁶ y su(s) número(s) de página.

Por último, los asteriscos indican que los textos pertenecen a glosadores de María Zambrano, aunque se mantiene el espíritu de la autora.

⁴⁴⁶ Hay una excepción: la sigla AI se refiere a un tomo de uso personal en que hemos ido recopilando artículos de la autora publicados en diversos lugares. La numeración no se corresponde con libro alguno publicado con ella. Por tanto, reseñamos aquí el significado de los elementos anteceditos por tales siglas:

-AI 10: “Apuntes sobre la acción...”. Pág. 555.

-AI 15: “Apuntes sobre la acción...”. Pág. 560.

-AI 44: “Consideraciones acerca de la poesía” en *La palabra y el hombre*, número 45, Xalapa (México), 1968. Pág. 9.

-AI 49: “Consideraciones acerca...”. Pág. 14.

-AI 101: “La escuela de...”. Pág. 60.

-AI 168: “Parábolas”. Texto encontrado en la fundación María Zambrano con este título. Está publicado en Cuba en Agosto de 1948.

-AI 178: “Sobre el problema...”. Pág. 99.

	FILOSOFÍA	POESÍA / TRAGEDIA	NOVELA	REFERENCIA
Acción	Busca	Posee		FP 17
Protagonista		Protagonista no elige	Protagonista elige	SC 106, 128
Instancia primordial	Conocer (intelectivamente)	Ser		Send 128
¿Dejarse llevar?	Sujeto apartado de torbellino	Torbellino, el poeta se deja llevar		M-12
Relación con realidad	Separación	Fusión (y confusión)		AI 10
Espíritu	Contención estoica	Clamor	Clamor	
¿Cómo se da?	Definición	Escucha-explicación	(Narración)	M40.1
Origen de su palabra	Palabra definida por el hombre	Palabra inspirada por los dioses	(Autor creando)	HD 211
Dioses	Mundo sin dioses	Mundo con dioses	Mundo con dioses	HD 13
Ubicación	(Razón)	(Poesía)	Entre razón y poesía	ESV 28
Límites-libertad	Filósofo encerrado en límites	Poeta libre	<i>Héroe</i> encerrado en límites	ESV 34,35
Consuelo	Búsqueda de consuelo	Embriaguez sin consuelo	(Sujeto buscando solución)	FP 33, 34
Origen del saber	Saber por indagación humana	Saber por inspiración divina		PC 79,80
Metafísica	Posee una metafísica	Posee una metafísica (Antonio Machado)		Send 64; CP 261
Proximidad al sueño	Alejamiento del sueño	Acercamiento al sueño		FP 96
Cercanía al ser	Filosofía se despega del ser	(Cercanía a lo sagrado y la entraña)		FP 106
Sentimiento	Angustia	Melancolía		FP 97

Tabla 2.6 (1). Comparativa entre filosofía, poesía y novela en el pensamiento de María Zambrano

	FILOSOFÍA	POESÍA / TRAGEDIA	NOVELA	REFERENCIA
Conquista/servicio	Se busca, es violencia y una conquista. Quiere ser dios	Se desvive, es servicio (Nina de Galdós en <i>Misericordia</i>)	(Suele apelar a modelos de servicio)	FP 18, 44, 98, 106, 111, 112
Sujeto que produce	Sujeto creador y omnipotente	Nos devuelve al sujeto en su estado originario		FP 99
Avance	Muestra su avance	Avance no manifestado		FP 116
Unión con vida	Distancia respecto a vida	Une vida y pensamiento		LB 50
Búsqueda de su ser	Abandono constante de su ser para encontrar otro (construcción en la nada)	(Camina y se dispone a que el ser llegue graciosamente)		LB 51-52
Ética razonada	Es responsable: da razones	No es responsable		HD 70; FP 25, 28, 41; Send 160
Razones	No espera que le den razones, las busca	Espera la llegada “graciosa” de respuestas		AI 15, CP 285
Hallazgo / encuentro	Hallazgo y búsqueda	Encuentro		HD 73, FP 45
Vuelo / canto	Vuelo	Canto		AI 168
Actuación /queja	No se queja, actúa, lucha	Propio de tragedia: queja		AI 178; U 121; ESV 153; CGL 34
¿Con sistema?	Sistema	Sistema		AI 44
Personaje bíblico	Jacob	Job		U 121
Origen	Voluntad	Amor		U 121
Deseo	Lo quiere todo para sí	Lo da todo		U 121
Personaje quijotesco	Don Quijote	Alonso Quijano, el bueno		U 121
Edad	(Madurez sin vida)	Adolescencia (o infancia viva)		AF 352

Tabla 2.6 (2). Comparativa entre filosofía, poesía y novela en el pensamiento de María Zambrano

	FILOSOFÍA	POESÍA / TRAGEDIA	NOVELA	REFERENCIA
Tiempo de canto	Canta al porvenir (futuro)	Cantos épicos (pasado)		AI 49, 101
Anhelos	Hambre (insatisfecha) de corazón	Sed de vida (colmada)		ESV 156
Fuente originaria	Admiración + Violencia	Admiración		ESV 208, Send 195
Identidad/fusión	Busca su yo	Fusión con el todo		CM 41
Instancia humana	Pensamiento	Vida		FP 37, Send 197
Salvación	Razón	Don divino (y lo sagrado)		FP 41
Acceso	Para especialistas	Don caprichoso, accesible a cualquiera		FP 23, 46
Totalidad/multiplicidad	Unidad y totalidad	Multiplicidad y heterogeneidad		FP 19
Apariencia	Rechazo	Acercamiento		FP 21, 30
Unidad	Completa (no real)	Incompleta		FP 22
Complejidad	Realidad sencilla (flecha)	Realidad compleja		FP 22
Verdad	Segregadora, impositiva, imperativa	No excluyente, quiere salvarlo todo		FP 24
Carne vital	(Mundo de las ideas abstracto)	Vive según la carne, es la sal de la vida		FP 25, 47
Sueño y visión		Mezcla lo que ve y el sueño		FP 18
Símbolo	Flecha	Árbol con ramas abiertas		PPVE 48

Tabla 2.6 (3). Comparativa entre filosofía, poesía y novela en el pensamiento de María Zambrano

	FILOSOFÍA	POESÍA / TRAGEDIA	NOVELA	REFERENCIA
¿Decisión?	El hombre decide y se elige	(El hombre queda a la escucha)	El hombre decide y se elige	SC 107
El hombre como criatura o divinidad	La crea el hombre	El hombre como criatura	El personaje adquiere papel creador de los dioses	ESV 32, U 121
Poder: ¿de los dioses o del hombre?	(Idolatría de origen humano)	Está al nivel de los dioses	Está al nivel de los hombres	ESV 38
Esperanza	Esperanza griega: razón	Esperanza cristiana: Dios		AE 70
Visión	No ve (la vida), sólo ve lo racional	Para ver ha de descender a los ínferos		CLM 284
¿Nos elige?	*Nos elige	*Nos elige		PC 73
Posición respecto a verdad	*Deseo de alcanzar verdad	*Esclavo de la verdad		PC 73-74
¿Qué crea?	Crea su nada y abandona la realidad	(Ésta en una creación que le supera)	No crea nada	Send 96
Representante biográfico	Blas Zambrano	Araceli Alarcón		PC 15
Lugar simbólico-anatómico	Mente	Corazón		CB 68
¿Rebeldía cultural?	*Universal, asumida en la cultura	*Particular, rebelde		CM 9
Localización	Europa	España	España	PPVE 28, U 111
Protagonista	Agente	Paciente	Inocenteculpables	EG 31, M 214.60
Referente divino	Dios sumido en la palabra humana: Logos	Dioses dominadores del Olimpo		AE 53,54

Tabla 2.6 (4). Comparativa entre filosofía, poesía y novela en el pensamiento de María Zambrano

	FILOSOFÍA	POESÍA / TRAGEDIA	NOVELA	REFERENCIA
¿Cómo ilumina?	Clarifica mediante ideas	Recibe la luz sin forzarla		M 40.4; PR 146
¿Qué conoce?	La exterioridad	Sí mismo		HD 347
Alcances	Lo humano excede sus capacidades de conocimiento	(Alcanza lo divino)		ESV 29
Objetivo de búsqueda	(Lo que está más allá de sí)	Lo que emana de sí		FP 96
Vacío / Lleno	(Se vacía al obviar la vida)	Lleno de realidad		AI 48, LB 45
Multitud	Horror a muchedumbres	(Salvación de todos)		ESV 150
Primeros filósofos	Los primeros filósofos unían filosofía y poesía (pitagóricos)			LB 57, Send 65-66
Casa del padre	Abandona la casa del padre y se mantiene en la formalización	Espera ser reintegrado en la casa		M 130.35; LB 84, 86; CM 39
Pretensión	Reformar el mundo	Contemplar el mundo		PPVE 16
Origen respecto al pensamiento español		Pensamiento español se forja entre la poesía y la novela		PPVE 28, U 111
Amor	Concepto	Concepción		CB 21

Tabla 2.6 (5). Comparativa entre filosofía, poesía y novela en el pensamiento de María Zambrano

CAPÍTULO III

EL CONSULTANTE: EXILIO Y ESPERANZA

Si la filosofía habilita para descifrar lo que se siente¹ y para ver el propio interior, “no es lujo de la cultura, ni requisito obligado para entrar en el concierto de las naciones cultas. Es requisito para entrar en sí mismo, sin quedar prisionero”²

¹ Cfr. ZAMBRANO ALARCÓN, M.: “Entre el ver y el escuchar” en FE. Pág. 57.

² ESV. Pág. 133.

1. Introducción. ¿Ausencia de fundamentos antropológicos?

Eckart Ruschmann, profesor de filosofía en la Universidad de Klagenfurt, planteaba en 2004, un duro dictamen sobre la FA, desde dentro de la misma. El autor de uno de los principales manuales de FAP denunciaba la falta de una fundamentación teórica de la disciplina.

Anche Ruschmann ricorda, all'inizio del suo lavoro, il maturare della decisione di dedicare un anno studio a questi temi e il senso che il suo lavoro voleva avere nel dibattito scientifico di quel momento: "Quando approfondii la letteratura sul tema, mi resi conto della quasi totale assenza di tentativi di fondazione teoretica della consulenza filosofica. Nacque così il desiderio di dedicare un serio lavoro teoretico alla questione dell'applicazione della filosofia alla consulenza" (Ruschmann, 2004, p.42)³

Manuel Barrios, profesor de Filosofía de la Universidad de Sevilla, expresaba ideas de la misma naturaleza el mismo año durante el *I Congreso Iberoamericano de Orientación Filosófica*.

Para no andarme con rodeos, diré que la primera y más acusada carencia que observo 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*⁴

Resulta destacable que ambas afirmaciones sean realizadas por profesores universitarios con cierto interés (crítico) en la FA. A día de hoy, se gestan investigaciones que palian las limitaciones de una disciplina que se está, todavía, fraguando. Con ellas, se está formando un magma riguroso y una comunidad científica que va escanciando resultados de notable calibre. Institucionalmente, nace en 2006 el primer grupo de investigación oficial de la filosofía ("Filosofía Aplicada: Sujeto, Sufrimiento y Sociedad"), le seguirá el primer seminario universitario ("Filosofía Aplicada a la Persona y a los Grupos") y ya se han establecido nueve congresos internacionales sobre la disciplina en diversas partes del planeta; asimismo, las publicaciones científicas concretadas en libros, revistas y artículos son bastante numerosas y aumentan exponencialmente desde finales de la década de los setenta. Respecto a investigación doctoral, en España, se han defendido tres tesis doctorales y están en preparación cinco al respecto. La primera tesis doctoral sobre FAP fue

³ MICCIONE, D.: *La consulenza filosofica*, Xenia, Milan, 2007. Pág. 78.

⁴ BARRIOS, M.: "De la utilidad e inconvenientes de la "filosofía para la vida"" en ORDÓÑEZ GARCÍA, J. – MACERA GARFIA, F. - BARRIENTOS RASTROJO, J.: *La filosofía a las ...* Pág. 308.

realizada en 1999 por el profesor canadiense Peter Raabe; desde entonces, los trabajos de esta índole han continuado gestándose.

A pesar de estos datos, no se puede esperar de una disciplina cuya existencia oficial no alcanza las tres décadas la misma cantidad de rastros científicos que otras ramas de la filosofía con edad milenaria⁵.

Por otro lado, existe un conjunto de orientadores filosóficos que se ha establecido programáticamente en el lado opuesto a la academia⁶. Lo consideramos un error por varias razones. Primero, por las paradojas inherentes manifiestas. La más destacada es establecer como criterio para la selección de alumnado válido para sus cursos, la posesión de una licenciatura en filosofía. De hecho, para ellos la consideración de filósofo es el de personas formadas dentro de la universidad.

Nuestra posición es que una filosofía aplicada sin la teoría puede caer en *ceguera*⁷ y que una filosofía teórica sin la aplicada es vana y devenga ausencia de significatividad para la sociedad. El primer punto se explica desde argumentos del anterior capítulo: la filosofía aplicada requiere reflexión y profundización, pero se ayuda de las investigaciones de los filósofos que nos ha legado la historia. El segundo se justifica analíticamente: si la filosofía aplicada redundaba en beneficios sociales de un modo diáfano e inicia su trabajo en los cuestionamientos de individuos o grupos, la orientación filosófica fomenta la implementación significativa de la filosofía en la sociedad y en los individuos.

Siguiendo con la defensa de la existencia incipiente de la fundamentación de la FAP, podríamos detenernos en algunos de sus textos. Algunas obras de la FAP se ciernen en torno a la historia del movimiento (por ejemplo las obras de Dias⁸, Miccione⁹, Pollastri¹⁰, etc...), otros en la metodología (Marinoff¹¹, Raabe¹², Lebon¹³, Arnaiz¹⁴, etc...).

⁵ A este respecto, restringimos nuestro argumento a los orientadores filosóficos reconocidos por la comunidad científica. Si aceptásemos las teorías y prácticas de filósofos cuya labor se asemejaba a la FA, los contenidos disciplinares de la orientación filosófica aumentarían enormemente. No obstante, nos parece oportuno separar la “historia” del movimiento de sus raíces. Si nos atenemos a nuestro caso, diríamos que María Zambrano lleva a cabo actividades catalogables dentro de la FA, aunque nunca podría ser catalogada como orientadora filosófica *sensu stricto*.

⁶ Quizás, sea atinado indicar que el problema no reside en la dicotomía academia vs cotidianidad, sino la baja conciencia metafísica en la actualidad del ciudadano medio. Éste es el tema de su artículo de la revista *ETOR*, aumentar los niveles de conciencia metafísica inherentes a los problemas cotidianos será la misión, según el inglés, de la orientación filosófica (Cfr. CURNOW, T.: “Orientación filosófica y metafísica”, *Revista ETOR*, número 2, Sevilla, 2004. Págs. 35-39).

⁷ Por ejemplo, Zampieri critica que la universidad haya convertido a la filosofía en contenidos materiales que no incluyen la reflexión del alumnado: “Academic Philosophy is first of all a subject for study, a learning matter, some sort of outer world which can either be reached out of sheer curiosity or by accident, as with any other matter of knowledge” (ZAMPIERI, S.: “Philosophical practice as an exercise”, en AAVV.: *Philosophical Practice in Italy*, Apogeo, Milán, 2008. Págs. 55-64). Ni que decir tiene que Zampieri no conoce los cambios que se está operando dentro de los nuevos modos de impartir docencia dentro de las facultades de filosofía los últimos años.

⁸ Cfr. DIAS, J.: *Filosofía Aplicada...*

⁹ Cfr. MICCIONE, D.: *La consulenza filosofica*, Xenia, Milán, 2007.

¿Hay lagunas en ellos? Sin duda. De hecho, las historias conectan la FA con las corrientes actuales del pensamiento, a lo sumo establecen conexiones entre ciertos autores (los predilectos del filósofo aplicado) y su práctica. Además, la práctica acostumbra a aparecer descontextualizada, es decir, sin un contexto o sistema que la ubique. Las estrategias son trazos deshilvanados que se fundan tibiamente en un marco general de pensamiento crítico o en teorías dispares adecuadas a cada técnica usada. Falta, en general, un tejido unificador, un foco desde el que parta toda una teoría de la FAP, es decir, falta una antropología del consultante y del orientador y una metafísica de los elementos característicos de consulta.

Tal vez, la causa de esta situación radique en que las investigaciones de la disciplina se originaron en la práctica, de modo que la filosofía servía para *justificar* los descubrimientos que iban haciendo en consultas y en dinámicas grupales; labor nada desdeñable. Sin embargo, partir de la teoría para luego ir a la práctica hubiera generado resultados diferentes¹⁵: una matriz coherente que luego se validase en la práctica. Como puede intuirse ésta es la intención de la presente tesis: construir el edificio desde unos cimientos particulares, los zambranianos, e implementar una filosofía aplicada desde lo que ofrece la filósofa veleña.

Ni que decir tiene lo errado que resultaría un planteamiento teórico sin contrastación práctica o que intentase asumir toda la teoría para forzarla a entrar en esquemas prácticos. Para evitar esto, hemos fraguado una selección de los contenidos zambranianos y hemos constatado que en la autora existen elementos útiles para la teoría de la FAP que no niegan el trabajo forjado por otros autores.

Concretando, nuestra apuesta comienza a especificarse en el presente capítulo. Vamos a valorar la antropología subyacente en las diversas definiciones actuales de la FAP, mostraremos su exigüidad y propondremos notas zambraniana que la enriquecen.

En lo concerniente a la teoría actual de la FAP, se vislumbrará la disparidad de opiniones acerca de la antropología del consultante y de sus fundamentaciones. Así, mientras Jorge Dias, basándose en la obra de Julián Marías, establece que el orientador ha de ayudar a que su visitante alcance la felicidad, Oscar Brenifier, partiendo de una idea racionalista de la filosofía como acto de pensar, se niega a los asertos de Dias afirmando que el fin es la argumentación y Ran Lahav, acercándose a una línea más

¹⁰ Cfr. POLLASTRI, N.: *Il pensiero e la vita*, Apogeo, Milán 2004.

¹¹ Cfr. MARINOFF, L.: *Más Platón y menos Prozac*, Suma de Letras, Madrid, 2002.

¹² Cfr. RAABE, P.B.: *Philosophical Counseling. Theory and Practice*, Praeger Pub., Westport-Connecticut-London, 200.

¹³ Cfr. LEBON, T.: *Wise Therapy...*

¹⁴ Cfr. ARNAIZ, G.: "El "giro práctico" de la filosofía" en *Diálogo filosófico*, número 68, Madrid, 2007. Págs. 170-206.

¹⁵ Por eso, nos parece fructífero el contenido de la investigación del grupo ETOR, que recorrió tal camino: de la teoría a la práctica. El grupo estuvo varios años investigando teóricamente antes de materializar su trabajo en la práctica.

contemplativa, arremete contra aquella FA cuyo objetivo es la resolución de conflictos. Jalonando estas posturas aparecerán otras.

Con la lectura de María Zambrano, acrecentaremos las visiones de la FAP, indagando desde dentro del consultante, desde su experiencia, no desde sus demandas. Por tanto, rompemos la objetividad propia con que se describe a la FA para sumirnos en el sujeto y permitir escuchar su voz. Sólo al final del proceso, nos permitiremos escuchar sus demandas, aunque, es obvio, esta escucha será muy diferente a la operada sin la profundización anterior. Consecuentemente, nos detendremos en categorías propias del consultante como exilio, idiotismo, delirio, perplejidad, etc...

Las páginas que siguen, como comienza a ser habitual¹⁶, contiene dos secciones. La primera rescata los aspectos (vestigios, restos) antropológicos de la teoría de la FAP. La segunda sistematiza una antropología para la FAP desde las categorías zambranistas aludidas.

2. Notas antropológicas sobre el consultante en la teoría actual de la FAP.

2.1. El consultante como ser racional.

El presente epígrafe parece comprometernos a una llamada prometeica: la definición del concepto de razón para su aplicación al consultante.

La razón es objeto de muchas caracterizaciones¹⁷. Iremos al *Diccionario de la Real Academia Española* (DRAE) para atajar circunloquios. Los primeros cuatro significados de razón se vinculan con dos términos: la argumentación (“argumento o demostración que se aduce en apoyo de algo”) y el acto de discurrir.

Razón.

(Del lat. *ratio*, -ōnis).

1. f. Facultad de discurrir.
2. f. Acto de discurrir el entendimiento.
3. f. Palabras o frases con que se expresa el discurso.
4. f. Argumento o demostración que se aduce en apoyo de algo¹⁸.

“Discurrir” posee la doble semántica de inferencia y creación de un argumento¹⁹. La inferencia apela a la lógica argumentativa, es decir, a la extracción de

¹⁶ Adviértase que sólo es una estructura a repetir en los primeros capítulos de la tesis.

¹⁷ En nuestro trabajo de investigación doctoral *Análítica del Pensamiento Crítico desde la Orientación Filosófica Individual* indagamos en definiciones hechas desde diversas disciplinas: la filosofía, la psicología, la cibernética, etc...

¹⁸ “Razón” en *Diccionario de la Real Academia Española*, Madrid, 2007, 22ª edición. Disponible online en http://buscon.rae.es/draeI/SrvltConsulta?TIPO_BUS=3&LEMA=razón, último acceso 15 de Septiembre de 2007.

¹⁹ “Discurrir: (Del lat. *discurrere*).

1. tr. Inventar algo. Discurrir un arbitrio, un medio.
2. tr. Inferir, conjeturar.
3. intr. Andar, caminar, correr por diversas partes y lugares.

conclusiones a partir de razones dadas. La creación de un argumento es la generación de una *novedad* (una conclusión) que no ha de estar inscrita en las razones iniciales. En el primer caso, se privilegia la crítica, en el segundo, la creatividad. La actividad contenida en las dos acepciones es análoga al proceso de argumentación (cuarta definición del sustantivo razón). Tanto para el pensamiento más analítico como para el más creativo, discurrir supone extraer consecuencias a partir de razones previas, es decir, argumentar.

Si razón es la facultad de discutir o de argumentar y la primera se asume en la segunda, es posible equiparar, según del DRAE, razón a argumento.

Esta definición concuerda con lo que suele entender la FAP por razonar. La acción de razonar, dentro de la FAP, es deudora de la actividad que se ejerce dentro de un campo específico en contacto con la psicología y la filosofía: el *critical thinking* (CT). Una novedad destacable del CT respecto a la mera reflexión abstracta es su finalidad práctica. Recordemos las dos definiciones básicas del CT.

Critical thinking is a process, the goal of which is to make reasonable decisions about what to believe and what to do²⁰

Critical thinking is a reflective thinking focused in what to believe or to do²¹

Si ahora rescatásemos la definición que dábamos de nuestra disciplina en un capítulo anterior, veríamos como la FAP incluye un proceso no explicitado por el CT.

La FAP es una modalidad de hacer filosofía dirigida a individuos ejercida en consulta (Achenbach, Pollastri) cuyo objetivo (Lebon, Raabe, Marinoff, Lahav, Dias) o resultado²² (Schuster, ETOR, Pollastri) es la resolución de problemas (Lebon, Raabe, Lahav, Marinoff, ETOR, Kreimer) o la ampliación de contenidos en torno a cuestiones significativas para el sujeto (Schuster, Achenbach, Kohon). Para llevar a cabo esto se usarán diferentes técnicas y estrategia, destacándose el pensamiento crítico, la analítica conceptual y la ampliación de la visión ayudados de la historia de la filosofía

Nuestra definición sostenía dos finalidades: la resolución de problemas y la ampliación de contenidos. Respecto a la primera, el CT se ocupa de ayudarnos a saber

4. intr. correr (transcurrir el tiempo).

5. intr. Dicho de un fluido, como el aire, el agua, el aceite, etc.: correr.

6. intr. Reflexionar, pensar, hablar acerca de algo, aplicar la inteligencia. (“Discurrir” en *Diccionario de la Real Academia Española*, Madrid, 2007, 22ª edición. Disponible on-line en http://buscon.rae.es/drae/SrvltConsulta?TIPO_BUS=3&LEMA=discurrir, último acceso 17 de Septiembre de 2007).

²⁰ ENNIS, R.H.: *Critical...* Pág. xvii.

²¹ ENNIS, R.H.: “Critical Thinking Assessment” en FASKO, D.: (ed) *Critical...* Pág. 293.

²² Esta definición surge del intento de explicitar una definición que incluya las teorías de diversos autores de la orientación filosófica. No coincide con defendemos como base de su quehacer profesional.

qué hacer (o qué pensar para luego hacer), es decir, a decidir. El CT es un medio de resolución de problemas, pero no incluye en su programa la ampliación de contenidos. Por ello, no es tan importante en CT como en la FAP la analítica conceptual y, si se hace uso de ella, se hace como un mero instrumento para la resolución de conflictos, no para alongar conocimientos *eo ipso*.

Huelga decir que los autores de la FAP más aferrados a la CT, coinciden en la práctica con el uso de la analítica conceptual de la CT, y sólo incluyen como actividad secundaria la ampliación de contenidos. Esto va a derivar en una antropología específica: el consultante como buscador de soluciones a sus conflictos. Comenzaremos por ellos.

Peter Raabe declara que el límite para tratar consultantes filosóficos es que éstos sean capaces de, por una parte, hablar y, por otra, argumentar²³. Entiéndase por hablar la capacidad de expresarse en sentido amplio²⁴. El filósofo aplicado canadiense nos describe consultas con cliente con algún tipo de afasia o mudez. Sin embargo, sí expone casos trabajados a través de intercambios por email²⁵. Por tanto, la capacidad de hablar ha de situarse en el sentido genérico de ser capaces de comunicarse.

Discutir implica la capacidad de comprometerse en un juego dia-lógico en que se ponen a funcionar argumentos de diversa índole y hay una apertura de los mismos, a través de la profundización en sus componentes conceptuales.

El consultante debe precisar la ayuda, por lo que carecerá de sentido que éste mienta conscientemente al filósofo.

Philosophical counseling is limited in its effectiveness when the client is intentionally deceptive or untruthful. In other words, philosophical counselling, like any other helping profession, cannot help those who resist or refuse to be helped²⁶

Queda abierta la cuestión de qué pasaría cuando el consultante no quiere mentir conscientemente, aunque lo hace de forma inconsciente, es decir, como una defensa para no conocer aquello que no puede soportar. La respuesta a esta coyuntura podemos deducirla del caso de Clarence, que vimos en el capítulo anterior. La analítica

²³ Cfr. BARRIENTOS RASTROJO, J.: *Introducción al asesoramiento y la orientación filosófica*, Ideapress, Tenerife, 2005. Pág. 107. Nosotros añadiríamos la necesidad de que se puedan comprometer con su pensamiento, pues también un psicótico es capaz de hablar y argumentar (dentro de su delirio).

²⁴ La misma idea se repite en Schuster: "As a criterion for discerning which persons I can help, I consider the client's ability to engage in dialogue" (SCHUSTER, S.C.: *Philosophy Practice. An Alternative to Counseling and Psychotherapy*. Praeger Publisher, Westport (Connecticut), 1999. Pág. 15).

²⁵ RAABE, P.: *Issues in philosophical counselling*, Praeger Publisher, Westport (Connecticut), 2002. Págs. 29-56.

²⁶ RAABE, P.B.: *Philosophical Counseling...* Pág. 192.

conceptual trae a luz las incoherencias (o falsedades) conscientes e inconscientes de los argumentos del consultante. Una vez en superficie se ramifican dos opciones:

- (1) No aceptar la racionalidad y mantener el conflicto entre vida y pensamiento, es decir, un autoengaño consciente.
- (2) Aceptar las consecuencias de la consulta, lo cual genera un cambio de ruta existencia, o una toma de decisiones específico.

La segunda vía es la propia de un consultante que resuelve su conflicto. La primera es la de alguien que se autoexcluye del trabajo filosófico.

Avanzamos un poco más, no es posible trabajar con aquellos consultantes cuya emoción sea óbice para la discusión racional.

Similar to the previous point, a philosophical counselor cannot deal with a client who is emotionally entangled in her problems that she is unable to mentally step back from those problems in order to examine them critically, or take the phenomenological stance (...). In order to engage in a rational discussion it must be possible for the client to emerge from emotional self-absorption so as to be able to inquire into the reasons for the emotional distress²⁷

Las personas cuyas ideas y actitudes se encuentren arrinconadas por inmoderados sentimientos que impidan el pensamiento crítico o la analítica conceptual deberán recuperar su equilibrio para, más tarde, comenzar el trabajo filosófico²⁸.

La autonomía es una de las metas de Raabe²⁹. Esta autonomía se entiende en dos sentidos: la autonomía respecto a las emociones y la autonomía respecto a pensamientos e ideas no reflexionadas. El auténtico trabajo filosófico es el segundo, el primer es instrumental en relación al segundo. La autonomía como consecución fomenta, a diferencia de otras profesiones, el desacuerdo razonable del consultante con el orientador, en ciertas etapas del proceso filosófico.

Many psychotherapist see themselves as the “authority” or “expert” who knows what’s best for their patient. Philosophers are careful never to take a paternalistic approach. They invite the client to disagree with what they say, or questioning what transpire in the counselling process if the client feels so inclined. Philosophical counselling is a reciprocal and collaborative approach that helps the client herself gain better control of her thoughts, her life, and even the counselling process³⁰

Las raíces de Raabe figuran en el siguiente texto de Elliot Cohen:

²⁷ *Ibidem*.

²⁸ El problema es que esto excluye el trabajo directo con las emociones. Sólo permite la *reflexión sobre* las emociones.

²⁹ RAABE, P.B.: *Philosophical Counseling...* Pág. 193.

³⁰ *Ibidem*. Pág. 276.

I did not enter into the counseling relationship with the idea that I was going to serve as an “expert” advice-giver who would lecture my clients on the principles of a good marriage. Rather, I saw my clients as *autonomous* beings who had some questions to answer for themselves³¹

De todo esto se derivará que la formación del filósofo aplicado no está exclusivamente en contenidos de la historia de la filosofía sino en su capacitación para evaluar y promover la estructura racional o argumental. Los textos de la historia de la filosofía usados sirven como herramientas para la promoción de la reflexión, nunca son imposiciones a las que el consultante ha de adscribirse.

They are therefore better able to help a client when it comes to clarifying her thinking, avoiding both logical and procedural mistakes in reasoning, ethical decision making, values clarification, questions about the meaning of life, and the development of a moral and reasonable personal philosophy³²

2.2. El consultante como ser libre y coherente.

La libertad y la autonomía nos conducen a una descripción del consultante como individuo que, de forma consciente o no, alcanzará mediante el proceso filosófico ciertos niveles de libertad superiores a los poseídos antes de entrar en la consulta.

El concepto “libertad” posee una larga trayectoria histórico-conceptual. En el marco de la FAP, la orientadora que ha proclamado frases más encendidas sobre su defensa ha sido Shlomit Schuster. Su idea de libertad, como veremos, se acerca a la cuarta acepción de nuestro DRAE: “Falta de sujeción o subordinación”³³.

Schuster se incardina en el movimiento de la antipsiquiatría³⁴, por lo tanto muestra reservas frente a la validez de lo que significa la enfermedad mental. Está comprometida en la revista *Radical Psychology* cuyo ideario reza:

Radical Psychology provides a forum for scholars interested in social justice and the betterment of human welfare but dissatisfied with the manner in which mainstream psychology has addressed these issues³⁵

³¹ COHEN, E.: “The philosopher as...”. Pág. 345. Cursivas del autor.

³² RAABE, P.B.: *Philosophical Counseling...* Pág. 277.

³³ Asumir esta definición hasta sus últimas consecuencias, nos llevaría a reflexionar sobre dos temas relevantes. Por un lado, si el consultante no debe estar sujeto a nada, tampoco debería estarlo a la razón. Si no está sujeto a la razón, es un sujeto irracional. Si es un sujeto irracional, ¿se opone la antropología de Schuster a la de Raabe o Cohen? Por otro lado, la supuesta ausencia de racionalidad en el sujeto nos guiaría a una antropología ajena a los usos sociales admitidos, es decir, enfrentada a una consideración racional (razón constituyente diría Foucault) del ser humano. El sujeto se convierte en un “outsider” social. Esta condición lo igualaría a un loco presto a ser encerrado. ¿Quiere esto decir que Schuster no sólo admite entre sus consultantes a locos sino que fomenta las ideas delirantes entre los sanos mentales? Nada eso, aunque sus orígenes se hermanen con el movimiento de la antipsiquiatría.

³⁴ La antipsiquiatría ponía en duda la existencia de la enfermedad mental. El ejemplo americano es *El mito de la enfermedad mental de Szasz* y el europeo Michel Foucault (cfr. FOUCAULT, M.: *Enfermedad mental y personalidad*, Paidós, Barcelona, 2002. FOUCAULT, M.: *Historia de la locura en la época clásica*, Fondo de cultura económica, Madrid, 2002 (volumen 1), 2002 (volumen 2)).

Si el lector está acompañando la lectura de este texto con el de las notas a pie de página, se habrá apercibido de que Schuster no recibe en sus consultas a nadie que no pueda comprometerse en un diálogo abierto. Si bien, tampoco se aferra apasionadamente a aquellos que pretenden hacer de la consulta un templo a la razón. De aquí que ofrezca el siguiente asiento a la filosofía: “A bit of folly, irrationality, and the right of wittiness were all advocated by Erasmus in *In Praise of Folly* as appropriate ways of philosophy for daily living”³⁶

¿Cuál es el criterio schusteriano para una vida filosófica? Una vida auténtica, en su terminología “a consistent life”. La consistencia no se identifica con la racionalidad argumental. La consistencia puede incluir elementos racionales y no racionales, lo importante es que ambos puedan armonizarse sistemáticamente. Da como ejemplo la vida de Agustín de Hipona y su búsqueda personal: pasó por el mundo maniqueo, por el cristiano y por el filosófico hasta encontrar su propio camino. En este camino se mezclan elementos racionales y otros que sólo pueden asumirse desde la fe; sin embargo, el resultado final es el de la coherencia, es decir, asume los episodios pasados en un relato en que encajan todas las piezas. El mismo relato incluye elementos racionales, estéticos, místicos, espirituales y otros. La vida es posible para Agustín de Hipona porque cada pieza está trabada (es consistente) con el resto, no porque cada pieza se pueda explicar racionalmente o argumentalmente. A lo sumo, el argumento es posterior y funciona más como justificación que como explicación, es decir, el argumento no es el proyecto que ha gestado la consistencia, sino aquello que lo justifica.

Schuster se plantea la inconmensurabilidad de criterios de validez en cada uno de los periodos de la vida³⁷. No hay respuestas absolutas para todos y cada uno de los periodos vitales: la respuesta más válida para el periodo maniqueo de Agustín de Hipona difiere de la mejor que puede plantearse en el periodo cristiano. Si esto lo llevamos al campo de la FAP, concluiremos que la consulta no se dibuja como una búsqueda acabada de soluciones sino como un acompañamiento en íntima conexión con cada una de las etapas de la vida. Nada tendría que ver el acompañamiento filosófico del joven Agustín con el obispo de Hipona³⁸.

³⁵ Puede consultarse la misión de la misma en <http://www.radpsynet.org/journal/Mission.html> (último acceso 15 de septiembre de 2007).

³⁶ SCHUSTER, S.C.: “Philosophical Counseling and rationality” en CURNOW, T. (ed.): *Thinking through Dialogue*. Practical Philosophy Press. Oxted, 2001. Pág. 59.

³⁷ María Zambrano coincidirá en que cada época se justifica a sí misma, existiendo saltos inabarcables entre ellas.

³⁸ Schuster señala que Agustín de Hipona pasó por cinco fases en su vida. La última sería la fe cristiana (Cfr. SCHUSTER, S.C.: “Philosophical Counseling...”. Pág. 60-61).

A lo largo de las fases vitales, el mismo concepto de racionalidad cambia para preservar la consistencia. Tal es así que se llega a subyugar la racionalidad a una suerte de irracionalidad.

I will now briefly exemplify through Augustine's life story (as found in his *confessions*) changing concepts of rationality in his search for consistency, and his final acceptance of a particular form of irrationality (faith that cannot be explained)³⁹

¿Se opone el racionalismo de Raabe, Cohen o Lebon a la apuesta de la coherencia schusteriana? Sólo parcialmente.

Ambas posturas comparten la idea de que no hay respuestas válidas para toda la vida. Raabe estaría dispuesto a admitir que la verdad para un joven de dieciséis años puede mutar quince años después. El pensamiento crítico permite que la introducción de nuevos vectores, o razones, produzca nuevas consecuencias. Cada edad está aderezada de conclusiones que se pueden oponer a las de la anterior. Tal cambio dependería de la inclusión de estas nuevas premisas.

Las desavenencias podrían venir del tipo de razón aceptada. Parecería que Schuster (y, como veremos, Zambrano también) admite un tipo de razones que no están obligadas a rendirse a esquemas formales del CT. Una evidencia no justificada es *válida* para Schuster en tanto en cuanto coincida *auténticamente* con el sujeto. Por ejemplo, es válido que una mujer se introduzca en un monasterio de clausura si su fuero interno es lo que pide. Raabe o Lebon sólo considerarían válidas aquellas conclusiones que cumple con ciertos criterios, por ejemplo los del CT (relevancia, aceptabilidad y bases suficientes). Si tenemos un joven que ha decidido convertirse en filósofo porque "siente" que eso como su vocación, Raabe necesitaría algo más para darlo por válido. Estudiaría con el consultante las implicaciones de la decisión en su vida personal, en su futuro económico, posibles alternativas, evaluación de las mismas y comparativa con la inicial, etc... Si encontrase falacias internas en el discurso, intentaría hacerlas emerger. Schuster intentaría verificar la *autenticidad* de su decisión, es decir, la concordancia entre su propuesta y su interior. Aun una propuesta demasiado arriesgada o poco racional sería válida si es auténtica. La israelí entiende que la no coincidencia entre la propuesta (ser filósofo) con la racionalidad (no hay razones válidas por ser filósofo), puede suponer una desavenencia con la racionalidad coetánea al problema, es decir, con razones válidas para el momento actual. Sin embargo, la libertad debería trascender las razones impuestas oficialmente en una época.

Pensemos en un tema que ilustre esto: la homosexualidad. Hace cincuenta años, no sería razonable (según los criterios del CT) decir que uno quiere ser homosexual *porque* esa es su inclinación sexual. Se vulneraría dos de los tres criterios del CT: la

³⁹ *Ibidem*. Pág. 60.

aceptabilidad y las bases suficientes. Hace cincuenta años no era aceptable defender la homosexualidad como orientación sexual válida, ni habría bases suficientes para determinar la homosexualidad como “inclinación sexual”, la única válida era la heterosexualidad. Si llevamos al extremo los planteamientos racionales de ciertos orientadores, diríamos que sus criterios les llevarían a negar la homosexualidad hace cincuenta años. Ahora bien, ¿qué pasaría en una orientación schusteriana? Se profundizaría en la orientación del sujeto, se verificaría que no fuese deudora de una impostura social y, finalmente, se aceptaría y se propondrían cauces para una vida auténtica y la mínima cantidad de conflictos sociales. Se primaría lo auténtico de la decisión sobre la determinación social, es decir, se promovería la libertad del sujeto, esa libertad que surge del interior del sujeto: una libertad que sólo se *sujeta* al interior de sí mismo, a su ser.

Schuster, como Foucault, sabe distinguir entre la racionalidad imperante constituyente de la racionalidad que trasciende los límites sociales, culturales e históricos. La segunda puede ser denominada irracionalidad:

Approaches that don't include irrationality as a possibly meaningful option in living, or as material for philosophical reflection, seem to me to ignore a vital part of the human inner world and the often so absurd reality of life⁴⁰

2.3. El consultante como arqueólogo rebelde.

El uso de la FA como medio de profundización en la realidad y, por ende, en uno mismo ha sido expuesto en los últimos años por el compatriota de Schuster, Ran Lahav. Lahav, desde que volviera a la esfera pública y tras la celebración del *Ist International “Sophia” Retreat on Contemplative Philosophy*, comienza a burilar una crítica a la FA cuyo instrumento básico es el CT.

It seems to me that most philosophical counselors nowadays assume that their goal is to help satisfy clients' unsatisfied needs; or, more accurately, what clients *perceive* to be their needs: to help Sarah deal with her low self-confidence, to help John achieve a satisfying relationships with his wife, to help Mary overcome her loneliness, or to help Paul make a career choice that would make him satisfied⁴¹

El pensamiento crítico es un instrumento que, dentro de la consulta, promueve los valores de la sociedad de consumo. Mejorar los niveles de bienestar de un individuo es sinónimo de reintroducirlo en los esquemas de mercado actuales, es decir, normalizarlo.

⁴⁰ Ibidem. Pág. 61.

⁴¹ LAHAV, R.: “Philosophical Practice: Normalization or inner transformation?”, Vermont, 2005. Disponible on-line en http://www.geocities.com/ranlahav/Reflection_1.html, último acceso 10 de Septiembre de 2007.

Subyace aquí una idea crítica de la felicidad o del bienestar. Si en la consulta se consigue que el sujeto vuelva a ser funcional, esa funcionalidad depende de una instancia determinada: la sociedad capitalista. Así, si un orientador torna la tristeza de alguien en duelo por resignación, se pasa de un sujeto que no consume ni produce a uno que, *a pesar de todo*, regresa a su vida anterior de consumo.

Esta actividad dista de una filosofía que pretendiese ser crítica con lo que hay y que ayudase al individuo a profundizar en lo que realmente está sucediendo, es decir, el intento prometeico de salir del sistema: la filosofía como tábano social.

Of course, there is nothing wrong with wanting to make people feel better. But this is no longer philosophy, in the original sense of philo-sophia. Philo-sophia is a critic of people's perceived needs, not a satisfier of needs. Its aim is to arouse intellectual and existential discontent, not to offer satisfaction. It seeks to evoke perplexity and awe, not to produce solutions and complacency; to encourage appreciation of the infinite complexity and richness of life, not to simplify life into solutions and bottom lines. True philo-sophia seeks to question all that is "normal," not to lead people to (apparent) normality⁴²

La propuesta excede los límites del hecho de establecer una metodología crítica de pensamiento. Desea promover una transformación interior mediante la comprensión en profundidad de lo que sucede⁴³. Esta transformación no se *argumenta* sino que se *explica*. El despliegue de su teoría se escancia actualmente (2008) a través de la publicación de textos breves, sus "voices", en su website⁴⁴. Esas "voices" no son ideas abstractas sino mensajes que interpelan al sujeto.

"When you say 'voices', do you mean ideas, meanings?"
"Not exactly, Angela. An idea, or a meaning, can be something abstract and impersonal, something that doesn't touch me. By 'voice' I mean what you might call 'a living idea': an idea (or a meaning) that moves me, speaks to me, tempts me, creates in me a new understanding. And I can respond to it and converse with it - in other words, philo-sophize"⁴⁵

⁴² Ibidem.

⁴³ "Maybe so, Angela. Pain hurts, confusion is confusing, tedium is boring, anxiety chokes - these are facts. Philo-sophia doesn't try to undo these psychological facts, but to unfold their meaning. Poets write poems about them, philo-sophersphilo-sophize from them. Philo-sophia doesn't resolve problems in life, but develops an additional awareness of their meanings, of their richness and depth. Because although on the psychological level our pains and anxieties are difficult, on the additional level they are our treasure. We have no richer treasure than them, no richer soil than the life we now live" (LAHAV, R.: "Voices of the right and the wrong", Vermont, 2006. Disponible on-line en http://www.geocities.com/ranlahav/Voices_5.html, último acceso 20 de Septiembre de 2007).

⁴⁴ Se han editado en Italia y las está incluyendo en diversas conferencias impartidas en países iberoamericanos.

⁴⁵ LAHAV, R.: "Voices of the right and the wrong" Vermont, 2006. Disponible on-line en http://www.geocities.com/ranlahav/Voices_5.html, último acceso 20 de Septiembre de 2007.

Tales “voices” fraguan una interacción con individuos o grupos, los escucha, los pone en contacto con dimensiones profundas y relaciona sus voces con las experiencias de los filósofos que nos han llegado la historia. El fin no es modificar las perspectivas de aquellos que dialogan con él, sino de profundizar en sus experiencias con ayuda de la historia del pensamiento.

2.4. El consultante como demandante de cultura y autocomprensión.

La cultura puede entenderse como un contenido o como una acción (cultivarse). Su origen parece relacionarse con el cuidado de los campos: una persona con cultura es una persona cultivada. Una persona cultivada es aquella que posee vastos conocimientos (contenidos) sociales, históricos, filosóficos, etc... Asimismo, una persona cultivada se ha formado en comportamientos específicos: los protocolos sociales.

En el capítulo anterior, la filosofía aplicada se describía como la simbiosis entre conocimientos filosóficos y pensamiento crítico. Arriba, hemos avanzado una antropología en que se define al consultante como alguien que quiere conocer(se). En este punto vamos a indagar en este anhelo, tan aristotélico, de la tendencia (¿natural?) al saber.

Diversos trabajos grupales de la FAG son catalizadores culturales antes que promotores de las capacidades de argumentación. Como muestra, podríamos señalar las dinámicas grupales de la asociación peruana *Buho Rojo*. Los temas planteados cuentan con una ponencia inicial de unos veinte minutos y las contribuciones de muchos asistentes se basan en estudios previos sobre el tema tratado. De este modo, el asistente sale de la reunión con un conocimiento ampliado de muchas cuestiones que desconocía.

El cliente de la consulta, a veces, demanda conocimientos como medio para comprenderse a sí mismo y el mundo que le rodea. Hay dos autores que ejemplifican bien esta línea de trabajo. Una de ellas es la aludida Shlomit Schuster. El otro es el iniciador de los cafés filosóficos a nivel internacional: el francés Marc Sautet.

Según Sautet, la filosofía se distancia del trabajo que se ejerce en la universidad porque el académico no se mezcla con el mundo. El filósofo modelo debería ser un ciudadano más estimulado por el intercambio con los demás. El filósofo no debería ser un mero expositor de contenidos, sordo al mundo que le rodea.

L'attività di consulenza filosofica, in Sautet, si inserisce in una più generale riconsiderazione degli spazi sociali della filosofia e in una profonda insoddisfazione sul ruolo che il filosofo oggi tende ad assumere: “I filosofi tacciono. Se almeno facessero il loro lavoro. Se invece di ripetere instancabilmente quello che hanno imparato dai maestri, coloro che dispensano l'insegnamento della filosofia si buttassero nella mischia e cominciassero a porre domande interessanti [...]. La vocazione del filosofo non è di tacere. Non è ripiegandosi su se stesso che sostiene il

suo ruolo, ma andando per la strada, in città, mescolandosi alla vita della gente, passeggiando nella piazza del mercato”⁴⁶

El profesor de filosofía, asevera Sautet, impone contenidos filosóficos sin relación con la existencia del que los recibe. Aquí reside su contrasentido. La filosofía ha de partir de la vida, la vida ha de solicitar la presencia de la filosofía y no viceversa.

La consulta sería ese momento en que el sujeto retoma la reflexión filosófica de su vida, en palabras de Sautet: “permettere ai clienti di riprendere confidenza con la tradizione filosofica, la cui interruzione o assenza possono essere, a mio avviso, disastrose”⁴⁷. Este reencuentro con la filosofía se origina en diversas circunstancias, por ejemplo un conflicto existencial puntual (una muerte cercana) o en un interés cultural específico.

In alcuni casi le spinte sembrano esclusivamente di ordine culturale, come nel caso, sempre narrato da Sautet, della dirigente d'azienda che entra in consultazione per essere aiutata a rintuzzare, durante le conversazioni del dopocena, argomentazioni contrarie a temi che le stanno affeticamente a cuore. In questo caso il processo di consulenza non esce mai da un orizzonte meramente conoscitivo-culturale, assai difficilmente definibile como pratico⁴⁸

El primer libro de Schuster narra el caso de Sara, una dentista jubilada con un fuerte interés por conocer. En las primeras consultas se queja por una soledad que no puede soportar, se había quedado viuda cinco años antes. Luego se descubre que su principal preocupación no era el vacío personal sino la desesperación por no dar con alguien con quien compartir sus pensamientos más profundos e íntimos.

Because of her interest in psychology, she wanted to know about and experience what philosophical counseling as an alternative approach was all about. She wanted to think about her life and wondered if at her age she could develop a philosophy of life⁴⁹

Sarah es un ejemplo de consultante diferente a los recogidos hasta ahora. No existía conflicto personal básico importante o urgente. Buscaba un filósofo que pudiese guiarla en su trayecto cultural, en la elongación de sus horizontes, alguien que le recomendase literatura para caminar⁵⁰. Schuster concluye que, durante los seis meses que caminan juntas, se colman los objetivos perseguidos.

⁴⁶ MICCIONE, D.: *La consulenza...* Pág. 60.

⁴⁷ *Ibidem.* Pág. 62.

⁴⁸ *Ibidem.*

⁴⁹ SCHUSTER, S.C.: *Philosophy Practice...* Pág. 161.

⁵⁰ Se trata de un educador cultural más que un maestro del pensamiento.

During the sessions one notion became quite clear, something Sarah herself had said at the beginning of the sessions: She had strong opinions about quite a few issues, and she was not interested in modifying these. It seemed to me that next to her curiosity about philosophical counselling, her purpose in the sessions with me was to acquire philosophical skills and a vocabulary through which she could articulate and share her opinions in a better way with others. Philosophical counselling as private study and intimate philosophical discussions sessions did help her achieve her goals⁵¹

Aunque la demanda de cultura dentro de la FA es más propia de dinámicas grupales que de las individuales, con cierta frecuencia aparecen en las consultas. En cualquier caso, nuestra experiencia nos muestra que la incidencia de estos casos es mayor en niveles culturales medios y altos y con un nivel adquisitivo algo superior a la media.

La antropología en la que el fin de consulta no sea, exclusivamente, la resolución de un problema particular no es sólo campo abonado de estos dos autores sino también de Lahav⁵² o Achenbach. El alemán mantenía que la consulta era un diálogo abierto a la comprensión y profundización del individuo en su propia realidad⁵³. Esta realidad va más allá del conocimiento superficial con el que vivimos. No obstante, el uso de la consulta como parada de posta para la indagación de aquello que nos sucede en la vida provocará cambios personales sin que ese sea el objetivo inmediato.

Oscar Brenifier⁵⁴, orientador francés, merodea por este modelo. Para él, la función del orientador es ayudar a reflexionar al consultante; que ello redunde en beneficio o perjuicio del que acude, no es de su incumbencia. La finalidad es fomentar el acto de pensar lo impensable (lo no pensado), trascender las líneas comunes por las que discurre el argumento y que, en muchas ocasiones, supone lo políticamente incorrecto que nadie quiere quebrar.

But what amazing freedom is given to us: the right to think the unthinkable, all the way into absurdity. Nevertheless, the agonistic dimension of this otherness, the crossing over on the other side of the mirror, the fragmented - this sidedness - of

⁵¹ SCHUSTER, S.C.: *Philosophy Practice...* Pág. 166.

⁵² Lahav se ha ocupado más de consultantes en los que potenciaba un aumento de conocimiento espiritual.

⁵³ Cfr. Lo RUSSO, M.: "Una nessuna centomila pratiche filosofiche", *Pratiche Filosofiche*, Número 1, Milán, 2003. Págs. 19-23.

⁵⁴ Hay buenos estudios de Oscar Brenifier escritos por Gabriel Arnáiz. Destacamos el siguiente ARNAIZ, G.: "Oscar Brenifier: el mago de los talleres filosóficos", *Revista ETOR*, número 3, Sevilla, 2004. Págs. 9-15. De la autoría del francés, pueden consultarse dos artículos de ese número de la *Revista ETOR* y dos de la anterior: BRENIFIER, O.: "Los cafés filosóficos", *Revista ETOR*, número 3, Sevilla, 2004. Págs. 17-34. BRENIFIER, O.: "Sobre el diálogo socrático", *Revista ETOR*, número 3, Sevilla, 2004. Págs. 35-38. BRENIFIER, O.: "La consulta filosófica (los principios)", *Revista ETOR*, número 2, Sevilla, 2004. Págs. 9-22. BRENIFIER, O.: "La consulta filosófica (las dificultades)", *Revista ETOR*, número 2, Sevilla, 2004. Págs. 23-34.).

reality which refuses the establishment of any system, of any conceptual and ethical map, is unbearable for both the common man and the knowledgeable man, since both compose, as raw or cultured as they are, the hierarchy of self evidence and good horse sense, a worldview where coherency has to be granted⁵⁵

2.5. El consultante como crítico noético.

El fruto de reflexionar acerca de los problemas del consultante es doble: una toma de decisión o una ampliación de (o profundización en) los elementos que los componen. El primero será tema del siguiente epígrafe; el segundo, de éste.

La crítica de los temas de consulta atraca en dos orbes con direcciones diferentes: salvar de la vorágine oficial de la sociedad y encontrar respuestas concordantes con la sociedad imperante.

Representantes de un conocimiento crítico respecto a la sociedad son los orientadores del grupo ETOR: Francisco Macera, José Ordóñez o Diego Ruiz Curiel. Los tres fundan su desempeño en la analítica del lenguaje y de las ideas del consultante para ayudarlo a hacerse consciente de sus sesgos.

Una decisión acerca de si se debe comprar tal o cual joya o bien dedicar una suma dineraria a una entrada para una nueva casa troca en sus gabinetes en un estudio acerca de la influencia de la sociedad capitalista sobre las que consideramos nuestras necesidades “básicas”. Se opera un salto atrás mediante la pregunta que pone en jaque al sistema actual de mercado. Según ETOR, antes de usar la reflexión como medio de consecución de fines irreflexionados, habría que indagar en la validez de esos fines: ¿por qué se planteando el dilema?, ¿cuáles son las condiciones básicas de cada opción?, ¿por qué se da valor al objeto que se quiere comprar?, ¿qué significa valorar el sujeto?, ¿cuál es su jerarquía de valores?, ¿es el sujeto autónomo en la determinación de la misma? Con estas preguntas, se sienta al sujeto críticamente ante aquello que le está sucediendo, se le ofrece un marco crítico renovado desde el que se capacita para evaluar sus problemáticas y tomar sus decisiones.

Dôna Warren, profesora de filosofía en la Universidad de Wisconsin-Stevens Point y filósofa aplicada aludida en el capítulo anterior, relata un caso (Thrasymachus) en el que mediante una analítica lógica se llega a un momento en que se ha de restar valor a la autoridad. El diálogo de consulta pone de manifiesto las alienaciones sociales a que se encuentran sometidos los consultantes.

‘Why,’ we may ask Thrasymachus, shouldn’t Glaucon and Polemarchus have sneaked a woman into their room? What exactly makes that wrong?’

‘Because,’ he might answer, it’s against the rules.’

‘Is anything that’s against the rules wrong, do you think?’

⁵⁵ BRENIFIER, O.: “Nasruddin Hodja, Master of the Negative Way” en http://www.geocities.com/ranlahav/Oscar_Reflection.html (último acceso 20 de septiembre de 2007).

'Of course! Being against the rules is what *makes* it wrong! Ethics are whatever the people who make the rules say they are.

As to how we might continue this conversation with Thrasymachus, there are few better sources than Plato himself. By asking questions designed to show Thrasymachus that authorities can unintentionally make rules counter to their own best interest, that authorities, in their capacity as authorities can make, make rules to benefit their subjects rather than themselves, and, more to the point here, that authorities can make indisputably *unethical* rules, we may help Thrasymachus to recognise that although normative notions needn't be irrational or given up entirely, his understanding of those notions stands in need of revision. Perhaps we can enable him to overcome his habit of identifying good behaviour with conformity to explicit rules, thereby helping him to adopt a more sophisticated ethic, to gain a better appreciation of the *continuum* of moral failings and to coincidentally soften the negative judgements that fund his maladaptative anger. And all of this just by talking, just by engaging in the dialogue that defines both philosophy and friendship, just by asking him the questions that we all, as good thinkers, learn to ask ourselves⁵⁶

Cuando el consultante comprende el marco economicista que fomenta el dilema, se evidencia, con frecuencia, lo absurdo del mismo. Cuando en la escala de valores aparece como referencia un ideal ajeno a los intereses capitalistas de la sociedad, por seguir el ejemplo, la cuestión de si pagar por uno u otro objeto (un coche o una casa), manifiesta su carencia de sentido. La pregunta pasa del dilema entre los dos pesos de la balanza a la evaluación respecto a lo que realmente es bueno para la vida, al tipo de vida buena, es decir, se trasciende la pregunta intrasistémica por una decisión en donde el sistema en conjunto se transforma en una opción vital⁵⁷.

El conocimiento alcanzado no aumenta los niveles de bienestar del sujeto, entendiendo por bienestar una satisfacción personal. Todo lo contrario, pueden elevarse los niveles de angustia, puesto que nos hacemos conscientes de realidades que antes no nos afectaban por nuestra ceguera. Descubrir la falsedad en que hemos vivido durante años puede liberarnos, pero el proceso para asumirlo (y las consecuencias que implica este saber) no es placentero.

Por otra parte, este tipo de analítica personal, nos puede hacer conscientes de la imposibilidad de salir de este círculo, es decir, nos aboca a asumir la incoherencia personal para seguir viviendo con ciertos requisitos que no deseamos abandonar. Téngase presente que el filósofo no dictamina lo que ha de hacer el consultante, pero cada decisión del consultante, atisbada desde esta libertad, tendrá un coste. El conflicto, que había sido punto de partida para conocer, termina por generar una estructura contraria a la esperada: en lugar de hacer acopio de una solución, se alcanza meramente el conocimiento conflictivo. En palabras de José Ordóñez:

⁵⁶ WARREN, D.: "Healing Thrasymachus...". Pág. 48.

⁵⁷ Puede verse, como en un segundo nivel, se transita hacia una consideración schusteriana de la FAP.

De este modo, el conocimiento de uno mismo es algo que tiene lugar junto al conflicto, o dicho más claramente: es el conflicto lo que lleva al conocimiento de uno mismo, pues el no saber de sí es una excusa más que suficiente para que decidamos querer conocernos (...) Todo conflicto supone –o saca a la luz de forma inevitable– sufrimiento. Hay conflicto, hay sufrimiento. Analgésico y análisis constituyen la relación de una analogía entre lo físico y lo espiritual; entre el dolor muscular y la preocupación debida a ese: “estar uno padeciendo por algo indeseable, no querido, que se ha hecho fuerte en la mente, en la vulgar cabeza”⁵⁸

De esta forma, la idea orteguiana que vinculaba pensamiento con la resolución del quehacer no es tan directa. El pensamiento facilitaría hacerse cargo del mundo en que se vive; esto en lugar de solucionar la vida a veces crea elementos que la complican.

¿Por qué se defiende este tipo de actuación, dentro de ciertos sectores de la FAP, si son contrarios a los “intereses” de las personas que nos *pagan*, es decir, de sujetos incluidos en los canales comerciales?, ¿acaso alguien va a pagar para que sus niveles de insatisfacción aumenten? Pagan porque consideran que llevan a sus vidas un fin superior que minimiza el resto de efectos asociados.

Por una parte, el individuo se hace cargo de sí mismo y del mundo que le rodea. Esto quiere decir que el sujeto será más libre, autónomo y tomará decisiones más satisfactorias, desde una perspectiva global. Podríamos decir que aunque la recompensa inmediata y específica sea negativa, la general y a distancia minimizará sus efectos.

El acceso a los impositores desconocidos, referidos en esta investigación, o a las ideologías subyacentes que aprendemos de un modo tan inocente como aprender a hablar dota al consultante de una naturaleza humana: se siente él mismo.

La finalidad de la OrFi radicaría en desenmascarar desde el mundo de la razón, desde el lenguaje, la complejidad de este enmascaramiento, a veces exquisito, pero que oculta a todos, incluido el propio sujeto, la autenticidad de su ser.

En resumen el especialista en OrFi debe ser capaz de ayudar al consultante a reconocer la realidad subyacente en su lenguaje, es decir, a deshacer la trama de idealizaciones y justificaciones pseudo-racionales, urdidas mediante la utilización del lenguaje, que todo ser humano realiza para tratar de dar sentido y coherencia a sus deseos, a su yo más auténtico y hacerlo compatible con las normas sociales; para tratar de poder coexistir en un mundo “ordenado” por normas (que él no ha creado directamente) con las necesidades que demanda su ser⁵⁹

⁵⁸ ORDÓÑEZ GARCÍA, J.: “Los conflictos y la interpretación (I): Conócete a ti mismo o la ironía del oráculo délfico”, *Revista ETOR* N°1/2003, XXI, Sevilla. Págs. 97-99.

⁵⁹ MACERA GARFIA, F.: “El lenguaje en la Orientación Filosófica (2)” en *Revista ETOR* 4/2005, X-XI, Sevilla. Pág. 100.

Presenciamos el desgarramiento del filósofo respecto al paraíso zambraniano. Una vez introducido el hombre en el tiempo sucesivo, ha de hacerse consciente de los engaños de la palabra y de las ideas. Éste es el peligro de quedar adosado al sentir en este mundo.

Por último, la persona siente una satisfacción final deudora de profundizar más allá de la superficie. En este punto, se brilla el espíritu orteguiano de ETOR en general y de Ordóñez en particular.

Que el análisis es la mejor forma de resolver un conflicto parece claro. Introduce serenidad, reflexión y, de este modo, una expresión mesurada de lo que tiende a poseernos y tomar las riendas. Al ser un acto consciente, el conocimiento supone una lentitud porque reacciona contra la prisa de la pulsión y del instinto, uno se conoce siempre en un después, en un verse tras la acción, tras lo hecho, lo realizado⁶⁰

La reflexión de un problema y la revelación de sus partes dotan al consultante, de una serenidad que antes no poseía. El sujeto, “sabe a qué atenerse”. Poco más hay que explicar sobre la etiología de esa sensación, sólo hay que pensar en lo que movió al filósofo en el paraíso a separarse de la realidad para entenderlo.

Concluyendo, el consultante no es sólo alguien que busca conocimientos, contenidos noéticos, sino un espécimen depurado de los mismos: el consultante es un crítico noético.

2.6. El consultante: sujeto de decisión e identidad conflictiva.

El sujeto actual se siente perdido cuando ha de decidir. Si, precisamente, uno de los resultados de la FAP es ocuparse de esta tarea, la antropología del consultante va a depender de esta categorización.

Ramón Queraltó, catedrático de la Universidad de Sevilla, ha explicitado un tipo de racionalidad operativa que es propia de la sociedad tecnológica. Esta racionalidad se preocupa por los fines prácticos de las decisiones tomadas antes que por su fundamentación teórica.

No interesa tanto el porqué del funcionamiento, sino su resultado constatable, o sea, que los *outputs* del proceso se produzcan realmente. En otros términos, la guía epistemológica de la racionalidad tecnológica es la eficiencia de sus efectos. Se persigue, antes que nada, una operatividad pragmática, y, en consecuencia, la eficacia⁶¹

⁶⁰ ORDÓÑEZ GARCÍA, J.: “Los conflictos y la interpretación (I): Conócete a ti mismo o la ironía del oráculo delfico” en *Revista ETOR* N°1/2003, XXI, Sevilla. Pág. 98.

⁶¹ QUERALTÓ MORENO, R.: *Ética, tecnología y valores en la sociedad global. El caballo de Troya al revés*. Tecnos, Madrid, 2003. Pág. 76.

La consecuencia básica de todo ello es que la pragmática operativa, la eficacia funcional y operacional, es quizás la columna vertebral más determinante de la vida del hombre contemporáneo, y, por tanto, de la estructura social actual que se concreta en la sociedad tecnológica globalizada (...).

Esto plantea a la ética una situación nueva que debe tratar de acometer sabiendo bien cuáles son las reglas del juego que se está jugando. Lo que señala una posible dirección para la reflexión ético-social: la consideración de la eficacia operativa como criterio específico de presentación del *valor ético*⁶²

Trasladado al mundo axiológico, la elección de un valor no depende de una jerarquía dada histórica y culturalmente, sino de lo eficaz que sea para la resolución de un conflicto. Así, el valor se transforma en una función de resolución de problemas. Será más válido aquel valor que resuelva de modo más eficaz un conflicto. Lipovetsky se hacía eco de la necesidad de este tipo de éticas en los siguientes términos.

Abogamos aquí por la causa de éticas inteligentes y aplicadas, menos preocupadas por las intenciones puras que por los resultados benéficos para el hombre, menos idealistas que reformadoras, menos adeptas a lo absoluto que a los cambios realistas, menos conminatorias que responsabilizadoras. En suma, mejor acciones “interesadas” pero capaces de mejorar la suerte de los hombres que buenas voluntades incompetentes⁶³

Lipovetsky cifra tres etapas históricas que se corresponden con tres modelos éticos humanos: la sociedad religiosa, la sociedad civil y la sociedad del poseer. Esta descripción abre una ventana que explica la contemporaneidad en este respecto.

La moralidad de la sociedad religiosa es dictada por la Iglesia. El sacerdote es el mediador entre los mandamientos y la casuística cotidiana, animando al católico a adaptar su vida a los dictámenes inspirados. El director espiritual es el jurisconsulto al que acude el creyente cuando está confuso.

En el principio la moral era Dios (...). Corrompido por el pecado original, el hombre no puede encontrar en sí mismo las luces que le hagan conocer y llevar a cabo lo justo: fuera de la Iglesia no hay moral; sin la ayuda de la fe, la virtud tiene “valor nulo”; sobre este punto coinciden Bossuet y Arnauld, al igual que la mayor parte de los teólogos. No podría existir virtud sin el conocimiento y el amor al verdadero Dios. El motivo que debe incitar a la práctica de la virtud no es el respecto moral del hombre sino la voluntad y la gloria del Altísimo⁶⁴

⁶² QUERALTÓ MORENO, R.: *Ética, tecnología y valores en la sociedad global. El caballo de Troya al revés*. Tecnos, Madrid, 2003. Págs. 303-304. Cursivas del autor.

⁶³ LIPOVETSKY, G.: *El crepúsculo del deber. La ética indolora de los nuevos tiempos democráticos*. Anagrama, Barcelona, 2005. Pág. 16.

⁶⁴ LIPOVETSKY, G.: *El crepúsculo...* Pág. 21.

En la modernidad, las constricciones religiosas se secularizan. El poder civil, con fines humanistas, determina la pauta de actuación.

En adelante la moralidad es lo que exige la total abnegación, el sacrificio integral, de la obediencia incondicional y desinteresada al imperativo del Bien. “Desgarrar su corazón para cumplir su deber” (Rousseau), liberar la acción moral de cualquier motivación sensible (Kant), promover la religión desinteresada de la Humanidad (Comte), deber de abnegación absoluta (Victor Cousin), obligación de consagrarse en cuerpo y alma a la grandeza de la historia o de la nación⁶⁵

Las circunstancias del siglo XX modifican de modo crucial la relación del ser humano con el mundo.

El “es necesario” cede paso al hechizo de la felicidad, la obligación categórica al estímulo de los sentidos, lo prohibido e irrefrenable a las regulaciones a la carta. La retórica sentenciosa del deber ya no está en el corazón de nuestra cultura, la hemos reemplazado por las sollicitaciones del deseo, los consejos de la psicología, las promesas de la felicidad aquí y ahora⁶⁶

Desaparece la justificación del deber por sí mismo; dos guerras mundiales, la ruptura de metarrelatos universalizables, las sociedades multiculturales o la variabilidad de las opciones personales alientan el cambio.

Los criterios para determinar el curso de acción dependen de ideas tan poco específicas como “la felicidad, la obligación categórica al estímulo de los sentidos”. Como ya anunciarían Aristóteles o Séneca⁶⁷, la felicidad es una cuestión personal, difícil de conseguir y que no admite una definición válida para todos. De hecho, se dan diferencias en la felicidad personal con el mero paso de los días.

Si la felicidad es el heraldo del comportamiento y en ella reside tanta confusión, nos quedamos con sujetos que no saben justificar sus decisiones, es decir, incapaces de decidirse. La ética hoy aboga por la autonomía del individuo. Sin embargo, no se le dota de herramientas para desenvolverla.

⁶⁵ Ibid. Pág. 34.

⁶⁶ Ibidem. Págs. 46-47.

⁶⁷ “Todos los hombres, hermano Galión, quieren vivir felices; pero al ir a descubrir lo que hace feliz la vida, van a tientas; y no es fácil conseguir la felicidad en la vida, ya que se aleja uno tanto más de ella cuanto más afanosamente la busque, si ha errado el camino; si éste lleca en sentido contrario, la misma velocidad aumenta la distancia” (SÉNECA, L.A.: *Sobre la felicidad*, 1).

La FAP intenta dar una respuesta a esta coyuntura contemporánea. Los comienzos profesionales de Lou Marinoff en Canadá intentan colmar esta necesidad desde la ética aplicada⁶⁸.

Applied Ethics helped paved the way for philosophical practice. Applied ethics, as distinguished from theoretical ethics, began proliferating in the 1970s, as an academic approach to framing and addressing secular ethical issues in business and the professions. Applied ethics quickly became a growth industry (...). Beyond the academy, applied ethicists began to act as consultants to various professions and industries, and as such pioneered the inception of philosophical practice with organizations⁶⁹

El primer capítulo dio cuenta del tipo de problemas que pueden plantearse dentro de la consulta filosófica; éste, de posibles razones que han motivado esta situación. En ambos casos, se repite la idea de alguien que persigue la resolución de problemas como mecanismo para escapar del sufrimiento que implican. Pareciera que el conflicto es algo negativo en la vida sin valor alguno para el sujeto, para su ser. Por ello, en ningún momento, nos hemos detenido a analizar sus beneficios.

El filósofo español Ortega y Gasset defendía el valor de los problemas en la vida humana porque estos constituían su quehacer⁷⁰. De este modo, éstos se encargaría de darnos una ocupación, de tenernos en ese “entre” del mundo, es decir, de entre-tenernos.

El conflicto además es un medio de ponernos en contacto con el mundo. Según José Ordóñez, no sólo nos ponen en contacto con el mundo sino con el otro. Este es configurador de nuestra identidad, puesto que ésta se gesta en nuestra relación con la alteridad. El conflicto nos “pone en juego” en el mundo con el otro, nos descubre quiénes somos delante de la mirada del otro, nos obliga a decidir y, por ende, a decidir-nos.

No hay identidad sin problematización, gracias al conflicto con el otro me constituyo, cuanto más problemática es la relación más contundente aparece la otredad y más necesaria y eficaz se muestra la dialógica. Efectivamente, cuando todos somos

⁶⁸ Lydia Amir es más taxativa en este punto, indicando que la FAP sería el medio para ocuparse de la orientación moral del sujeto. Este puesto ha sido ocupado por psicólogos y psicoanalistas en la contemporaneidad, asumiéndose graves trabas formativas y las obvias consecuencias en la práctica profesional de estos sujetos (Cfr. AMIR, L.: “Diálogo moral y ético, ¿una tarea para los orientadores filosóficos?” en ORDÓÑEZ GARCÍA, J. – MACERA GARFIA, F. – BARRIENTOS RASTROJO, J.: *La filosofía a las puertas del tercer milenio*, Fénix editora, Sevilla, 2005. Págs. 103-125).

⁶⁹ MARINOFF, L.: *Philosophical Practice...* Págs. 50-51.

⁷⁰ “La vida es quehacer, y la verdad de la vida, es decir, la vida auténtica de cada cual, consistirá en hacer lo que hay que hacer y evitar el hacer cualquiera cosa” (ORTEGA Y GASSET, J.: *Historia como sistema*, Ediciones de la Revista de Occidente, Madrid, 1970. Págs. 69-70, véase también en ORTEGA Y GASSET, J.: “Historia como sistema” en *Obras completas 6*, Alianza, Madrid, 1997).

objetos del deseo de todos es cuando más acucia eso de la identidad, es cuando más el otro se me impone y, a su vez, me impongo sabiendo que me sé por el otro⁷¹

La lectura de este fragmento concluye la necesidad del conflicto para generar la identidad. Resume esta perspectiva el relato de la modernidad: la aparición del sujeto es resultado de su separación del mundo, de la creación de un universo de *objetividades*. Sin embargo, ¿surge toda identidad de un enfrentamiento? El capítulo dedicado a la mirada descubrirá otro modo de generar identidad de un modo interactivo sin mediar conflicto. La mirada del otro no le sirve para enfrentarse a él sino para alongar su propia identidad desde lo diverso.

El conflicto asienta las bases de la identidad (lo que soy) desde la no identidad (i. lo que yo no soy; ii. no quiero ser y iii. es el otro). Por el contrario, una relación no conflictiva podría asentar la identidad no sólo desde lo que soy sino desde lo que es el otro. Cuando dos individuos se alían para un proyecto común, descubren de propio aquello que los unen y amplían sus posibilidades desde lo que está ausente en ellos pero adquieren del otro. Si, por ejemplo, se dedicasen a elaborar un libro sobre poesía cada uno de ellos (1) descubriría que la afición por este arte les es inherente, además (2) aumentarían su sensibilidad desde la de su compañero de labor; la diferencia en el modo de entender la poesía del otro les revelará parte de su identidad, sin necesidad de que este descubrimiento sea conflictivo.

Derivada de la hipótesis de Ordóñez y de Ortega se infiere una consecuencia esencial: hay que estar preparado para el conflicto, porque es un constituyente de la vida humana. Asimismo, se promueve una desinstalación del sujeto de un prejuicio: el conflicto es malo.

Por tanto, cuando llegamos a saber y comprender que la problematicidad es constituyente del vivir, lo más prudente, y lo más sensato, será no fijarse excesivamente en un problema mejor que en otro. Sin duda, a las puertas otro asunto se nos viene, y talvez a mayor cantidad de problemas más posibilidades tendremos de conformarnos con uno cualquiera... hay que tener previsto siempre el sitio por donde huir o escapar⁷²

Esa huida procede con una deconstrucción y relativización del problema. Al fin y al cabo, se fomenta la extenuación del conflicto por inanición. Si no se alimenta el conflicto dándole importancia, si se asume que la vida es conflicto a ser resuelto (Ortega) y no del que preocuparse, éste se disolverá.

⁷¹ ORDÓÑEZ GARCÍA, J.: “Los conflictos y la interpretación (3): El “comportamiento Ulises””, en *Revista ETOR N°4/2005*, X-XI, Sevilla. Pág. 113

⁷² *Ibidem*. Págs. 113-114.

2.7. El consultante, ¿enfermo mental?

La cuestión de la enfermedad mental es uno de los asuntos más controvertidos en el mundo de la Filosofía Aplicada. Las posturas tienden a reunirse en un punto. Comencemos destacando una definición de enfermedad mental con pretensiones de objetividad.

La enfermedad mental es una alteración de los procesos cognitivos y afectivos del desarrollo considerado como normal con respecto al grupo social de referencia del cual proviene el individuo. Esta alteración se manifiesta en trastornos del razonamiento, del comportamiento, de la facultad de reconocer la realidad y de adaptarse a las condiciones de la vida⁷³

Desde el principio, la definición es conflictiva. Por una parte, supone la existencia de una normalidad, un patrón según el cual se define lo adecuado; el “grupo social de referencia” definiría los criterios de ese patrón. Por tanto, cada grupo social de referencia, ¿poseería sus propias enfermedades mentales?

El grupo social está circunscrito a una época. Lo que ayer no era una enfermedad mental, mañana puede serlo y viceversa. Peter Raabe denuncia esta realidad ateniéndose a datos de las diversas versiones del *Manual de Diagnósticos y Estadísticas* o DSM.

It must also be remembered that the diagnostic criteria for mental disorders has changed considerable over time. For example, the American Psychiatric Association has put forward five different sets of diagnostic criteria for schizophrenia in various editions of their *DSM*: in 1952, in 1968, in 1980, in 1987, and again in 1994. Counseling psychologist Bruce Hamstra points out that in one study it was found that of 68 patients diagnosed as schizophrenic using *DSM-III* criteria only 35 of them were given the same diagnosis using the revised and “updated” *DSM-III-R*⁷⁴

Se podría esgrimir que el avance de las técnicas diagnósticas modifica el cuadro de patologías mentales. Ahora bien, esto supondría una mayor agudeza que justificaría el aumento del número de patologías. Esta hipótesis se invalida cuando se descubre que lo que antes eran consideradas enfermedades mentales, en nuevos marcos sociales dejan de serlo (el caso más llamativo en nuestra sociedad podría ser el de la homosexualidad o ciertas parafilias sexuales pasadas).

¿Por qué hoy no son consideradas enfermedades? Porque el pensamiento social marca las pautas de normalidad y la anomalía, es decir, lo que sale del patrón establecido es la enfermedad.

⁷³ “Enfermedad mental” en *Wikipedia*. Disponible on-line en http://es.wikipedia.org/wiki/Enfermedad_mental, último acceso 20 de Septiembre de 2007.

⁷⁴ RAABE, P.: *Philosophical Counseling*...Pág. 181.

Homosexuality was listed as mental illness in early editions of the *Diagnostic and Statistical Manual*, but the American Psychiatric Association (APA) dropped it from later editions and thereby implicitly that it is normal. This seems to suggest that the diagnostic criteria for at least some so-called mental illnesses may be based more on the consensus of psychiatrist and on current social norms than on exacting scientific standards⁷⁵

Se pone en entredicho la existencia de enfermedades de origen mental, no la enfermedad biológica. Una hepatitis podrá cambiar de nombre, sus síntomas se detectarán con mayor evidencia a medida que mejoren los instrumentos diagnósticos, pero nunca dejará de ser una enfermedad. Ni la crítica kuhniiana o la de Feyerabend sobre la ciencia restan valor a las enfermedades de etiología biológica diagnosticadas en el siglo XVI, XVII o XXI. Por el contrario, la enfermedad del homosexual, del invertido, o como quiera denominársele, es una construcción que depende de su encasillamiento en “opción sexual” o “enfermo mental”. En una sociedad que demoniza la homosexualidad, el sujeto sería disfuncionante, pero no lo sería en sí mismo, sino por la concepción social. Esa disfuncionalidad desaparecería en cuanto el estigma social se volatilizase.

Si se alegase que hay disfuncionalidad en tanto en cuanto el sujeto no puede tener descendencia, tendríamos que decir que eso más que una “disfunción” es una característica de su “opción sexual”. Por reducción al absurdo, concluiríamos que nadie por no querer ser escritor ha de ser introducido en una terapia para curar su “disfunción escritora”. *Sólo dejamos señalada la cuestión*: habría que indagar en el sentido de funcionalidad y sus vinculaciones con la sociedad⁷⁶.

Continuemos con una paradoja. Un sobredotado intelectual es alguien anormal “con respecto al grupo social de referencia del cual proviene”. Curiosamente, nadie lo consideraría un enfermo mental, sino un *genio*. Nadie intentaría aplicarle una terapéutica para que abandonase sus capacidades. Todo lo contrario. Repárese en la definición del DRAE sobre este tipo de sujetos: “Dicho de una persona: Que posee cualidades que exceden de lo normal. Se usa especialmente refiriéndose a las condiciones intelectuales”⁷⁷. Nada de términos como “enfermo” o “disfuncionante”, a pesar de que este individuo cabe dentro de la definición de enfermo mental.

⁷⁵ *Ibidem*. Pág. 181.

⁷⁶ Quede claro que esto es sólo un ejemplo contextual y no un posicionamiento ideológico sobre el tema de la homosexualidad.

⁷⁷ “Superdotado”, *Diccionario de la Real Academia Española*, RAE, Madrid, 2007, 22ª Edición. Disponible on-line en http://buscon.rae.es/draeI/SrvltConsulta?TIPO_BUS=3&LEMA=superdotado, último acceso 1 de Octubre de 2007.

Se podría alegar que no se trata sólo de que exceda los límites de la normalidad sino que su “enfermedad” le provoca conflictos sociales, es decir, una “disfunción social”, ¿acaso no las suelen tener muchos superdotados debido a sus capacidades?

Si el sobredotado está fuera de normalidad social y cercano a padecer conflictos sociales (es un disfuncionante), ¿por qué no es un enfermo mental? Lou Marinoff apuntaba un argumento análogo cuando aseveraba que nadie acusó nunca a Schubert u otro gran concertista de “locos” a pesar de que sus capacidades superasen la media.

Si usted ve cosas que nadie más ve y las convierte en películas, o si oye cosas que nadie más oye y las convierte en sinfonías, posiblemente sea usted director de cine o compositor. Si es capaz de domar su desbordante mente lo bastante como para generar una belleza o claridad originales, quizá gane un premio Nóbel, tal como hizo John Nash. Por otra parte, si sus alucinaciones se produjeron en un contexto social distinto, puede que se tratara de un viaje psicodélico normal durante la década de 1960 o que estuviera actuando como chamán de su tribu.

Una de las conclusiones de lo expuesto es que incluso las “enfermedades mentales” democráticamente elegidas pueden considerarse normales si las circunstancias sociales se ajustan en consecuencia⁷⁸

El nombre del libro usado para el diagnóstico de las enfermedades mentales evidencia ya una intencionalidad (*Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders*): un libro que relaciona estadísticas y diagnósticos. Una de las características de la dolencia mental es que se pueda reconocer estadísticamente fuera de la normalidad. Foucault mantiene en su *Historia de la sexualidad* que el enfermo mental ha sustituido, en la modernidad, al pecador y el psicólogo, al sacerdote. En este sentido se expresa la filósofa argentina Roxana Kreimer.

La Consultoría Filosófica abreva en el movimiento antipsiquiátrico y considera que, desde mediados del siglo XIX, la categoría de “enfermedad mental” fue utilizada frecuentemente con fines normalizadores para excluir y segregar aquello que no respondiera al paradigma ético y político de las clases dominantes (...). Disiento profundamente con las concepciones que reducen el sufrimiento humano a la noción de “enfermedad”. El científico decimonónico quiso diferenciarse del oscurantismo religioso sustituyendo la noción de pecado por la de “enfermedad mental”. Sin embargo, a menudo este médico ilustrado encarnó el mismo el ministerio sacerdotal que criticaba⁷⁹

La orientadora israelí Shlomit Schuster va más allá: la enfermedad mental no existe. Ante tal posicionamiento, se le han opuesto frontalmente; quien así lo ha hecho, pone de manifiesto el desconocimiento de (o desacuerdo con) el libro en que se basa:

⁷⁸ MARINOFF, L.: *Pregúntale...* Pág. 17.

⁷⁹ KREIMER, R.: *Artes del...* Pág. 13.

The Myth of Mental Illness de Thomas Szasz. Éste antipsiquiatra norteamericano revolucionó a mitad del siglo pasado su profesión dando argumentos en contra de la existencia de la patología mental. Ésta es un mito cimentado a finales del siglo XIX. Antes de criticarlo hemos de entender sus tesis. En primer lugar, define el término “enfermedad”.

The term “illness” thus refers, first, to an abnormal biological condition whose existence may be claimed, truly or falsely, by patient physician, or others; and second, to the social role of patient, which may be assumed or assigned⁸⁰

La enfermedad siempre posee una naturaleza biológica. Por tanto, el tratamiento ha de ser biológico. Cuando esto se intenta trasladar al ámbito mental se descubre el error que lleva adosado. El médico de la mente intenta tratar “economic, moral, racial, religious, or political “ills”. And they themselves (...) expect (...) to treat bodily diseases, not envy and rage, fear and folly, poverty or stupidity, and all the other miseries that best man”⁸¹. Por una parte, el médico no está capacitado para ello, por otra parte, el contenido de enfermedad mental no se ajusta al sustantivo que contiene.

Intentar ocuparse de la enfermedad mental desde la biología nunca soluciona el problema real, que no es biológico. Por eso, el psiquiatra no es un médico adecuado, sino el neurólogo, el endocrino o el especialista en un sistema nervioso. Una enfermedad mental de etiología biológica es válida para Szasz, aunque pierde su sentido como “enfermedad mental” en tanto en cuanto es una disfunción orgánica.

Detengámonos en los dos casos posibles. Si la ira es provocada por una crisis de hipertiroidismo habrá una enfermedad, mas no es una enfermedad mental sino endocrina. Si un caso de angustia es debido a ideas recurrentes negativas fomentadas por cierto estímulo, estaremos ante un conflicto que (puede) provocar una enfermedad; no obstante, en sí mismo no estamos ante una enfermedad, porque su etiología no es biológica sino relacional, basada en prejuicios o en creencias enraizadas en el sujeto.

La lengua inglesa distingue entre “sick” e “illness”. Ambos términos se traducen en español por enfermedad, aunque poseen connotaciones diferentes. “Illness” es el termino médico-biológico para enfermedad, “sick” no ha de cursar con etiología biológica. Hecha esta matización, puede entenderse la analogía irónica de Szasz.

Of course, the word “sick” is often used metaphorically. We call jokes “sick”, economies “sick”, sometimes even the whole world “sick”; but only when we call minds “sick” do we systematically mistake and strategically misinterpret metaphor for fact –and send for the doctor to “cure” the “illness”. It is as if a television viewer

⁸⁰ SZAZS, T.: *The Myth of Mental Illness*, Harper and Rows, New York, 1974. Pág. IX.

⁸¹ *Ibidem*.

were to send for a television repairman because he dislike the program he sees on the screen⁸²

Residen en la teoría de Szasz la base de muchas intuiciones de filósofos aplicados. Pensemos, por ejemplo, en la metáfora que usó Marinoff en que se indicaba que el psiquiatra y el médico curarían el *hardware*, mientras que el orientador filosófico se ocuparía del *software* del sujeto. No tiene sentido reparar el ordenador si lo que falla es el programa, salvo disponerlo para una mejor reparación del software.

Estamos ahora en disposición de entender a Schuster, Raabe o Marinoff. Le preguntamos a Schuster, personalmente, su posición respecto a la enfermedad mental.

My position:

I think that one can consider mental illness a myth (as does Thomas S. Szasz) only in so far as it is constructed through the norms and values of society (for example the problem about homosexuality: in some societies it is considered a disorder or illness, while in many forms of USA and European based psychotherapy persons are encouraged to accept to be homosexuals when they have such inclinations. Nevertheless this is only since the 1970' /80's). But in addition to where mental illness is a myth, there are people suffering severely through mental and emotional phenomena that seem incomprehensible and not directly related to the norms and value of society but to living a life that has left behind value in itself and for itself. Some persons suffer so extremely that life under any condition becomes unbearable for them. Although it is difficult to separate these two kinds of values (the society and personal) absolutely, it seems to me that this might be helpful if one **has** to arrive at a definition of mental illness. I think then additionally that a mental illness would have to be a lasting condition of suffering before one can speak of it as such. Often persons who might seem to suffer unbearably, yet may find relieve through the right social framework and support, but this is not always or in all cases the situation. The thing about all illness and health is that one may try to understand and analyze it rationally and scientifically, in the end the base line remains often mystery. I think that this position of learned ignorance is that which the philosophical counselor would like to consider in relation to the problem of mental illness⁸³

Si la enfermedad mental es considerada una construcción social, no existe por que no se corresponde con la naturaleza de la enfermedad. Ni que decir tiene que no se niega que haya individuos que sufran debido a problemas de índole personal: por sus ideas que pueden ser contrarias a la sociedad, por patrones adquiridos y que se pueden desaprender. A pesar de ello, eso no es una enfermedad. Lo único que se consigue con tildar a estos individuos como enfermos es etiquetarlos y robarles la capacidad para

⁸² *Ibidem*. Págs. X-XI.

⁸³ E-mail personal 28 de Septiembre de 2007. Subrayados y negritas de la autora.

decir los que dicen: se les degrada por estar enajenados⁸⁴. Habitualmente, se considera al loco como sujeto que no controlan su discurso por lo que no hay que prestarles mucha atención. El intento de eliminar este prejuicio que zahiere al “enfermo mental” es una de las finalidades de la israelí.

I think is never good to send a client to a particular professional such as you mention above. If a philosopher find that he cannot help a client, he just must honestly confess that and not blame it on the “sickness” <real or not real> of a client
If a person with such “a diagnosis” (and that is all it is) walks into my room (and there have been “cases” like these), fine, I am really not interested in his/her label. I am interested in hearing what the person wants to tell me about him/herself, what he/she thinks is a problem, how problems did start, the history of a person, etc., and that talking with him/her, also philosophy when appropriate⁸⁵

La FAP no es una terapia sino una alternativa a la terapia, según aseveración shusteriana. Hacer terapia con alguien es asumir que es un *enfermo*, que la sociedad lo asuma, que se le pueda detectar un diagnóstico médico y se le pueda imponer una terapéutica. La orientación filosófica no trabaja con consultantes que puedan ser tratados de este modo. El asesoramiento filosófico trabaja con individuos afectados de problemas y conflictos, se encarga de razonar con personas.

Detengámonos en la posición de Raabe. Defiende que la enfermedad mental existe, sin necesidad de dejar de coincidir con Schuster o Szasz.

Do you think that mental illness exists?
Yes, I do. But the term "mental illness" refers to several different things. I agree that a brain disease like Alzheimer's syndrome or Turret's syndrome are mental illnesses because they are biological or chemical brain malfunctions and true medical conditions. But I don't think the words "mental illness" should be applied to, for example a young boy who is very energetic or a woman who is feeling so sad that she is thinking about suicide. These are not medical conditions. The boy is diagnosed in psychotherapy as having the mental illness ADHD, while the woman is diagnosed with the mental illness of depression⁸⁶

La única enfermedad mental admitida es la de etiología biológica.

⁸⁴ “In my opinion, people who can be categorized under various diagnostic labels, but are nevertheless responsible enough to participate in social and cultural life, have the basic human right to talk freely with any practitioner of their choice, whether they choose an expert in Voodoo, Astrology, or anything else. To deny individuals the right to engage in free discussion because of an assumed psychopathological condition is not only an act of medical and psychological paternalism, but is discriminatory and unethical” (Cfr. SCHUSTER, S.C.: “What do I mean when I say “Philosophical Counseling”?. Disponible on-line en <http://www.geocities.com/centersophon/press/meaning.html>, último acceso 22 de Junio de 2008).

⁸⁵ E-mail personal 24 de Marzo de 2003.

⁸⁶ E-mail personal 28 de Septiembre de 2007.

El canadiense continúa advirtiéndolo que se confunden, con cierta frecuencia, una sintomatología amplia (y confusa) con la enfermedad mental. La psicología ha categorizado la depresión como una enfermedad en la que nos sentimos bajos de ánimo e identifica los dos miembros de modo excesivamente rápido: “Feeling bad is exactly what depression is”. La diferente gravedad de depresión, por ejemplo la clínica y la pasajera, son grados de una *misma enfermedad mental*. La diferencia entre la depresión clínica y la que no lo es se basa en el uso de fármacos. Repárese en la petición de principio subsumida en la definición de la depresión clínica.

But so-called clinical depression is not a discovered medical illness. It is a medical illness by definition only. It is called a medical illness using the same faulty logic as above: "We treat depression with medication, therefore it must be a medical condition"⁸⁷

En conclusión, Raabe alienta la actuación de todo aquel psiquiatra en los pacientes mentales con una depresión siempre que se demostrase en ésta, una etiología biológica. Ahora bien, cuando el paciente está pasando un duelo, cuando un cambio de domicilio inesperado lo aparta de sus seres queridos, cuando sufre un revés afectivo o en circunstancias análogas, no estaríamos ante un enfermo mental; además, el tratamiento más efectivo estaría en manos de alguien que un experto en diálogo, reflexión y argumentación, un filósofo aplicado u otro profesional capacitado a ello.

Otra de las críticas habituales de la FAP al mundo de la enfermedad mental es la patologización social para la ampliación del mercado farmacológico.

Una vez aceptada socialmente la enfermedad mental se abren dos mercados. Uno es el ya aludido de psicólogos, psiquiatras y sujetos especializados en el tratamiento de “enfermedades mentales”. El otro es el imperio farmacéutico. Si cada vez se psicopatologiza más a la sociedad, es decir, si se afirma como enfermos mentales a más personas, esto significará que requieren tratamiento. El aumento de la demanda de psicofármacos va en aumento proporcional al aumento de categorías psicodiagnósticas. Por tanto, la invasión de etiquetas diagnósticas es un medio de aumento del mercado farmacéutico y de una estrategia de dominio de la sociedad, como denunciase Foucault. De las palabras de Neri Pollastri, pueden inferirse cómo los poderes públicos están interesados en la normalización adocenada del ciudadano y en el confinamiento de todo aquel que se separe del patrón.

Le società moderne sono ormai pervase dalla tendenza a trasformare interamente in “patologie” le normali difficoltà incontrate dagli uomini nella vita, cosicché la terapia viene a configurarsi come “l’ultima forma oggi attiva di ideologia del dominio (...)”. E oggi, tanto i manuali psicopatologici come il DSM IV, quanto la

⁸⁷ *Ibidem*.

cultura diffusa, da rotocalco (sovente però confortata da medici e psicologi che sui rotocalchi scrivono), tendono a far credere che ogniqualvolta si stia “male” *ipso facto* si sia “malati” e che, di conseguenza, sia necessario un “terapeuta” che ci “guarisca”. La pervasività del paradigma terapeutico si è negli ultimi anni addirittura accresciuta, come ha evidenziato il sociologo inglese Frank Furedi, in un recente lavoro, *Therapy Culture*⁸⁸

Concluyendo, el título marinoffiano *Más Platón y menos Prozac* encuentra en este contexto su razón de ser.

Lo que venimos narrando es matizado por la postura de ETOR. La cuarta fase de su método reza.

Cuando se observen indicios o manifestaciones de conflictos en los que se intuya una problemática del inconsciente, aconsejar el tratamiento con profesionales específicos y cualificados (psicólogos, psiquiatras u otras terapias médicas alternativas)⁸⁹

ETOR distingue dos tipos de consultantes: el sujeto con problemáticas conscientes y el individuo con conflictos inconscientes. De aquí, se obtienen dos tipos de trabajos: el filosófico y el psicoanalítico. ETOR admite un límite al trabajo filosófico: el trabajo con el inconsciente.

Esto supone una antropología de base de orden psicoanalítica. La acción del sujeto, sus sentimientos, sus esperanzas y miedos dependen de (1) cuestiones conscientes y reflexionables por la filosofía o bien de (2) cuestiones del inconsciente a las que no puede acceder la persona. Así, se acepta la existencia de un sujeto disfuncionante que no puede tratar el filósofo. Un esquizofrénico o un psicótico es un caso típico a ser derivado a personal no filosófico. También alguien que, repetidamente, ejecuta una acción (un obsesivo) sin poderle dar a ello una razón argumentada. Esto justifica que el Master de Filosofía Aplicada que dirigen en Sevilla incluya un curso de psicopatología para orientadores filosóficos⁹⁰.

Nótese la diferencia con la tradición angloparlante. Para ellos, los casos psicoanalizables de ETOR serían casos de consulta filosófica, siempre y cuando su afección no dependiese de raíces o desarrollos que incidiesen en la biología. El problema es la definición de los límites, puesto que a veces una afección emocional acaba decantando en una disfunción fisiológica.

Mónica Cavallé, asesora filosófica canaria afincada en Madrid, se opone a la limitación etoriana debido a que supone basar los límites de la profesión en un concepto

⁸⁸ POLLASTRI, N.: *Il pensiero...* Pág. 91.

⁸⁹ BARRIENTOS RASTROJO, J.: *Introducción al asesoramiento...* Pág. 192.

⁹⁰ De hecho, el primer tomo de la colección “Filosofía Aplicada” que inauguraron en 2008 está escrito por un psicólogo con formación psicoanalítica: SÁNCHEZ-BARRANCO RUIZ, A.: *Una aproximación a la psicopatología desde la perspectiva fenomenológica*, Comunicación Social Ediciones y Publicaciones, Sevilla-Zamora. 2008.

que no está claramente definido en la historia⁹¹. Resulta curioso que repita el planteamiento escanciado internacionalmente a lo largo de diversas décadas atrás sin citarlo:

Para la primera de ellas, la perspectiva clínica ha de tenerse en cuenta indirecta o negativamente en la medida en que el AF (Asesoramiento Filosófico) se orienta, en principio, al abordaje de situaciones no-patológicas. El asesor ha de conocer, por lo tanto, cuáles son los límites de su actuación

Sin embargo, Maribel Sánchez, del grupo de Cavallé, coincide en que ciertas personas diagnosticadas médicamente han superado su problemática a través del diálogo filosófico⁹².

La diferencia con las anteriores perspectivas es de matiz: de la inaceptabilidad del concepto de enfermedad mental a una aceptación que incluya la “curación” filosófica.

2.8. El consultante entre la felicidad, el proyecto y el sujeto productivista.

Ran Lahav definió, hace algunos años, dos tipos de filósofos: los que centran sus esfuerzos en la búsqueda de la verdad y los afanados en la felicidad. Podemos trasladar la dicotomía al mundo de la FA.

Generalmente, el consultante encuentra ambas consecuciones en su proceso, presentando con frecuencia fusionadas. Sin embargo, siempre predomina una sobre otra⁹³. La determinación de cuál es el logro obtenido no depende exclusivamente de lo que demande el consultante sino de lo que ofrezca el orientador. A continuación, nos alojaremos en la casa de los que se dedican a la consecución de la felicidad para, mediante la crítica, aclarar su significado⁹⁴.

⁹¹ Cfr. CAVALLÉ, M.: “Qué es el asesoramiento filosófico” en BARRIENTOS RASTROJO, J. – MACERA GARFIA, F. – ORDÓÑEZ GARCÍA, J.: *La Filosofía...* Pág. 55.

⁹² Coincidimos con la experiencia de Maribel Sánchez. Hemos tenido en consulta individuos diagnosticados de depresión con baja laboral que con el trabajo filosófico han superado su “enfermedad”.

⁹³ La última autora que recogía esta distinción fue la profesora Maria Joao Neves: “Na história, ainda tao recente, do Aconselhamento Filosófico podíamos com facilidade distinguir dois grupos: aqueles que consideram que o objetivo da actividade filosófica é alcançao a Felicidade, e aqueles que se decantam pela Verdade. Se de Zambrano se trata, estaremos seguramente no segundo grupo pois é ela que afirma: **o homem respira no tempo e alimenta-se de verdade**” (NEVES, M.J.: “Verdade e felicidade” en *Antígona*, número 2, Fundación María Zambrano, Vélez-Málaga, Diciembre 2007. Pág. 167. Negritas de la autora)

⁹⁴ Respecto a los orientadores que miran a la verdad, hay que tener presente que hay que saber distinguir tipos de verdades. Algunos orientadores se aferran a la idea de verdad como idea argumental. De este modo, su labor se resume en un trabajo de pensamiento crítico argumental. Es el caso del francés Oscar Brenifier. Otros entienden la verdad como congruencia existencial y como búsqueda personal de la propia verdad. Este ámbito es el que comenzamos a trabajar con Ran Lahav, aunque cada uno por sendas distintas, aunque no opuestas. Nuestro trabajo ha encontrado resultados fructíferos de la mano de María Zambrano. Asimismo, la profesora Maria Joao Neves desde el año 2007 ha publicado dos artículos en esta misma dirección zambranianiana. No obstante, su forma de acceder a la filosofía malagueña y la nuestra son diferentes, aunque complementarias. Ella se ha centrado más en la consecución de un método

Jorge Dias, autor portugués del método Project©⁹⁵ instala su quehacer en dos conceptos: el *projecto* y la *felicidad*. El proyecto escancia las pautas de su consulta. La felicidad es la finalidad del proceso filosófico. Sentadas las bases de su método en un capítulo anterior, nos detenemos ahora en su concepción de la felicidad. El orientador portugués establece tres puertas de acceso a la mencionada:

Depois de já ter investigado imenso sobre o tema, e de já ter reflectido imenso sobre ele, posso afirmar que a “Felicidade” consiste, no seguinte: em ter um “Carácter” (*êthos*) equilibrado, e ter um Projecto de Vida, através de um processo que envolve três valores éticos essenciais: o “amor” a família (no sentido lato do termo), a “realização” através do trabalho e de uma profissão e a cultura espiritual (no sentido lato do termo)⁹⁶

La investigación se incardina en la lectura de Julián Marías, fundamentalmente en su obra *La Felicidad Humana*. El libro asevera que la felicidad es el fin de la persona, de la sociedad política, de la comunidad educativa y de la institución de la familia⁹⁷.

La descripción de Dias muestra coincidencias con ciertas ideas del filósofo y padre de la logoterapia Viktor Frankl. Ni que decir tiene que el primero se refiere a la felicidad y el segundo, al sentido de la vida. Una existencia que mereciera la pena ser vivida debía integrar: (1) el amor (2) un trabajo que nos realice o (3) superar una dificultad que, a todas luces, podría ser intuida de modo insalvable, por ejemplo, sobrevivir a la experiencia de un campo de concentración (situación real de Víctor Frankl).

Nótese una sutil matización. Frankl cambia la conjunción “y” (“e” en portugués) de Dias por la adversativa “o”. Para una vida con sentido no es preciso familia, trabajo y superar lo insuperable. Disponer de una sola de las tres componentes es suficiente. A pesar del escrito de Dias, una ponencia impartida por el portugués en Sevilla se atrevía a conciliar su postura con Frankl: es suficiente una de los tres componentes para que el sujeto sea feliz, si bien la felicidad aumenta si se disponen las tres⁹⁸.

Por otra parte, intuimos una suerte de solapamiento del tercer elemento sobre los dos anteriores. La espiritualidad puede ser deudora de lo que se hace o de lo que se

(método del raciovitalismo poético). Nosotros nos asomamos a los senderos de Zambrano que ayudan a profundizar en el sentido de la profesión. Indagamos en senderos zambranianos que ayuden a la profundización en la actual teoría de la FAP e incursionamos en otro modo de hacer FA.

⁹⁵ Jorge Dias añadía en 2007 la “O” final al acrónimo de su método para que el nombre rezase completo. Esa “O” es resultado de registrar el método en el gobierno portugués, asegurándose la autoría frente a posibles usurpaciones. La “O” es, pues, el signo del *copyright*, ©.

⁹⁶ DIAS, J.: *Filosofia Aplicada à...* Pág. 199.

⁹⁷ *Ibidem*.

⁹⁸ Está previsto que la conferencia se publique en un libro colectivo en septiembre de 2008.

ama. Por tanto, sería más ajustado indicar que los ítems de la felicidad serían los dos primeros trabajados, integrando ambos una dimensión espiritual.

El método PROJECT contendría dos espíritus: el aliento deconstructivo, que hace consciente al sujeto de sus errores de pensamiento y de sus debilidades internas y la impronta constructiva, animando a la creación de un proyecto vital dirigido a la felicidad del sujeto y a un *ethos* que la favorezca.

A vontade tem de ser treinada para operacionalizar a organização e planeamento do “projecto” e não desistir à primeira significa “crescer” (aprender) a partir das dificuldades. A infelicidade pode ser resultado de desejos inadequados, de erros profundos do nosso pensamento. É aí que o Aconselhamento Filosófico pode ser muito importante e que o método “Project” pode ajudar o cliente a activar as suas potencialidades na construção de um projecto no tempo, e isso indicará, posteriormente, uma estrutura sólida para a vivência da felicidade⁹⁹

Delante del trabajo del portugués, podríamos objetar lo siguiente: si la felicidad se cifra en un *ethos* personal y en la consecución de un proyecto particular, Project no aclara el modo de fraguar ese *ethos* personal. Sólo determina el proyecto vital y, suponemos, el autor pretende que de la decisión vital se genere un modo de ser específico. No vamos a entrar a criticar esta inferencia, sino que quedamos en denunciar la fisura que se establece entre ambas aseveraciones. La historia del pensamiento ha argumentado en torno a la fraguación del ser desde el hacer. Nos falta que Dias haga ese recorrido.

Por otra parte, el proyecto personal debería partir de las coyunturas personales. Dias critica a aquellos que dicen que ya no hay ética, defendiendo que la realidad es que hay más ética que nunca “ao ponto de cada um ter a sua”¹⁰⁰. ¿Por qué, entonces, cifrar como únicos proyectos válidos para la felicidad aquellos que se encuentran enmarcados en la familia y el trabajo (y/o la vida espiritual)? La aseveración del primer presidente de la APAEF portuguesa no da criterios para priorizar esos proyectos sobre otros. Pareciera que su decisión parte de una experiencia personal, mas, sea cual sea el criterio, sólo enuncia la conclusión, no las razones. La ausencia de criterios promueve un peligro: que alguien argumente que su felicidad está en la eliminación de los que le rodean: esa es su espiritualidad y su proyecto vital. Ni que decir tiene que esa persona nunca llegaría a la consulta, no nos imaginamos a nadie que acuda a un orientador filosófico porque su problema sea mejorar sus capacidades homicidas y así ser más feliz. No obstante, la ausencia de criterios que establezcan límites para la determinación de la felicidad individual, permite argumentar a favor de cualquier fin.

⁹⁹ DIAS, J.: *Filosofia Aplicada à...* Pág. 200.

¹⁰⁰ *Ibidem*.

Sigamos con las preguntas: nuestra sociedad multicultural fomenta el incremento de consultantes procedentes de diversas culturas: ¿cómo trabajar con alguien que incluye en su proyecto felicitarlo la ablación del clítoris de sus hijas?

Otra cuestión a pensar es la siguiente. El establecimiento de un proyecto que conduzca a la felicidad implica un futuro en que desenvolverse: ¿qué pasa con aquellos que no dispongan de tiempo en la vida para desarrollar su propio proyecto? Imaginemos una mujer con cáncer terminal. ¿Se admitiría como proyecto una vivencia que se cuenta por días o semanas?

Por último, el proyecto que aquí se plantea parece correr del lado del hacer¹⁰¹: el proyecto es un desempeño en un tiempo acotado, que hace cobrar sentido a la vida. Ahora bien, ¿no es posible promover una vida feliz del lado del ser, es decir, un planteamiento fraguado en la vida de aquel que se dedicó meramente a contemplar? Según Aristóteles, a quien Dias alude, la felicidad del filósofo estaría en la contemplación, quedando el hacer y la ética como necesidad (secundaria) debido a las demandas de la vida. De hecho, la finalidad del filósofo está en la contemplación, si se dedica al quehacer cotidiano es por necesidad. Siguiendo este eje, nos preguntamos si para el estagirita no sería la felicidad basada en el proyecto de segundo grado.

Después de indagar en las ideas de Dias, resulta llamativo encontrar coincidencias formales con un orientador español: Mariano Betés de Toro. Ambos otean la felicidad como fin de la consulta filosófica como objetivo de las consultas filosóficas¹⁰² y la construcción de un proyecto personal como medio en el cual vivir. La analítica del español se centra en las causas del malestar del consultante, la propuesta y evaluación de las soluciones que ha manejado hasta el momento, la detección de errores argumentativo entre las dos fases y el acceso a nuevas opciones. Describimos el procedimiento completo en el capítulo anterior. Éste depende de la consecución de un bien para el sujeto y de la tendencia a él.

a) La primera hipótesis es que “El hombre tiende al bien”. En concreto, el hombre tiende a lo que considera que es un bien. El núcleo de este método es que la persona se plantee, ¿qué es el BIEN para mí? ¿Qué es lo que quiero? Estas preguntas constituyen el eje que va a guiar la orientación filosófica.

b) La segunda hipótesis es “El hombre no hace lo que quiere cuando hace el mal”. Existe un error intelectual muy frecuente en la relación entre lo que esperamos con nuestros actos y lo que realmente obtenemos. Como consecuencia de este error, los actos producen un efecto distinto e incluso opuesto al que uno desea¹⁰³

¹⁰¹ En su última obra (en prensa), aparece la siguiente fórmula: “Felicidade = proyectos + realização”.

¹⁰² Betés de Toro especifica la felicidad como “el bien personal”.

¹⁰³ BETÉS DE TORO, M.: “Lo que queremos...”. Pág. 194.

El filósofo, y psiquiatra, madrileño parte de una antropología humanística muy optimista: el hombre que sabe lo que hace tiende al bien. De forma que el que hace un mal, no sabe lo que hace. Su método, epígono del intelectualismo moral de Sócrates, se forja como una clarificación a la que el sujeto no accede por sus propios medios. El filósofo aplicado sería un optimizador epistémico de la verdad accesible al consultante.

Los problemas surgen de una idea del saber meramente racional. Desde la perspectiva de Betés de Toro, un asesino sería un mero ignorante, lo mismo podríamos decir de un ladrón. Si esto es así, la responsabilidad moral es una cuestión epistemológica antes que ética. El mismo sufrimiento, el no disponer del propio bien es debido a la ausencia de conocimiento. Si esto es así, el conocimiento traería la felicidad¹⁰⁴.

¿Qué falta en esta teoría para salvar las paradojas e incoherencias? Una teoría de la verdad y del saber, una razón que amplíe sus fronteras más allá de los planos cognitivos. Zambrano nos la proporcionará.

Por otra parte, los presupuestos de Betés de Toro olvidan la plurivocidad o complejidad de la elección del individuo. Los dilemas no se suelen burilar de forma maniquea, es decir, entre un bien y un mal, sino entre dos bienes. Cada uno favorece ciertos elementos que el sujeto no desea perder. Por eso, el consultante cuando abandone una de las posturas (la considerada menos buena) no estará separándose de un mal sino de algo de menos valor que la alternativa elegida. Si bien, tiene menos valor no quiere decir que no lo tenga. Es más, la respuesta a la pregunta “¿qué el bien para mí?” asume una respuesta única. ¿Acaso daría la misma respuesta un ser humano situado en diversos roles? El bien para un joven que tiene que aprobar un examen pasa por dedicar tardes enteras a estudiar; el bien para ese mismo joven el día de su cumpleaños puede ser postergar sus estudios. El bien no sólo está mediado por un fin específico, un proyecto, sino por las características de ese proyecto: si se desea que sea a largo plazo o a corto¹⁰⁵.

¹⁰⁴ El planteamiento *teórico* de Betés de Toro sólo apela a las dimensiones cognitivas del sujeto y a sus capacidades argumentales. En modo alguno, se señala un trabajo vivencial con la realidad. Todo conocimiento analizado en consulta ha de pasar por el filtro de la racionalidad. La justificación de la bondad de su práctica se basa en la continuidad entre el pensamiento y la vida. A pesar de su teoría escrita, hay que añadir, en defensa del filósofo y psiquiatra madrileño, que su *práctica* acaba recurriendo a actividades con incidencia en la experiencia. Actualmente, actúa como psicólogo y orientador filosófico en un programa televisivo. Allí, hemos observado como aparecían entre sus consejos a parejas en crisis acciones con elevada carga simbólico-experiencial (no publicadas en sus escritos). Por ejemplo, animar a la pareja a que diesen un beso por las mañanas (permitiendo una recuperación del amor como experiencia), hacer listas con los defectos del otro y quemarlas simbólicamente, etc...

¹⁰⁵ El bien de un joven cuyo proyecto vital es ganar dinero rápidamente, dista de la andadura del joven que es capaz de atrasar su incorporación laboral, porque decide anteponer las mejoras de trabajo a los años y esfuerzos que tenga que dedicar a sus estudios.

Leopoldo Kohon, un orientador filosófico heterodoxo¹⁰⁶ argentino, ha puesto sus ojos en el tópico de la felicidad (o del goce de la vida) con una óptica diferente. Recordemos, brevemente, sus ideas maestras¹⁰⁷:

- (1) Vivimos en una sociedad dominada por la producción y el sentido productivista.
- (2) Consecuentemente:
 - a. Nos convertimos en meros instrumentos del sistema.
 - b. Vemos la realidad desde un punto de vista utilitarista.
 - c. Perdemos contacto con un sentido placentero con la vida.
- (3) El modo de recuperar otros sentidos de los entes, por ejemplo, el ente como elemento de contemplación o de goce, se opera a través de una reflexión crítica de lo que rodea al consultante y una hermenéutica de la esencia de sus ingredientes.

El trabajo del filósofo argentino consiste en la formación de este pensamiento. El principal obstáculo de su sistema es la deuda contraída con una antropología específica y un objetivo particular. La antropología: el ser humano no debe rendirse a intereses productivistas sino placenteros (a gozar de la vida). El objetivo, resemantizar la realidad desde entes como seres a la mano a seres gozosos.

Uno de los casos narrados es el de los padres que persiguen que sus hijos realicen carreras universitarias “con salidas en el mercado laboral”. Frente a esto, propone que el fin de la selección sea la vocación, es decir, que la selección del adolescente esté mediada por aquello que el sentimiento interno gozoso le dicte.

La antropología que subyace tiene una idea de bueno y malo análoga a la de un psiquiatra. Lo bueno se identificaría con la salud y lo malo con lo patológico. Sería patológico conducirse por sentidos productivistas, siendo el objetivo la salud, el descubrimiento de la felicidad vital¹⁰⁸.

Días, Kohon o Betes de Toro se no se someten a una idea previa totalmente determinada del punto de atraque de sus consultantes, pero sí la modalización de ese arribaje: un atraque feliz especificado en una vida familiar armónica en un trabajo que nos realice, en un sentido mediado por un goce interno, etc.... Usando una analogía, podríamos decir que desconocen si sus consultantes pescarán bonito, atún o marisco, pero está claro que *pescarán* un producto marino.

¹⁰⁶ Este autor argentino no posee titulación universitaria de filosofía. Su formación ha sido autodidacta. Esto ha dado lugar a la exclusión del campo de la FA por algunos filósofos aplicados.

¹⁰⁷ Cfr. KOHON, L.: “La crisis de sentido como eje de la consultoría filosófica” en ORDÓÑEZ GARCÍA, J. – MACERA GARFIA, F. – BARRIENTOS RASTROJO, J.: *La filosofía a las puertas del tercer milenio*, Fénix editora, Sevilla, 2005. Págs. 81-89.

¹⁰⁸ Esto resta parte de la autonomía del sujeto por lo que Kohon se distancia en parte de la FAP. Sin embargo, al ser el sujeto el que determina cuál es la felicidad, no se patentiza un abandono total de la autonomía.

2.9. Síntesis: El consultante desde la demanda frente la vivencia del consultante.

Resumiendo, el catálogo hecho sobre la identificación de los tipos de consultantes contiene las siguientes categorías:

- El consultante como ser racional y libre.
- El consultante como demandante de cultura y autocomprensión y como crítico noético.
- El consultante: sujeto de decisión y de conflictos.
- El consultante como demandante de felicidad.

Todas estas caracterizaciones se originan en las demandas *prima facie* del consultante, pero no se preguntan por las razones de esa demanda. Eso ha impedido que se gesticule una antropología fundamental del consultante. A lo sumo, las justificaciones relativas a este punto están del lado de una filosofía que trata al consultante como masa. Se justifica la aparición de la FA desde la ausencia de metarrelatos, la sociedad de la complejidad, la sociedad de la información, la ausencia de criterios éticos universalizables, el vacío existencial, la ausencia de normatividad moral y de la ilegitimidad para determinarla después de dos guerras mundiales, etc... Estas razones son necesarias para asentar la profesión sobre bases sólidas pero no es suficiente.

Consideramos necesaria una antropología del consultante (o más de una) que explique la demanda del consultante de un modo experiencial, aunque sea universalizable. Ir a su experiencia como sujeto en conflicto o como individuo anhelante, como persona exiliada de su morada interior o como ser arrojado a su plasticidad sin nombre.

La FAP no posee aun una antropología firme del consultante, a lo sumo se dan “notas antropológicas”, título del epígrafe anterior. Lou Marinoff es quien posee una concepción más lograda del sujeto, aunque nos resulta escasa para la interioridad de la FAP. Lo mismo podemos decir de la antropología etoriana que divide al sujeto entre consciencia e inconsciencia¹⁰⁹.

A continuación, esbozaremos una antropología del consultante desde las categorías zambranianas, que no pretende ser la única sino abrir la selva experiencial del sujeto en crisis. Las categorías zambranistas de exilio, esperanza, perplejidad, delirio y otras guiarán nuestra propuesta.

¹⁰⁹ Marinoff dividía al individuo en tres instancias: biológica, psicológica y espiritual, o bien noética, emocional y espiritual. Igualmente, apelaba a la comparación entre mente y cuerpo en relación a la que puede haber entre hardware y software. Esta concepción sólo sirve para indicarnos que la dimensión noética o cognoscitiva es la que trabaja el orientador filosófico. Se mantiene la ausencia de una antropología válida para el interior de la disciplina. Lo mismo puede decirse de ETOR, que se restringe a señalar al consultante filosófico como alguien que puede razonar conscientemente.

De la filosofía de Zambrano heredamos la vida en pura acción y “padecimiento”¹¹⁰. Su antropología, además de ofrecer, objetivamente, una visión del consultante, se activará desde la experiencia palpitante.

3. El consultante: del exilio a la esperanza.

3.1. El consultante confuso¹¹¹.

3.1.1. El consultante como exiliado.

3.1.1.1. El exilio en la vivencia de María Zambrano.

Es perfectamente conocida la condición de exiliada de nuestra pensadora después de la derrota del bando republicano español en 1939¹¹². De hecho, forma parte de ese conjunto de autores silenciados por el régimen de Franco, que la democracia se lanzó a rescatar desde sus primeros lances¹¹³.

Sin embargo, el exilio no es una condición particular de la malagueña sino que la condición de *homo viator*, según gusta referir a José Luis Abellán¹¹⁴, hunde sus raíces en sus antecesores. La profesión de su abuelo paterno, Diego Zambrano, lo hace visitar diversas localidades de Andalucía y Extremadura. Estos viajes son más numerosos en Blas Zambrano: Huelva (durante su infancia y primera juventud), Sevilla (para estudiar un año en la Universidad Hispalense), Granada (primeros años de docencia), Málaga (lugar de nacimiento de su primogénita), Segovia (ciudad de madurez profesoral) y Madrid (últimos años con visitas a Segovia). Si, después de esto, pensamos que los viajes del padre son numerosos es porque no nos hemos detenido en los de la hija. Jesús Moreno contabiliza un total de veintiocho¹¹⁵ viajes en nuestra filósofa, más que suficientes para que Abellán profundice en el “nisis migratorio” de María Zambrano, tal y como referíamos en el capítulo primero.

Más que el número de viajes, es importante echar el ancla en el motivo de los desplazamientos, en la existencia de una esencial migratoria específica. Se puede cambiar de domicilio por diversas razones, unas voluntarias y otras involuntarias. Cada

¹¹⁰ Padecer, es decir, (1) sentir la realidad desde (2) su fundamento, sin intentar separarnos de ella cuando la asole el sufrimiento.

¹¹¹ Definición del DRAE: “Confuso, sa. (Del lat. confūsus): 1. adj. Mezclado, revuelto, desconcertado. 2. adj. Oscuro, dudoso. 3. adj. Poco perceptible, difícil de distinguir. 4. adj. Turbado, temeroso, perplejo” (véase en http://buscon.rae.es/draeI/SrvltConsulta?TIPO_BUS=3&LEMA=confuso, último acceso 22 de noviembre de 2007).

¹¹² Sobre su primer exilio, el sudamericano, Pilar Gutiérrez traza los hitos biográficos e intelectuales más destacados en GUTIERREZ TORRADO, P.: “El exilio sudamericano en la vida y la obra de María Zambrano (una década de su exilio)”, *Actas III Congreso Internacional sobre la vida y obra de María Zambrano: María Zambrano y la “edad de Plata” de la cultura española*, Fundación María Zambrano, Vélez Málaga, 2004. Págs. 198-225.

¹¹³ La visión de exilio de María Zambrano es completada con la de José Gaos en un artículo de Eduardo González de Piero (Cfr. GONZÁLEZ DIPIERRO, E.: “El exilio y el transtierro. Visión filosófica de la expatriación en María Zambrano y José Gaos” en REVILLA, C. (ed): *Claves de la razón poética. Un pensamiento en el orden del tiempo*, Trotta, Madrid, 1998. Págs. 55-65).

¹¹⁴ ABELLÁN, J.L.: *María Zambrano. Una pensadora...* Pág. 33.

¹¹⁵ *Ibidem*. Pág. 34.

una de ellas dan pie a una designación específica del que viaja: refugiados, deportados, repatriados, expulsados, turistas, visitantes, nómadas, peregrinos, excursionistas, etc... Sólo una es merecedora del apelativo del exilio: la expulsión (política) de la patria y la ilegalidad (y/o peligrosidad) de regresar a la misma¹¹⁶. Esta definición de exilio conviene a dos de los viajes de nuestra autora: (a) La salida de España al final de la Guerra Civil y (2) la expulsión de Italia, después de ser acusada por un fascista por tener tantos gatos en su residencia romana.

¿Qué podemos decir de los otros veintiséis viajes¹¹⁷? ¿habrá que contradecir a Abellán en su aserto? En modo alguno. Hay que acceder a la entraña semántica zambraniana del exilio. Su exilio contiene el hecho del abandonar antiguos personajes¹¹⁸ a favor de otros nuevos. Por otra parte, el exilio ayuda a la aceptación de una identidad propia no construida sino dependiente de un destino recibido. El exiliado ha de ir a un lugar no deseado; la aceptación de ese lugar es una forma de sobrevivir en lo inhóspito (puesto que se ha perdido el propio hogar, la propia patria). La situación conduce a una ascesis personal, pero además es una llamada de la realidad hacia nuestro fondo más auténtico. La aceptación de cada nuevo viaje, de cada nuevo desgarramiento del anterior, nos dota de un conocimiento experiencial acerca de la realidad y de nosotros mismos. Si no se asumiese cada exilio el sujeto se estaría cerrando a un conocimiento, vetando capacidades que no se concretan por la negativa del sujeto.

En nuestra filósofa no es tan importante reflexionar el exilio como cambio de domicilio como comprenderlo como padecimiento de experiencias. Así, serán exilios a destacar en su vida el viaje que hace a Europa poco antes de la muerte de su madre, su huida con su hermana a Francia para buscar otro tipo de entorno que la saque de sus preocupaciones, el viaje tras la muerte de ésta, el regreso a España cuarenta y cinco años después de salir, etc... Cada salto va configurando una nueva Zambrano que, si bien no pierde la coherencia con la anterior, muestra algo nuevo. La aceptación de cada éxodo incita a la paradoja:

María Zambrano no se sintió desterrada, ni transterrada; ella fue el arquetipo de la exiliada, es decir, el de un ser que, por haber perdido toda vinculación a tierra

¹¹⁶ “Exilio (Del lat. *exilium*): 1. m. Separación de una persona de la tierra en que vive. 2. m. Expatriación, generalmente por motivos políticos. 3. m. Efecto de estar exiliada una persona. 4. m. Lugar en que vive el exiliado” (“Exilio”, *Diccionario de la Real Academia Española*, RAE, Madrid, 2007, 22ª Edición. Disponible online en http://buscon.rae.es/draeI/SrvltConsulta?TIPO_BUS=3&LEMA=exilio, último acceso 26 de noviembre de 2008).

¹¹⁷ Reyna Rivas alude recoge testimonios personales de su contacto con María Zambrano. Ofrece de fondo las ideas de su amiga veleña sobre el exilio (Cfr. RIVAS, R.: “María Zambrano. Tres momentos testimoniales de su exilio”, *Actas del Congreso Internacional del Centenario de María Zambrano*, Fundación María Zambrano, Vélez-Málaga, 2005. Págs. 119-130).

¹¹⁸ Sobre la relación entre los personales y la autenticidad de la persona en María Zambrano, consúltese el artículo de Maria Joao Neves: NEVES, M.J.: “Pessoa ou personagem? Uma decisao Ética”, *INUAF Studia. Scientiae rerum difussio*, número 10, Loulé, 2007. Págs. 53-67.

alguna, se siente “de ninguna parte”. Este flotar en tierra de nadie es el exilio propiamente dicho. Entre los exiliados españoles muy pocos tuvieron esa vivencia trágica; la mayoría de ellos siguieron vinculados a España por la nostalgia, sintiéndose “desterrados” de ella¹¹⁹

La asunción de su exilio se confirma en su obra en múltiples asunciones. Además, ella certifica que nunca lo recusaría, primero, en su artículo “Amo mi exilio”¹²⁰. En él, una madura María Zambrano, se apercibe que el exilio ha quedado de modo indeleble como señal de identidad, como destino al que estaba llamada.

Yo no concibo mi vida sin el exilio que he vivido. El exilio ha sido como mi patria, o como una dimensión de una patria desconocida, pero una vez que se conoce, es irrenunciable¹²¹

Asimismo, en su *curriculum vitae* se define como española y exiliada¹²². La aceptación no es sinónimo de adhesión voluntaria. Ella “querría que no volviese a haber exiliados”, “que todos fueran seres humanos”¹²³. La aceptación es asunción de una realidad por imposibilidad de vivir aquella en que se estuvo, la aceptación del exilio por pérdida de la patria en la que ella nació y que perdió.

Antes de acabar, hay que reseñar un último dato que confirma la importancia del exilio en su obra. Durante algún tiempo, estuvo trabajando en un libro dedicado a este tema. En carta del 29 de enero de 1975 comunicaba a Agustín Andreu: “Te quería, ayer, haber enviado unas Notas de las muchas que tengo para mi “El camino del exilio””¹²⁴.

Anexos a estos datos biográficos, nuestro interés se cierce en los contenidos de la antropología del exiliado y la posibilidad de entrar en ella antorchas que iluminen la imagen del consultante filosófico. A esto nos dedicaremos a continuación.

3.1.1.2. El exilio: vislumbres de sacralidad.

La imagen generalizada del exiliado es cercana a la que hace José Luís Corral en su novela *El Cid*:

¹¹⁹ ABELLÁN, J.L.: *María Zambrano. Una pensadora...* Pág. 59. Algo semejante a esta experiencia podría ser un fin de la orientación filosofía: vivir a pesar de los exilios que nos impone la vida.

¹²⁰ Cfr. ZAMBRANO, M.: “Amo mi exilio” en PR. Pág. 13-14.

¹²¹ ZAMBRANO, M.: “Amo mi exilio” en PR. Pág. 13-14. La filósofa tardará años en aceptar su exilio. La introducción a las cartas cruzadas con Lezama Lima y María Luisa Bautista se explica: “María y Araceli nunca pudieron aceptar el hecho del exilio. La tristeza por no estar en España era muy grande. Eran las exiliadas perfectas. Yo no entendía su pena entonces. Años después, en México, volvimos a ver a Araceli y le dijo a Julián:”¡Ay Orboncito, qué horrible es el exilio!” (ORBÓN, T.: “Encuentros en el “Palacio Orbón”” en CLM. Pág. 22.

¹²² Cfr. ABELLÁN, J.L.: *María...* Pág. 102.

¹²³ *Ibidem*. Pág. 14.

¹²⁴ CP. Pág. 165.

De todos los viajes que realiza un ser humano no hay ninguno peor que el que conlleva el destierro. El exiliado es un hombre maldito que debe abandonar su tierra, su casa, su gente, y debe hacerlo a la fuerza, en contra de su voluntad y sin apenas tiempo para prepararse; es un apátrida que se ve obligado a salir de su país sin siquiera entender a veces qué le está ocurriendo, a dejar cuanto ha constituido su razón vital, a despedirse, cuando se puede, de las personas que ha amado. El exilio es el viaje nunca deseado, una pesadilla que cuando llega provoca el más profundo desasosiego, la ruptura con cuanto se ha sido, la angustia del desarraigo¹²⁵

Abandono de las propias posesiones, de las raíces y los seres queridos, obligación a huir sin tener tiempo para decisión alguna, ausencia de sentido, desasosiego y desarraigo son las notas aquí presentadas para el exiliado¹²⁶.

Esta visión *contemporánea* del exilio, vinculada con la política y con tratos meramente humanos ha obviado una dimensión inscrita en los tiempos antiguos. DD contrapone el exilio medieval al del siglo XX: la sacralidad del acto.

Tuvieron esa revelación: no eran iguales a los demás, ya no eran ciudadanos de ningún país, eran exiliados, desterrados, refugiados... algo diferente que suscitaba aquello que pasaba en la Edad Media a algunos seres "sagrados": respecto simpatía, piedad, horror, repulsión, atracción, en fin... eso, algo diferente¹²⁷

Exiliarse es sinónimo de elevación sobre el resto de los sujetos. Por tanto, se supone un beneficio que no puede ser alcanzado por uno mismo, una razón de alabanza. No es fácil comprender esta sentencia. Sin embargo, contemplar el destierro (normalmente injusto) de ciertos héroes de la antigüedad clásica nos introduce en la comprensión de las palabras zambranianas. La lectura de la novela de Mary Renault *El último vino*¹²⁸, situada en la Grecia clásica de Pericles y Sócrates, es un referente para alcanzar el objetivo. En ella, se narra cómo un héroe de guerra, Alcibíades es desterrado injustamente. El pueblo ateniense llora por la decisión judicial. Cuando regrese a la polis de la filosofía será más estimado, si cabe, que cuando fue expulsado.

¹²⁵ CORRAL, J.L.: "Los viajes del Cid" en AA.VV.: *Viajeros*, Editorial Quinteto, Barcelona, 2003. Pág. 29.

¹²⁶ La ausencia de lugar propio en el exiliado produce una desnudez propicia a revelaciones ajenas al apoltronado en vestimentas y personajes. Sobre esta cuestión ha disertado María Luisa Maillard en el Congreso Internacional del Centenario de María Zambrano. Véase MAILLARD GARCÍA, M.L.: "A la orilla de la historia. El exilio como símbolo de la ambigua condición humana", *Actas del Congreso Internacional del Centenario de María Zambrano*, Fundación María Zambrano, Vélez-Málaga, 2005. Págs. 80-91. Víctor Manuel Pineda lo ha establecido con claridad: "ser un exiliado consiste en quedar en la condición de exósito". La ausencia de patria se corresponde con la de un padre fuerte y sus consecuencias (Cfr. PINEDA, V.M.: "De la patria a la ciudad peregrina. Exilio, trascendencia e historia en el pensamiento de María Zambrano", *Actas del Congreso Internacional del Centenario de María Zambrano*, Fundación María Zambrano, Vélez-Málaga, 2005. Pág. 346).

¹²⁷ DD. Pág 237.

¹²⁸ Cfr. RENAULT, M.: *El último vino*, Caralt, Barcelona, 1986.

Lo mismo puede describirse en otros exiliados inmortalizados por la historia: Aristóteles, Platón, Séneca o el mismo Cid Campeador. La condena no resta importancia a sus gestas sino que las magnifica entre el pueblo. El destierro acrecienta su valía esencial.

¿A qué se debe esto? Si hemos dicho, en otro lugar, que la sacralidad se refiere a los fundamentos, el aumento de la sacralidad responde a un progreso de contenidos, el sujeto está más lleno de experiencias y de saber. Ha vivido una situación dolorosa que ha superado y le ha hecho trascender su condición consuetudinaria. A partir del destierro, el sujeto es más sí mismo y, además, ha vivido una experiencia que lo ha puesto en contacto con ámbitos (profundos) alejados del diario transitar.

En la modernidad, las connotaciones sagradas del exiliado desaparecen. El exiliado es el rechazado por todos. Son expulsados de su país y el que los recibe lo hace con cierta precaución. Recibirlos implica una aceptación opuesta al país del que proceden. De ahí que, los republicanos españoles no se aceptasen en muchos lugares del globo. Aun dónde fueron acogidos, se hizo con problemas. Por ejemplo, México tuvo diferencias con los republicanos españoles; sólo la labor de la Casa de España en México forjaba una diplomacia *necesaria* que permitía relaciones cordiales entre los que llegaban y los nativos. El exiliado era aceptado como invitado. Cuando la invitación discurría por varios años, el país acogedor desarrollaba suspicacias. A Ortega y Gasset, le comunicaron en Argentina que sería admitido mientras su estancia no se prolongase en exceso, si pensaba afincarse en una tierra que no era suya, la bienvenida no sería tan agasajadora. De hecho, tras prometerle allí una cátedra en la universidad a finales de la década de los años treinta, descubrió que todo se volvió falacia cuando se mostró favorable a hacerse cargo de ella.

Hay que distinguir en el exilio entre la óptica de los demás hacia el exiliado y la realidad entitativa del mismo, es decir, lo que el exilio es en sí mismo. Así, la sacralidad sólo desaparece en la visión que los demás tienen del exilio, pues su esencia permanece intacta.

¿Qué otros rasgos marcan esa sacralidad? Una nueva modulación del tiempo, deudora de que el sujeto vive un tiempo desde un ámbito diferente: el del ser, el del abismamiento.

En mi exilio, como en todos los exilios de verdad, hay algo sagrado, algo inefable, el tiempo y las circunstancias en que me ha tocado vivir y a lo que no puedo renunciar. Salimos del presente para caer en el futuro desconocido, pero, sin olvidar el pasado, nuestra alma está cruzada por sedimentos de siglos, son más grandes las raíces que las ramas que ven la luz¹²⁹

¹²⁹ PR. Pág. 14.

El exilio supone la ruptura con lo establecido, con lo que se puede determinar por la propia voluntad. El exiliado es más cercano a la figura de un poeta que a la de un filósofo, puesto que se entrega al mundo y asume lo que éste quiera hacer con él: se entrega a un futuro desconocido. Asimismo, el pasado no está mediado por una razón humana, el pasado no es una construcción dependiente de intereses personales, sino una vivencia en profundidad de lo que hemos vivido individualmente y de la vivencia comunitaria. En el exilio se descubre el valor de lo dejado atrás y del pasado de un modo radical, esa experiencia es la que motiva que el nuevo país que se pisa descubra con radicalidad la realidad del que se fue expulsado (el significado de su historia, el sentido de sus costumbres, la esencia de sus gentes, etc...).

Todo destierro es un despellejarse, un abandono de quien se fue, en tránsito a la autenticidad personal. Se aparta toda máscara para aparecer no sólo desnudo, sino restallando la piel hacia un nuevo grado de profundidad. Como afirma U, “en cada exilio se deja atrás un yo y se encuentra otro”¹³⁰.

Padecimiento, dolor, aceptación, comprensión y visión podrían ser los integrantes de esta situación especial de todo exiliado.

La FAP no ha indagado en la entraña experiencial del acto de orientación filosófica. Si aplicásemos estas ideas a la consulta, el paisaje de la misma quedaría totalmente modificado.

Pensemos en el momento en que el consultante llega a nuestro gabinete. Allí, se encuentra ante su miseria y/o en búsqueda de una autenticidad (o profundidad) diferente a la que le ofrece el cotidiano vivir. Las categorías modernas le hacen intuir que nada bueno hay en esta situación. El sujeto está expulsado de su patria, es decir, de la casa en la que aposentaba sus certezas y no le resultan suficientes las nuevas que le ofrecen, es decir, no alcanza a vivir en la extranjería porque le falta lo que siempre tuvo. El exilio es ausencia de sus certezas básicas, de ese mundo de seguridades que le permiten caminar sin tener que ir verificando cada una de sus pisadas. En terminología orteguiana, se ha perdido las creencias y sobre las ideas no se puede vivir. Vivir requiere creencias nuevas. ¿Cómo encontrarlas?

En primer lugar, es necesario cambiar la disposición: el exilio que nos *impone* la crisis es una *oportunidad* para profundizar. No lo aprovecharemos suficientemente si (1) intentamos mantener un ayer que ya se ha esfumado¹³¹ (2) deseamos reproducir artificialmente un futuro o una tierra en lugar de aceptar la que se tiene.

Consecuentemente, la segunda actitud es la de la aceptación mediante el abismamiento, del cual nos ocuparemos en capítulos posteriores.

La pérdida de la “patria” demanda ir a los fundamentos, no para quedar en el pasado sino para quedar a la escucha de un futuro.

¹³⁰ U. Pág. 94.

¹³¹ De hecho, esto es lo que motivará la aparición del delirio que veremos más adelante.

Si uno de los miembros de la pareja ha muerto, la metafórica es la siguiente: la “patria” sería el hogar común construido durante años o la seguridad en el amor de la pareja desaparecida. No es posible volver atrás. Después de años hospedado en aquel suelo, en aquella seguridad, el consultante se siente *abandonado*. Alguien que ya no puede vivir en otra patria, por lo que no puede vivir. ¿Qué lo salva del posible suicidio? La recuperación de su sí mismo por la aceptación de lo sucedido. Ese sí mismo rescatado no será nunca el anterior, porque la antigua piel no es suficiente. Si consigue salir del atolladero será un héroe, porque no hay heroicidad que requiera más entereza que salvarse a sí mismo. Si no consigue salir, se aniquilará en un delirio pasado o en una autoeliminación.

El sufriente filosófico viene anhelando un *qué* y un *cómo*. El *qué* es la materialización del camino a seguir. El orientador no responderá sino que ayudará a que el consultante encuentre su camino. Para ello, se fomentará la conexión con su interior no sólo desde la argumentación sino desde todas aquellas estrategias experienciales que afines a ese objetivo. Nótese que no se trata de encontrar una respuesta argumental, sino que el consultante recorra su propio camino por los infiernos, en el sentido dantesco, para recuperarse a sí mismo. La reflexión es útil pero no suficiente. Hay que conectar antes con los significados del discurso que con las palabras, porque se ha de trabajar sobre la experiencia de la persona. Las palabras o la argumentación están filtradas. Son un medio de acceso a la experiencia pero no el único¹³². Aquí aparece el *cómo*, hay que disponer al sujeto para que encuentre ese *qué*. No podemos decirle cuál es su camino pero sí podemos *disponerlo* en lugar adecuado para que lo encuentre. Adelantamos algunos espíritus adecuados: aceptación, escucha, confianza, apertura a lo real, evitar la falsedad, etc...

Como hemos dicho, el orientador no proporciona respuestas sino que abre preguntas o incógnitas. Por una parte, por aquella cruzada de Schuster y Raabe en favor de la autonomía. Por otra, por razones zambranianas: hay que dejar al sujeto que escuche su propio problema para que su autoconocimiento le *revele*¹³³ algo nuevo, una verdad que parta de la experiencia más básica y profunda.

Concluyendo, el momento de destierro existencial es un instante propicio para darse la oportunidad de conseguir verdades que, de otro modo, no se obtendrían. Hacer de la coyuntura una mera continuidad con lo anterior puede resultar menos doloroso,

¹³² De ahí, que promovamos en las consultas el trabajo con textos literarios, sintonías musicales, películas, etc... Todas estas actividades propuestas son filosóficas, puesto que son un medio para que (1) nosotros accedamos al sentir originario del sujeto y a su experiencia auténtica y para que (2) él conecte en todo momento las palabras e ideas de su consulta con su experiencia. Recordemos que nuestra propuesta es trabajar con la vida, esto es, con una experiencia profunda y auténtica, aquella que sustenta el diario transitar y que entra en conflicto en las crisis.

¹³³ Hay un amplio espacio entre revelar (o evidenciar) y encontrar respuestas con la lógica y la argumentación. Nos detendremos en esto más adelante.

aunque también menos fructífero para el conocimiento de uno mismo y más peligroso por abocarse al delirio.

3.1.1.3. El exiliado delante del refugiado y del desterrado.

Exiliado, refugiado y desterrado son tres términos distintos con un foco común: la perentoriedad de salir de la patria. LB describe las diferencias y DD la coincidencia. Lo resumimos en el siguiente gráfico.



Fig. 3.1. Refugiado, desterrado y exiliado

La vivencia personal de cada expulsado es diferente. El refugiado ha solicitado asilo *provisional* para su situación y “se ve acogido más o menos amorosamente en un lugar donde se le hace hueco, que se le ofrece y aún concede”¹³⁴. Se le intuye como alguien que ha sido injustamente expulsado pero que alcanzará justicia una vez la norma vuelva a tomar su cordura inicial.

El desterrado siente la expulsión de modo doloroso, de modo análogo al que sufre en sus infiernos personales. Se acerca a la experiencia del exiliado con una diferencia, no acepta el destierro y espera volver a la vida anterior. Por tanto, no hace patria allí donde vive. La actitud de los exiliados republicanos determinaría sin alcanzan la condición de desterrados o exiliados.

Lo allí encerrado clama, gime, se agita por salir de “allí” ante todo, tal como les sucede a todos los condenados. Y el término infratemporalidad sugiere un anuncio del tiempo y el sufrir por su privación¹³⁵

¹³⁴ LB. Pág. 311.

¹³⁵ SC. Pág. 81.

Casos como la expulsión de Séneca no son un auténtico destierro. Séneca desea volver a la tierra, pero no clama por la recuperación de su tierra habitual. De hecho, no escatima palabras al decir que él posee una ciudadanía universal. Idea análoga a las de PR.

El exilio podría catalogarse como la fase avanzada del destierro, es decir, su aceptación. Dejamos para el siguiente epígrafe la explicación de las fases por las que camina el que es obligado a abandonar su tierra.

Si trasladásemos los tres personajes (el refugiado, el desterrado y el exiliado) a la consulta desvelaríamos nuevas notas en cada uno de ellos.

El consultante zambraniano rara vez comienza su periplo filosófico como un refugiado. Sólo un orientador que base su trabajo en el CT podría ayudar a un refugiado, es decir, devolverlo a su patria inicial. El trabajo zambraniano es un apoyo en la estela hacia la trascendencia de la situación inicial. El punto final de la consulta sería sentirse “en casa”, es decir, re-encontrar una patria cómoda, incluso convertir el exilio en un hogar propio.

El consultante apoltronado en el destierro tampoco es un buen modelo para el gabinete filosófico. El sentimiento de “la insalvable distancia y la incierta presencia física del país perdido”¹³⁶ ha de ser estímulo para proyectarse por encima de uno mismo; cuando se convierte en solaz en el que regodearse e inmovilizarse poco podrá hacer el filósofo. La mirada ha de disponerse en un horizonte que trascienda¹³⁷ lo que se ha dejado sin perder el fundamento. El desterrado que se anquilosa en su clamor pone sus ojos atrás y el pasado lo atenaza con la vaga esperanza del regreso. Así, la experiencia de la ausencia de lo situado en el ayer impide avanzar al mañana. El desterrado odia al que lo ha expulsado en lugar de amar lo que está por venir. Por eso, no podemos decir que Zambrano fuese una desterrada, porque ella nunca miró atrás. De hecho, las escasas referencias a Franco no son pródigas en insultos sino en olvidos: no quiere acordarse de ese señor.

El desasimiento del odio o de la anterior patria permite entrar en la posibilidad de que no seamos nosotros quienes decidamos, sino que, en ausencia de poder, nos dejemos conducir por nuestro destino. Así, aparece el exiliado, alguien que perdió toda esperanza, un “ciego sin norte”¹³⁸.

¹³⁶ LB. Pág. 32.

¹³⁷ Repetimos una de las metáforas zambranianas que explica la trascendencia: el aroma de una flor que se extiende por el ambiente sin abandonar el cáliz. Hacia el final del capítulo profundizaremos en esta consideración.

¹³⁸ LB. Pág. 33. La pérdida de esperanza no es sinónimo de la pérdida de la confianza. Más adelante, explicaremos la distancia entre ambos conceptos.

3.1.1.4. Exilio: de la mediación al abandono.

Existen tres (o cuatro¹³⁹) fases que circundan la experiencia del exilio.

(1) *Mediación.*

Momento pre-exilar en que el individuo percibe una fuerte ligazón con la realidad que le rodea. Previamente a toda crisis, el sujeto se siente interactuando con la realidad sin cuestionársela; tampoco piensa en la posibilidad de romper con ella. Obviamente, sobra toda reflexión en torno a sus fundamentos. La consideración sacral de la vida se diluye. Las certezas son tan seguras que el individuo no es consciente de ellas¹⁴⁰.

(2) *Abandono o desamparo.*

Media entre el final del destierro y el comienzo del exilio: “Comienza la iniciación al exilio cuando comienza el abandono, el sentirse abandonado; lo que al refugiado no le sucede ni al desterrado tampoco”¹⁴¹.

La nada bajo las formas de desamparo y de la intemperie, como ausencia radical de toda mediación con el mundo –la casa, la patria y hasta el propio firmamento- es la primera revelación del exilio¹⁴²

(3) *Inmensidad.*

Las expresiones usadas por la filósofa para este estadio son diversas: “cielo fluido”, “ilimitado desierto”¹⁴³, “cuesta hacia arriba”, etc... Se manifiesta el centro del exilio. Coincide con las etapas de crisis en las que el ser humano no tiene un horizonte al que dirigirse, le falta un firmamento al que alzar sus brazos.

Las respuestas que la persona acostumbra a dar a la inmensidad son: nuevo imperialismo del “yo” o aceptación de lo dado. El segundo caso supone la maduración de un sujeto hacia abismos de profundidad.

¹³⁹ Las salidas a la inmensidad pueden constituir un cuarto paso o integrarse dentro del tercero.

¹⁴⁰ En esta etapa existe también una modalidad de tiempo específico: el tiempo sucesivo. Destinaremos un capítulo completo a este asunto.

¹⁴¹ LB. Pág. 31. Idea repetida en M 157, sito en la *Fundación María Zambrano*. Esta idea es la que hace que Zambrano considere a Job “figura del exilio y arquetipo del hombre que despierta la conciencia histórica” (BUNDGAARD, A.: “El silencio de Job”, *Antígona. Revista Cultural de la Fundación María Zambrano*, número 2, Fundación María Zambrano, 2007. Pág. 13).

¹⁴² SÁNCHEZ CUERVO, A.: “María Zambrano: El exilio como destino y vocación” en *Actas del congreso internacional del centenario de María Zambrano: II Crisis Cultural y Compromiso Civil en María Zambrano*, Fundación María Zambrano, Vélez-Málaga, 2005. Pág. 401.

¹⁴³ Gámez Millán hacia una sugerente referencia a la cercanía entre el exiliado y el nómada (Cfr. GÁMEZ MILLÁN, S.: “Exilio y vocación en Zambrano: un viaje hacia la desnudez”, *Actas del Congreso Internacional del Centenario de María Zambrano*, Fundación María Zambrano, Vélez-Málaga, 2005. Págs. 259).

3.1.1.5. El exilio como negación¹⁴⁴: ausencia e idiotismo.

Los réditos sacrales del exilio no se consiguen de modo gratuito; para destilarlos, hay que padecer el proceso de trascendernos a nosotros mismos. Esto acarrea un sacrificio personal, el sacrificio exilar.

Nos hemos referido al contenido de ese sacrificio: el “*despellejamiento*”. Zambrano lee el término en la narración de la muerte de San Bartolomé.

El apóstol Bartolomé, que era de Galilea, se dirigió a India, que le había tocado en suerte para la evangelización cuando se distribuyeron el mundo. Predicó a esos pueblos la verdad del Señor Jesús según el Evangelio de san Mateo. Después de haber convertido a muchos a Cristo en esa región, soportando no pocas fatigas y venciendo muchas dificultades, pasó a Armenia mayor... en donde llevó a la fe cristiana al rey Polimio y a su esposa, y también a doce ciudades; pero estas conversiones suscitaron fuertemente la envidia de los sacerdotes locales, a los que logró azuzar de tal manera el hermano del rey Polimio, Astiage, que dio la orden cruel de despellejar a Bartolomé y después decapitarlo”¹⁴⁵

La filósofa destaca la muerte por despellejamiento frente a la decapitación en sus obras. Se establece una cruda comparación entre la experiencia del exilio y esa situación: hay sendas muertes a la vida anterior, aparición de un nuevo ser, ascenso respecto a que se era, dolor físico y espiritual y confianza a pesar del sufrimiento.

La pérdida de la piel continúa con una *pérdida del rostro*. El rostro se vincula con la alteridad, es lo que lo identifica. Perder el rostro representa que el sujeto se hace “nadie” para los demás. El exiliado desaparece de su tierra, para sus ciudadanos y en la historia que narran los vencedores. Por eso, *el exiliado es el olvidado de la historia*, “el devorado por la historia”¹⁴⁶.

La nueva tierra que pisa tampoco lo identifica porque es el “nuevo”, el “diferente”.

El sujeto se transforma en un “*don nadie*”. Por eso, aunque permanece vivo, ya ha muerto para todo el mundo.

Del exiliado: ese que vive en el aire – del aire, también – y es al par un enterrado vivo; en cierto modo una representación de “Antígona”, el símbolo de la conciencia sepultada viva¹⁴⁷

¹⁴⁴ Tomamos el título del epígrafe de un artículo de María Teresa Russo. Allí, señala: “discurre el exilio de la negación a la afirmación, de la alteridad a la identidad, de la política a la metafísica” (SÁNCHEZ CUERVO, A.: “María Zambrano...”. Pág. 406).

¹⁴⁵ AA.VV. “San Bartolomé, 24 de Agosto”, artículo editado por la Sociedad San Pablo, Bogotá, 2007 en <http://www.sanpablo.com.co/BancoConocimiento/A/agostosanto24/agostosanto24.asp?CodIdioma=ESP>, último acceso 1 de Octubre de 2007.

¹⁴⁶ LB. Pág. 34.

¹⁴⁷ M 157. Pág. 6.

Sin duda, queda aquí pintada Antígona¹⁴⁸ como paradigma de exiliada: aquella que es enterrada viva por sus propias ideas, aquella que es acallada mediante una acción injusta, aquella que sigue viva pero de la que ya nadie se acuerda.

El exiliado no sólo desaparece de la historia sino también del espacio: “es el espacio sin lugar”¹⁴⁹. *Le son negadas su vida personal y las condiciones de posibilidad de existencia futura*. Y, sin embargo, sigue ahí respirando (!). Permanece en una contraluz que fastidia al vencedor como una conciencia que grita sin articular palabra. Se desliza desde esta pintura la idea de que el exiliado se corresponde con el idiota: la figura del “tonto del pueblo”. Julia Navarro establece la conexión.

En su *Carta sobre el exilio*, en medio de las diáfanos razones que van envolviendo su voz, sólo una imagen le parece a María Zambrano que con propiedad convenga al exiliado, es decir, a quien se ha dejado en la vida, pero fuera de la historia, sin lugar: la imagen del *Niño de Vallecas* o la del *Bobo de Coria*, hasta lograr su discurso en el lector el mismo efecto que las dramáticas pinturas de Velázquez¹⁵⁰



Imagen 3.1. VELÁZQUEZ, *Bobo de Coria*¹⁵¹



Imagen 3.2. VELÁZQUEZ, *Niño de Vallecas*¹⁵²

Al acudir a “Un capítulo de la palabra: “el idiota”” en ESV encontramos una descriptiva de ambos muy semejante a la del exiliado.

¹⁴⁸ Cfr. Ab. Pág. 51. Si bien, es una exiliada con poderosos tintes de destierro, porque, aunque acepta su destino, el clamor hierve en su garganta.

¹⁴⁹ M 157. Pág. 3.

¹⁵⁰ CASTILLO, J.: “María Zambrano” en PC. Pág. 46.

¹⁵¹ Imagen disponible online en <http://www.biografiasyvidas.com/monografia/velazquez/fotos/20g.jpg> (último acceso 28 de noviembre de 2009)

¹⁵² Imagen disponible online en http://vallecasflipa.files.wordpress.com/2008/04/0_enano_lezcano_nino_de_vallecas_velazquez1.jpg (último acceso 28 de noviembre de 2009)

Un paso más y aparecería ya el idiota. El que ha quedado sin palabras, al parecer¹⁵³

No viene ni va propiamente, aparece y desaparece como la manifestación de algo; como el enviado o *desprendido de alguna otra patria*. Y como reconoce los lugares, parece estar de vuelta, *mas sin poder nunca llegar al exacto lugar* en que los demás se mueven, viven, son¹⁵⁴

Zambrano se percata con tanta claridad de algunas notas que las repite en diversos lugares.

No va a ninguna parte, no se dirige a lugar alguno, aunque en llegando a alguno se detenga. Está en todas partes de la misma manera, sin intención; se mueve sin causa y sin finalidad¹⁵⁵

Un hombre, pues, pero que no se conduce humanamente, ya que *su medio no es la historia, ni la sociedad*¹⁵⁶

Desposeído no busca poseer. Y así va y viene sin tomar posesión del espacio, sin lugar propio, *ocupando alguno porque es ley de los cuerpos* mas sin adueñarse de él ni hacerlo suyo¹⁵⁷

El exiliado, como el idiota, es el ausente de persona (o rostro)¹⁵⁸, no porque no la tenga desde el principio sino porque se la han robado. He aquí la diferencia entre el exiliado y el idiota. El idiota nació así, el exiliado es objeto de un robo. A pesar de la divergencia, las experiencias padecidas son semejantes, puesto que el que vive en la inmensidad no posee un lugar específico al que encaminarse.

Ambos se adhieren a una razón alejada de la establecida. El exiliado ha sido expulsado de la patria por motivos que exceden la argumentación, esto es, razones de índole afectivo-vivencial. Por ello, la comprensión no procede de premisas lógicas sino vitales. Análoga situación será la del consultante que esté en crisis. De modo semejante, el idiota posee una lógica propia, de ahí que no responda a una existencia racional.

Se deriva de aquí que ambos busquen en los márgenes de la racionalidad moderna. Esta idea es congruente con una razón-poética que critica toda aquella comprensión que niega ciertas partes de la realidad. Así lo interpreta Sánchez Cuervo.

Y sobre todo, y englobando de alguna manera todo lo anterior, la crítica de la razón occidental y el abismamiento en sus márgenes –depositarios de formas alternativas

¹⁵³ ESV. Pág. 219.

¹⁵⁴ ESV. Pág. 220. Las cursivas son nuestras.

¹⁵⁵ ESV. Pág. 221. Las cursivas son nuestras.

¹⁵⁶ ESV. Pág. 222. Las cursivas son nuestras.

¹⁵⁷ ESV. Pág. 227. Las cursivas son nuestras.

¹⁵⁸ Cfr. LB 35.

de saber tales como la poesía, la confesión y la mística-, como clave fundamental para un rescate de su núcleo originario y errabundo. Exilio es entonces metáfora de ese deambular, muy presente a lo largo y ancho de toda la obra zambraniana. Es en definitiva revelación en un sentido más desorbitante que el que se desprende del ejercicio de la confesión –y no sólo revisión- de Occidente, memoria urgida desde su propia ruina y conciencia trágica de toda una tradición en trance de supervivencia, anhelo de verdad para una vida dañada o cegada, paradójicamente por el exceso de verdad y luz¹⁵⁹

Resumiendo en conceptos nuestro retrato, afirmaremos que el exiliado es (1) un ser despellejado, (2) sin rostro (o patria) al principio, (3) a quien le robaron las condiciones básicas para existir (su espacio y su puesto en la historia), (4) el exiliado no se dirige a lugar alguno aunque, a veces, pueda parecerlo y, finalmente, (5) un ser humano que vive en los márgenes de la razón y en los contornos no transitados por el mortal que nunca ha tenido que abandonar su hogar.

Siendo el consultante análogo del exiliado, podríamos concluir que:

- (1) Se trata de un individuo que está mudando su ser de modo doloroso. Su piel está cayendo, por lo que una de las principales preocupaciones del filósofo aplicado será que acepte el cambio como algo natural. Las circunstancias le exigen un nuevo rostro, mas será difícil la aceptación de su nuevo ser por las adherencias de años con el anterior.
- (2) La mudanza de rostro implica un cambio en las relaciones con los demás. Por tanto, el trabajo no se ciñe sólo a su relación consigo mismo sino con los demás.
- (3) Las condiciones de existencia en su anterior rostro le son robadas. Por eso, ha de renacer a un nuevo tiempo, espacio y personas.
- (4) Además, ha de encontrar un horizonte nuevo¹⁶⁰, un sentido de la vida que lo entre-tenga, es decir, que lo tenga viviendo. Por eso, al principio llega desorientado. Esa desorientación es más una cuestión esencial que un dilema racional. De hecho, el dilema entre dos alternativas puede acabar manifestando una crisis más radical.
- (5) La mudanza es resultado de bucear por terrenos inhóspitos y por una razón que no es meramente argumental, una razón que es experiencia en su mismo desarrollo.

3.1.1.6. El exilio afirmativo.

Lezama Lima dedicaba su obra culmen, *Paradiso*, a María Zambrano en los siguientes términos.

¹⁵⁹ SÁNCHEZ CUERVO, A.: “María Zambrano: El exilio...”. Pág. 400.

¹⁶⁰ Cfr. PR 157.

Para María Zambrano, su destierro, su soledad y el magnífico rebelde de su pensamiento han agrandado (...) su mundo en mí para siempre. Con un abrazo de su amigo y admirador, José Lezama Lima. Enero, 1968¹⁶¹

El destierro no sólo es de utilidad para nuestra pensadora sino también para los que presencian su ejemplo. Estos réditos positivos se concentran en el denominado exilio afirmativo. ¿A qué se debe esto? A que la conexión con el centro auténtico irradia más allá del propio sujeto, así, la inmensidad inabarcable es asumida como universo coordinado.

Y el Yo entonces emerge sustituyendo a la mediación, tomando la inmensidad como campo disponible para su unidad. Es el único y todo puede ser su propiedad¹⁶²

El exiliado que recorre su ruta pasa de no disponer de lugar de destino a hacer de todo su fin. Si el exilio había sido un “anonadamiento” frente a las “justificaciones del héroe”¹⁶³, o mejor la victoria del que quedó frente a la derrota del expulsado, ahora la situación será la inversa. La derrota descubre la victoria del que quedó afuera: la razón más allá de toda lógica moderna.

Más en la nada obtenida por un puro retirarse para que lo máspreciado aparezca, surge, no notado el principio, un algo inseparable, más allá de toda figuración. Y ya esto sólo, lo inesperable que se advierte con naturalidad, es el primer don del exilio. Aquello que llega como respuesta a una pregunta no formulada¹⁶⁴

En el “desasimiento” o en el puro retirarse, descansa, paradójicamente, la salvación. Se opera el paso del filósofo impositor al poeta que queda a la escucha. El poeta absorbe todo con avidez, el filósofo impone una línea de trabajo exclusivista y reductiva. Zambrano anima a muchos de sus amigos a que se hundan en la selva que ella atravesó, en ese “camino estrecho”¹⁶⁵. Tal es el sentido de las palabras que dirige a Agustín Andreu.

Mi larga carrera de refugiada –exiliada con el prólogo de la guerra civil y de la anteguerra- me fue enseñando el desasimiento (...). Ahora verdaderamente, Agustín amigo hermano, estás entrando en una “Vita Nuova”. Y ya sabes que en Dante

¹⁶¹ Dedicatoria de una de las ediciones de *Paradiso* conservada en la *Fundación María Zambrano*.

¹⁶² LB. Pág. 40.

¹⁶³ Cfr. SÁNCHEZ CUERVO, A.: “María Zambrano: El exilio...”. Pág. 400.

¹⁶⁴ CB. Pág. 94.

¹⁶⁵ “Eso es el destierro, una cuesta, aunque sea en el desierto. Esa cuesta que sube siempre y por ancho que sea el espacio a la vista, es siempre estrecha” (PR. Pág. 13).

comienza – “Incipit vita nuova”- tras la muerte de Beatriz en su cuerpo que bien pudo no haber muerto o no haber sido una mujer sino una Patria terrestre¹⁶⁶

Sin duda alguna, Dante es el ejemplo de exiliado que conducido, primero, por Virgilio y, luego, por Beatriz, se interna en los infiernos. Camina desde una desorientación total, hasta la recuperación del sentido, de un firmamento en el que halla un nuevo rostro, una nueva vida no sustentada en el amor a Beatriz sino en algo más importante. Los cien cantos de la *Divina Comedia* asumen el paso por diversas experiencias narradas por conocidos y desconocidos del italiano. El texto poético no pretende dar argumentos que saquen de la desesperación a su protagonista sino que introduce al lector en una *experiencia* que lo transforma más allá del efecto de las razones.

El camino del exilio agranda el mundo porque ayuda a entrar en otro diferente al recibido. El exiliado se convierte en aquel expulsado que, luego, será necesitado por la comunidad enclaustrada en una jaula de la que no es posible escapar. Sin esa trascendencia, no hay futuro sino repetitivo porvenir en una monótona realidad dormida.

¿De dónde vienes? Y eso antes que él lo diga hay que verlo; tienen que verlo los demás, quienes lo necesiten; pero quien lo necesita es justamente el porvenir ese que creen ellos que ellos sólo tiene que hacer¹⁶⁷

En resumen, el exiliado aglutina dos características: no puede morir físicamente e, inicialmente, no cuenta con tiempo y ni espacio. Al apostar por la poética de la escucha en lugar de la lógica del autoritarismo, se transforma y es modelo para los demás.

¿Cómo cura el exiliado? (1) Siendo y (2) dando a ver a los demás, en el momento en que (3) acepta la derrota. Es esa otra parte de la realidad que el vencedor no mira por vergüenza o por sensación de superioridad. Por ello, es un beneficio social rescatar al exiliado de la historia. No debe entenderse esto como una nueva imposición, es decir, que la visión del exiliado acabe imponiéndose a la del vencedor, puesto que el exiliado no oscurece lo ajeno sino que es luz de lo propio.

El exiliado es *el que ha sido silenciado*. Este silencio es una herida no deseada, pero de la que ha obtenido un gran provecho. La herida permanece también dentro de los que lo expulsaron. Su saber de la experiencia lo salvó del dolor. Los vencedores necesitarán saber cómo se curó para encontrar curación de su propia dolencia¹⁶⁸.

¹⁶⁶ CP. Pág. 80.

¹⁶⁷ M 157. Pág. 1

¹⁶⁸ “Se trata, pues de un pasado que, al desprenderse del decurso de la historia, al despojarse de sus razones y justificaciones, de sus ídolos y sus máscaras, se ha quedado suspendido, reducido a una suerte

Parecería empresa de vencedores, pero no es la primera vez ciertamente que los vencidos, los que se ven forzados a vivir en lejanía y en heterodoxia, sean los guardadores (sic) de la tradición, es decir, de la continuidad que es capaz de engendrar un mañana¹⁶⁹

¿Qué relación tiene esto con la filosofía poética? La filosofía poética es el medio por el cual se abre el mundo. El desciframiento del sentir originario, definición zambrano de filosofía, se alcanza a través de múltiples exilios. El saber filosófico, entendido como saber de la experiencia se enriquece desde el contacto con las dimensiones sagradas del hombre gracias al exilio. Zambrano tenía noción de esto desde joven, pues así aparece en una carta que enviase con veintiséis años a Ortega y Gasset:

Leo filosofía, única cosa que nunca me es extraña como una inmensa alegría porque ella me da una salida luminosa al mundo

Por último, el exilio es positivo cuando provee de una última capacidad: el renacer¹⁷⁰. A resultas del exilio, se alcanza un nuevo ser abierto. Aunque de eso hablaremos un poco más adelante, quedamos con las consecuencias de todo el proceso delineado hasta aquí: el exiliado será

la voz que corresponde a la palabra que sale del llanto o que sale de él, ya limpia. La voz del que ha renunciado al llanto y se le ha bajado desde los ojos abiertos, tan abiertos por eso al alma como una lluvia, no del cielo, pero sí de los ojos que están mirando al cielo. Y esta voz es la de la diafanidad¹⁷¹

Sintetizamos, el exilio positivo comprende beneficios para los vencedores porque (1) da luz a las zonas oscurecidas por la historia, (2) enseña a curar las heridas de los vencedores, (3) agranda el mundo del que permanece en la patria al permitir trascender las fronteras del letargo cotidiana, (4) enseña a escuchar sin negar nada, (5)

de presencia pura y diáfana, de pasado que no pasa, dejado en un espacio “utópico” (...). Es memoria “que rescata” y como tal no pide otra cosa “sino que le dejen dar, dar lo que nunca perdió y lo que ha ido ganando: la libertad que se llevó consigo y la verdad que ha ido ganando en esta especie de vida póstuma que se le ha dejado (...). La presencia del exiliado es, ciertamente, como la de un fantasma, pero “con voz”, con “esa voz que sólo tienen los fantasmas” y que se desvanece “cuando ha contado su historia”; que lejos de reclamar venganza, “lo que deja, cuando se le da la palabra y con ella, el tiempo, (...) es la paz” (SÁNCHEZ CUERVO, A.: “María Zambrano: El exilio...”. Pág. 407).

¹⁶⁹ M3. Pág. 2.

¹⁷⁰ Cfr. PR. Pág. 7.

¹⁷¹ ZAMBRANO, M. “Carta sobre el exilio” en *Cuadernos del Congreso por la libertad de la Cultura*, París, Junio de 1961. Pág. 67,

es propicio para acceder al sentir originario y (6) promueve una vida en constante renacimiento.

Si el consultante es un exiliado, hay que ser conscientes de que con el sacrificio y el dolor, la expulsión de la patria conlleva ventajas apreciables.

3.1.2. La perplejidad como instante auroral de la inmensidad.

Según el *Diccionario de la Real Academia Española*, perplejo es el “dudoso, incierto, irresoluto, confuso”. Sin duda, hay coincidencias con el exiliado y el desterrado; sobre todo en la ausencia de posesión de una ruta diáfana personal: “irresoluto”.

A pesar de las coincidencias, más que de sinonimia habríamos de relacionarlos como conceptos especulares: uno es la imagen del otro. La naturaleza de ambos hace que la mano derecha de uno sea la izquierda del otro y viceversa. Explicamos esto en seguida.

¿En qué consiste la perplejidad? La primera pregunta (sic) es falta de visión. Anda perplejo no el que no piensa sino el que no ve. El pensamiento no cura; antes *por su misma riqueza* puede producir la perplejidad¹⁷²

La perplejidad no se origina por el abandono, por el cierre de otros a asumir los propios planteamientos o por la ausencia de opciones para elegir. Todo lo contrario: “es una situación que supone un cierto lujo”¹⁷³. Por una parte, se debe a lo excesivo de opciones para elegir. La multiplicación de alternativas, en lugar de facilitar la acción, es incapacitante. La atracción ejercida por todas ellas hacen difícil atenerse a una sola, haciendo del sujeto un sinónimo del burro de Buridán. Ese exceso de opciones, mueve a nuestra pensadora a determinar que la perplejidad es más propia de occidente con su colorido mercado que de oriente.

La perplejidad es hija de una “debilidad del ánimo”¹⁷⁴, resultante de que el sujeto se encuentra detenido por una luz excesiva. El individuo carece de energías suficientes para seleccionar una opción, para actuar.

Perplejo indica más bien sobrado de conocimiento. En toda perplejidad hay deslumbramiento; se está ante un conocimiento que deslumbra y *no penetra*¹⁷⁵

La indigestión de conocimiento aletarga la actividad de la persona. El perplejo no es un angustiado sino alguien lleno y “desganado”. La saturación impide generar el

¹⁷² HSA. Pág. 93. Las cursivas son nuestras.

¹⁷³ HSA. Pág. 94.

¹⁷⁴ HSA. Pág. 95.

¹⁷⁵ *Ibidem*. Las cursivas son nuestras.

vacío necesario para un pensamiento del que surja la duda y la consecuente acción. En el perplejo hay algo del filósofo y algo del poeta. Por una parte, se mantiene inactivo como el poeta. A diferencia de él, no hay padecimiento porque el saber no penetra en el sujeto. Por tanto ni posee razón para movilizarse, ni vida desde la que sentir. Nos situamos ante lo peor del poeta y del filósofo: la vida que no cuenta con la razón y la razón que no cuenta con la vida¹⁷⁶.

Sacar al perplejo de su situación no exige ejercicios de clarificación conceptual o de resolución de dilemas sino una revelación, una visión o una evidencia que sea atractiva de la voluntad del sujeto.

¿Es la falta de visión, de una visión, lo que le mantiene cerrado, o [es] este cerramiento lo que le impide el formarla? Es difícil, en situaciones vitales, distinguir el antes y el después entre sus componentes. Se trata de algo simultáneo: una visión que abra las puertas del alma, una visión que enamore
Visión y no sistema, porque se trata de visión de la propia vida que no puede ofrecerse en sistema. La vida tiene siempre una figura, que se ofrece en una visión, en una intuición, no en un sistema de razones¹⁷⁷

Los ejemplos en las lecturas que hizo Zambrano abundan. Podríamos aludir al personaje de Guillermina de la primera parte de *Fortunata y Jacinta*. Una mujer que establece una labor caritativa, cuidar a niños huérfanos de Madrid como singladura de su existencia. Hay un momento de luz que la saca de la posibilidad de una vida que flirtee con la perplejidad y el aburrimiento propios de su clase social: la muerte de su madre. En ese momento, decide “no servir a más señores que se le pudieran morir”¹⁷⁸. Su salida de la perplejidad depende de un atractor que ya no la abandona y con el que supera cualquier contratiempo. Iba “con perseverancia grandiosa sin torcerse nunca ni desmayar un momento, inflexible y serena. Si en este camino recto encontraba espinas, las pisaba y adelante, con los pies ensangrentados”¹⁷⁹. No le importa a Guillermina lo que piensen los demás y así llama a las puertas de las clases más elevadas y de las más bajas, a pesar de poseer raigambre en la floreciente burguesía del siglo diecinueve.

Un caso más llamativo es el del amor de Augusto Pérez por Eugenia en la “nivola” unamuniana *Niebla*. En ella, encontramos a otro burgués al cual el amor lo introduce en la vida. Los monólogos (y los diálogos con su perro) son el pan diario de Augusto. Éstos no decrecen cuando conoce a Eugenia, pero el tema de los mismos se encarna en la realidad a través de la que lo extrae de una vida absorbida en lo abstracto. Eugenia lo ha sacado de una suerte de perplejidad anodina. Después del primer encuentro, se gesta el siguiente monólogo:

¹⁷⁶ Cfr. CGL. Págs. 20-22.

¹⁷⁷ HSA. Pág. 96.

¹⁷⁸ PÉREZ GALDÓS, B.: *Fortunata y Jacinta I*, Cátedra, Madrid, 2007. Pág. 264.

¹⁷⁹ *Ibidem*.

“¡Gracias a Dios –se decía camino de la avenida de la alameda-, gracias a Dios que sé a dónde voy y que tengo una finalidad, un hito de término a mis vagabundeos callejeros. Ya tengo casa que rondar; ya tengo una portera confidente...”¹⁸⁰

La perplejidad es también resultado de una situación tan ominosa que no se puede enfrentar. Ése es el caso del mencionado Augusto cuando es abandonado por Eugenia, que marcha con su anterior novio. El personaje se encierra en su cuarto,

se echó sobre la cama, mordió la almohada, no acertaba a decirse nada concreto, el monólogo, sintió como si se le acorchase el alma y rompió a llorar. Y lloró, lloró. Y en el llanto silencioso se le derretía el pensamiento¹⁸¹

La terapéutica de su amigo Víctor es sacarlo de la ausencia de vida, de su monólogo silenciado. Intenta “corroer”¹⁸² la situación que lo ha dejado sin palabras. Cuando Augusto le pregunta si lo mejor es que se suicide o que mate a los huidos, Víctor escapa del dilema porque esa no es la cuestión: “No digo ni que sí ni que no. Sería una solución como otra, pero no la mejor”¹⁸³. Lo que Víctor aplica es una ayuda que intenta extraer de la perplejidad, del enclaustramiento al que se somete Augusto. Quiere que recupere su sentir el movimiento que se comporte como el niño o el viejo: “El niño se ríe con la tragedia; el viejo llora en la comedia”¹⁸⁴.

Uno de los catalizadores de la perplejidad es el miedo al error, a equivocarse. Este temor lo incapacita para vivir, es decir, para crearse a sí mismo¹⁸⁵. En *Niebla*, observamos que la terapia de Víctor alcanza buenos resultados, al punto de que se Augusto se enfrenta al autor de sí mismo al final de *Niebla* y decide que ni siquiera su autor hará con él lo que desee. Sin duda, Augusto ha superado toda perplejidad.

El perplejo abunda en la consulta filosófica y, desgraciadamente, no ha sido estudiada esa experiencia suficientemente en la FA. Cuando un individuo diagnosticado de abulia existencial entra en la consulta por exceso de luz, suele recibir una respuesta de índole conceptual de carácter ergotista, es decir, se analiza conceptualmente las inmediaciones del problema. Preguntas frecuentes son “¿cuándo comenzó la ausencia de “ganas” de vivir?”, “¿a qué lo achaca?”, “¿sintió en otro momento de su vida este sentimiento?”, “¿cree que influyó alguna relación nueva con alguien o algo?”. Las preguntas iniciales son útiles porque sitúan sobre cómo la persona experimenta la situación. Lo que nos parece reductor es el intento de resolver el problema como si se

¹⁸⁰ UNAMUNO, M.: *Niebla*. Albor, Madrid, 2005. Pág. 21.

¹⁸¹ *Ibidem*. Pág. 148.

¹⁸² *Ibidem*. Pág. 149.

¹⁸³ *Ibidem*. Pág. 150.

¹⁸⁴ *Ibidem*. Pág. 149.

¹⁸⁵ Cfr. HSA. Pág. 95. Precisamente, aquí sitúa la logoterapia el principio de todo mal de las personas que acuden a sus consultas: la ausencia de decisión.

estuviese en una toma de decisión argumental: “¿de qué alternativas cree que dispone?”, “vamos a valorar los beneficios y perjuicios de cada opción”, “indagaremos en qué decisiones tomó en situaciones análogas”. Como ha dicho Zambrano, no se trata de decidir sino de ver, de poseer una guía que enamore.

Un ejemplo de un abordaje argumental de la situación está conformado por uno de los métodos de Marinoff que, intencionalmente, no ha sido traído a colación hasta ahora. En 1995, proponía un método para la toma de decisión deudor del método pragmático: ante un dilema con dos o más alternativas se han de analizar los beneficios y perjuicios de cada una de las alternativas en conflicto. En palabras de nuestro filósofo aplicado: “clarification of options and analysis of outcomes”¹⁸⁶. Merece destacarse su idea de este consultante, puesto que nos retrotrae a la idea del perplejo.

In an effort to dispel this tension, the person may enter into a protracted but ultimately circular internal debate, attempting but failing to resolve the conflicting consequences of one possible choice after another. Needless to say, the person’s overall well-being can be adversely affected by this syndrome –which might be termed “decision paralysis”¹⁸⁷

El sujeto descrito por Marinoff es forzado a elegir en la consulta. Sin embargo, hay algo previo a ello. Zambrano nos descubre la esterilidad de un “tratamiento” meramente intelectual, puesto que una ausencia de interés por la vida reclama, fundamentalmente, un nuevo enamoramiento de la vida. ¿De qué sirve elegir si la elección no compromete auténticamente al sujeto?

A la consulta, suelen asomarse jóvenes adolescentes u hombres maduros sin apego a nada. Se sienten llenos de todo y con escasas fuerzas que lo movilizan para comprometerse con algo. Su respuesta favorita a las preguntas del consultante es un “¿para qué?” que confirma su desidia.

La ausencia de una cimentación (y, sobre todo, una comprensión) adecuada de esta circunstancia hace que la FAP intente resolver problemas con instrumentos inadecuados o incompletos.

La cuestión sería cómo enamorar la vida de ese sujeto. Enamorar la vida no depende de imprimir en la mente del consultante mensajes que muestren la incoherencia de sus planteamientos (no es una cuestión de coherencia intelectual) o de analizar las razones del inmovilismo (no es un asunto de comprender intelectivamente las causas de la acción). Enamorar significa actuar sobre la acción misma del individuo. La mujer que intenta enamorar a un hombre encontrará vanos resultados si se restringe a justificar las ventajas que tendrá comprometerse con ella. Hay que burlar estrategias

¹⁸⁶ MARINOFF, L.: “On the emergence of Ethical Counseling: Considerations and Two Case Studies” en LAHAV, R. – TILLMANN, M.V.: *Essays...* Pág. 179.

¹⁸⁷ MARINOFF, L.: “On the emergence...”. Pág. 177.

de índole estética, emocional, experiencial y, sobre todo, ontológicas (es decir, que toquen el ser del sujeto). Avivar la vida a través de la mente y a través de aquello que incida en el ser del consultante. Aparte de analizar aquello que el individuo piensa, hay que investigar lo que la persona vive, aquellos resquicios que fomentan su acción y deseo. Desde esas hendiduras hay que actuar. Por eso, se exige un proceso creativo con cada uno de los consultantes. Si un consultante es músico, quizás la forma de movilizarlo sea la escucha de diversos tipos de sinfonías.

3.1.3. La crisis del consultante.

La pensadora veleña encuentra dos tipos de crisis: las crisis históricas y sociales, y las crisis personales. Ambas se dividen a su vez en dos grupos: las que implican ausencia de firmamento y aquéllas en las que cae el suelo:

- i. Crisis sociales e históricas.
 - a. Ausencia de firmamento.
 - b. Ausencia de suelo o base.
- ii. Crisis personales.
 - a. Ausencia de firmamento.
 - b. Ausencia de suelo o base.

En este epígrafe, nos referiremos indistintamente a crisis históricas y personales, puesto que la dinámica interna de ambas es análoga.

3.1.3.1. La ausencia de firmamento en la crisis.

Las crisis históricas y más cuando, pasada la catástrofe que las señala, se estabilizan en amenaza, traen sobre todo una alteración del firmamento. Es el cielo lo que falla, lo que deja al hombre abandonado a su sola orientación sobre la tierra, entre una luz cambiante o en la penumbra; sin regulación en la luz. Lo que quiere decir, sin condiciones de visibilidad para su propio pensamiento. De lo cual se concluye apresuradamente la crisis o desfallecimiento del humano pensar y de toda acción propiamente creadora¹⁸⁸

Contrasta con este paisaje la oposición con la ruptura creencial (durante la crisis) del planteamiento de Ortega y Gasset. Para el filósofo español, la crisis es resultado de la ausencia de fundamentos, de creencias o convicciones, que han quebrado y ya no sirven de suelo sobre el que caminar. Consecuentemente, la crisis supone la entrada en un mundo fluido y móvil cuyo único basamento es la ciénaga de las ideas.

Zambrano añade a esta óptica una crisis que comienza cuando en el firmamento no se intelige nada. En ese momento, la mirada deja de proyectarse arriba porque ya no

¹⁸⁸ PR. Pág. 158.

encuentra atractivo alguno, un horizonte al que dirigirse. Tal era el caso de nuestro Augusto abandonado por Eugenia.

La mirada es el medio para que el individuo se guíe al seguir sus focos de atracción.

Además, el firmamento es un medio de visibilidad, es decir un ámbito en que ciertas realidades ajenas a nuestra percepción llaman nuestra atención. Por consiguiente, el firmamento nos capacita para ver. A modo de ejemplo, podemos decir que sólo el economista es capaz de ver potencialidades de mercados en ciertas circunstancias.

En síntesis, el firmamento es:

- a. Una luz que nos permite ver.
- b. Una luz que nos atrae.
- c. Un lugar en que podemos ser vistos.

Y lo propio del firmamento es su visibilidad. Una visibilidad que consiste no solamente en hacerse ver sino en crear un espacio perfecto donde los seres y las cosas se hacen visibles. Y en ofrecer a quien bajo él se mueve justamente la posibilidad de moverse ordenadamente, sin emplear en ello todo el caudal de su hacienda¹⁸⁹

Apliquemos la teoría a un ejemplo más complejo extraído de PD. La democracia es el firmamento político de toda persona racional, puesto que en ella acaece “la sociedad en la cual no sólo es permitido, sino exigido, el ser persona”¹⁹⁰. El ser racional y con capacidades argumentales elige ese medio como ideal político. Cuando históricamente se está iluminado por la luz democrática, todos se manifiestan de un modo específico: la persona se define y experimenta como ente con el derecho a expresar sus propios argumentos y con el deber de escuchar y examinar los de los demás¹⁹¹. Por último, el sujeto se siente interpretado como persona. Cuando el firmamento democrático es derrotado, cuando se pasa de un sistema democrático a uno tiránico, por ejemplo, lo hacen sus condiciones de posibilidad: el poder deja de residir en los argumentos de las personas, los individuos dejan de ser valorados equitativamente (despunta el valor del tirano), la mirada que se dirigen los individuos entre sí es la del vasallo subyugado por un poder privilegiado y el horizonte pasa de ser el común al interés personal (conseguir privilegios ante el tirano, evitar sus influencias en el terreno personal, etc...). Como puede verse, el firmamento determina no sólo nuestros deseos, sino nuestra mirada sobre la realidad, nuestros anhelos y convicciones. Sin firmamento, todo esto desaparece.

¹⁸⁹ PR. Pág. 157.

¹⁹⁰ PD 169.

¹⁹¹ Aunque podrían darse muchas otras definiciones de personas, para el caso presente, ésta es adecuada.

Descendamos ahora a la consulta. ¿Qué sucede con el cliente filosófico que está sometido a una pérdida de firmamento?

- i. El sujeto deja de poseer un firmamento particular y un objetivo específico.
Imaginemos una persona despedida cuatro veces de su empleo en menos de un año. La reflexión sobre la coyuntura puede conducir a una ruptura global de su firmamento, mediada por una baja estima personal.
- ii. Deja de ser visto por los demás. Tener un objetivo en la vida y perseguirlo genera una identidad no sólo para uno mismo sino para los demás. La invisibilidad social es resultado de la confusión en proyectos ajenos y de la desidia.
- iii. Inmersión en una nada destructora de la imagen que la persona tiene de sí misma.

El que está en crisis por pérdida de firmamento se aboca a una mudez identitaria, porque no es capaz de crear la primigenia de las creaciones: el sí mismo. Toda acción creadora demanda una mirada a lo alto, a un firmamento que no se impone sino que atrae. Sin ese firmamento puede haber núcleos de interés aunque les falta la habilidad de concentrar la atención durante mucho tiempo. El firmamento apela a dimensiones esenciales del sujeto por eso, la creación compromete cada pequeña partícula del sujeto. Diferente es una creación accesoria forjada por intereses evanescentes y que no demandan muchas capacidades del sujeto.

El firmamento fragmentado ha abolido el horizonte. El espacio donde el pensamiento creador se inscribe viene a ser como un desierto donde en algunos lugares, con escasa comunicación entre sí, aparece algún grupo de árboles con su fuente más bien escondida. Lugares que no todos y no siempre son visibles y que todo lo más atraen, y aun fascinan al caminante, mas en modo efímero, sujeto a la moda o el modo publicitario. Ninguno de ellos tiene el poder de orientación. No hay reino. Es la época, la época del pensamiento escondido, o semiescondido, subterráneo en gran parte¹⁹²

La ausencia de acción creadora genera una petición de principio que impide al individuo salir de su crisis. Como Sísifo, se plantea encontrar un sentido para salir del esfuerzo de subir la roca, pero una y otra vez no consigue trascender su juego infinito.

La de ir más allá de la repetición le produce una sensación de *soledad* (diferente a la que padece aquel que no está en crisis (“el hombre despierto”)) que lo aturde y hunde el cuchillo de la pérdida de un ideal. Se trata de la soledad de aquel que está *inquieto*, aquel que, como en el caso del idiota, se mueve sin destino final.

¹⁹² PR. Pág. 158.

Es soledad causada por la inquietud, porque no sabemos nada, ni podremos reposar en certidumbre alguna. Estamos tan solos porque estamos terriblemente inquietos y turbios¹⁹³

La inquietud, la soledad y el no saberse nada se unen a la sensación de sentirse desnudo¹⁹⁴. Sin embargo, el agravamiento de la herida se establece como posibilidad de salvación. Entonces, se da una posibilidad que ya tuvimos en el exilio¹⁹⁵. En el momento más grave de indefensión, se abre el oasis de una revelación.

Entonces, en medio de tanta desdicha, los que vivimos en crisis tengamos, tal vez, el privilegio de poder ver más claramente, como puesta al descubierto por sí misma y no por nosotros, por revelación y no por descubrimiento, la vida humana; nuestra vida. Es la experiencia peculiar de la crisis¹⁹⁶

La vida de quietud, aquella que descansa en la certidumbre, en una vida anónima pero tranquila es la que todos persiguen. Ahora bien, también es el momento del olvido, “de la falta de cuidado: abandono”¹⁹⁷. Por ello, la crisis, como el exilio es un momento de salvación del sujeto¹⁹⁸. Al igual que el niño va madurando por sucesivos procesos de frustración integradores, la maduración del hombre requiere de crisis que lo eleven a un nivel de comprensión superior. La crisis es un instante kairótico para ascender cual ave fénix por encima de la propia sombra.

3.1.3.2. La ausencia de suelo en la crisis.

La “noche de sentido” es descrita por DA como sigue.

Se hace la noche esta del sentido, no por falta de cielo sino de suelo que sostenga el peso que todo lo que conocemos de este universo necesita para alzarse, para extenderse, para hundirse también y para esconderse¹⁹⁹

Sin suelo, no hay firmeza sobre la que construir o destruir. Aquí conviene la descripción orteguiana.

¹⁹³ HSA. Pág. 102.

¹⁹⁴ Cfr. HSA. Págs. 102-103.

¹⁹⁵ Como ya habrá intuido el lector, las categorías zambranianas no son contenedores independientes sino que están vinculadas. Así, se favorece un paisaje general de una vivencia específica.

¹⁹⁶ HSA. Pág. 102

¹⁹⁷ HSA. Pág. 103.

¹⁹⁸ De hecho, en los momentos de vacilación, el hombre descubre ciertas verdades ocultas a los momentos de seguridad; en primer lugar, su propia condición de debilidad: “En el fondo íntimo del hombre se descubre la vacilación, la falta de seguridad” (ZAMBRANO, M.: “Sobre el problema del hombre” *Anthropos* (Suplemento) Barcelona, 1987. Pág. 96).

¹⁹⁹ DA. Pág. 110.

Ortega hacía recaer toda la gravedad de la crisis en la falta de creencias que suele coincidir con la sobreabundancia de ideas. Según este pensamiento, aparece completamente clara la causa de nuestra inquietud. Al fallarnos las creencias lo que nos falla es la realidad misma que se nos adentra a través de ellas. La vida se nos vacía de sentido y el mundo, la realidad, se desrealiza, se hace fantasma de sí misma²⁰⁰

Aunque difiere la causa, se mantiene el fenómeno; consiguientemente, se repiten las consecuencias: “resbalamos sobre la propia vida sin adentrarnos en ella”²⁰¹, el consultante advierte la distancia con la vida. Las razones pueden darse desde Ortega (*vivimos* en las creencias que ha caído) o desde Zambrano (la esencia de la vida es el fundamento del que nos desconectamos en la crisis)²⁰².

Sin centro, sin suelo perdemos consistencia. No se trata ahora de ir a sitio alguno para construirnos sino de partir desde algún punto. Lo que fuimos ya no nos sirve, ¿qué centro del universo puede sostenernos?

En la crisis sentimos que perdemos peso, entidad, que nos desrealizamos, es por falta de saber y claridad acerca de nuestra propia vida, que al perder claridad pierde realidad.

Por no estar enteros, necesitamos saber acerca de nosotros mismos, porque ese saber nos lleva a ser²⁰³

La crisis por pérdida del firmamento se originaba en un tiempo en el que poder vivir: el pasado. Futuro y presente se reducían al tiempo anterior: “el pasado se superpone al presente y al porvenir, cerrando el futuro”²⁰⁴. En esta crisis ni siquiera hay posibilidad de tiempo personal²⁰⁵. Hay que tener cuidado con confundir esta situación con la del periodo inicial “paradisíaco”. Esto es todo lo contrario. La a-temporalidad paradisíaca supone la posesión de todo el tiempo. La a-espacialidad paradisíaca la subsunción en el todo. En la crisis es todo lo contrario. Somos nadie, un ente sin espacio, sin tiempo.

La pérdida de un ser querido conduce a la crisis, no sólo por pérdida del horizonte, del firmamento; no es cuestión de que no se sabe caminar, sino que no se dispone de un suelo sobre el que hacerlo. Esa es la experiencia del consultante; a la pregunta del porqué caminar o hacia donde caminar, le acompaña la de sobre qué hacerlo.

²⁰⁰ HSA. Pág. 104.

²⁰¹ HSA. Pág. 99.

²⁰² Por eso, se podrá decir que el sujeto está alienado orteguianamente (en otro) o descentrado zambranianamente (sin centro): dos formas de explicar una misma situación.

²⁰³ AE. Pág. 73.

²⁰⁴ LB 103.

²⁰⁵ No se alcancemos una atemporalidad de índole poética (atemporalidad de la persona), sino que hay una disolución en la *nada*. Incluso el poeta, cuando perdía su yo, se disolvía en el todo.

La errancia propia de la crisis es un intento de caminar asumiendo el suelo de otros. Pronto se descubre que esta alienación es vivir una existencia sin sentido y “humillante” porque las rutas les son ajenas.

Es inquietud que nos viene de afuera, no libertadora actividad que brote de adentro. Lo más humillante que existe para un ser humano, es sentirse llevado y traído, arrastrado, como si apenas se le concediera opción, como si ya apenas fuese posible elegir ni tomar decisión alguna porque alguien, que no se toma la pena de consultarlo, las está ya tomando todas por su cuenta²⁰⁶

Ni que decir tiene que la asunción de la situación y el padecimiento de la misma es el medio de rescate del sujeto. El exiliado que acepta su ausencia de suelo personal, de patria se salva y eleva sobre el que no ha vivido la experiencia.

Porque llevábamos algo que allí, allá, donde fuera, no tenían; algo que no tienen los habitantes de ninguna ciudad, los establecidos; algo que solamente tiene el que ha sido arrancado de raíz, el errante, el que se encuentra un día sin nada bajo el cielo y sin tierra; el que ha sentido el peso del cielo sin tierra que lo sostenga²⁰⁷

3.1.3.3. Fases de la vida: crisis y estacionamiento.

El individuo, los grupos, la historia o la cultura coinciden en el formato de su andar: sus historias constituyen una espiral compuesta por fases que los abisman en realidades más profundas, o más trascendentes, de sí mismos. La vida (personal, grupal, o social) es este circuito en el cual las crisis se transforman en promontorios para ver con claridad y evolucionar hacia conceptualizaciones más íntimas de la vida.

El itinerario existencial es semejante al recorrido por Dante hasta Beatriz: una montaña invertida hacia fondos cada vez más diáfanos con sucesivas detenciones en que se abre la posibilidad del aprendizaje, estas son las crisis. El contenido de cada círculo que incluye el paso de la estabilidad a la crisis y nueva estabilidad es el contenido de este apartado.

La primera fase es el “descubrimiento de un camino”²⁰⁸ nuevo, un sendero que nunca antes habíamos pisado. El descubrimiento es paralelo a su construcción, pues se hace camino caminando. Se trata de una época plena de ilusión, confianza y estabilidad. Hay un firmamento y un suelo que determinan el curso de los pasos del ser humano. Los obstáculos no son insalvables, sino pequeños cortes a los que se les da poca importancia.

Progresivamente, el obstáculo aumenta sus dimensiones, hasta que quiebra la armonía inicial.

²⁰⁶ HSA. Pág. 101.

²⁰⁷ Send. Pág. 259.

²⁰⁸ PD. Pág. 43.

Así pueden pasarse, se han pasado, muchos siglos, hasta que un día esta experiencia se actualiza. Alguien dice “así no es posible seguir”. Es el primer paso: la percepción de lo negativo, de lo imposible de la situación²⁰⁹

Es el momento en que una persona acude a la consulta. El momento de la conciencia del problema se identifica con el momento en que se intenta remediar u ocultar y obviar. Aun en el segundo caso, el consultante suele avanzar a un tiempo en que el engaño ya no es posible.

Los caracteres dibujados arribas concernientes a la crisis se hacen fuertes. En 1945, el artículo zambrano “Sobre la vacilación actual” trazaba el contorno de la situación usando como modelo un episodio de una historia en crisis:

Hay épocas en que las normas sociales vacilan; pero en la intimidad del individuo aflora una certidumbre, un delirio de fe y esperanza. Mas ahora sucede lo contrario: un temor indecible hace que lo que queda de las normas sociales y de las viejas formas y creencias sea salvaguardado precisamente porque debajo de la superficie no hay ningún volcán, sino una gélida inhibición, una vacilación que ahora cualquier llama incipiente²¹⁰

La salida de esta segunda etapa depende de un internamiento de la caída y el hecho de otear un posible horizonte.

El camino se abre cuando se despeja el horizonte. El horizonte creador del espacio-tiempo. El que anda errante no lo tiene, por eso no tiene dirección. Y el horizonte, a su vez, no se descubre más que por la acción de un algo, especie de foco viviente que por su lejanía y su inaccesibilidad atrae y hace una especie de vacío²¹¹

El desvelamiento del horizonte no es suficiente. El horizonte puede ser un motor de la acción, una incitación para la definición, pero necesita ser concretado, materializado. El horizonte es un *conjunto* de posibilidades, tal y como aparece en la expresión “su horizonte vital” o “un horizonte a largo plazo”. Hace falta llevar a término alguna de sus posibilidades para salir de la crisis. Por eso, si la tercera fase es el encuentro con un horizonte, la cuarta es el abrazo de una acción elegida.

Después viene la acción específica que delimita y discrimina; que define, en suma. Un mínimo de definición es necesaria para que la acción sea posible. Pues qué

²⁰⁹ PD. Pág. 44.

²¹⁰ ZAMBRANO ALARCÓN, M.: “Sobre la vacilación actual” en *El hijo pródigo*, México DF, 1945. Pág. 91. La ausencia de otro suelo mueve a que los anteriores basamentos, a pesar de su inutilidad para las coyunturas presentes, no sean suficientes.

²¹¹ *Ibidem*.

acción no es sin más el andar moviéndose. Hay acción tan sólo cuando existe una finalidad. Mas sólo tras haberse señalado un fin lejano aparecen las finalidades inmediatas. Esa lejana luz es claridad que recae sobre las circunstancias inmediatas y las ordena, las hace cobrar sentido²¹²

Trasladando nuestro periplo a la historia de la cultura, diremos que la siguiente fase es la de la “plenitud cultural”. El horizonte especificado con la finalidad crea diversos cursos de acción dentro de un mismo marco social. Estamos de nuevo al principio.

Sucede que estos caminos son los que crean una cultura, que la cultura consiste justamente en ellos. Y así, cada uno de los hombres nacidos en una cultura se encuentra en un mundo diferente, ya ordenado o en vías de ordenarse, y lo que es más prodigioso: con una cierta imagen, con una cierta idea de lo que es ser hombre²¹³

Podríamos preguntarnos por las razones que impiden que el hombre se instale en la época de armonía. Responderíamos que es contrario a la esencia del ser humano. Una definición zambraniana de persona refiere que el individuo humano es el “ser que padece su propia trascendencia”, por lo cual se impide toda naturaleza paralizada.

Mas la historia nos muestra que no le es posible al hombre instalarse en lugar alguno. Que apenas instalado en una de estas posiciones que parecen definitivas, algo comienza a socavarla²¹⁴

La translación de este decurso histórico cultural al personal es hecho por la misma Zambrano cuando a continuación de la cita anterior recuerda el principio de todo proceso: “Nada en la historia, ni en la vida, permanece simplemente durando, sino transformándose en maneras que, a veces, parecen significar la extinción, la muerte”²¹⁵. La autora dice bien cuando afirma que “parecen significar la extinción, la muerte”. La transformación a un nuevo ser no es una muerte del individuo sino de la coyuntura pasada. La identificación entre el sujeto y el personaje de una determinada época fragua una experiencia de la transformación como abandono de la vida, sin embargo, lo que se deja es un modo específico de vida.

3.1.3.4. La soledad en la crisis: las posibilidades perdidas y exordio de la envidia.

²¹² Ibidem.

²¹³ PD. Pág. 45.

²¹⁴ Ibidem.

²¹⁵ PD. Pág. 46.

La pérdida del firmamento es la primera causa que apuntamos para el nacimiento de la crisis. Esa pérdida de firmamento es sinónimo en los tiempos modernos de pérdida de la divinidad y de la alteridad. La divinidad señala instancias religiosas o entidades superiores que sirven de estímulo de la mirada y afianzan la confianza en el cambio.

No hay crisis, lo que hay más que nunca es orfandad. Oscuros dioses han tomado el lugar de la luminosa claridad, aquella que se presentaba ofreciendo a la historia, al mundo, como el cumplimiento, el término de la historia sacrificial²¹⁶

El abandono de los dioses y su sustitución por sucedáneos se hace presente en el tipo de relaciones entre los individuos: “La ausencia de dioses, bien puede y ello se ha supuesto no raramente, originar esta soledad naciente en el hombre”²¹⁷. Un sujeto que no disfruta de pasos certeros en su vida por desorientación personal, es incapaz de conseguir una relación auténtica con los demás, puesto que no la tiene consigo mismo.

No sólo se ha perdido el contacto personal con las instancias divinas. Los nuevos dioses (por ejemplo la tecnociencia, la estética o el entretenimiento adormecedor de la televisión) pueden, a lo sumo, *simular* el contacto. El ser humano desdeña dejarse engatusar y descubre el artificio. La soledad asola todos los órdenes de su vida.

Hoy [1965] el hombre se encuentra solo: se suicida o intenta hacerlo por no soportar la soledad (padres con hijos emancipados). La literatura moderna es la “literatura de la soledad y la angustia”, el arte renuncia a la comunicación desde hace cincuenta años, especialmente la pintura busca lo que no tiene sentido²¹⁸

Una segunda modalidad de crisis que fragua soledad es la provocada por la envidia. El envidioso en lugar de ver sus propias bonanzas, se fija en sus carencias *respecto a los demás*.

¿Cómo comportarse ante la posibilidad concreta? Pues esto es lo que sucede, cuando nos encontramos ante ese vértigo que sintió el desgraciado Monegro, cuando vio que aquello que Abel Sánchez haría o podría hacer valía más que lo que él, tan afanosamente, hacía. Ya que la posibilidad del otro tenía más realidad que la realidad suya. Sí, es la posibilidad que asoma su rostro concretándose. Y eso es lo que más se envidia²¹⁹

²¹⁶ PD. Pág. 12. FE. Pág. 26.

²¹⁷ M 130. Pág. 39. En la modernidad, la trascendencia y los dioses se reducen, dejando como referencia vital la exigua humanidad (Cfr. HD. Pág. 23).

²¹⁸ M 65. Pág 1.

²¹⁹ U. Pág. 137.

¿La solución? Desear que el otro realice aquello que nosotros no somos capaces de conseguir, en lugar de ansiar lo que el otro posee.

Quizá empieza este sí salvador cuando, reconociendo nuestra impotencia, aceptemos a los demás que hagan –y les pedimos y exigimos que hagan, con terrible exigencia de amor que no perdona- aquello que nosotros no podríamos hacer, cuando les pedimos que desarrollen nuestro mejor yo que llevan ellos. Entonces, aunque no lo sepamos, comenzamos a ser nosotros mismos, comienza el proceso terrible de nuestra unidad²²⁰

3.1.4. Las demandas del consultante desde la antropología zambraniana.

3.1.4.1. Escuchar y ser escuchado, y la visión.

Ángel Casado y Juana Sánchez-Gey se hacían eco de una de las posibles demandas habituales del consultante filosófico: el deseo de que las horas de diálogo filosófico traigan un alivio a sus cuitas.

No cabe, pues, limitar o restringir la filosofía a conocimiento o especulación “puros”: implica también “práctica del saber”, al modo de una razón mediadora y “caritativa”, que consuela y alivia la vida del hombre “de carne y hueso”²²¹

¿Aliviar qué?

¿Consuelo y alivio de qué? Concretamente podríamos responder con suma facilidad: de la enfermedad, de la muerte de un ser querido, de la pérdida de la fortuna, del destierro, de la ausencia..., pero cuando una filosofía se preocupa de todo eso que ya da por sabido ¿es de veras filosofía? ¿O no está ocupando el lugar de algo que no es filosófico? ¿A quién suple?; ¿qué hueco llena?; ¿qué ausencia cubre? Y sobre todo, ¿qué enfermedad escondida en el fondo de tantas enfermedades trata de hacer llevadera? Porque la filosofía no podría distraerse de su empeño esencial para hacer frente a estas desgracias particulares que toda vida lleva consigo. No, no se ha distraído, sino que realmente es ella su tarea, su razón de ser. Es la filosofía, la razón compadecida de la condición desvalida del hombre²²²

Para aliviar la vida del hombre, se precisa un interlocutor abierto a las demandas que partan de su interior y que fomente el encuentro de él consigo mismo. Esto se consigue si hay una mirada abierta y despierta hacia su desorientación y preocupaciones. Esto que pareciera obvio no lo es tanto cuando se estudia la realidad actual, la idea que se defiende de la persona.

²²⁰ U. Pág. 140.

²²¹ FE. Pág. 33.

²²² PVS. Pág. 19.

El humanismo de hoy es la exaltación de una cierta idea del hombre que ni siquiera se presenta como idea, sino como simple realidad: renuncia del hombre a sí mismo, a su ilimitación; aceptación de sí como escueta realidad psicológico-biológica; su afianzamiento en cosa, una cosa que tiene unas determinadas necesidades, todas justificadas y justificables. De nuevo se encuentra el hombre encadenado a la necesidad, mas ahora por decisión propia y en nombre de la libertad: he renunciado al amor en provecho del ejercicio de una función orgánica; ha cambiado sus pasiones por complejos²²³

Zambrano no critica en este texto la óptica deshumanizada del hombre, sino la reducción. El sujeto se convierte, exclusivamente, en un organismo dependiente de necesidades psicofisiológicas.

Situación análoga acontece con la realidad circundante. La cosificación, la ausencia de hálito vital y la negación del mismo como principio esencial de la persona y la victoria de una racionalización estéril, es decir, inerte, conforman el paisaje ontológico que nos rodea. Si ayer la realidad estaba configurada desde las categorías de lo misterioso, el alma, la experiencia, la poética, la percepción del hálito vital en todo ente, hoy naufragamos en una existencia cuantificada y numérica. Donde ayer se cuidaba la tierra desde el cariño al trabajo realizado, con acción de gracias por los resultados obtenidos, la incertidumbre por el fruto ante la semilla recién plantada y el temor a que los fenómenos atmosféricos no fueran *benévolos*, hoy la meteorología promete controlar todas las variables del crecimiento y controlar estadísticamente cualquier desastre natural. El trato con la tierra (con Gea, la madre naturaleza) ya no es directo sino que cada vez se introducen más intermediario e inclusive se demanda a la tierra que genere productos que no le son propios.

Y así ha venido sucediendo que la *fysis* se convierta en materia de un conocimiento sin contexto vital alguno. La *fysis* –término que, como se sabe, pertenecía al lenguaje de los misterios, era pues, lo más sagrado, lo que no debería haberse alterado nunca, lo que en términos kantianos se diría lo dado- ha decaído en ser dato, dato sin apelación, imperante, ciego y mudo, dato. Tendría pues, que aparecer una razón donde los datos, incluidos los del más implacable análisis, sean al par forma y figura, símbolo portador de lo más interior de la razón, tal como si ella, la razón fuese a recobrar su intensidad, su íntimo aliento y volver a ser brisa, es decir, acompasado respiro de la naturaleza misma; la naturaleza así podría ser llamada o entendida de nuevo verdaderamente como *fysis*. Vida y razón a un tiempo²²⁴

Ser humano y naturaleza se unen en un mismo canto quejoso en la sociedad actual cuando el alma se hace psique, cuando la siega troca en producción esperada y la realidad en fenómeno controlado y controlable. Se alza la confianza en ciencias que

²²³ HD. Pág. 258.

²²⁴ DA. Pág. 54.

exigen al mundo un modo de comportamiento previo estudio de todas sus variables. La vida y la libertad son borradas súbitamente y el individuo es reducido a poco más que el perro de Paulov. Laplacianamente, es posible afirmar que la hipótesis de Dios no es ahora necesaria²²⁵.

La rebelión de Zambrano emergerá de una profunda comprensión antropológica:

La psique (...) responde en suma a los estímulos. Y el alma no, de responder es a la llamada, a la invocación y aun al conjuro, como tantas oraciones atestiguan de las diversas religiones tradicionales. Parece así tener un íntimo parentesco con la palabra y con algunos modos de la música²²⁶

Comenzábamos este epígrafe apelando a una filosofía que consuela y alivia la vida del hombre. La consecución de estos fines parten de que el hombre sea visto, y que sea visto como lo que es: vida personal. Cuando la mirada interpreta al hombre como mero sujeto productivista, en terminología de Leopoldo Kohon, no hay posible. La máquina que produce no se *alivia* sino que se *arregla*. La biología del hombre, en tanto en cuanto se pueda comparar cartesianamente (o lametrianamente) a una máquina, deja desnudos sus mecanismos, quedando a la sombra el alma que es algo más que un mecano.

Uno de los primeros aprendizajes del futuro filósofo aplicado es un manejo adecuado de la mirada²²⁷. El trabajo en consulta basado en CT o en teoría de la argumentación conlleva un trabajo casi mecánico con los problemas del consultante. Dicha labor rendirá resultados en muchas ocasiones; sin embargo, al no descender a la vida de la persona, los resultados que se obtengan sobre la experiencia del sujeto serán a veces exiguos o estériles.

El trabajo de la mirada implica la ampliación del campo de visión, hoy reducido. ¿Cómo? Pensando, es decir, escuchando y promoviendo el diálogo interior del sujeto.

Y así no cabe vivir sin soliloquio, sin meditación, sin adentrarse en sí mismo. Ya Platón había dicho que la Filosofía es un diálogo silencioso del alma. Por eso, todo el que aspire a ser verdaderamente humano ha de filosofar algún día, si no todos los días sin descanso. Pues este ejercer la libertad en cada instante necesita ser asistido del pensar en cada instante, y así el pensamiento viene a ser como el pulso, como el latir de la sangre en las [...], como la respiración misma, función natural (sic) de lo humano. Sólo entendida así la noción estoica de “naturaleza humana” tendría su

²²⁵ Nos referimos a la contestación de Laplace a Napoleón, cuándo éste último le preguntó por la posición de Dios en su sistema. El científico francés le contestaría: "[Sire,] je n'ai pas eu besoin de cette hypothèse". El incidente puede leerse en múltiples lugares; referimos dos que se encuentran on-line: <http://ciencianet.com/napoleonlaplace.html> y http://en.wikiquote.org/wiki/Pierre-Simon_Laplace (último acceso 15 de diciembre de 2007).

²²⁶ CB. Págs. 31-32.

²²⁷ Nos detendremos en este punto en un capítulo posterior.

cabal sentido; la naturaleza en el hombre es la libertad y requerida por ello, el pensamiento²²⁸

El diálogo interno fragua una imagen de sí y un conocimiento personal que nos enseña quiénes somos: “Por eso, todo el que aspire a ser verdaderamente humano ha de filosofar algún día”. Sin ese monólogo reflexivo²²⁹, el individuo anda tan perdido como cuando no dispone de un firmamento que lo oriente. De hecho, “No es posible vivir humanamente sin una imagen de sí”²³⁰.

El pensamiento no es para Zambrano un acto exclusivo de argumentación. Sin duda la intuición noética surge, en muchas ocasiones, de un proceso lógico. Así, vemos ciertas realidades sólo cuando nos han hecho pensar en un argumento que se desgranaba en múltiples pasos. No obstante, la visión puede estar más allá de todo intento de ergotismo. Sea como fuere, ver es una de las demandas de todo sujeto y, por ende, de todo consultante.

El pensamiento es función necesaria de la vida, se produce por una íntima necesidad que el hombre tiene de *ver*, siquiera sea en grado mínimo, con qué tiene que habérselas, por ser la vida algo que tenemos que hacernos y no regalo cumplido y acabado, por estar rodeada la misteriosa soledad de cada uno, de cosas y aconteceres que no sabe lo que son, y por haber destrucción, muerte y sinrazón, es necesario –y hoy más que nunca- el pensamiento²³¹

La consulta filosófica es más que resolver problemas, implica optimizar las capacidades de visión filosófica. Cicerón indica que el primero que definió al filósofo fue Pitágoras. Su acepción incluía que el filósofo era el sujeto que se dedicaba a contemplar²³².

Para aprender a ver, hay que *respetar* aquello que es misterioso y no tiene solución. Nuestra sociedad pragmatista exige una respuesta de toda pregunta o de lo que no es posible comprender. El esquema “Problema → Solución” no admite fisuras. Esta estructura cognoscitiva es la demandada en la misma consulta. La revolución de Zambrano apela a un cambio de coordenadas: ciertos problemas pueden (y deben) ser

²²⁸ M 44. Pág. 5. Subrayado de la autora.

²²⁹ Nos referimos a un monólogo inserto en la vida, como el que mantenía el Augusto de *Niebla* cuando conoce a Eugenia: un monólogo que se trasciende mirando al mundo y que, al mismo tiempo, es pulsátil reflexión.

²³⁰ M 347.

²³¹ Send. Págs. 88-89.

²³² "Pitágoras le respondió que la vida de los hombres le parecía comparable a aquel mercado que se organizaba en Olimpia con gran espectáculo de juegos y con la participación de toda Grecia. Allí unos intentaban alcanzar la gloria y el honor de una corona con sus bien adiestrados cuerpos, otros iban allí por la ambición de comprar o de vender y por las ansias de riqueza; finalmente había otra clase de espectadores, éstos con mucho los más nobles, que no buscaban el aplauso ni las riquezas, sino que venían a contemplar el espectáculo y observaban con interés lo que se hacía y cómo se hacía". CICERÓN, M.T.: *Tusculanas*, 5, 3, 9.

resueltos. Junto a ellos hay otros que son irresolubles o que su solución depende de su comprensión, es decir, de la contemplación misma del problema en tanto que problema. La vida está jalonada de circunstancias irresolubles: la muerte de un familiar, la un accidente que nos hace dependientes, una enfermedad crónica, etc... La ciencia actual no admite quedar en el problema y por eso, la psiquiatría busca el fármaco que nos saque del duelo, la traumatología investiga el miembro biónico perfecto y la medicina la cura de todas las dolencias crónicas. “Siempre hay una salida posible”, vocea triunfadoramente la razón moderna. Esta desafiante situación es resultado de la deificación del hombre.

La vida europea no admitía límites y se creía –el propio Hegel más que nadie– haber llegado a la madurez de los tiempos, al momento en que todos los enigmas han sido descifrados y el camino aparece libre; sólo falta recorrerlo²³³

Las esperanzas han sido tan elevadas que se concede amplio espacio a la frustración cuando no se cumplen los objetivos. Zambrano anima a no caer en la desesperación en la derrota. La consecución de tal pretensión pasa por la aceptación de realidades que se han de respetar en su naturaleza problemática. Asumir esta perspectiva es aceptar y *desear* ver y ser vistos. ¿Qué quiere decir esto? Aplaudir ser agentes de visión (ver) y objetos de la misma. Con ello, se admite que no siempre se determina el sentido de la mirada sino que dejamos que la mirada sea determinada por aquello que está frente a nosotros.

Y el discípulo se siente visto, aunque no sea mirado, y escuchado, ni nada diga ni pudiera decir, sobre todo lo que a él más le importa, lo que más anhela, que el maestro supiera de él: que sepa el maestro que él, el discípulo es él a su vez²³⁴

Respecto al objeto, supone aceptar su realidad problemática cuando así se manifieste y no violentarlo hacia una transformación que nos inquiete menos aunque forzada para él. Concretamos: ante un caso de una pérdida familiar, supondría no intentar hacer una sustitución de una persona por otra sino plegarse a la realidad y consentir que se está en una etapa distinta que ha de repetir la anterior. Si el sujeto es capaz de transigir, alcanzará un placer humilde y sentirá la levedad del conflicto. El sufrimiento se experimentará desde su naturaleza caduca y la realidad, aun en su aspecto más doloroso pasará de un plano ético a contemplativo: las cosas dejan de ser buenas o malas para, sencillamente, *ser*. Esta actitud no promueve un estado pasivo del sujeto, sino una apertura total a la realidad desde el modo en que ella desea dársenos, serviremos a la realidad en vez de hacerla instrumento para nuestros intereses.

²³³ HC. Pág. 15.

²³⁴ CP. Pág. 255.

El hombre siente su servidumbre y su necesidad; su doble y unitaria condición de ser viviente. Y, al pedir, recoge indignancia y servidumbre, pues pide porque es siervo y necesita; pero en el pedir hay ya un conato de exigencia. Cuando el hombre siente su servidumbre la primera forma de sentirla es pedir. Sólo el hombre es pordiosero y lo seguirá siendo siempre; es una de sus posibilidades esenciales. El pedir muestra la deficiencia en que está, la falta de algo o la falta, sin más. Es ya una primera forma de conciencia. Y antes que conciencia, sentir originario que hace nacer la conciencia²³⁵

Hay coincidencias en esta mirada con la poética. Si la óptica aludida se apunta hacia el interior del mismo sujeto, surge lo que está dentro y no lo que se desea hacer del interior de la persona.

La poesía manifiesta lo que el hombre es, sin que le haya sucedido nada, nada fuera de lo que le sucedió en el primer acto desconocido del drama en el cual comenzó el hombre, cayendo desde ese lugar irreconquistado que está antes del comienzo de toda vida, y que se ha llamado de maneras diferentes²³⁶

El consuelo de la filosofía poética consiste en la libertad de sentir aquello que estuvo silenciado en el consultante de modo callado. El orientador da curso a ese interior y lo introduce en cánones vitales.

El pensamiento filosófico nos permite atrevernos a sentir lo que de todas maneras sentiríamos, mas sin atrevernos y, entonces, quedaría como casi siempre quedan nuestros sentires, a medio nacer. Y por eso la vida de tantas gentes no pasa de ser un conato, conato de vida. Y es grave, porque la vida ha de ser de alguna manera plena en este conato de ser que somos; en este no-ser que no puede renunciar a ser, no puede quedarse así²³⁷

Uno de los resultados beneficiosos de la consulta es poderle dar curso a esas historias no contadas. Se estimulará al consultante a hablar y crear un ambiente de confianzas y confianzas, evitando quedar en el plano cognitivo. Así, se añadirán al trabajo filosófico, las estrategias que faciliten la llegada al presente de los hechos reales o deseados.

Como colofón, sentirse escuchado y escuchar son dos condiciones de posibilidad de una buena consulta filosófica. Sentirse escuchado porque se tiene un

²³⁵ HD. Págs. 156-157.

²³⁶ FP. Pág. 99.

²³⁷ DD. Págs. 92-93.

problema²³⁸ o se busca resolver una pregunta; escuchar porque es el camino a emprender una vez se ha salido del conflicto para evitar la ceguera impositora.

3.1.4.2. Reflexión para resolver: resolución desde la claridad y el orden.

Recordemos los dos pórticos de entrada a la realidad propuestos por Zambrano: el resolutivo y el contemplativo.

El primero es congruente con la filosofía. “Supone haber dejado de aceptar las respuestas dadas por los relatos teogónicos”²³⁹. Se corresponde a la actitud práctica por la que se confía descubrir una respuesta argumentada para cada pregunta

La segunda, más transitada por la poética o la razón poética, parte del caos para, progresivamente, ir acampando en la luz. El camino abandona la linealidad por la estructura serpentina. La consecuencia de esta vía es doble:

- Saca del caos y de la dispersión.

La vida, paralelamente, tiene que unificarse, ser rescatada de su dispersión. Los sucesos que la integran han de formar, por lo pronto, una historia coherente que arroje un sentido. No le basta vivir al ser humano, solamente de verdad vive cuando está viviendo una historia individual y colectiva, que manifieste tener sentido²⁴⁰

Y tal vez por ser de esta manera, cuando se dice “filósofo” entre el hombre desvalido que espera algo de la razón, entre aquellos que no han olvidado que la vida es una dispersión que necesita de la unidad y una confusión que apetece ser aclarada²⁴¹

- Conduce a la claridad.

Esta claridad puede ser de índole conceptual, al modo de los logros de la teoría tradicional de la FAP, y experiencial o sentimental.

A continuación, nos detenemos en el segundo acceso arriba indicado y estudiamos un modo distinto de resolución del conflicto.

²³⁸ El vencido será un modelo del que precisa ser escuchado. Precisa de poner palabras a lo que el vencedor ha silenciado. Tal es la situación de los republicanos después de la guerra civil o de los españoles en general después de caer el imperio que consiguieron: “Hambre de ser escuchado es lo que siente la víctima, el condenado, que aunque todo lo tuviera padecería la humillación más terrible que a un humano puede darse: no ser escuchado. De ahí que todos los españoles hablan de prisa y no se escuchan demasiado los unos a los otros, y supongan lo que va a decir el adversario, es decir el interlocutor. De ahí también que se hable a gritos en España, cosa que debió de ocurrir a partir de cierta época, pues no se encuentran tan fácilmente las palabras cuando se ha estado tan largo tiempo apartado del diálogo común y se teme no usar las mismas categorías, las mismas tablas de valores que ellos, los del mundo... Los mismos problemas no son inteligibles porque han sido ya planteados por otros. Y, ¿cabe mayor vencimiento que no haber lugar para plantearse uno mismo de “cómo está el problema planteado”, antes de hablar, antes de pensar y aun de sentir? Tal ha debido de suceder siempre a los vencidos” (DD. Págs. 64-65).

²³⁹ ZAMBRANO, M.: “Sobre el problema...”. Pág. 97.

²⁴⁰ LB. Pág. 105.

²⁴¹ PVS. Pág. 27.

El sentir es el lugar en el que nos “declaramos, nos manifestamos y nos descubrimos”²⁴², más que en el pensar. En el último, descubrimos la realidad “objetiva” y en el sentir nuestra propia realidad, es decir, nuestra experiencia de la realidad.

Zambrano distingue entre sentires opacos y sentires transparentes. Los sentires opacos son los del desequilibrio humano. Los equilibrados son los transparentes.

Pues el sentir dolor o placer, avanza y crece al modo de las olas marinas; y aun la intensidad puede compararse a las mareas. Y aun la opacidad de ciertos estados sentimentales con la opacidad de las aguas, y su agitación. Y como ellas es envolvente y amenazador. Los estados sentimentales de equilibrio son transparentes, parecen revelar sin declarar, como dejándose ver las diversas zonas de sentires y aun imágenes correspondientes. El Yo entonces asiste, flota sobre estas aguas tranquilas y se permite el espectáculo de ver dentro de una realidad que no le amenaza, que no le constriñe, que le acoge. Y aun podríamos decir que en ciertos momentos paradisiacos el vacío que le rodea es reemplazado por un mar de sentimientos por un lago en alma. Entonces se siente el alma y el Yo encuentra un lugar mejor que el vacío, que le *liga* con la conciencia. Es cuando recibe eso que se llama *la inspiración*²⁴³

Previo a la respuesta acerca de la identidad, se ubica la consecución de sentimientos transparentes, puesto que ellos alejan la confusión y la duda. De aquí, que sea tan difícil el trabajo con ciertos consultantes que divagan sin diana determinada. Conseguir frutos en este campo depende de alzarse a sentimientos transparentes.

¿Cómo conseguirlo?

Un primer método sería aquel que aparece en un artículo dedicado a Ortega y Gasset²⁴⁴. Allí, se explica el paso de la confusión del discípulo a la claridad. Se trata de la introducción del orden interior del maestro en el batiburrillo que se cierne sobre el discípulo. Una vez afinado en la armonía, el discípulo construye su propio orden. Los pasos del método los recoge Zambrano uniéndolos a intuiciones personales:

(1) El pensamiento del maestro deshace la confusión del discípulo.

El discípulo llega confuso al maestro con ideas dispersas y con exigua o nula trabazón entre ellas.

El maestro penetra en la mente del discípulo, deshaciendo sus confusiones, derribando sutilmente esas paredes que, al aislar los pensamientos unos de otros, los convierten en obsesiones, hacen de cada idea un obstáculo: su fruto es el *orden*²⁴⁵.

²⁴² ST. Pág. 110.

²⁴³ ST. Pág. 111. Cursivas de la autora.

²⁴⁴ Cfr. ESV. Págs. 116-117.

²⁴⁵ ESV. Pág. 116.

Esta fase conforma un primer paso hacia la comunión y unidad de las ideas y, por ende, a la consecución de un sentido común que las hilvane sinfónicamente.

(2) *Trascendencia.*

Después este orden intelectual se insinúa más allá, derrumbando ese muro que el adolescente padece, que aísla la inteligencia del alma, y produce entonces *claridad*: la corriente múltiple de la vida comienza a hacerse transparente; vamos dejando de ser tan opacos para nosotros mismos²⁴⁶

No sólo se ponen en contacto ideas, sino que se trasciende las poseídas. El fin de este método es la ordenación de las ideas, la creación de otras nuevas y el alojamiento del sujeto en un ámbito emocional específico: la claridad (o el claro del bosque).

¿Qué muro padece el adolescente? La trascendencia inconexa. El adolescente es uno de los individuos más creativos y hábiles para ir más allá de sí mismo. Desgraciadamente, sus creaciones son confusas vistas en conjunto, puesto que no “toman cuerpo” en un proyecto relacionado con la vida. El adolescente, al no estar asentado en una identidad madurada, produce ideas que es difícil llevar a la práctica.

En la adolescencia este ser separadamente, esta soledad propia del hombre se presenta avasalladoramente (...). El adolescente al mismo tiempo que se descubre como individuo, como ser incanjeable con otro, siente el avasallamiento de la fuerza que le impone traer al mundo otros seres originados (...). Mas ello no sucede tan simplemente. Por el momento se trata de un conflicto; de un conflicto con el mundo ya establecido, con el amor naciente, de un conflicto consigo mismo, que es el que más cuenta. Y si el adolescente se encuentra en conflicto con lo que le rodea es porque lo está consigo mismo, porque no ha podido todavía ordenar el caos que en su alma despierta la revelación de la totalidad de la vida, de su vida (...). Educar la adolescencia es salvarla, salvar su poder individualizador y creador del caos que la acecha. Y conviene recordar que a mayor poder creador corresponde mayor extensión de caos. El maestro no puede olvidarlo²⁴⁷

Esta situación la sufrirá también todo sufriente o aquel que ha perdido su centro personal (el des-centrado).

(3) *Descenso.*

Pero, más tarde, quizá mucho más tarde, surgen los propios problemas, los de nuestra vida y los de nuestro pensamiento²⁴⁸

²⁴⁶ ESV. Págs. 116-117.

²⁴⁷ FE. Pág. 50.

²⁴⁸ ESV. Pág. 117.

El descenso conecta al discípulo a sus propias coyunturas, una vez ha comprendido el orden del maestro. Esto le ayuda a aplicar la capacidad de estructuración a su propia coyuntura.

(4) Vida original y vida auténtica.

La soledad hace que el propio pensamiento se intensifique, se muestre, pues que nada teme. Y el fondo verdadero, secreto, el que corría el riesgo de haber permanecido irreveado, comienza a manifestarse. Hemos entrado entonces en la vida originaria, auténtica²⁴⁹

El orden y la armonía es un paso importante para el consultante; no obstante, lo importante está por llegar.

La soledad es requisito para nuestra autonomía: el maestro nos ha abandonado cuando sabe que seremos capaces de andar por nuestras propias fuerzas. Así, se evita eternizar la dependencia.

Su marcha provoca que el individuo se hunda en propio fondo. Este trabajo sólo puede ser hecho por el discípulo, puesto que su fondo y el camino para hallarlo son intransferibles. El maestro ayuda a salir de la confusión o a iluminar el camino, el resto depende del discípulo.

El trecho a andar en soledad pertenece a la vida propia y más auténtica del individuo. Es más, es vida original porque toca su fondo primigenio y más básico, su fondo insobornable diría Ortega.

(5) Pensamiento auténtico personal

Y el fondo verdadero, secreto, el que corría el riesgo de haber permanecido irreveado, comienza a manifestarse. Hemos entrado entonces en la vida original, auténtica. Hemos de pensar desde nosotros mismos y, al hacerlo, no es con los pensamientos del maestro, sino desde el orden y la claridad que ellos dejaron; desde la autenticidad para la que nos habían preparado²⁵⁰

El discípulo estará presto para hacerse maestro de personas desorientadas.

3.1.4.3. La necesidad de transformación del consultante.

El ser humano es un ente que precisa transformación constante. Su naturaleza inacabada le obliga a crearse a medida que va viviendo. Junto a la necesidad de ir resolviendo los problemas que le acosan, ha de acceder a nuevos niveles de comprensión y creación de sí mismo. Avanzar en nuevas cosmovisiones conlleva nuevos modos de vida y de padecimiento de la misma.

²⁴⁹ ESV. Pág. 117.

²⁵⁰ *Ibidem.*

¿Y no sería que el humano vivir por la sospecha que lo mismo que ha de acabar de hacerse a sí mismo exija, a veces implacablemente, una o varias metamorfosis, cambios de estado, cambio de ser –la demencia acechando- ¿Y así a este hombre inconcluso le ha sido entregado este planeta para que lo padezca transformándolo y transformándose²⁵¹

La transformación dará lugar a dos consecuencias:

a. *Desciframiento de ciertos contenidos, inaccesibles por mera entrada a través de la razón argumental.*

Zambrano establece una mutación no sólo de *contenidos* de la persona (sus ideas, sus percepciones) sino el individuo completo. El cambio esencial tiene consecuencias en todas sus dimensiones.

La metamorfosis afecta también a los órganos por los que entra la información y genera un ser que comprende realidades sólo accesibles a él y a los que han recorrido el camino que éste ha andado. De aquí, se infiere que para conocer ciertas realidades no es suficiente con llevar a cabo un proceso de razonamiento sino recorrer un trayecto metamorfoseante.

Lo que no quiere decir que el entendimiento no haya de usarse para descifrar ciertos signos, jeroglíficos o no, y ciertas proposiciones y palabras, sino que sólo habría de usarse a partir de un cierto cambio, de una cierta conversión del sujeto que es lo que tales signos o palabras están demandando que es lo propio del lenguaje sagrado en todas sus especies y manifestaciones. El conocimiento se dará después de esta transformación del sujeto, como por añadidura. En ello reside la ironía de las respuestas de los oráculos y en grado sumo del “conócete a ti mismo” socrático²⁵²

Por consiguiente, para comprender ciertas coyunturas, hay que haber sido traspasado por experiencias análogas a las de los protagonistas. Tal es el caso, de la vivencia que Zambrano comparte con Antígona y con otros personajes de la literatura que la precedió.

Un ejemplo de estos signos jeroglíficos que encierran el destino de alguien es la esfinge que a Edipo se le aparece cortándole el paso en el desfiladero. Y un ejemplo de error también el haber tan sabiamente contestado. Pues que lo que Edipo necesitaba saber era otra cosa que sólo dejando de ser como era en aquel momento hubiera podido disponerse a descubrir. Ya que la esfinge, sin duda, le proponía que descubriese algo esencial de la humana condición; mas no en abstracto.

Ante estas imágenes del destino no puede surgir en él por ellas visitado la palabra lógica adecuada, pues lo que ha de surgir es una acción ante todo; es una acción

²⁵¹ PR. Pág. 50.

²⁵² SC. Pág. 73.

trascendente del sujeto. Y sólo en ella la palabra será la adecuada respuesta. Y entonces el sujeto, el ser humano en cuestión, no podrá convertirse en personaje, ni seguir siéndolo, si lo era²⁵³

La pregunta no es un instrumento que demanda respuesta sino un recurso para peregrinar hacia una identidad diferente. No importa la respuesta de Edipo, sino lo que ha tenido que vivir para poderla contestar. El conocimiento alcanzado depende del padecimiento de una realidad dolorosa, es decir, es un conocimiento trágico²⁵⁴. De ahí que la respuesta de Edipo o las palabras de Antígona sean algo más que frases, sus contestaciones implican una experiencia que los sitúa en un lugar diferente al de aquellos que no saben dar curso a la cuestión.

b. Realización personal.

La transformación acontece en el camino constituido por diversos personajes que se adhieren a nuestra piel. Este sería el camino de Miguel de Unamuno o Blas Zambrano. No es suficiente con un trasiego sin fin, hay que conseguir una síntesis de todos los rostros y una aceptación que evite a angustia propia del padre de nuestra pensadora o del autor de *El sentimiento trágico de la vida*. Si, realmente, se llega a un trasiego sin angustia, la realización personal será un hecho. En este sentido, la realización personal se fraguaría en dos direcciones:

-Diacrónica o históricamente:

Cada personaje nos va configurando, nos muestra cada una de nuestras posibilidades y nos encamina a un centro donde la disparidad de los rostros de cada personaje va desapareciendo.

-Sintéticamente.

Se encuentra, sin violencia, en el trayecto y en la síntesis final, una identidad única.

De esta manera expone Zambrano lo que es, en definitiva, el trabajo de realización de la persona: la paciente labor de reunir todas las posibilidades y abrazarlas en una sola fuerza compensadora y compensada (...). Se trata de dar vida a todas las imágenes; de hacer que cada uno de estos "medio-seres" se exprese libremente y colabore con su propia fuerza al desarrollo íntegro de la persona²⁵⁵

Esta idea se corresponde con el modo de liberación del exiliado: dar cumplida salida a aquellos personajes y situaciones que el exilio acalló. Si bien, en este caso, la materialización es real y en el otro habría de ser figurada o metafórica. La salvación en el exilio supone *narrar* lo que quisimos ser y no pudimos, puesto que llevar a término ciertos seres en la ancianidad, probablemente no sea posible.

²⁵³ *Ibidem*.

²⁵⁴ Cfr. SC. Pág. 79.

²⁵⁵ CM. Pág. 138.

El exiliado, Antígona o Edipo conciertan dos posibilidades para salvar aquellos personajes que fueron relegados al silencio: apurar el conflicto o llevar a cabo una acción auténtica²⁵⁶. Ambos casos coinciden en las consecuencias (una transformación del individuo sin marcha atrás) y son análogos en los modos de realizarse. El siguiente texto especifica el sentido de la acción verdadera.

Acción verdadera en la que el protagonista se transforma. Ha sido llevada a un lugar que no puede, aunque quisiera, abandonar. Lo que no es el resultado, en verdad, de una decisión de la que es posible volverse atrás.

En Antígona, su acción es sólo en apariencia voluntaria. Es sólo la forma que su verdadera acción, nacida más allá de la voluntad, ha tomado. Su voluntad no podría cambiarla. Es su ser el que ha despertado, convirtiéndola en otra para los demás, en una extraña para todos. Paradójicamente, su acción de hermana la dejó sin hermanos. Sola y única, sin semejantes. “¿No veis que ya soy otra?”, decía Catalina de Siena²⁵⁷

Antígona apura el conflicto aceptando una tragedia que no le correspondía, porque ella no es la agente de los desmanes de su padre o sus hermanos. Sin embargo, sólo su acción verdadera impide que el castigo se eternice en futuras generaciones.

¿Qué significa esto para la consulta? Ni que decir tiene que no defendemos el pago de errores de nuestros padres en nuestras carnes inocentes. Ahora bien, este modelo nos sirve para entender cómo hay que romper la línea de errores anteriores mediante una acción verdadera. El origen de ciertas situaciones desesperadas del consultante depende de una estructura consecuencial que enlaza un universo específico de causas y consecuencias. La acción verdadera es, primero, abrirse a la posibilidad de romper la cadena y, luego, quebrarla efectivamente con una acción incomprensible en ese universo. Esa acción transforma al consultante porque su acción no se corresponderá con el ser esperado por el antiguo universo. Hay que añadir que esa acción, además de ser *diferente* a lo esperado ha de ser verdadera, es decir, partir de dimensiones esenciales del sujeto y no responder, exclusivamente, a lo que la situación demanda. La forma de comprender cuál debe ser esa acción es permanecer a la escucha del interior. Para ello, hay estrategias como la aludida en el epígrafe anterior y otras que seguirán a continuación.

¿Cómo transformarse? Mediante la actitud y la acción.

La actitud es la aceptación humilde de lo acontecido, aunque seamos responsables de una monstruosidad. Si no aceptamos nuestra parte en el acto de forma humilde, y si cabe dolidos por nuestra responsabilidad, no habrá auténtica aceptación del hecho, es decir, lo intuiremos como realidad ajena a nosotros; consecuentemente no será aceptado.

²⁵⁶ Cfr. SC. Pág. 91.

²⁵⁷ SC. Pág. 92.

La acción es, simplemente, contar. Narrar de la forma más vívida el suceso.

Realizarse poéticamente es entrar en el reino de la libertad y del tiempo donde, sin violencia, el ser humano se reconoce a sí mismo y se rescata, dejando, al transformarse, la oscuridad de las entrañas y conservando su secreto sentido ya en la claridad.

Se trataría, pues, tomando las cosas elementalmente, no de analizar, sino de contar simplemente un sueño. Más, ¿cómo es esto posible? Puede ocurrir que alguien cuente sin más el haber sido rey por haberse casado con su madre y matado a su padre. Puede ocurrir que alguien cuente el haber soñado ser rey en una ciudad apesada sin más, y haber despertado cuando iba a saber el porqué y el remedio. O más apegado aún a las entrañas infernales, el haber matado al padre y encontrarse ya casado con la madre. O sólo esto último. Ya el contarle tendría una virtud liberadora, ya eso no se podría no en sueños. O quizá sólo al soñar alcanzaría el exorcismo. Que exorcismo sería solamente el simple cuento (sic)²⁵⁸

3.2. El consultante como delirante.

3.2.1. El delirio como categoría psiquiátrica y zambraniana.

Una de las categorías recurrentes en Zambrano es el delirio. A él, dedica el título de uno de sus libros, DD, y constituye el fondo sobre el que se despliegan diversas intuiciones.

¿Qué es un delirio? Una perturbación de la mente que hace aferrarse al individuo a ciertas ideas de modo obsesivo. Frente a la lógica, se manifiesta de modo rígido.

El yo delirante es rígido, carente de versatilidad. Lo que diferencia a unos y otros yoes, contruidos para la realidad real, la fantasía o el delirio, no es el tema *sino el tratamiento lógico* que el sujeto hace del mismo en cada una de ellas: en el primero y segundo caso, el (lógicamente) adecuado; en el tercero, el (lógicamente) inadecuado (o más precisamente, adiacríticamente erróneo)²⁵⁹

De sus diferencias con la razón socialmente establecida, se deriva su etimología:

El delirio toma su nombre de una metáfora campesina, del acto de *de-lirar*, del sobrepasar la *lira* o porción de tierra comprendida entre dos surcos. La idea de salir del sembrado engloba dos connotaciones fundamentales: el exceso y la esterilidad. Como Ulises, que araba la arena para fingirse loco, el delirante se afana inútilmente por cultivar un suelo que no da fruto, volviendo la espalada a los fértiles campos de la razón.

Así pues, el delirio se presenta tradicionalmente como sinónimo de irracionalidad (falta de fundamento, absurdo, error, caos), en tanto que la razón, su opuesto

²⁵⁸ SC. Pág. 78.

²⁵⁹ CASTILLA DEL PINO, C.: *El delirio, un error necesario*, Ediciones Nóbel, Oviedo, 1998. Pág. 57.

especular, se define por contraste mediante los atributos de evidencia, capacidad de demostración, orden y verdad²⁶⁰

El psiquiatra Carlos Castilla del Pino indica que el término ya fue estudiado por diversos filósofos como Descartes, Hobbes, Kant, Locke o Nietzsche. Llama la atención que uno de los que se dedicaron al tema fue Spinoza, autor central de la tesis inacabada de Zambrano. Teniendo presente la concepción que éste tiene del delirio, no sería desacertado pensar que éste sería el originador del concepto que ella maneja.

Spinoza sienta las bases –poco utilizadas, es verdad, incluso en psicopatología- de la génesis del delirio como error imprescindible para determinados seres humanos²⁶¹

El filósofo judío mantiene el delirio como un modo de supervivencia en una realidad que no se pliega a los propios deseos. Ante la imposibilidad de adaptación entre el sujeto y la realidad circundante, el individuo crea otra paralela que constituirá su delirio.

La explicación coincide con la de nuestra pensadora: el delirio y la locura abren sus alas sobre aquellos que no pudieron llevar a cabo esperanzas proyectadas²⁶². El delirio es fruto de deseos fallidos. La incapacidad dependería de la imposición de la realidad sobre los deseos. En estos casos, la posibilidad de seguir respirando depende de la imaginación: si no fue posible el deseo, al menos puede imaginarse. Así se colma la función del delirio salvar “al delirante del sufrimiento que el estar en la realidad, y la aceptación de sí mismo a que ella le obliga, le deparan”²⁶³.

Para vivir adecuadamente, habría que evitar empañar el cristal de la vida con huellas indelebles, puesto que

pasa el hombre la vida como la luz por un cristal, y sólo hay que cuidar de que ese su paso no deje empañada su transparencia, ni marcada su huella²⁶⁴

²⁶⁰ BODEI, R.: *Las lógicas del delirio. Razón, afectos, locura*. Cátedra, Madrid, 2000. Pág. 9. Es esta misma línea, aunque desde dentro del círculo zambraniano, señalará Consuelo Aguayo: “Lo que caracteriza al delirio es la creencia patológica en hechos irreales o en concepciones imaginarias desprovistas de fundamento. El hombre tiende a la realización de la función de la aprehensión de la realidad, pero al mismo tiempo busca la satisfacción de los deseos y la tranquilización de sus ansiedades. Las ideas delirantes sobrepasan toda lógica y razonamiento de tal forma que no existe una clara delimitación entre ideas falsas, delirios o supersticiones” (AGUAYO RUIZ-RUANO, C.: “El tiempo y la nada en la metafísica de María Zambrano”, *Actas III Congreso Internacional sobre la vida y obra de María Zambrano: María Zambrano y la “edad de Plata” de la cultura española*, Fundación María Zambrano, Vélez Málaga, 2004. Pág. 40).

²⁶¹ CASTILLA DEL PINO, C.: *El delirio...* Pág. 9.

²⁶² Un medio de sacar de ese enclaustramiento será a través de la confesión zambraniana. Así nos lo hace ver Maria Joao Neves en la segunda parte de su artículo “Codex Floriae” (cfr. NEVES, M.J.: “Codex floriae”, *INUAF Studia. Scientiae rerum difussio*, número 7, Loulé, 2004. Págs. 17-21).

²⁶³ CASTILLA DEL PINO, C.: *El delirio...* Pág. 10.

²⁶⁴ PPVS. Pág. 63.

El delirio, la incapacidad de aceptar ciertos sucesos, es una mancha que impide que el sujeto acceda a ese fondo íntimo que ya hemos referido.

Remo Bodei comparte con la filósofa la idea de que la vida se compone de diversas etapas. Cada una de ellas debe asumir (o traducir) lo vivido en la anterior para evitar el delirio.

Cuando fracasa la tarea de conectar en la medida suficiente las distintas épocas de la vida, hay una parte del sujeto que queda desterrada y es incompatible con el resto. Se aísla el foco de displacer al precio de crear temporalmente un *enclave* extranjero en una provincia psíquica donde rigen leyes que han sido suprimidas en otras partes y donde los materiales psíquicos siguen procedimientos que *a posteriori* se consideran arcaicos²⁶⁵

La pérdida de la madre, la imposibilidad de asistir a su entierro o el dolor de una hermana por la pérdida del marido y de la madre son suficientes para que nuestra autora acabase en un delirio. Constituiría tema para un artículo de gran extensión indagar en la posibilidad de afirmar la obra de Zambrano como un delirio. Aquí vamos a referir sólo las conclusiones del mismo. Un capítulo de DD parecería sugerir que María Zambrano era una auténtica delirante.

Mas, a pesar de que la rodeaba los hombros con su brazo, ella vio que una capa de aire la aislaba de su amiga y de todo, que estaba sola, sola. Sí era cierto. La madre no había podido diferir más su agonía; ellas dos hacían una sola alma en pena. Y comenzó su inacabable delirio. La esperanza fallida se convierte en delirio²⁶⁶

A pesar de este texto, la misma afirmación de la última frase evidencia su contrario. “El delirio no es una creencia sino una evidencia”²⁶⁷, esto quiere decir que el delirante no admite la falsedad de sus asertos sino el error de los que están a su alrededor. Él se establece como punto de referencia y criterio de verdad. Se infiere, pues, que el punto que dista entre la locura y la cordura en el delirio es el que dista entre la fantasía y la imaginación.

La imaginación es “el laboratorio en el que el sujeto ensaya su actuación en la realidad por venir”²⁶⁸. No se pierde contacto con el mundo circundante y se mantiene el diálogo entre lo que es real y lo que es “imaginado”. Se fragua un discurso coherente, esto es, un discurso acorde con la lógica de la realidad.

²⁶⁵ BODEI, R.: *Las lógicas...* Pág. 21.

²⁶⁶ DD. Pág. 247.

²⁶⁷ CASTILLA DEL PINO, C.: *El delirio...* Pág. 34.

²⁶⁸ *Ibidem*. Pág. 47.

La fantasía patológica, horma del delirio, “emerge como una construcción mental de una realidad de naturaleza distinta a la exterior”²⁶⁹. El sujeto fantaseado adquiere una naturaleza “exultante e hipertrófica”²⁷⁰. Sus criterios no se basan en lo real sino en la satisfacción del propio deseo. Por lo que se rompe la coherencia del discurso que, en última instancia, es asegurada por el contacto con el exterior. Como el fantasioso patológico pierde contacto con la realidad, se asume una lógica propia.

Los delirios de la segunda parte de DD hacen intuir que Zambrano estuvo cerca de aquellos que experimentaron el delirio; sin embargo, mantiene la cordura suficiente para determinar la causa del delirio en sus escritos más personales: la loca enajenada, el amor imposible, la paloma crucificada como símbolo del perdón a pesar del conflicto bélico, etc... Una carta a Ortega y Gasset de 1930 avanzaba la diferencia:

Al decir “delirio no quiero decir desatino; me refiero al modo de ser vistas ciertas cosas que son verdad, quizá de un género de verdad que solo en el delirio pueda ser captada”²⁷¹

El delirante comparte ciertas experiencias con el loco o del idiota. Destaca aquella ausencia de posesión de tiempo y del espacio, el vagar errante²⁷² y la falta de reconocimiento de sí²⁷³. Más de medio siglo después, uno de los principales psiquiatras españoles hace un recorrido que suscribe las intuiciones zambranistas.

La cura del delirante se deduce de la fotografía disparada sobre él.

(1) Hacer circular aquello que una vez no encontró espacio ni lugar para desenvolverse.

Toda locura viene del encierro de la razón incomparablemente más que del gemir de las entrañas (...) La razón por su propia “naturaleza” pide circular, recorrer, transitar, discutir como sostén del trascender irreprimible²⁷⁴

El delirante sufre de una dolencia similar a la del depresivo:

Es lo que constituye el fondo de la *depresión*, de toda depresión normal o patológica. El individuo por ella afectado no es que rememore su pasado, lo recorra ni se deje invadir por él, es que está yacente en el pasado, hundido en el pasado, inmovilizado en pasado, materializada su presencia para sí mismo²⁷⁵

²⁶⁹ Ibidem. Pág. 44.

²⁷⁰ Ibidem. Pág. 46.

²⁷¹ C 28/5/1930. Pág. 6.

²⁷² Cfr. ESV. Pág. 227.

²⁷³ Cfr. PD. Pág. 98.

²⁷⁴ M 130. Pág. 60.

²⁷⁵ ST. Pág. 98.

Hay que traer el pasado al presente, no para quedarse en él, sino para impedir que sea una jaula con barrotes dorados. El afecto de una depresión queda en el pasado porque no acepta el presente. Espera que se devuelva al presente una situación análoga al pasado. Por tanto, no demanda al presente un tiempo en el que vivir porque le resulta ajeno a sus deseos. Así, el pasado se convierte en una cárcel de regocijo y el presente en una razón de temor. Ese temor se transforma en rechazo en el delirante.

El que sufre un delirio niega la posibilidad de existencia al presente, a lo que sucede, a la realidad exterior. Lo considera, primero, injusto, y, tardíamente, irreal. Como el depresivo no toca el mundo, pero no porque lo tema sino, para agravar el caso, porque lo considera irreal.

He ahí la diferencia con el aquejado de depresión. La terapéutica, vista genéricamente, coincide en ambos: que pongan un pie en la realidad presente y/o exterior. Probablemente, el trabajo sea más complicado en el delirante puesto que se basa en una evidencia de la inexistencia de ese mundo. La evidencia, como veremos más adelante, no sólo responde a sentimientos o pensamientos sino a la vida íntima del individuo.

La primera etapa de la terapéutica es conseguir hacer fluida esa imagen a la que se aferran.

(2) La acción.

No es suficiente con liquidificar la idea solidificada del mundo. Junto al pensamiento ha de correr la acción. La actividad del delirante corre en torno a un punto que se repite. El amartelamiento que tiene el delirante con un deseo o imagen no conseguida constituye el momento en que su tiempo se ha detenido. Imaginemos el delirio transitorio que va ganando terreno en la imaginación de Jacinta, cuando se entera que su marido ha tenido un niño antes de casarse con ella. Al principio, la cuestión sólo la asola en ciertos instantes del viaje de novios. Al final, necesita ir a ver al niño con Guillermina.

El delirio gesta una desatención del mundo tal y como el racionalismo moderno hace. Es un imperialismo comparable al ergotismo de Hegel que niega toda forma de acceso a la realidad que no sea la racionalidad moderna. Por eso, la obra de María Zambrano es un ejemplo terapéutico para la cura del delirio moderno. La filósofa veleña no sólo argumenta con el racionalismo moderno sino que actúa. Su modo de actuación es la escritura de libros que no apelan sólo al discurso argumentado sino a despertar sensaciones y experiencias, es el caso de NM, DA, CB, HD, etc... Esos libros no sólo narran algo sino quieren que “pase algo” dentro del lector.

Más que nunca, ahora, se hace necesario un adentramiento lúcido en la locura y el crimen como sueños prologados de la primera especie, es decir en que se padece la

falta de tiempo. La solución sería conseguir que *pase algo*, que el tiempo transcurra nuevamente²⁷⁶

(3) *Buscando la verdad de forma humilde.*

Consecuencia de todo lo anterior, y de la obra de la pensadora es este punto.

El hombre ha estado enajenado desde siempre, y trabajosamente, lentamente, se ha ido rescatando en algunos de los aspectos de su enajenación. Mas sólo se logra en la medida que se desenajena desde la raíz, lo cual le ha sido dado por el pensamiento, cuando se dispone a buscar la verdad²⁷⁷

3.2.2. Delirio y FAP.

¿Es el delirante sujeto apropiado para la FAP? Desde los contextos de la teoría clásica, es difícil contestar afirmativamente, sobre todo ubicados en las líneas más racionalistas.

El objeto de trabajo de los orientadores más racionalistas era la movilización de la razón con la confianza de que ésta haga lo mismo con la vida. El delirante no es alguien que no posea una lógica sino que su lógica es particular, según reza el título del libro de Remo Bodei. Por tanto, un trabajo ergotista con un delirante redundaría en beneficios dubitables.

Ahora bien, si el trabajo filosófico incluye la labor zambraniana, la FAP formaría un catalizador que puede introducir la acción en los obstáculos del delirante. ¿Quiere esto decir que la FAP de orientación zambraniana puede ayudar a un delirante? Depende de la cercanía que éste muestra a la imaginación y de lo acentuada que esté su fantasía. Si el consultante es capaz de escuchar y de mirar de frente, humildemente, no habría problemas para la ayuda en consulta filosófica.

Aun en el caso de individuos delirantes abiertamente patológicos y con los que no se puede trabajar, la filosofía zambraniana nos permite comprender la forma del mal que les aqueja y derivarlos en caso necesario. Asimismo, la pensadora veleña es una de las primeras filósofas que trasciende las lindes del racionalismo moderno. Por tanto, su trasvase a la FAP facilita el trabajo en las fronteras de aquellos que no se ajustan a la racionalidad establecida. Esto se produce no meramente desde lo que Schuster pudiera afirmar, es decir, desde la negación de la enfermedad mental, sino desde el modo de intervenir, que no es exclusivamente logicista sino experiencial.

Si la filosofía zambraniana es una búsqueda de la verdad originaria y experiencial, la FA debería hacer lo propio con la verdad del consultante. Para Remo Bodei, en todo delirante hay un fondo de verdad. Esa verdad se ha ocultado en aras de

²⁷⁶ SC. Pág. 28.

²⁷⁷ PD. Pág. 100.

evitar el sufrimiento. ¿Acaso el consultante con la ayuda de un experto en desvelar verdades, no podría encontrar ese fondo y sacarlo a la luz?

No nos atrevemos a contestar afirmativamente a la capacidad de un filósofo a trabajar con un delirio como otros autores. No obstante, el pensamiento de Zambrano abre vías para este trabajo y la reflexión acerca del asunto. Estas vías dependerán de una fundamentación sobre el sujeto afecto del delirio y no sólo de una impresión personal. En este sentido, le preguntamos a Neri Pollastri acerca de la posibilidad de trabajar con psicóticos. Este fue el resultado del intercambio.

Just one more question (sic): Imagine that you have a person who believes that people is being persecuted for someone (for example government or an enemy) but you can't confirm this. Imagine that this counselee was labelled as "psychotic" by a psychologist. Would you work with it as philosopher if he is controlled?

Why not? First, if I understand your example, I would have the same impression of him; therefore I would believe that the psychologist is wrong! Second, in any case I would try to test counselee's belief and to put it in his worldview, to see in which way he modifies his understanding.

Which difficulty do you see in the example?

Neri²⁷⁸

3.3. El consultante: esperanza y equilibrio.

3.3.1. Equilibrios inestables.

3.3.1.1. La balanza. Entre el centro y el horizonte.

Zambrano dibuja dos tipos de situaciones existenciales representadas en las figuras de abajo. El presente epígrafe guardará conexiones con el epígrafe en que se explicaron los dos tipos de crisis existentes.

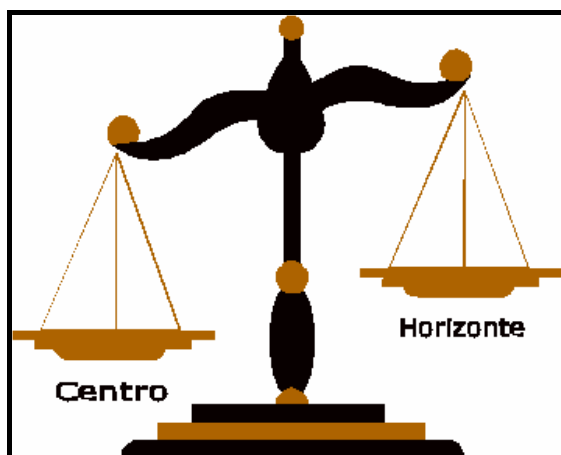


Imagen 3.4 (1). Prioridad del horizonte

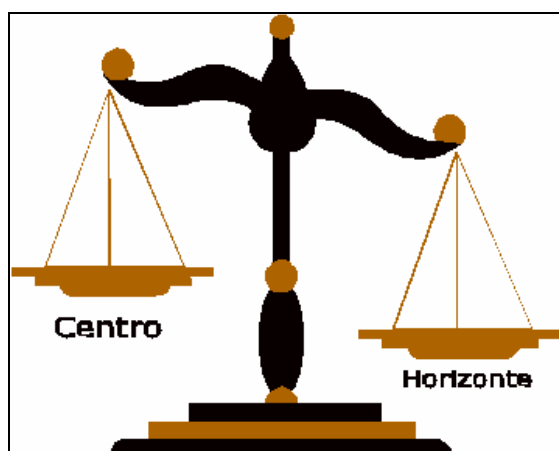


Imagen 3.4 (2). Prioridad del Centro

²⁷⁸ E-mail personal 7 de Octubre de 2007.

Ambas contienen dos instancias con pesos diferentes.

Cuando en la vivencia del individuo tiene “más peso” el horizonte, éste se encuentra mirando a lo que no es, a aquello que desea ser, descuidando su ser interior. El horizonte abre el camino, estimula al individuo para ponerse en marcha; sin embargo, un exceso de peso en este platillo provoca un descentramiento del individuo.

El horizonte alcanza su imperio, y aun se hace como un imperativo, en la soledad del ser humano, en su total soledad, y más si la identifica con la total libertad²⁷⁹

Por el contrario, el centro, como su propio nombre indica, es el de los individuos “centrados”. Son personas que están en sí mismas, ensimismadas: “el ensimismado (...) tiene un lugar dentro de sí”²⁸⁰.

Centro y horizonte constituyen las dos claves musicales desde las que el ser humano camina. Se oponen como los polos de un imán, de modo que cuando uno entra en acción el otro pierde fuerza y viceversa.

Del horizonte aún solamente vislumbrado, nace el camino. Se da el camino entre algo más allá y algo que se interpone. Mas, dado o buscado, el camino se tenderá siempre así. Aparece cuando el centro no se muestra en modo aparente.

El horizonte y el centro se excluyen, pues que el horizonte viene a sustituir la vida del centro, sea el centro cuya presencia quedó celada o el que nunca se dio a ver y que llama sin descubrirse. Sólo la pérdida del centro, de su sentido, de su ausencia misma, erige al horizonte como la máxima llamada, como lejanía remota, como presencia inalcanzable. Sólo cuando la esperanza se desata, el corazón tiende hacia él irrefrenablemente²⁸¹

Si trasladamos las categorías de centro y horizonte a las de capítulos anteriores, el centro parece aludir a la vida del poeta, mientras que el horizonte es heraldo del tiempo del filósofo. El centro poético integra todas las contradicciones y paradojas del pensamiento analítico y calculador mediante un principio unificador hospedado en el fondo de todas las cosas: “El centro es la salvación de las contradicciones y negaciones hasta ahora señaladas en la situación del sujeto”²⁸².

Estudiar el asunto del centro (o del binomio centro-horizonte) del sujeto conlleva beneficios en la comprensión del consultante y de su proceso:

²⁷⁹ ZAMBRANO, M.: “Acerca del método...”. Pág. 87.

²⁸⁰ CB. Pág. 93.

²⁸¹ ZAMBRANO, M.: “Acerca del método...”. Pág. 87.

²⁸² NM. Pág. 56.

(1) *Explica la aparición de la angustia.*

Sobreviene la angustia cuando se pierde el centro. Ser y vida se separan. La vida es privada del ser y el ser, inmovilizado, yace sin vida y sin por ello ir a morir ni estar muriendo²⁸³

El idiota o el delirante no son modelos de esta angustia porque no se hacen cargo de su auténtica situación. La angustia demanda cierta consciencia de lo que se sucede. El delirante no se cree en un error (todo lo contrario) y el idiota ni siquiera es consciente de sí mismo, esa es una falta en su interior. La angustia sólo acontece en ellos cuando el centro que ellos creen poseer entra en colisión con otro centro que le intentan imponer. Es el caso del delirante al que se le intenta aclarar que su visión es errónea o el idiota al que se le cambia alguna de sus actividades más básicas (único lugar en que se percibe algún centro).

El adolescente creativo (lleno de caos) puede sentir una angustia interna cuando ha de decidir el curso de su propia vida. En ese momento, ha de establecer un centro y le resulta complicado optar por uno sólo entre el colorido de focos que demanda su atención.

Semejante situación es la del consultante aquejados de stress. La necesidad de atender a múltiples puntos ajenos a su centro lo ha “descentrado”. Para retomar el rumbo de su existencia se requiere un primer ejercicio de conexión con su interior. El que está estresado no se reconoce en sus acciones y esto se agudiza cuando vuelve a centrarse. Su crisis viene acompañada de expresiones como “no es posible que yo hiciera eso”, “ese no era yo” o “yo no quiero seguir viviendo así”. Su ser y las acciones de su vida se han despedido. La existencia corre movida por sentimientos y deseos que se les antojan ajenos a su *auténtica esencia*. Sienten que lo que fueron y lo que querían ser ha muerto.

El ser sin referencia alguna a su centro yace, absoluto en cuanto apartado; separado, solitario. Sin nombre. Ignorante, inaccesible. Peor que un algo, despojo de un alguien (...). En la vida se derrama el ser descentrado simplemente. No encuentra lugar que la albergue, entregada a su sola vitalidad. Angustia del joven, del adolescente y aun del niño que vaga y tiene tiempo, todo el tiempo²⁸⁴

El gabinete filosófico es lugar adecuado para que la persona retome el curso de su vida desde sus propias iniciativas. Se le devuelve su autonomía, desde el fomento de la conciencia de lo que le sucede. Acción, deseo y ser vuelven a fusionarse. La vida torna en existencia consciente, resultante del sí mismo y no de un personaje.

²⁸³ CB. Pág. 57.

²⁸⁴ CB. Pág. 57.

Los procedimientos utilizados se apartarán de todo dogmatismo: el objetivo es que el sujeto se recupere mediante la escucha de su “sentir originario”, no imponerle una visión específica. Zambrano explicita los resultados.

Y pasa así de estar sin lugar a ser su dueño mientras es simplemente alzado de un modo embriagante. Pasa de quedarse sin vida a quedarse solo con esa vida parcial que vuelve por docilidad de sierva.

Ya que la vida es como sierva dócil a la invocación y a la llamada de quien aparece como dueño. Necesita su dueño, ser de alguien para ser de algún modo y alcanzar de alguna manera la realidad que le falta²⁸⁵

(2) Comprensión de las fuerzas que “centran” al individuo.

El horizonte tracciona hacia fuera, el centro *recoge* lo disperso. Atrae los diversos proyectos del hombre y los aúna. Alojados en él se encuentra la dirección correcta.

La virtud del centro es atraer, recoger en torno todo lo que anda disperso. Lo que va unido a que el centro sea siempre inmóvil (...). El centro del ser humano actúa durante la primera etapa de la escala ascendente de la persona, de un modo que responde al sentir originario (...): foco de condensación invisible²⁸⁶

Nunca se está centrado para siempre. La vida está apartándose constantemente de su punto de partida. Por eso, el centrado es una actitud a mantener a diario.

Este empeño con la realidad, es igualmente un proceso inacabable que al sujeto humano le lleva lejos de su inicial partida, de esa su primera auroral salida en la que la inocencia arriesga perderse y el inicial ímpetu, ese abrirse, ir quedándose ciego.

Y así, el ser humano se encuentra arrastrado y desviado de su primer punto de partida, que llamaría vida, por el vivir mismo y aun por la realidad que ha de descubrir²⁸⁷

(3) El centro acerca al sentir originario y a una vida auténtica.

Cuando estamos centrados, es decir, cuando la angustia generada por el horizonte no nos corroe, estaremos más cerca de aquello a lo que estamos siendo llamados, nuestro destino. El destino no abandona nunca al hombre, de hecho se queja con más fuerza cuanto más apartado está el sujeto de él.

Horizonte y centro corren en sentidos opuestos siendo la armonía la conjunción sinfónica de sus dos voces.

²⁸⁵ CB. Pág. 58.

²⁸⁶ CB. Pág. 59.

²⁸⁷ ST. Págs. 50-51.

La negación recurrente de alejarse del centro puede desembocar en una tragedia que, a veces, llega a la consulta. El momento en que se descubre la falsedad del camino a recorrer por cegarse a los síntomas que le indicaban cuál era el sendero que se debía tomar. En ese instante, comienza el exilio.

El descubrimiento de la auténtica vía en las existencias de los consultantes es doloroso. Corresponde al filósofo aplicado acompañar en los primeros pasos de aceptación.

3.3.1.2. Persona versus personaje. El argumento de la vida.

Una de las fuentes de Zambrano es Scheler. Las obras que más la influyeron fueron *Ordo Amoris* y *El puesto del hombre en el cosmos*. Brilla en ambas la superación de las categorizaciones racionalistas cuando se defiende la diferencia básica entre el hombre y el animal: la espiritualidad.

Yo sostengo que la esencia del hombre y lo que podríamos llamar su puesto singular están muy *por encima* de lo que llamamos inteligencia y facultad de elegir, y no podrían ser alcanzados, aunque imaginásemos esas inteligencias y facultad de elegir acrecentadas cuantitativamente incluso hasta el infinito (...).

Ya los griegos sostuvieron la existencia de tal principio y lo llamaron la “razón”. Nosotros preferimos emplear, para designar esta X, una palabra más comprensiva, una palabra que comprende el concepto de la razón, pero que, junto al pensar ideas, comprende también una determinada especie de intuición, la intuición de los fenómenos primarios o esencias, y además una determinada clase de actos emocionales y volitivos que aún hemos de caracterizar: por ejemplo, la bondad, el amor, el arrepentimiento, la veneración, etc. Esa palabra es *espíritu*²⁸⁸

La importancia de lo espiritual provoca en Scheler que inaugure uno de sus libros con la frase: “*quien posee el ordo amoris de un hombre posee al hombre*”²⁸⁹. El *ordo amoris* conforma ese principio que moviliza al individuo hacia un tipo de acciones determinadas. Según el filósofo alemán, previa a las decisiones racionales, hay una instancia en el hombre que determina la línea de sus acciones. Si existen razones para elegir desde ahí, no son decisiones racionales sino razones del corazón.

El corazón tiene sus razones, “*las suyas*”, de las cuales el entendimiento nada sabe y nada puede saber; y tiene “*razones*”, es decir, evidencias objetivas sobre hechos para los cuales el entendimiento es ciego, tan ciego como lo es el ciego para los colores y el sordo para los sonidos²⁹⁰

²⁸⁸ SCHELER, M.: *El puesto del hombre en el cosmos*, Losada, Buenos Aires, 2003. Págs. 60-61. Cursivas del autor.

²⁸⁹ SCHELER, M.: *Ordo Amoris*, Caparrós Editores, Madrid, 1997. Pág. 27. Cursivas del autor.

²⁹⁰ *Ibidem*. Pág. 55. Cursivas del autor.

Se nos representa el *ordo amoris* como el aparato emocional y ejecutor y el espíritu como el aparato epistémico (basado en una racionalidad intuitiva) del sujeto. Estas dos instancias amplían las notas antropológicas de la teoría clásica de la FAP. Igualmente, ahondan en las intuiciones zambranianas en dirección a la comprensión de realidades que no comprende el entendimiento. La concordancia entre el espíritu de Scheler y el alma de Zambrano es total²⁹¹.

La vida no es sólo un quehacer²⁹², como diría Ortega, en el que han de irse seleccionando ante las encrucijadas vitales. La vida es el intento de determinar y comprender un *argumento* lo más apegado al propio destino, al centro vital. Así,

Una consecuencia de la específica situación del hombre en la vida, el no ir deslizándose simplemente por ella, es que el pasar de la vida, y el nacimiento y la muerte que de común tiene con todo lo viviente, se configura ante su conciencia y aun antes en su sentir, en un argumento²⁹³

La construcción de ese argumento sigue una clave diferente a la plana estructura “causa → efecto” o “razones → conclusiones”. El argumento de la vida se crea desde la discontinuidad vital y en base a obstáculos, fantasías, situaciones que despuntan sobre la anodina vida y el juego en el que centro y horizonte son piezas maestras.

La vida humana debería ser una progresiva elevación a niveles más evolucionados, más profundos y más visibles. Lo apuntábamos en páginas anteriores: la imagen que conviene a este periplo será la espiral.

Sé que me estoy enredando, que la vida es así, en espiral, un ir y venir para caer y volver a bajar, unir y venir constante, entre dos inferos: uno más bajo, más hondo, más sin salida, y otro la salvación total y completa²⁹⁴

A medida que vamos avanzando por esa espiral “o columna”, se crean “planos nuevos”²⁹⁵.

²⁹¹ HD explicita el fondo del hombre como sentir, más allá de la conciencia y del espíritu de la modernidad: “El vivir desde la conciencia hizo el vacío en torno al hombre, fue reduciéndolo todo a ideas sostenidas en la duda (...). El vivir en la conciencia desembocó en vivir en el espíritu. “espíritu” es libertad, acción creadora. ¿Puede el hombre instalarse totalmente en eso? Al intentarlo, una resistencia se le ha aparecido (...). Y la resistencia que no puede en modo alguno ser llamada “ser”, es nada. Mas es todo; es el fondo innominado que no es idea sino sentir” (HD. Págs. 186-187).

²⁹² Desde esta perspectiva, no debería ser tan crucial para el estudioso de la FAP la materialización de las elecciones como el proceso de generación del argumento o el lugar (“ordo amoris” en Scheler) desde el que se toman esas decisiones. Si bien, esto no elimina la importancia de las elecciones, puesto que ellas concretan nuestro ser, “pues al elegir me voy eligiendo; voy eligiendo el que seré” (HD. Pág. 313). De hecho, “el hombre es el único viviente al que la vida se le da como tarea a realizar” (ORTEGA, J. F.: “Prólogo” en FE. Pág. 14).

²⁹³ SC. Pág. 58.

²⁹⁴ PR. Pág. 120

²⁹⁵ ST. Pág. 155.

Junto al peligro de errar en un horizonte que nos haga perder el centro, se contraponen la posibilidad de no soltar nuestro centro. La aproximación excesiva a cualquiera de los dos bordes fragua la aparición del personaje, la máscara; al otro lado queda la persona.

Según PD, la democracia es el lugar adecuado para que aparezca la persona. En ella, el individuo se hace (1) cargo de sus actos (2) consciente de ellos. Cuando la persona es sustituida por el personaje, el individuo vive de un modo vicario. Sus sentimientos dependerán de factores externos, metamorfosea en alguien que es traído y llevado sin su consentimiento.

La obra zambraniana se rescatan dos personajes que simbolizan el esfuerzo por salir del personaje para alcanzar a la persona. Una de ellas es Antígona frente a su hermana. La otra Nina frente a su señora en *Misericordia* de Pérez Galdós.

Pero lo que a través de ese laberinto que es la obra de Galdós percibimos que sucede es otra cosa, es como un estar la vida, la de todos y cada uno de los personajes que lo pueblan, apresada en la historia. Como si el argumento entre todo fuese este conflicto entre vida personal e historia (...). Recorrerlas todas una a una sería aleccionadora visión de cómo una humana vida por ajena que, inmezclada que pueda estar ante la historia está enredada en ella. Y aún más, algo que cuesta trabajo decir: condenada a ella²⁹⁶

Los personajes del Madrid de final de siglo XIX son prisioneros de su miseria. Esta miseria no es sólo material, hay un presidio real de máscaras que no abandonan ni aun ante la penuria más terrible. Se confirma la miseria moral de ser incapaces de salir del rol que la sociedad les ha infundido sin ser ellos conscientes de su mano malévola. El ama de Nina se cree rica y con poder sobre ella cuando hace años que Nina está con ella por piedad. Las mendigas que piden a la puerta de la que iglesia con Nina se creen incapaces de poder ofrecer nada porque son “pobres”, la etiqueta las sume al punto de pensar que la única riqueza posible es la económica.

Pasan así los personajes galdosianos ante nuestra vista, atraídos, despedidos por esas deidades, debatiéndose entre ellas. Debatiéndose, porque lo que salta a la vista y se imprime en el sentido es más que nada este debatirse desesperado en lucha interminable²⁹⁷

Todos mendigan, pero no dinero o sustento sino un ser²⁹⁸. Por supuesto, no les sirve cualquiera y eso los condena. Sólo Nina tiene un ser auténtico porque lo ha aceptado. Querría tener otro, pero asume que es el que tiene. El resto confunde su

²⁹⁶ EG. Pág. 26.

²⁹⁷ EG. Pág. 29.

²⁹⁸ Cfr. EG. Pág. 181.

personaje (aquel que quieren ser) con sus personas. “Los seres de tragedia mueren siendo como son, “genio y figura”, fieles a su única forma, no tienen más que una versión”²⁹⁹.

La acción auténtica de Nina es análoga a la de Antígona: asumir su papel³⁰⁰. Luego, intenta que la circunstancia no la asfixie. Para ello, no se niega a sí misma ni al mundo, sino que negocia con éste. Nina acaba siendo algo más que su *personaje*, alcanza su *persona* mediante un trabajo que, en modo alguno, es racional sino que parte de un lugar más profundo: una convicción interior cercana al *ordo amoris* scheleriano. Si inquiriésemos por las *razones* de tal actitud, la mendiga esgrimiría un “no puedo dejar a mi ama y a su hija que se mueran, además no puedo dejar de ser cómo soy”, es decir, esgrimiría aceptación, amor y piedad.

La tragedia no es total mientras no se descubre la falsía de uno mismo. Augusto, el protagonista de *Niebla* sufre con la pérdida de Eugenia, aunque su dolor máximo llega tras entrevistarle Unamuno y comunicarle éste su naturaleza.

No existes más que como ente de ficción; no eres, pobre Augusto, más que un producto de mi fantasía y de las de aquellos de mis lectores que lean el relato que de tus fingidas venturas y malandanzas he escrito yo; tú no eres más que un personaje de novela, o de *nivola*, o como quieras llamarle. Ya sabes, pues, tu secreto³⁰¹

Permanecer bajo la mentira del personaje no es fácil. El centro da luz cada cierto tiempo, el latido de la autenticidad se repite una y otra vez, según nuestra autora. Salir de ese estado no es menos doloroso.

Mas hay un modo de afirmarse como persona, un modo trágico que es afirmarse en personaje, el personaje es siempre trágico; bajo él gime la persona y para liberarse un día se precipita en tragedia, después de haber precipitado a lo que de ella dependió. Si el hombre occidental arranca su máscara, renuncia a ser personaje en la historia, quedará disponible para elegirse como persona³⁰²

Augusto Pérez se afianza en su deseo de suicidarse y en el de pervivir frente a Unamuno para demostrar que es una entidad autónoma frente a su autor³⁰³, es decir, que es una persona. No quiere ser personaje.

Si una de las necesidades del hombre era escuchar y ser escuchado y otra era ver y verse, ese verse requiere ver el fondo auténtico, esto es, la entidad personal.

²⁹⁹ EG. Pág. 188.

³⁰⁰ Es más, el endiosamiento conduce a la asunción de un personaje (Cfr. PD. Págs. 103-104).

³⁰¹ UNAMUNO, M.: *Niebla...* Pág. 156. Cursivas del autor.

³⁰² PD. Pág. 165.

³⁰³ Cfr. UNAMUNO, M.: *Niebla...* Págs. 157-160.

Y la mayor necesidad de todas la biológicas y psicológicas es sentir alguna vez que coincidimos con nosotros mismos; sentir, aunque sea de momento, que el personaje que camina delante de nosotros se ha hecho visible y se ha dejado alcanzar por este otro que nos hemos encontrado siendo, sin haberlo buscado³⁰⁴.

Que el personaje que no somos sea alcanzado por la persona que somos es una de las mayores necesidades del ser humano: vernos y sentirnos siendo auténticamente.

3.3.1.3. Fundamentos dilemáticos.

En todo lo expuesto se destila el andamiaje interno de gran parte de la conflictividad de los consultantes filosóficos:

- (1) *Angustia* de naturaleza desconocida, o lo que es más grave, angustia en la que el sujeto no quiere conocer su origen.
- (2) Confusión o escasa visibilidad del propio *centro*.
- (3) *Evasión* en el *horizonte* o pérdida en sus contornos difusos.
- (4) *Confusión* entre el *personaje* y la *persona*.
- (5) *Incapacidad* o ausencia de deseo de abandonar el *personaje*.

El problema más frecuente de la consulta no son la búsqueda de la felicidad, la resolución de conflictos o la profundización en temas de tipo filosófico. Todos ellos son *consecuencias* de una situación previa que provoca malestar.

Zambrano nos proporciona marcos para ayudar al consultante a comprender que el paso inicial (y esencial) para resolver sus problemáticas es hacerse consciente de la situación experiencial que lo ha conducido a la consulta. Cuando se posicione vitalmente en el contorno adecuado, es probable que la dicotomía razón-vida no aparezca.

Así, su primera tarea es aprender a dirigir la mirada: poner los ojos en la vida. Resuelto este punto, muchas veces, los problemas no hay que resolverlos, sencillamente se disuelven.

Concretemos: cuando el individuo abandona su posición de personaje (con humildad), recupera su centro o elude la difusión en horizontes que lo aparten de su destino vital, los dilemas desaparecen, la búsqueda de la felicidad estará en camino e iniciados el sendero hacia el conocimiento de lo que le circunda y la autocomprensión vital. Sólo hará falta continuar en el trayecto, armonizando centro y horizonte.

La reaparición de conflictividades es sintomático del desajuste bien sea por coyunturas externas excesivas en el firmamento, por abandono personal o por ambos.

³⁰⁴ AE. Pág. 75.

3.3.2. La esperanza y ¿desesperanza?

3.3.2.1. Trascendencia y heterodoxia.

La *Fundación María Zambrano* conserva un texto con una estructura casi poética. Está compuesto de una primera frase y sucesivas líneas en las que se define la vida humana. Lo reproducimos manteniendo el formato de la autora.

La vida es la forma de trascendencia de la que es conato de ser y buscar ser del todo
 Vivir es crecer
 es anhelar
 es esperar
 es amar
 es padecer
 es entregar la vida
 es un hacia Dios³⁰⁵

Se aprecia un interesante despliegue en su concepto de vida. Comienza con términos apartados de la experiencia humana hasta introducirse en acciones profundas y cercanas al sujeto humano: el crecer es propio de todo ser viviente; el anhelo también podría encontrarse en los animales; la esperanza conviene a la persona. Llegado al hombre no acaba la descriptiva: el hombre es también amar, un amor que se padece y no sólo un amor que se ve objetivamente desde fuera. La mayor de las trascendencias sería dar la vida puesto que es salir de uno mismo para emplear la propia existencia en los demás. Finalmente, vivir es disolverse (o tender a ello) en el fundamento de la realidad: Dios o lo sagrado.

Desde su primera obra, nuestra pensadora incide en la trascendencia, al definir al sujeto como un “heterodoxo cósmico”.

La naturaleza permanece fiel al impulso creador; en sus acontecimiento hay un carácter de necesidad y en su silencioso ser es la máxima virtud de la obediencia, la entrega sumisa a los latentes designios. Pero el hombre, no. Emerge de la naturaleza, habla, contraría el orden hallado, es el heterodoxo cósmico³⁰⁶

La filósofa, mirando a la historia, dibuja la negativa del hombre a plegarse a los dictados de la naturaleza, más aún, a las normas que él mismo construye.

El hombre ha vivido ya en el curso de su historia –por eso justamente la tiene- en función de distintos orbes u horizontes, con la condición de no ignorar los otros –los que no vivía- y, aun combatirlos. Y cada vez que en su evolución dejaba atrás un horizonte, quería destruirlo, hundirlo, por ansias de librarse para siempre de él³⁰⁷

³⁰⁵ M 397. Pág. 20.

³⁰⁶ HL. Pág. 205.

³⁰⁷ HL. Pág. 206.

HL no concreta con finura la vivencia de esa heterodoxia; aunque apunta a las razones que obligan a pensar esta caracterización en el ser humano.

Vivir humanamente es una acción y no un simple deslizarse en la vida y por ella. Es lo que, según Ortega y Gasset, distingue al hombre de los demás seres vivos que conocemos. El hombre ha de hacerse su propia vida a diferencia de la planta y del animal que la encuentran ya hecha y que sólo tienen que deslizarse por ella, al modo de cómo el astro recorre su órbita³⁰⁸

Más tarde, elabora la idea y la completa: el hombre necesita darse a sí mismo su ser. El medio de procurárselo depende de la experiencia y del saber que consigue a través de la vida.

El hombre es el ser en el cual ser y realidad no coinciden. Y si no coinciden ante él ni para él es porque no coinciden en él, porque no se da al ser y a la realidad coetáneamente, al mismo tiempo, sino en rarísimos momentos, extraordinarios, creadores, fecundamente inacabables, eso sí. Como realidad, el hombre, al igual que todo ser viviente, necesita alimentarse, como ese ser al que no puede renunciar le es dado, impuesto, el alimentar, o séase, el darse, el darse cuando todavía no es³⁰⁹

El hombre es más que la “lucha por el pan cotidiano”³¹⁰.

Estas ideas derivarán: *el hombre es el ser que padece su propia trascendencia*. La expresión aparece de forma literal o parafraseada en diversos escritos suyos: SC³¹¹, ST³¹², EG³¹³, M 447³¹⁴, etc... Hagamos un primer análisis de la misma.

3.3.2.2. El ser que padece su propia trascendencia.

El padecer³¹⁵ tiene en su obra dos sentidos.

³⁰⁸ SC. Pág. 51.

³⁰⁹ PR. Pág. 15.

³¹⁰ “El riesgo, el peligro, la lucha por el pan cotidiano, ciertamente que despiertan los anhelos de vivir sobrepasándolos. Mas reducir a ello los estímulos de vida implica la concepción de que el hombre sea únicamente un organismo cuyo vivir consiste en luchar del modo más elemental, primario, animal diríamos, para imponerse al medio. Y ni siquiera el animal es esto. Ni siquiera el animal cuando es domesticado y encuentra sin merma todo lo que precisa, reacciona de esta manera (...). En suma, es la finalidad la que desde lejos en unos casos y de modo inmediato en algunos otros, determina la acción tanto colectiva como individual, la acción no destructora. Es la finalidad verdadera, siempre trascendente, la que se enfrenta con el destino en forma creadora, por humilde que sea” (ZAMBRANO ALARCÓN, M.: “La estructura de la mortalidad y los modos de vida actualmente”, *Educación*, número 32, Puerto Rico, 1971. Págs. 157-158).

³¹¹ Cfr. SC. Págs. 53 y 74.

³¹² Cfr. ST. Pág. 17.

³¹³ Cfr. CG Pág. 11.

³¹⁴ M 447. Pág 3: “Definición del hombre, pues como el ser que padece su propia trascendencia”

La vida, para ser realmente humana, requiere sentirla (ser paciente) y actuar en ella (ser agente). Sólo cuando Antígona se decide a oponerse a la norma de la ciudad se individualiza respecto al resto de los mortales; está siendo ella misma y separándose de la corriente adocenada del resto de ciudadano. Comportándose de este modo, Antígona adquiere una identidad propia irrecusable. Antígona a partir de ahora no será un nombre griego más sino *alguien*, una vida entregada éticamente. Los que le rodean mantienen su entidad como masa, como polifonía coral subyugada a la norma. Además, la vida es sentirla (padecerla) desde la conciencia. Esta conciencia se manifiesta de modo voluntario o involuntario. En ambos casos, se trata de un sentir en que el sujeto se conecta con su fondo. Por eso, cuando se recuerda a *una persona* se le recuerda cuando hemos sentido su presencia, que suele coincidir momentos de decisiones críticas o coyunturas especiales (su nacimiento, su boda, su muerte, etc...).

Por otra parte, el padecimiento connota sufrimiento. María Zambrano se incluye en la generación del toro, aquella que se sacrifica en medio de la plaza y mediante él consigue un saber experiencial superior. Su condición de exiliada, su apuesta por abismarse en los ínfimos como medio para conseguir la salvación, el hecho de saborear diversas muertes cercanas, las derrotas personales son fuente de su padecimiento. Sin embargo, el padecimiento vital contiene, a su vez, episodios positivos. Al escribir DA o hacer la descriptiva de “sus poetas” no hay una alzada sufriente. Sus fenomenologías del nacimiento o de los claros del bosque no aluden a ámbitos dolorosos o tenebrosos y no, por ello, negamos que deje de haber padecimiento.

Las relaciones entre el padecimiento y el pensamiento no están claras. ¿Es previo el pensamiento al padecimiento o viceversa?, ¿acaso son coincidentes en el tiempo? Chantal Maillard adelantaba la siguiente reflexión hace unos años.

¿Por qué es *padecida* la trascendencia? En principio, sería útil recuperar el significado del término *padecer* a partir de la extensión de la palabra en la que pueden incluirse tanto los estados anímicos en general, a las denominadas “pasiones” $\pi\acute{\alpha}\theta\omicron\varsigma$ la tristeza como la cólera o el amor; en definitiva, todo lo que se experimenta. Que el padecer, como estado vivencial, sea un acto previo al pensar es actualmente más que dudoso, como incluso puede serlo la habitual distinción entre actos de emoción y actos de pensamiento. Todo padecer lo es de un sujeto, y como tal no puede estar exento de razón, razón primera que es la de ser testigo³¹⁶

Si la apuesta zambraniana es por una razón-poética, decidir si es antes el entendimiento o el sentimiento tal vez sea una cuestión que no merezca la pena visitar.

³¹⁵ Una breve comparativa entre el trascender zambraniano y el de Heidegger puede leerse en CM. Págs. 60-61. Véase también la segunda parte del artículo de Darío Suárez “Encontrando la Verdad en la obra de arte”: SUÁREZ SERÓN, D.: “Encontrando la Verdad en la obra de arte”, *INUAF Studia. Scientiae rerum difusio*, número 2, Loulé, 2000. Págs.97-105.

³¹⁶ CM. Pág. 62.

Junto al padecimiento, está el trascender: “Transcender es pasar a través de mas sin por ello abandonarlo (sic)”³¹⁷. Trascender “en un primer sentido es atravesar, traspasar: obstáculos, fronteras”³¹⁸. La trascendencia se puede comparar a una fragancia³¹⁹.

Es el caso de los aromas de los que se dice que trascienden porque se desprenden permaneciendo al mismo tiempo en el cáliz de la flor, y si a la rosa no se la viera, por su aroma se conocería. De todas las impresiones que reciben los sentidos, el olor es el que más remeda a la trascendencia, porque es una emanación constante, un desprenderse sin cesar y sin constituirse ni tender a constituirse en un ser aparte³²⁰

Puede constatarse aquí el juego entre centro y horizonte desde otra imagen: el aroma que no abandona el cáliz (centro) e irradia a la periferia (atraído por el horizonte).

La trascendencia favorece la mediación, la navegación entre las múltiples realidades.

Trascender es eso ante todo: mediar, ir y venir entre lugares extremos y si no es eso lo propio de lo humano, se quedaría el hombre reducido a ser una criatura no muy diferente de las demás, se quedará privado de su situación singular en el mundo³²¹

La trascendencia y el amor son padres de dos vástagos: la fecundidad y la creación.

El amor es el elemento, por así decir, de la trascendencia humana; primeramente fecundo, seguidamente, si persiste, creador, Creador de la vida, de luz, de conciencia³²²

El amor es fecundo, la trascendencia creativa. Cuando el sujeto asciende de nivel intuye nuevas realidades. Ahora bien, no es él padre de estas nuevas realidades. El sujeto las alcanza, pero no le compete a él crearlas. El tiempo es la condición de posibilidad de que el sujeto pueda trascenderse y padecer. Sin el tiempo, el sujeto sería semejante al poeta del tiempo primigenio.

Si el hombre estuviera rodeado de ser siendo ya él, con-siendo, no habría padecer alguno (...). Y la lograda trascendencia no sería ya trascender. El tiempo sería el eterno instante en que algo se actualiza, el sólo, único instante (...).

³¹⁷ FE. Pág. 152. Subrayado de la autora.

³¹⁸ FE. Pág. 151.

³¹⁹ La primera definición de trascender del *DRAE* es “Exhalar olor tan vivo y subido, que penetra y se extiende a gran distancia”

³²⁰ FE. Pág. 151.

³²¹ FE. Pág. 113.

³²² Send. Pág.204.

De un lado pues, el solo padecer, la total pasividad; de otro, la actualidad sin padecer alguno: el ser ya. Mas la situación efectiva del hombre es padecer y trascender, y no sólo padecer, sino padecerse³²³

Siendo la vida un camino propiciado por el tiempo y la vida *humana*, una ruta cuya necesidad esencial es trascenderse, el amor se abre como ámbito desde el que se abre el futuro de la persona.

El amor trasciende siempre, es el agente de toda trascendencia en el hombre. Y así, abre el futuro; no el porvenir que es el mañana que se presume cierto, repetición con variaciones del hoy y réplica del ayer: el futuro, la eternidad, esa apertura sin límites a otro espacio y a otro tiempo, a otra vida que se nos aparece como la vida de verdad. El futuro que atrae también a la historia.

Mas el amor nos lanza hacia el futuro obligándonos a trascender todo lo que promete. Su promesa indescifrable descalifica todo logro, toda realización. El amor es el agente de destrucción más poderoso, porque al descubrir la inadecuación y a veces la inanidad de su objeto, deja libre un vacío, una nada aterradora al principio de ser percibida³²⁴

El poder “destructor” del amor es preciso para la navegación. Sólo es posible caminar cuando hay vacíos y para crear esos vacíos es necesario un agente que los genere³²⁵. Vimos en un capítulo anterior que uno de esos agentes era el pensamiento, más específicamente, la duda. La duda creaba la posibilidad de un vacío, de una pregunta que no se contentaba con lo dado sino que exigía respuestas que no estaban a su alcance. A pesar de lo dicho, repárese en que el tránsito generado por el amor es diferente al que podría producir el centro, citado en un epígrafe anterior. El centro es una entidad llena que nos atrae. El amor es una entidad que imprime en nosotros la atracción de algo que no poseemos.

3.3.2.3. Anheló.

La trascendencia básica del ser humano es el anhelo.

Vivir es anhelar, y anhelar supone no tener y tener más; no haber llegado y estar más allá. Anhelar es el *a priori* en la vida.

Y este *a priori* es tiempo o engendra tiempo, el tiempo. Sin anhelo la vida no se daría en el tiempo, no sería ya tiempo ella misma. El anhelar es el fundamento del hacerse que es vivir³²⁶

³²³ ST. Pág. 24.

³²⁴ HD. Pág. 273.

³²⁵ Cfr. PC. Pág. 68.

³²⁶ ST. Págs. 96-97. Cursivas de la autora.

La idea procede, nuevamente, de Ortega y Gasset: ““Vivir es anhelar”, ha dicho Ortega y Gasset”³²⁷. Se distingue de la esperanza en su indeterminación. La esperanza es la concreción del anhelo vital.

El simple anhelar, sustrato último de la vida es como el incesante ritmo del corazón. Continuo, no llega a la palabra. Apunta hacia ella, la llama, va en su persecución. Porque la vida, en su estrato último, es persecución de algo; torrente que se escapa para volver a su punto de partida³²⁸

Por ello, la esperanza va a requerir la intervención de la razón. Esa razón especificará esta “manifestación difusa y primaria”³²⁹.

Análogamente al amor, el anhelo se distingue por su poder destructor. En este caso, sus resultados son más catastróficos, puesto que no lo mueve el afecto sino el sentimiento de conseguir la innovación. El anhelo lucha contra lo establecido como fuego que dinamita todo orden cerrado, que ha de dejarse atrás. La descripción más gráfica del sentimiento aparece en dos textos de su obra autobiográfica DD:

Un ímpetu, una avidez. Vivir es anhelar y bajo el anhelar la avidez, el apetito desde lo más adentro, el hambre originaria. Hambre de todo, hambre indiferenciada. Quizá haya minúsculos animales, quizá los haya habido que nacen devorando el cuerpo de la madre que los alberga, por devorara la propia envoltura³³⁰

Había rechazado a las sombras de sus personajes, a sus sombras, conatos de ser que le hacían presente lo que ella era. Un conato que no había podido deshacerse y que ahora tenía que proseguir su vida de larva, en busca del ser, una avidez de ser; vivir sería eso, proseguir esta pasión que no deja tregua, padecer esta avidez, aceptarse no siendo y, al aceptarse, ir siendo, ir hacia el ser, afrontar el riesgo de ser en falso, de ser otra cosa que lo entrevisto y presentido, de ser “el otro”, uno de los múltiples otros que la posibilidad ofrece en sus espejos y uno, uno mismo³³¹

¿Es este agente inflamable compatible con la vida humana? No. El anhelo es la sed incontrolable que acaba dejando sin fuerzas a su agente.

En consecuencia sólo se vivirá moralmente cuando se haya vencido esta tendencia espontánea a la destrucción. Cuando el hombre haya salido de este modo de vida en que es espontáneamente destructor, vivirá del todo moralmente (...).

³²⁷ ST. Pág. 82. Véase también ESV. Pág. 126.

³²⁸ M 452. Pág. 1.

³²⁹ PD. Pág. 82.

³³⁰ DD. Pág. 17.

³³¹ DD. Pág. 59.

El anhelo, pues, por ser ilimitado tiene que encontrar un límite fijo, invulnerable, inflexible. Y por ser expresión de ese cierto vacío puramente humano, tiende a crear un lleno; el anhelo ilimitado que no se conforma³³²

Así se inventa la esperanza para salvar del anhelo.

3.3.2.4. Finalmente, la esperanza

Las raíces del concepto zambraniano de esperanza descansan en el pensamiento de su maestro. Específicamente, la filósofa veleña topa con ella en la distinción entre ideas y creencias.

La esperanza es la prueba de la trascendencia del hombre³³³. Trascendencia y esperanza son condiciones de posibilidad de la persona³³⁴, si bien la segunda es la materialización de esa esencia: el ser humano es un ser de esperanzas o, como dice nuestra pensadora, “camina el hombre en la historia tras de sí mismo enredándose en su esperanza”³³⁵.

Nuestra definición favorita es la de ESV: la esperanza como prosecución del nacer³³⁶. El nacer es el acto por el cual la persona da a luz, o se transforma, en medio de visibilidad. Así gesta ámbitos que cegados o áreas desatendidas por el humano vivir. Por eso, la esperanza no es siempre un orbe de *creación*, sino que, con frecuencia, lo único que hace es redireccionar la mirada a entes que ya existían.

A pesar de las coincidencias entre el anhelar y el esperar, hay distinciones de fondo: una llama, el otro atrae.

Mientras que en el anhelar hay como una especie de llamada dirigida a algo para que venga hacia nosotros; en el esperar hay un moverse hacia ello³³⁷

El ser humano se dirige inexorablemente hacia una finalidad, hacia un más allá³³⁸

Los sentimientos también son distintos debido a las diferencias de los movimientos de los cuales dependen. La esperanza puede provocar miedo, pero nunca angustia (miedo sin objeto), que será propia del anhelo. Tener este dato presente en consulta, puede ser de gran utilidad puesto que nos sitúa en la experiencia del sujeto y su causa. No es lo mismo trabajar con el miedo motivado por el pensamiento de no conseguir un objetivo a una angustia cuya raíz es desconocida. En el primer caso, habrá que investigar el objeto que provoca los sentimientos para limitar sus efectos. En el

³³² PD. Pág. 83.

³³³ ST. Pág. 22.

³³⁴ ST. Pág. 122.

³³⁵ ST. Pág. 87.

³³⁶ ESV. Pág. 194.

³³⁷ PD. Pág. 84.

³³⁸ LB. Pág. 100.

segundo, se actuará sobre la angustia misma y su causante (el anhelo), se esclarecerá la naturaleza de la primera y del segundo, evidenciando las falacias internas del anhelo origen de ese sentimiento sin objeto específico.

Esperanza y necesidad son términos especulares y complementarios. El individuo no colma su esencia llenando su estómago de pan³³⁹. La profundización en la necesidad nos revelará algo más de la esencia de la trascendencia. El manuscrito 12 de la *Fundación María Zambrano* explica la diferencia entre ambos términos. La esperanza nos hace renunciar a todo por ella, apela a una moral heroica que no tiene presente la biología más básica. Por la esperanza, podemos renunciar al alimento, a los deseos carnales, a la propia vida. Estamos ante un cancerbero antropológico que lo engulle todo en su propio beneficio. Ahora bien, su voracidad no conduce a la nada; ayudada por su inherente capacidad de creación para producir realidades. Como si se quisiese violentar la falacia del *wishful thinking*³⁴⁰, la esperanza hace aparecer aquello que se desea: hace de la mentira, verdad.

La verdad no es algo que esté ahí, a la vista. Y hay secretos que un día serán revelados. Misterios más allá de la verdad de ahora, que si por alguien son declarados pasan por mentiras, Y así, nuestros sueños, nuestras esperanzas, pueden transformar la mentira en verdad, pueden crear verdades, “hay verdades que han sido primero mentiras”. Verdad y mentira dependen de la esperanza porque dependen de la creación³⁴¹

La necesidad apunta a “lo inmediato, lo urgente inexorable y a la vez efímero”³⁴². Cuando la necesidad aprieta, la esperanza pasa a un segundo plano.

Era un movimiento nacido más que de la esperanza, de eso que la antecede: de la necesidad. La necesidad no permite que haya esperanza sino cuando anda en vías de satisfacer al muy necesitado, como el hambriento llega a no saber qué padece; y es preciso que alguien le ofrezca el alimento adecuado para que comience a sentir lo que le falta. Y aún entonces, ha de transcurrir algún tiempo antes de que se le desate ese hambre total, esa hambre trascendente que es la esperanza³⁴³

³³⁹ “Mas entre la esperanza y la necesidad estamos todos en una u otra manera” (EG Pág. 53). “Esperanza y necesidad forman, entrecruzadas, el fondo último secreto, que se cela en los momentos de madurez, debajo de la seguridad – ofrecida a la necesidad- y de las creencias establecidas, en que se canaliza un tanto adormitada, la esperanza” (FE. Pág. 124).

³⁴⁰ La falacia del *wishful thinking* es aquella en la que las conclusiones no dependen del desarrollo lógico del argumento sino de lo que se desea que suceda. De este modo, se manipula el argumento buscando razones de una conclusión deseada.

³⁴¹ EG. Pág. 126.

³⁴² M 12.

³⁴³ DD. Pág. 78.

Aun con el texto anterior por delante, Zambrano escribe sobre la imposibilidad de que desaparezca totalmente la esperanza en el sujeto. Hay datos sobre la “inhibición” de la esperanza que conforma una abulia paralizante:

Y es que el esperar, si bien es una constante de la vida humana, varía en diversas formas. Podemos esperar más o menos abiertamente, más o menos intensamente. Y podemos también –es una de las pruebas de la libertad- cerrarnos a la esperanza, es una especie de suicidio, y podemos inhibirla, que es lo que más frecuentemente sucede. Mucho se ha hablado y estudiado la inhibición a partir de Freud y de su escuela psicoanalítica, mas la inhibición, desventuradamente, se ha entendido sólo referida a los instintos. Nadie ha hablado de la inhibición de la esperanza. Del no atreverse a esperar, de retener este íntimo movimiento de la vida humana que es como la respiración profunda de la persona³⁴⁴

Paradójicamente, sólo en el antónimo de la necesidad, en la “hartura biológica”, se erradica la esperanza. Podríamos repetir lo mismo para un exceso metafísico. Como la pregunta necesita la duda como artefacto para generar un vacío en que ella se introduzca, el exceso de llenado metafísico destruye toda hendidura en la cual la esperanza tenga su lugar.

Descendiendo a nuestra profesión podríamos preguntarnos, ¿qué utilidad tiene la esperanza?, ¿acaso sirve para *animarlo* en momentos de desesperación? Nada de eso.

La esperanza, como “prosecución del nacer”, conecta al individuo con su principio vital, es decir, con su sentir originario. Por eso, la esperanza, al igual que el centro, “guía a la sensibilidad” de la persona a orientarse hacia su propio destino. El valor añadido es que la esperanza da energías para actualizarlo, es decir, indica el camino y *mueve* hacia él, es brújula y pujanza movilizadora. Si el centro *llamaba*, la esperanza es ímpetu dinamizador.

La esperanza en este su primer paso guía a la sensibilidad, la orienta hacia aquellos aspectos de la realidad que se extiende para que encuentre en ella la verdad. Y hasta los mismos sentidos se agudizan en virtud de esta búsqueda de la verdad guiada por la esperanza (...).

El segundo paso que se nos presente en este alto camino de la esperanza nos parece será la actualización de esa llamada que alienta en el fondo de lo que llamamos corazón³⁴⁵

La condición de posibilidad del anhelo era un tiempo en que poder desarrollarse, la de la esperanza es una fe básica en los resultados. De ahí que,

³⁴⁴ PD. Pág. 85.

³⁴⁵ LB. Pág. 109.

en el fondo de esta esperanza genérica, absoluta, podemos discernir algo que la sostiene: la confianza. La esperanza sostiene todo acto de la vida; la confianza sostiene la esperanza³⁴⁶

Hemos visto que la esperanza no es un formulario que se pida a la administración humana en todo momento. ¿Cuándo demanda derecho de presencia la esperanza?, ¿cuáles son los plazos más oportunos en que ésta se precisa?

(1) *Durante la desesperanza.*

Y así, la esperanza salta visible en la desesperanza, en la desesperanza y en la exasperación que advienen por un suceso habido en la intimidad del ser entregado a sí mismo, o encerrado en una situación sin salida³⁴⁷

(2) *En el laberinto existencial.*

El otro lugar real, simbólico en ocasiones, donde la esperanza se muestra, es la caverna cerrada, o la galería subterránea, el laberinto; los lugares de inmovilidad y encierro o los lugares donde habiendo salida en principio se anda perdido³⁴⁸

¿Por qué se da en estos momentos?, ¿no se evidencia el latido de la esperanza en momentos menos conflictivos? Sin duda, pero en esos momentos, la esperanza tiende a dejarse de sentir, precisamente, por la levedad existencial. Tanto en la desesperanza como en los momentos de desorientación, la esperanza será el reclamo de la vida; si ésta quiere seguir dándose, es decir, generando un argumento (histórico) es preciso que haya cabida para la esperanza. ¿Por qué? Lo resumiremos en una frase de la filósofa que, esperamos, a esta altura se entienda: “Una historia sin esperanza es inenarrable”³⁴⁹.

3.3.2.5. Excurso: disfunciones de la esperanza.

Definíamos el delirio como producto de la imposibilidad de colmar ciertas expectativas, ciertas historias y ciertas esperanzas. Toda esperanza implica un cierto número de expectativas. Consecuentemente, cuando el que espera y no obtiene es reo (posible) de delirio. Zambrano es contundente: “La esperanza abandonada delira; la necesidad insatisfecha fabrica pesadillas”³⁵⁰; “Y comenzó su inacabable delirio. La esperanza fallida se convierte en delirio”³⁵¹.

³⁴⁶ LB. Pág. 101.

³⁴⁷ LB. Pág. 101.

³⁴⁸ LB. Pág. 102.

³⁴⁹ LB. Pág. 106. Una historia sin esperanza no es auténtica vida (menos historia puesto que ésta, para Zambrano, es vivencia de sucesos) porque toda historia requiere de un argumento y ese argumento precisa, a su vez de un pasado y de un futuro. Ese futuro esperado será el que proyecte la esperanza. Si bien, el futuro proyectado y lo que suceda luego puedan no coincidir.

³⁵⁰ M 12.

³⁵¹ DD. Pág. 247.

Por otra parte, la agonía supone la confrontación entre una esperanza *que no se puede abandonar* y una realidad que se niega a darle cumplimiento.

Europa al descubrir la vida como esperanza, vivió la historia como tragedia, “condenada” a agonizar, a no poder morir; a renacer de sus sucesivas muertes, pues no se puede retroceder desde la esperanza comprometida. ¡Otra vez a esperar! No se puede morir Europa porque tiene que proseguir el camino, que es agonía, que es calvario de la esperanza desatada. Y tendrá que seguir pariendo, pariéndose a sí misma, en la historia y...³⁵²

A la negación de la realidad se suma la ausencia de concesiones del sujeto a abandonar su intento en la agonía. Así, la esperanza troca en ensueño y la esperanza en un mal a abolir. La esperanza absolutizada es ensueño: “El hombre es una extraña criatura a quien excede su historia cuando esta engendrada por un ensueño, máscara de su esperanza”³⁵³. Cuando el ensueño mueve al hombre y no la esperanza, se confirma el fracaso: “Toda la historia es un fracaso porque la esperanza que la ha movido es imposible de realizar”³⁵⁴. Esta es la razón por la cual, Zambrano acabará fomentando, en su método del abismamiento, la confianza en lugar de la esperanza. La confianza se da respecto a lo presente. Huelga decir, que esa fe espera salida de la frustración, de los ínfimos, pero no se especifica en un más allá, sino que la confianza reside en el momento presente. Así, la confianza estaría cerca del concepto de *amor fatti* nietzscheano³⁵⁵. Abundaremos en esta cuestión en sucesivos capítulos.

La tercera disfunción de la esperanza es el contrato con la ilusión. La ilusión es debida a una esperanza que sólo mira a los frutos de la acción. Cuando éstos no son los esperados, entra en escena la frustración y se pierden fuerzas para seguir con fe en el objetivo. Sin fe no puede haber esperanza. Sin ofrecer algo (aunque sea el sacrificio de saber esperar) tampoco es posible.

La esperanza puede aliarse también con la ilusión, puede dejarse vencer, apenas nacida, por la avidez de logro, por la impaciencia, y decaer convirtiéndose en ilusión, en la ilusión que se alimenta de espejismos en los que la propia ansia se refleja. Lo cual sucede cuando ese segundo paso que hemos señalado tiene una sola dimensión, la del recibir. Cuando de verdad la esperanza se dirige a ofrecer, puede ir más allá de lo que la razón común presenta, mas sin crear espejismos porque o va en la oscuridad

³⁵² DD. Pág. 244.

³⁵³ ESV. Pág. 50.

³⁵⁴ AE. Pág. 82.

³⁵⁵ Sobre las relaciones de María Zambrano y Friedrich Nietzsche se debería indagar en el artículo de Eguizábal Subero y en el de Luís E. Santiago, que desglosan las relaciones intelectuales entre ambos pensadores. (Cfr. EGUIZÁBAL SUBERO, J.I.: “El idiota y el superhombre. Apuntes sobre la relación Zambrano-Nietzsche”, *Actas del II Congreso Internacional sobre la vida y obra de María Zambrano*, Fundación María Zambrano, Vélez-Málaga, 1998. Págs. 241-256. SANTIAGO GUERVÓS, L.E.: “María Zambrano y F. Nietzsche: la conciencia poética”, *Actas del II Congreso Internacional sobre la vida y obra de María Zambrano*, Fundación María Zambrano, Vélez-Málaga, 1998. Págs. 751-764).

– en la *noche oscura*- o en la luz directa de la verdad no aparente. Y no esclava de la luz refleja³⁵⁶

4. Conclusiones. La experiencia del consultante: vectores antropológicos zambranistas para la FAP.

4.1. Una antropología para la FAP.

Iniciábamos este capítulo con dudas sobre la existencia de una antropología para la FAP; más tarde, nos asentábamos en la idea de que, a lo sumo, existen notas antropológicas en la teoría clásica de la FAP. Algo muy distinto sucede desde la perspectiva de Zambrano.

El saber de la experiencia se funda en haber vivido situaciones que se narran. Por eso, los consejos a Agustín Andreu, a María Luisa Bautista o a aquel joven que pierde a su hermana parten del estrado máximo: la experiencia personal. Asimismo, se explica que la joven discípula de Ortega se sienta inerme en los años veinte ante las crisis de su padre o en los treinta ante un Antonio Machado derrotado cruzando las fronteras españolas. Entre la Zambrano de las *Cartas de la Pièce* y la del comienzo del exilio median muchas décadas de experiencia reflexionada. Parafraseando a Séneca, Zambrano no es de esas ancianas que para demostrar su edad sólo poseen las canas y los años.

Sus palabras pueden no ser compartidas por otros, debido a la variabilidad de la experiencia humana y los diversos niveles de profundización personal, pero no pueden dejar de ser “verdaderas” (entendemos la verdad como sinónimo de autenticidad y de cercanía entre la vida y niveles profundos de indagación personal).

Decíamos en este capítulo que la novedad de la antropología zambraniana partía de la entraña del consultante. Esto es posible porque nuestra pensadora habla desde su propia soledad, alguien que sufrió el descentramiento y que buscó la recuperación de la trascendencia de la vida. Por tanto, la teoría zambraniana parte de la vida, no de edificios abstractos de ideas.

Las ideas, es decir, los pensamientos que tenemos sobre las cosas, sean originales o recibidos, no poseen en nuestra vida valor de realidad. Actúan en ella precisamente como pensamientos nuestros y sólo como tales. Esto significa que toda nuestra “vida intelectual” es secundaria a nuestra vida real o auténtica y representa a ésta sólo una dimensión virtual o imaginaria³⁵⁷

Para Ortega, las ideas se *poseen* mientras en las creencias se *está*. Las creencias pertenecen al ámbito de la realidad (personal) por eso, los debates en FAP deberían

³⁵⁶ LB. Pág. 112.

³⁵⁷ ORTEGA Y GASSET, J.: *Ideas y creencias*, en *Obras Completas 5*, Alianza Editorial, Madrid, 1994. Pág. 388.

basarse en experiencias personales. Ahora bien, la experiencia es mucho más que conglomerado estadístico. La experiencia es comprensión profunda de las causas que motivan el sentimiento, los anhelos, las preguntas y los universos de los consultantes.

Zambrano nos trae una experiencia que no se evoca en la FAP: ser consultante antes que orientador. Sólo las nuevas generaciones de orientadores filosóficos, los que han pasado por másteres formativos han experimentado débilmente esta experiencia³⁵⁸.

La cuestión que se plantea aquí es si es posible la convivencia entre el establecimiento de una antropología evitando la tentación de normalización o imposición de visiones. Explicamos la cuestión.

Por una parte, una antropología establece una descripción del hombre. Se corre el riesgo de que esa descripción se normativice, o lo que es peor, se establezca como modelo. Ese modelo podría pasar a ser un modelo de normalidad. Por tanto, una teoría de la FAP basada en ese modelo sería un intento ideológico por configurar consultantes a su imagen y semejanza.

Por otra parte, la ausencia de una antropología conduce a la desorientación del filósofo aplicado en muchos aspectos disciplinares. Por ejemplo, establece métodos fundados en el tipo de demandas del consultante y no en el mismo consultante.

¿Cómo salir de esta disyuntiva? Mediante la propuesta de un modelo antropológico que sirva para dar luz y no para cegar. El modelo aquí esgrimido es una escaramuza compatible con otros modelos antropológicos que procedan de otros autores. La ventaja del modelo zambraniano es que abraza la realidad, lo cual significa que se abre a otras perspectivas. Así, la antropología de la veleña es compatible con una ergotista. El único límite para otro tipo de antropología es que sean cerradas.

Por otra parte, la antropología zambraniana, al originarse en la experiencia no puede negarse desde teorías. El recorrido de la pensadora ha sido claro. Al igual que el método de NM parte de la experiencia para luego articularse conceptualmente, el paso primero para el esclarecimiento de qué es el hombre depende de contacto directo con la vida.

El ser humano planteado no es modelo al que ir sino explicación desde la que comprender. *Siguiendo la senda zambranista, diríamos que el objetivo es conseguir personas, que estén centradas, sin perder la esperanza (o confianza) básica, siendo el foco su sentir originario; con ello percibirían el paso entre una filosofía como desciframiento a una filosofía como conjugación, es decir, el paso de seres humanos que han dejado de buscar porque se han asentado en un lugar en el que sólo queda recibir con humildad.*

³⁵⁸ También, la Asociación Holandesa de Filosofía Aplicada formó a sus alumnos en la década de los ochenta desde esta consideración: ser primero consultantes para luego poder ser orientadores (Cfr. BOELE, D.: *Training of a Philosophical Counselor*” en LAHAV, R. – TILLMANN, M.V.: *Essays...* Págs. 35-47).

Esta antropología no prima los contenidos sino de estructuras. Si el consultante, después de quedar incardinado en este lugar, ha decidido cambiar de profesión, divorciarse, tener más hijos, renunciar a la hipoteca que comenzó a pagar hace diez años, mantenerse en su empresa o hacer pequeños o grandes ajustes en su vida es algo que no determina el orientador. No es tan importante que el consultante resuelva su problema o aumente sus conocimientos como la posición vital en que queda después del proceso filosófico: su cercanía al centro vital, su comprensión de sí mismo, el modo en que la confianza lo cerca, etc...

Después de páginas de reflexión e investigación, podemos decir que hoy disponemos de una (posible) antropología para la FAP, cifrada desde las coordenadas válidas: las de la vivencia del consultante.

4.2. La libertad: de la elongación de la posibilidad a la autoposición humilde.

Una de las consecuencias del apego a la vida de la teoría zambraniana es evitar los intermediarios con la existencia. El pensamiento es importante para conseguir ciertos efectos en la vida, aunque no siempre es necesario. Nos explicamos.

La línea de la FAP clásica supone una dedicación con las ideas que muestran cierta distancia respecto a la vida. A pesar de este alejamiento, permanece la confianza en que éstas incidan de modo determinante sobre la vida, como adelantase el subtítulo del libro de Jorge Dias: *Pensar bem, viver melhor*.

La FAP, basada en Zambrano centra su interés en la disposición ontológica del sujeto. No hay aquí psicología en el sentido de la ciencia actual, sino una psicología en el sentido filosófico y ontológico del término. Se persigue la disposición de la psique (del alma) para una mejor recepción de los contenidos que se le presentan y no técnicas para esa recepción, las estrategias inciden en la disposición. Recordemos la diferencia entre la mente psicológica y el alma de la filosofía (o de la espiritualidad): la primera se mueve por razones; la segunda, por motivaciones.

Las motivaciones poseen en su campo semántico la idea de motor (“motus”). Las motivaciones *mueven*; Las razones justifican conclusiones. Las razones justificarían por qué hemos de movernos en un sentido u otro, pero no nos mueven. Se pueden tener razones para elegir a una u otra persona, sólo una motivación activará la acción. De ahí que Max Scheler hiciera sus aseveraciones sobre el *ordo amoris*, y que prefiriese investigar a éste antes que a la racionalidad para comprender la actividad de un sujeto.

El CT y la FAP clásica hacen un llamamiento a la psicología cuando intentan implementar sus resultados en la práctica, esto es, cuando evidencian la distancia entre argumentos cristalinamente contruidos y la incapacidad del individuo para llevarlos a la práctica. Así, se ayudan de estrategias psicológicas que ayuden al sujeto a potenciar su racionalidad y por tanto aumentar la eficacia del trabajo argumental. Algunos de

ellos podrían ser la relajación, los ejercicios de la asertividad o la escucha activa. Sobre todo se da esta mezcla en manuales de pensamiento crítico.

El trabajo zambranista es diferente. No hay que apelar a estrategias psicodramáticas para conseguir tranquilizarse o estar más receptivos, hay que promover una actitud basada en ciertas ideas focales: qué es el sujeto alterado o exiliado, cuáles son sus detonantes o cuál es el camino a recorrer.

Frente a la estructura del *know how* del CT o la FAP, se trata de trabajar la *quidditas*, el *know what*. El saber (experiencial) sobre lo que soy ha de fraguar mi emocionalidad, mis deseos, aspiraciones y comportamiento y no inversamente. Resolver lógicamente un problema a alguien que se siente exiliado de su patria y de sus fundamentos, sólo consigue sus objetivos si el proceso de resolución le ha devuelto a sus certezas. De ahí, que es más importante la devolución de las certezas que el problema en sí, porque cuando el problema está resuelto pero la seguridad no se devuelve, hay que seguir trabajando filosóficamente.

Más grave aún: cuando el problema permanece a pesar de la solución parcial de soluciones, el orientador puede plantearse sus límites y determinar que el problema “excede” los límites de su competencia, porque su conflicto excede las fronteras racionales. Así, lo deriva a un psicoanalista u otro profesional de la salud mental. No dudamos de que ciertos problemas han de ser derivados a otros profesionales; pero no nos convence la aseveración de que todo problema inasumible desde la lógica o la argumentación no sea tratable filosóficamente. En el segundo caso, quizás el problema reside en una concepción restringida de la base filosófica usada por el orientador. Reducir la FAP a una profesión cimentada en lo consciente o racional-argumentativo es tanto como reducir la filosofía a lo que la modernidad dijo que era.

La libertad que supone la FAP es mucho más ambiciosa que la propuesta por Schuster y otros. No se trata *sólo* de dotar al individuo de *contenidos conceptuales* sino de darle una vida que no esté aún limitada por la estructura argumental.

¿Qué decir del centro como nuevo absolutismo? Se podría argüir que la adhesión a ese centro, al *ordo amoris*, es un nuevo modo de esclavizarse a algo que no somos nosotros. Respondamos desde el norte y el sur de la cuestión.

Por una parte, la afirmación de que nuestro centro no somos nosotros mismos es en sí mismo autocontradictoria, puesto que ya hemos afirmado que identificar centro y yo auténtico es una proposición analítica. Al ser analítica poco más habría que demostrar. Sin embargo, podríamos justificarlos al modo zambraniano, es decir, experiencialmente. Cuando estamos centrados el sujeto se siente más si mismo que nunca, percibe una identificación entre su sentir, su pensar y su hacer. Más que nunca el sujeto es uno y evita toda nota de esquizofrenia. ¿Se puede decir eso mismo de las razones?

Cuando se argumenta, se intenta hacer una justificación no sólo para uno mismo sino para los demás. De modo que las razones no se vinculan exclusivamente con mi yo sino con los demás. De hecho, las razones más verdaderas son las que se sienten más vinculadas a uno mismo, es decir, las que estén más cerca de mi centro. Aun cuando se admiten las ideas del contrario como verdaderas, se aceptan por que se han hecho propias y entonces son razones compartidas, pero sobre todo, asumidas como *propias* (pertenecen al sujeto tanto como las que partieron de él mismo). Con lo cual, parece que las razones más *propias* son las más cercanas al propio ser.

¿Acaso no se podría plantear un centro compartido? Sin duda, pero el movimiento por el cual accedemos a él es opuesto al acceso a las respuestas compartidas. El primer paso es encontrarme a mí mismo para luego encontrarme con el otro.

Otro argumento acerca de que el apego al yo no es una esclavitud sino la expresión de un yo libre es la contrastación entre expresiones y los sentimientos que los acompañabas. Por ejemplo: “ese no era yo” frente a “mi ser auténtico es este”; me perdí a mí mismo” frente a “ahora soy yo el que decide”.

Por último, se puede decir que la visión zambraniana es más monolítica que una visión argumental. La primera pareciera cerrarse en torno a un punto final de autenticidad y la segunda está abierta a las circunstancias. Aun en este caso, hemos de decir que a cada instante somos uno; afirmar más de uno en cada instante es caer en una bipolaridad peligrosa. La labor zambraniana conduce a la determinación de cuál es esa unicidad del consultante apelando a una autenticidad que une pensar, sentir, hacer y vivir. Capturar esa unicidad es liberarnos de las absolutistas razones que sirven para justificar pero no siempre son nuestras. Razones que no sentimos como nuestras son las que provocan reacciones de consultantes integradas en conclusiones como “sé que eso es lo que debería hacer, pero no puedo”. Es ocioso decir que aquí tenemos una fisura en la tetraada ser-pensar-sentir-hacer.

La terapéutica filosofía no desea liberarse de elementos que nos atenacen sino de encontrar aquella vía auténtica que ha de guiar nuestro itinerario personal. Más que ser conscientes de los impositores desconocidos para que estos, por el mero hecho de conocerlos, desaparezcan, el orientador ayudará a encontrar el centro y el firmamento auténtico. Manteniéndose en él el consultante, el resto de elementos que lo esclavicen irán desapareciendo por mera desatención hacia ellos³⁵⁹.

4.3. El desciframiento del sentir originario.

³⁵⁹ Por supuesto, esto no se consigue de una vez ni para siempre. El ser humano, como decía Zambrano, se moverá toda la vida entre el centro y horizonte. Por consiguiente, el esfuerzo vital consiste es un esfuerzo constante de recuperar una y otra vez el centro desde el horizonte o de armonizar ambos.

Conceptuamos la felicidad como un *resultado* posible dentro del proceso de la FAP. Como criticaba Lahav, si la felicidad es el objetivo del ciudadano medio, a procurársela no hacemos sino normalizarlo; eso se opone frontalmente a la vocación de tábano social del filósofo. Ciertamente, tras la consulta filosófica se obtiene un aumento en los niveles de bien-estar³⁶⁰, no por ello se consigue siempre disminuir las causas que provocan sufrimiento.

Como filósofos aplicados, no son tan importantes los *resultados* como los *objetivos*, es decir, no es tan relevante lo que *el consultante obtenga* como lo que el *orientador ofrezca*. Defendemos que el auténtico filósofo es aquel cuyo objetivo es intentar ampliar la percepción intelectual (y vivencia) de la realidad, produzca o no felicidad, puesto que este ha sido el eje de su trabajo desde el inicio de los tiempos y es lo que conviene más a su etimología: filo-sofía. Aún los filósofos más cercanos a las corrientes morales y éticas, han profundizado sobre ciertos temas. El objetivo de sus libros o discursos partían de un intento de comprensión del mundo: ya fuera sobre la libertad, la teoría del conocimiento, la imagen de hombre como máquina, el *nous*, el entendimiento agente. Los *resultados* podían ser más o menos prácticos, pero el medio era la reflexión y el objetivo era *saber* sobre ciertos temas. En la consulta sucede algo análogo: se desea saber sobre ciertos temas.

Vayamos más allá. La indagación zambraniana, a veces, compromete incomodidades para el consultante, por ejemplo, acceso a realidades que, posiblemente, le gustaría no haber conocido. Repetimos la vocación de tábano social del primero de los filósofos orientales. En el caso de que un consultante descubra la falsedad de toda su trayectoria personal y/o profesional, ¿habría de detenerse la consulta? Nuestra respuesta, a través de Zambrano, es negativa debido a nuestro compromiso con la verdad. Todo aquel individuo que busque en el gabinete del filósofo un lenitivo, debería replantearse la alternativa de recurrir a ciertos fármacos o a algún alucinógeno.

Por otra parte, el desciframiento del yo y del propio sentir es previo a la felicidad. ¿Es acaso feliz alguien que vive en una falsedad? Sí, mientras no la descubra. En el momento en que sea consciente de ella, el destino llama a la puerta cada cierto tiempo. En el mejor de los casos se puede cerrar los ojos, pero esto es una terapéutica con escasa eficacia. Las llamadas recurrentes del fondo personal irán creando desasosiegos cada vez más sedientos. Pondrán en serias dudas ese camino que no responde a nuestro deseo hasta que entra en escena la crisis.

¿Acaso cuando el individuo alcanza su centro es “feliz”? Si nos atenemos a la definición del DRAE de felicidad (“estado del ánimo que se complace en la posesión de un *bien*”) responderemos negativamente, puesto que en el centro alcanzado no se *posee*

³⁶⁰ Aumento en los niveles de bienestar en dos sentidos: (1) Vida más satisfactoria y (2) Vida más virtuosa, es decir, más crítica, libre, consciente de sí misma y dueña de aquello que le rodea y que tiene dentro de sí.

nada sino que *se está* en el campo de algo, en el campo de la autenticidad. El individuo no es el centro sino que entra dentro del centro. La sensación es más cercana a la del poeta en el paraíso que a la del filósofo que, alcanzado un descubrimiento, imprime en la cubierta de un libro su propio nombre. Quien respira su autenticidad no se preocupa por lo que piensen los demás; lo hace el que no la posee: demanda un “nombre”, un ser alguien. La Nina de *Misericordia* de Galdós repartía sus escasos recursos no para ser valorada (sino porque era eso “lo que tenía que hacer”). Su ama sí quería ser *dueña*, valorada, que los demás supiesen de sus lujos (ficticios).

En conclusión, el que alcanza su centro, el que se afirma más allá de su personaje no es necesariamente más feliz, aunque vive con más armonía, más centrado y consciente de lo que es y de lo que puede ser. El que alcanza su centro es el que se resigna ante lo que es y mantiene la confianza sin ambición en el futuro. Su diana no es acaparar una nueva ciudad de Dios, sino permanecer fiel a su destino, intentar intuir mejor cada vez el propio sentir, el motor auténtico. Por decirlo desde las categorías de exilio: el exiliado cuando vuelve a su patria no necesariamente estará más feliz, pero dará más valor a lo que significa vivir en la propia tierra.

4.4. Consecuencias en otros ámbitos.

La caracterización del consultante como exiliado y de la persona, en general, como sujeto de esperanza, implicarán ciertas consecuencias en las concepciones de la disciplina o del filósofo aplicado, en particular, y en el trabajo específico del orientador. Adelantamos (y resumimos) algunas de ellas.

(1) Desde el orientador:

- a. El consultante además de ser intuido como un sujeto racional que precise tomar una decisión, lo es como una persona que requiere *situarse* respecto a su momento vital.
- b. No se trabaja, exclusivamente, con ideas abstractas sino con una persona posicionada en un punto determinado.
- c. Ha de prestarse especial atención a los consultantes con disfunciones en la esperanza, según los tipos vistos.
- d. El delirante (imaginante) es alguien que pide ser escuchado, es decir, dar un tiempo y espacio a lo que en el pasado quedó frustrado.
- e. Ayudar al consultante a hacerse consciente de que no sólo lo constituyen los filtros sociales sino las líneas filosóficas, propias de la modernidad.

(2) Respecto a las estrategias y métodos:

- a. Será preciso el trabajo argumental (pensamiento crítico), sin descuidar una constante referencia a la experiencia particular.
- b. Fomentar las estrategias que incidan en la vida.

- c. Las técnicas que promuevan las evidencias y las revelaciones (si se quiere el *insight*) serán tan importantes como las de índole más racional.
- d. Uso de estrategias que permitan desarrollarse las problemáticas y asuntos en su propio contexto. No usar estrategias racionales para problemáticas exclusivamente del sentir ni viceversa.
- e. Buscar que el sentimiento se manifieste en sus propios contextos (sus formas y su tiempo).
- f. Ser consciente de que el filósofo no puede recorrer el camino del consultante.
- g. Tener presente que aunque existen estrategias y técnicas, el camino de cada consultante es único y auténtico.
- h. Intentar saltar desde los problemas particulares a la disfunción global. La filosofía aplicada no es, únicamente, un intento de solucionar problemas sino de hacer consciente del lugar existencial en que se ubica el consultante.
- i. Capacitar al consultante para la escucha y la visión profunda de realidades que normalmente no intuye.

El primero de estos puntos va a ser objeto del siguiente capítulo. Los capítulos que siguen avanzarán en las ideas del método y estrategias para concretizar este breve listado de propuestas.

Para finalizar este capítulo, hemos de añadir una cuestión. Todas estas ideas pretenden ayudar al consultante a transitar un camino que costó cuarenta años a la autora malagueña. Por eso, se ha de ser consciente que las consultas constituyen, sólo, un primer paso del trayecto. Ese camino comienza por provocar el hambre de filosofar, de descifrarnos. Su final acontece en el momento en que, transitado el sendero en innumerables ocasiones, se lega al consultante una segunda definición filosófica, la filosofía como conjugación. Para entonces, el destino ya se habrá transformado de punto confuso a entidad multiplicadora de sentidos.

CAPÍTULO IV

EL FILÓSOFO APLICADO A LA PERSONA: DEL ANALÍTICO RACIONAL AL DESCIFRADOR DEL SENTIR ORIGINARIO

Si el español representa algo en el mundo es su viril rendimiento a la razón práctica, su idolatría de la diosa Temis, a quien, si alguna vez vuelve la espalda, es para ponerse de parte del caído, así sea un galeote¹

¹ ZAMBRANO GARCÍA DE CARABANTES, B.J.: “Ante la «Paz del Odio»” en ZAMBRANO GARCÍA DE CARABANTES, B.J.: Artículos...Págs. 235-236.

1. Introducción.

Analizados el contenido (*qué*) es la FAP y el perfil del consultante (*a quién* se dirige), estamos en situación oportuna para intuir el tema de este capítulo, el (*desde* *quién*).

El estudio de la figura del orientador filosófico, de modo directo o indirecto, ha acompañado a la disciplina desde sus inicios.

La importancia de la práctica en la FA motivó que su foco originario se apartase de la teoría los primeros años. Los filósofos aplicados deseaban *hacer* filosofía aplicada y no dedicar sus esfuerzos a desarrollar concepciones o abstracciones. Por ello, las concepciones más logradas de la disciplina no surgirían hasta que se generase un filósofo aplicado híbrido que, sin abandonar su práctica, se incardinase dentro de la universidad. Lou Marinoff, Ran Lahav, Peter Raabe, Lydia Amir, Ora Gruengard o Elliot Cohen, aparte de orientadores filosóficos, tienen vínculos con la universidad desde inicios de la década de los noventa. En cuanto a los que no son profesores de la universidad, casi todos están doctorados o están en vías de culminar su tesis (Roxana Kreimer, Shlomit Schuster, Oscar Brenifier, Jorge Dias, etc...). El filósofo aplicado, al principio y aun hoy en ciertos grupos, cerraba fronteras frente al académico (universitario). No obstante, llama la atención, que casi todas las formaciones específicas de orientador filosófico exijan una licenciatura en filosofía o análogo.

Por su parte, el académico, el profesor de universidad, podía intentar imaginar el quehacer del filósofo aplicado, pero precisaban de corroboración en la práctica para obtener resultados de relevancia eficaces. Sin ésta, el académico ejercía un papel importante, una fundamentación ajena a los prácticos, aunque insuficiente.

La situación era, y en gran medida continúa siéndolo, bastante desoladora. El que hacía trabajo de campo obviaba la cimentación teórica de sus resultados y el teórico olvidaba la contrastación práctica de sus afirmaciones.

Tendríamos que llegar al *1st International Conference on Philosophical Practice* en 1994 para que un grupo de profesionales y profesores universitarios se reuniese a discutir y trazar los contornos de la disciplina desde la teoría. Las actas de aquella primera reunión internacional confirma la plurivocidad de corrientes y marcos en funcionamientos. Ran Lahav, uno de los organizadores del evento, será capaz de establecer hasta cinco dimensiones² o criterios mediante los cuales taxonomiza la FAP. En 1994, no existía manual alguno de FA y los artículos eran, en general, elucubraciones teóricas sobre lo que *debería ser* la profesión, si embargo, las prácticas, aunque dispersas, ya habían florecido en diversos países con orientaciones diferentes.

Desgraciadamente, poco se decía en aquellas reuniones sobre la figura del orientador. Ciertamente, había ideas, aquí y allá, sobre características que había de

² LAHAV, R. – TILLMANN, M.V.: *Essays...* Págs. 19-26.

poseer (la importancia de no imponer visiones, la importancia de la escucha, etc...); a pesar de ello, faltaba un marco. Al igual que en el capítulo anterior, podemos decir que había notas sobre el filósofo aplicado pero faltaba una antropología. Más que desarrollo riguroso científico, se comenzaban a escanciar reflexiones sobre el propio trabajo hecho durante años. Era frecuente la comparativa con otros campos del saber (psicología cognitiva, psicoterapia existencial, coaching, etc...). Incluso hoy es frecuente esta tesitura.

¿Cuándo comienza a ser necesaria una imagen *propia* del filósofo aplicado? Durante el segundo nivel de formalización de la disciplina, es decir, en el momento en que la primera generación de orientadores filosóficos ha de formar la segunda hornada.

La “primera generación” de orientadores filosóficos son los “fundadores”, cuya formación procede de sus propias reflexiones y prácticas. La siguiente es la de aquellos que acceden a la profesión después de cursar diversas formaciones universitarias (másteres o programas de posgrados) o extrauniversitarias (cursos de asociaciones privadas). Los profesores de estos másteres y cursos de formación son, en gran medida, orientadores filosóficos que meditaron sobre su práctica y, viéndose en la coyuntura de la docencia universitaria, ordenaron el material que disponían. En ese momento, se empieza a establecer una red de imágenes con cierta solidez. Los másteres y formaciones forjan una reflexión sobre qué conocimientos teórico-prácticos debe disponer el alumno, por lo que se obliga a la primera caracterización de la figura del orientador filosófico. Ésta es la fase actual. La siguiente sería, consensuar posturas hacia definiciones globales, permitiéndose idiosincrasias particulares³.

Actualmente, es tarea inaplazable una caracterización del filósofo aplicado por dos razones prácticas.

- (1) Determinar los criterios de selección de candidatos en la formación específica del orientador.

¿Es adecuado que se oferte la titulación universitaria de filósofos aplicados a alumnos sin conocimientos en filosofía?, ¿se restringe sólo el campo a la filosofía o se abre a los licenciados en humanidades con especialidad filosofía?, ¿qué se hace con un licenciado en otra especialidad con conocimientos filosóficos?, ¿se debería de dar la titulación al alguien que posea una licenciatura en psicología?, ¿qué hacer con quienes se han autoformado filosóficamente, es decir, los que no poseen una titulación en filosofía?

Estas cuestiones preocuparon a los comités directivos de los primeros másteres universitarios de filosofía. En las discusiones, brillaba una primera idea básica

³ Esta fue nuestra motivación para proponer una federación mundial de asociaciones en 2006 y ofrecer nuestra definición de la disciplina en 2005: “Proceso de conceptualización y/o clarificación acerca de cuestiones relevantes para la persona (o grupos) cuyo objetivo es la optimización del pensamiento (verdad) y los resultados acostumbra a ser el bien-estar”.

del orientador: el filósofo aplicado debe disponer de conocimientos filosóficos básicos.

(2) Establecimiento del currículo base del futuro consejero filosófico.

¿Era necesario que se le dotase de rudimentos de pensamiento crítico? ¿Precisaría de habilidades de asertividad? ¿Sería necesario formarlo en la teoría y la práctica del diálogo? ¿Habría que incluir conocimientos de psicopatología, de psicoanálisis? ¿Qué escuelas filosóficas debía conocer?

No es extraño encontrar que los primeros que comenzaron a referirse a estos asuntos fueron los miembros de la primera asociación de filosofía aplicada que comenzase a dar formación (informal) a futuros orientadores. En las actas del primer congreso, Dries Boele, profesor de una de estas primeras “escuelas” (informales) de filósofos aplicados en los años ochenta, escribe un artículo titulado “The training of a Philosophical Counselor”⁴.

Algo semejante sucede en las asociaciones nacionales e internacionales: han de establecer una imagen del orientador en sus reglamentos internos. Así sucederá en ETOR, AFPC, ASEPRAF, APPA, Sicof, Phronesis, APAEF, *Society for Philosophical Practice*, etc... Si bien, su preocupación mayor es la definición de la profesión y sus componentes antes que centrarse en la imagen del orientador.

Hay una última fuente de la reflexión en torno a la imagen del filósofo aplicado: las tesis doctorales y los manuales de la profesión. El primero que lo hace es Peter Raabe, autor de la primera tesis en el mundo sobre FAP. Las exigencias científico-técnicas de este tipo de investigaciones le obligaban a hacer un recorrido por las descripciones ya existentes y a proporcionar una propia.

El proceso de Raabe ha sido circular: comenzó por la teoría de la orientación filosófica individual, acampó en la práctica y, finalmente, volvió a la teoría para culminar su tesis doctoral y formar a sus alumnos en la *Fraser Valley University* y la *Simon Fraser University College*. Actualmente compatibiliza el trabajo teórico y el práctico.

A la labor de Raabe agregamos las obras de Lou Marinoff, Shlomit Schuster, Neri Pollastri, Davide Miccione, Richard Schustermann, Roxana Kreimer, Jaime Puigferrat, Jorge Dias, Rayda Guzmán, Mónica Cavallé, etc... De sus manuales, se pueden rescatar notas para un retrato del filósofo aplicado.

No obstante, repetimos, la multitud de escritos no es síntoma de que la antropología del orientador esté, siquiera, abierta. No obstante, son prolijos los señalamientos (o listados) de características, habilidades y conocimientos que debería poseer un orientador filosófico, aunque eso dista mucho de ser una antropología.

⁴ BOELE, D.: “The Training of a Philosophical Counselor” en LAHAV, R. – TILLMANN, M.V. (eds.): *Essays...* Págs. 35-48.

Este capítulo se apoyará en las fuentes disponibles para esclarecer el asunto. Partiremos de imágenes que son consecuencia de la lectura de los capítulos anteriores: el filósofo aplicado como pensador crítico o como continente de contenidos filosóficos. Caminaremos por senderos nuevos: la importancia del diálogo, el debate sobre el tipo de formación que debe recibir el orientador (reglada o no reglada) o la diatriba sobre la igualdad entre orientador y consultante. Escanciaremos el contenido desde la palabra de sus autores destacando los elementos diferenciadores, aunque existe un marco común de ideas que suelen repetirse en todos ellos. La sección acabará con la síntesis de una imagen del orientador que resuma la teoría precedente.

La segunda parte versará, como viene siendo habitual, sobre la innovación que supone el pensamiento de nuestra filósofa matriz. Revisamos su vida como orientadora (experiencias con Blas Zambrano, María Luisa Bautista, Agustín Andreu, etc...) y como consultante (experiencia en el exilio). Nos encargamos ahora de indagar en el legado de sabiduría procedente de su experiencia, que quedará plasmado en sus escritos. Tal saber le hará detenerse en perfiles (el sabio, el estoico, el mediador, el guía, etc...) sobre los que fundaremos la novedad en la FAP.

Las figuras zambranianas aludidas aúnan elementos convergentes con la teoría actual de la FAP y diferencias sustanciales. La convergencia consiste en que, en ambos casos, el origen está en la propia experiencia. Si bien, la imagen del consultante no se iniciaba en la experiencia propia sino en la referida, ahora es posible el vuelco: el consultor filosófico reflexiona sobre su rol después de años de práctica⁵. La principal diferencia procede de que la experiencia para Zambrano es mucho más que tránsito por acontecimientos y reflexión sobre ellos, la experiencia será sobre todo camino en contacto con el centro.

Concluyendo, en este capítulo hacemos un alto desde la vivencia del agente de la práctica filosófica y acabaremos de cerrar las bases sobre los que podamos construir los modos de trabajo filosófico. Así, el *qué*, el *a quién* y el *desde quién* podrán dar paso al *cómo*.

2. Notas antropológicas sobre el orientador en la teoría actual de la FAP.

2.1. ETOR: La figura del orientador filosófico.

Para este grupo, la nomenclatura del agente filosófico no es baladí. Han optado por el término de orientación filosófica y han decidido no afiliarse a otras del mundo hispano-parlante como asesor, consejero o consultor filosófico conscientemente: “Todo

⁵ De hecho, la práctica habilita al orientador para diferenciar aquel orientador cuya teoría se basa en abstracciones sin práctica de aquel cuya teoría se funda en una experiencia real de consulta, es decir, distinguir al que lleva varios años trabajando en la profesión y aquel que comienza a dar sus primeros pasos. ¿Cómo es esto posible? La profesión de la FAP es un trayecto jalonado por diversas fases. Cada etapa posee sus preguntas, sus miedos y sus *insights*. Por tanto, queda en evidencia ante el orientador experimentado, aquel que defiende tener años de práctica si las preguntas y evidencias que hace son propias de principiantes u orientadores con escasa práctica.

practicante del método ETOR es un *orientador filosófico*. No es un asesor filosófico, ni un consejero filosófico”⁶. Las razones de sus adherencias son dos:

(1) Oposición al término asesoramiento.

El término asesor y su campo semántico en el *Diccionario de la Real Academia Española* (DRAE) contienen las siguientes acepciones.

asesoramiento.

1. m. Acción y efecto de asesorar o asesorarse⁷

asesorar.

(De asesor).

1. tr. Dar consejo o dictamen.

2. prnl. Tomar consejo del letrado asesor, o consultar su dictamen.

3. prnl. Dicho de una persona: Tomar consejo de otra, o ilustrarse con su parecer⁸

asesor, ra.

(Del lat. *assessor*, -ōris, de *assidēre*, asistir, ayudar a otro).

1. adj. Que asesora. U. t. c. s.

2. adj. Dicho de un letrado: Que, por razón de oficio, debe aconsejar o ilustrar con su dictamen a un juez lego. U. m. c. s⁹

Las definiciones delatan el enorme espacio entre el asesoramiento y lo que ETOR practica. Por una parte, “no se trata de dar consejos o dictámenes”, ni de “ilustrar a nadie con el propio parecer”. Por otra parte, la segunda referencias del DRAE del “asesor” se vincula con el mundo jurídico; en modo alguno, los miembros de ETOR pretenden establecerse como juez de nada ni nadie, pues, recordemos, la definición que ellos manejan es la siguiente:

La tarea de ETOR se expresa del siguiente modo. Es un método de orientación filosófica, esencialmente fenomenológico y hermenéutico que trata de resignificar y resituar la vida en conflicto, haciéndose cargo de sí, desde una perspectiva racional en el plano consciente, y de un modo conceptual y no simbólico¹⁰

⁶ AA.VV.: *ETOR: Definición y metodología*, Sevilla, 2002. Pág 2. La única referencia publicada aparece en BARRIENTOS RASTROJO, J.: *Introducción...* Págs. 177-194.

⁷ “Asesoramiento” en *Diccionario de la Real Academia Española*, Madrid, 2007 (22ª Edición). Disponible on-line http://buscon.rae.es/draeI/SrvltConsulta?TIPO_BUS=3&LEMA=asesoramiento (último acceso 17 de diciembre de 2007).

⁸ “Asesorar” en *Diccionario de la Real Academia Española*, Madrid, 2007 (22ª Edición). Disponible on-line http://buscon.rae.es/draeI/SrvltConsulta?TIPO_BUS=3&LEMA=asesorar (último acceso 17 de diciembre de 2007).

⁹ “Asesor” en *Diccionario de la Real Academia Española*, Madrid, 2007 (22ª Edición). Disponible on-line en http://buscon.rae.es/draeI/SrvltConsulta?TIPO_BUS=3&LEMA=asesor (último acceso 17 de diciembre de 2007).

¹⁰ BARRIENTOS RASTROJO, J.: *Introducción...* Pág. 186.

El equipo sevillano se aleja de otros universos relacionados con el asesoramiento: el fiscal, el laboral o el comercial¹¹. En todos los casos, la relación establecida es la de un individuo que (1) está en posesión de la verdad (verdad fiscal, laboral, comercial), (2) diagnostica las situaciones de sus clientes y (3) ofrece pautas de acción, justificando con ello el cobro de sus servicios.

Cuando ETOR comenzó a funcionar en España, se enfrentaron dos términos en el país, el propio de orientador y el de asesor. Tales términos serían las traducciones de *philosophical counseling* del best-seller de Marinoff *Más Platón y menos Prozac*. Los términos consejería y consultoría eran inexistentes en nuestros contextos.

(2) Cercanía a la idea de la educación. La metáfora de la brújula.

Realizando el mismo descenso sobre el DRAE en torno al término orientación encontramos lo siguiente:

orientador, ra.

1. adj. Que orienta. U. t. c. s.¹²

orientación.

1. f. Acción y efecto de orientar.

2. f. Posición o dirección de algo respecto a un punto cardinal¹³

orientar.

(De oriente).

1. tr. Colocar algo en posición determinada respecto a los puntos cardinales.

2. tr. Determinar la posición o dirección de algo respecto a un punto cardinal.

3. tr. Informar a alguien de lo que ignora y desea saber, del estado de un asunto o negocio, para que sepa mantenerse en él. U. t. c. prnl.

4. tr. Dirigir o encaminar a alguien o algo hacia un lugar determinado. U. t. c. prnl.

5. tr. Dirigir o encaminar a alguien o algo hacia un fin determinado. U. t. c. prnl.

6. tr. Geogr. Designar en un mapa, por medio de una flecha u otro signo, el punto septentrional, para que se venga en conocimiento de la situación de los objetos que comprende.

7. tr. Mar. Disponer las velas de un buque de manera que reciban el viento favorable¹⁴

¹¹ Nótese la proliferación en nuestra sociedad mercantilista de asesores laborales, fiscales o comerciales. ETOR entiende que las vinculaciones de la filosofía aplicada con la mercantilización actual son débiles. De hecho, la orientación filosófica se establece como un medio de liberación de los determinantes capitalistas. Repárese que ellos son los inventores del concepto impositores desconocidos. Como los fines del equipo de investigación sevillano no son el lucro, les parece desacertada la afiliación a un término que lo está desde su raíz.

¹² “Orientador” en *Diccionario de la Real Academia Española*, Madrid, 2007 (22ª Edición). Disponible on-line en http://buscon.rae.es/draeI/SrvltConsulta?TIPO_BUS=3&LEMA=orientador (último acceso 18 de diciembre de 2007).

¹³ “Orientación” en *Diccionario de la Real Academia Española*, Madrid, 2007 (22ª Edición). Disponible on-line en http://buscon.rae.es/draeI/SrvltConsulta?TIPO_BUS=3&LEMA=orientación (último acceso 18 de diciembre de 2007).

Se destaca, en primer lugar, la ausencia de referencias jurídicas o economicistas. No existen (en nuestro país) orientadores jurídicos, orientadores fiscales, orientadores laborales, etc... Por el contrario, la figura del “orientador” es común en las escuelas. Las siglas de ETOR son el acrónimo de “Educación, Tratamiento y Orientación Racional”, lo cual explica la cercanía del término “orientador” a su quehacer. No repetiremos aquí los hermanamientos establecidos entre estos dos campos, remitimos al lector a capítulos anteriores.

No obstante, no es suficiente decir que la labor del orientador es, en gran medida, educadora, puesto que hay muchas intelecciones del educar. La de ETOR es de índole socrática y cercana a la “Bildung” del romanticismo alemán: la educación como la habilidad de extraer del individuo *sus* mejores posibilidades y no como imposición de contenidos. Por tanto, el orientador es antes alguien que ha de ayudar a la exploración y creación de contenidos propios que un emisario de conocimientos.

Entre las definiciones del DRAE, hay una que cuadraba con el desempeño etoriano: “Determinar la posición o dirección de algo respecto a un punto cardinal”. Una de las imágenes metafóricas usadas por el equipo es la brújula. El orientador filosófico es aquel que ayuda a clarificar cuáles son y dónde están los puntos cardinales. Esto no implica animar al consultante a inclinarse por uno de ellos. El orientador promociona la visión de las alternativas sin facilitar la afiliación a uno de ellos, puesto que esto es responsabilidad del consultante¹⁵.

No hay que olvidar que *el orientador indica, nunca lleva; el orientador sugiere, nunca dice; trabaja la apertura de posibilidades, pero nunca decide. Hay que tener muy en cuenta que, así, se cimenta la autonomía del otro y, por tanto, la seguridad en sí mismo*¹⁶

En resumen, *el orientador ETOR sería (1) un filósofo capaz de ayudar al consultante a (2) hacerse consciente de (3) los impositores desconocidos o elementos no reflexionados de su vida, para que él que recurre a él (4a) se haga cargo (sea*

¹⁴ “Orientar” en *Diccionario de la Real Academia Española*, Madrid, 2007 (22ª Edición). Disponible online en http://buscon.rae.es/draeI/SrvltConsulta?TIPO_BUS=3&LEMA=orientar (último acceso 18 de diciembre de 2007).

¹⁵ Conclusión análoga era la de Anders Holt durante el congreso internacional de filosofía aplicada celebrado en 2001: “I regard myself simple as an assistant in my guest’s struggle to clarify her thoughts and feelings. This is what we philosophers know how to do – clarifying, charting, systematising thoughts. And, perhaps, introducing new perspectives, which may throw new light on what the guest, has already presented” (HOLT, A.: “Between ideality and reality – Some principles” en HERRESTED, H. – HOLT, A. – SVARE, H.: *Philosophy in society. Papers presented to the sixth international conference on philosophical practice*, Unipub, Oslo (Noruega), 2004. Pág. 266).

¹⁶ AA.VV.: *ETOR: Definición y metodología*, Sevilla, 2002. Pág 3. Cursivas de los autores.

consciente) de los mismos y en el caso necesario (4b) tome una decisión, (5) asegurándose en todo momento la plena autonomía del individuo¹⁷.

Según esto, ¿qué competencias serían precisas para el orientador etoriano?

(1) Capacidad de escucha aletheica.

Entendemos el *escuchar como una tarea desocultadora* (en el sentido y el uso que tiene esta palabra en Heidegger como traducción y traslación del término griego *aletheia*). A este momento, estimulado por el escuchar, lo podríamos denominar *impronta aletheica*¹⁸

El orientador ha de ser capaz de abrirse a una escucha activa mediante la cual el consultante se haga (1) consciente de su relato y (2) responsable de sus implicaciones.

(2) Empatía para evitar que el consultante se sienta coaccionado.

a. Se destacará el papel de “la oreja que atrae”.

Al oír, el que oye se aparta de sí, debe lograr olvidarse de sí y poner toda su concentración en la oreja; la oreja que trae al otro, que lo deja acercarse. Ese acercamiento debe conseguir la confianza y el desdén del otro hacia su posible situación de aprieto, de engorro, de no creer, en un momento de incertidumbre, que puede ser orientado en su conflicto¹⁹

La metáfora de la oreja que atrae se ha concretado con algunas indicaciones metodológicas en ETOR: ofrecer algo (un vaso de agua o análogo) si el consultante está incómodo, establecer contacto físico no invasivo, etc...

b. La mirada servirá como elemento desde el que se acentúa la atención al consultante.

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 mirarle supone un confirmarle que le oímos, que no estamos atendiendo a otra cosa (...)

El verse oído y mirado supone ser atendido, ser protagonista, ser considerado, ser alguien²⁰

También se han propuesto la educación de la mirada en la orientación: se educa una mirada que fomente el equilibrio entre la desatención y la mirada penetrante.

¹⁷ Recordemos el proceso para conseguir esto: desfundamiento y refundamentación mediante la crítica argumental, es decir, se deconstruye la interpretación problemática del conflicto mediante el análisis y se ayuda a una posterior reconstrucción del mismo según criterios no conflictivos y autónomos.

¹⁸ *Ibidem*. Cursivas de los autores.

¹⁹ AA.VV.: *ETOR: Definición y metodología*, Sevilla, 2002. Pág. 2.

²⁰ AA.VV.: *ETOR: Definición y metodología*, Sevilla, 2002. Págs. 2-3.

- (3) Capacidad de distanciamiento de los propios filtros o impositores que afectan al orientador.

No se niega que el filósofo aplicado posea autores desde los cuales interviene más cómodamente, sino que esto determine la dirección de la consulta. Repetimos que el ideal es impulsar al descubrimiento personal del que pide ayuda.

- (4) Capacidad para aceptar fenomenológicamente aquello que dice el consultante.

Salvo en los casos patológicos, que serían derivados al profesional competente, el orientador ETOR asume como válidas todas las afirmaciones del consultante: se atiende a lo “dado” por el consultante.

- (5) Capacidad para aceptar las diversas interpretaciones del fenómeno.

- (6) Mentalidad abierta a los modos de acceso del consultante de la realidad y para la aceptación de las diversas formas de afrontar las coyunturas de la vida.

- (7) Opcional, es decir, no ejercido por todos los miembros de ETOR.

- a. Capacidad de análisis lingüístico. Ya hemos estudiado como Francisco Macera, fundador y uno de los miembros más influyentes del grupo, ha incidido en la importancia del estudio del lenguaje para el filósofo aplicado.
- b. Capacidad de análisis vivencial. Supone el perfeccionamiento de estrategias de investigación práctica que no se restrinjan a lo conceptual o argumental.
- c. Mejora de las capacidades de pensamiento crítico, *Critical Thinking*, pensamiento creativo y conocimiento de la teoría de la argumentación.

2.2. Peter Raabe: el *Philosophical Counselor* más allá de la resolución de conflictos y de la educación en habilidades críticas.

Vinculábamos la teoría de Peter Raabe con la resolución de conflictos y con la formación en técnicas analíticas. Añadiremos aquí algunos elementos a aquellas consideraciones.

Raabe es uno de los adalides que diferencia la labor del académico (del profesor universitario) y el asesor filosófico.

Furthermore, many practitioners define philosophical counseling as also not academic philosophy. What differentiates philosophical counselling from its academic counterpart is that the philosophical discussion between counsellor and client is not stripped of its personal context, as it is in the abstract forms of philosophizing between the philosophy professor and the student, or between two academic philosophers. Philosophical counselling is said to respect the individual's

genuinely philosophical concerns about life and resists the temptation to discuss the client's concerns in terms of a reductionism examination, universal principles and "academic jargon". The intention is to try to gain a philosophical understanding of the individual client who is immediately present in the counselling situation and to work with that client to help her come to a better philosophical understanding of herself²¹

Neri Pollastri complementa estas intuiciones con las siguientes:

Obviously, modes and matters of this research are different in academic and in practical philosophy: in the first field they are more abstract and concern universal issues; in the second field they are more concrete and concern individual problems. Besides, in academic philosophy it is conducted by a philosopher, together with other philosophers, whereas in practical philosophy it is conducted by a philosopher (or, maybe, an *expert in philosophy*) together with a person usually not trained in philosophy. Nevertheless the approach is and remains the same²²

No entraremos a evaluar estas afirmaciones, que entran en conflicto con lo que Miguel Mandujano o Trevor Curnow experimentan en sus clases. Aunque nos detenemos en la prioridad raabiana de lo personal de la FA.

De su afirmación, se concluye que el orientador filosófico ha de saber traducir las aristas abstractivas de la filosofía a las coyunturas cotidianas. De modo que no sería un buen filósofo aplicado, aquel cuya jerga filosófica le impidiese entenderse con el ciudadano medio o quien mantuviese una decidida vocación elitista de la filosofía, es decir, el filósofo que impidiese el acceso a la filosofía a todo aquel que no se hubiese dedicado a ella.

La extrema conexión entre FA y la vida es defendida por el profesor Ruschmann en la conferencia que el mismo Raabe leía (por incomparecencia de su colega) en 2006 durante el *8th International Conference on Philosophical Practice*.

First philosophical theories, methods and approaches will be related to individual "theories", the personal world-view, concepts, assumptions etc. (In the practical counseling work this means especially: serving as a guide in reconstructing the personal concepts and assumptions). In this process the (internal) coherence of the individual personal worldview may be investigated, we can deal with discrepancies and try to improve the level of coherence and at the same time the level of complexity.

In a second step the individual 'philosophy' will be put into relation to the personal experiences, based on the fact that personal concepts and concrete experience

²¹ RAABE, P.B.: *Philosophical Counselling...* Pág. 7.

²² POLLASTRI, N.: "From Hegel to improvisation. On the method issue in Philosophical Consultation" en BARRIENTOS RASTROJO, J. (ed). : *Philosophers as philosophical Practitioners II*. X-XI, Sevilla, 2006. Pág. 20.

(decisions and actions) are in a complex way interrelated. Thus we look for (or “check”) coherence and congruence, namely the coherence of theories (world-view) and congruence of life praxis. (This is important because congruence can be judged from outside, it has to do with authenticity or truthfulness)²³

Por otra parte, del texto de Raabe, se deduce que el orientador filosófico ha de dominar la historia de la filosofía en relación a su aplicación a la conflictividad cotidiana. El conocimiento de la misma es directamente proporcional a la excelencia de la tarea realizada. Es más, el manejo de pocos autores guía a un proceso de ideologización antes que a la liberación crítica.

The autonomy of the client in philosophical counseling rest not only on her ability to reason, it is also founded on her freedom to set the agenda within the philosophical counselling process. When the philosophical counsellor restricts himself to the concepts of one philosopher, or to the structures of one philosophical system, or to work at only one stage in the four-stage model, he is forced to manipulate the philosophical dialogue with his client in such a way that it suits his agenda, and not hers. This approach to philosophical counselling is in fact deliberate inhibition of the autonomy of the client²⁴

Su artículo “The life examined in philosophical counseling” profundizaba en cómo se podía impulsar en el consultante una vida que mereciese la pena. Concluye que son necesarios cinco elementos:

- (1) Aceptación de que la vida es problemática.
- (2) Confianza en alguien que ayude para la resolución de los problemas.
- (3) Superación emocional de la culpa de temores
- (4) *Insights* o evidencias personales solucionadoras.
- (5) Descubrimiento de alternativas ante los conflictos.

So in order for the examination of a life that seems not worth living to result in a positive outcome it requires, first of all, a **recognition** by the individual that problems are arising due to present beliefs, assumptions, and values, and due to current strategies employed in the way life is being lived. It then requires that individual **trust** someone, such as a philosophical counsellor, to act as an objective but empathetic observer who is willing to listen and to advice without being judgemental. Such an examination of life by means of philosophical counselling can bring much needed **emotional relief** from such feelings as self-blame, regret, guilt shame, and fear which are the result of painful life experiences and regrettable past decisions. The subsequent **insights** gained about the past, and the discovery of

²³ RUSCHMANN, E.: “No title” en BARRIENTOS RASTROJO, J. (ed): *Philosophical Practice. From Theory to Practice*. X-XI, Sevilla, 2006. Pág. 152.

²⁴ RAABE, P.B.: *Philosophical Counseling...* Pág. 214.

alternatives to current approaches to life, can make the examined life that is much more than merely tolerable; it can make life once again worth living²⁵

Las habilidades necesarias para el desarrollo de los puntos anteriores serán:

- (1) Respecto a la aceptación:
 - a. Capacidades de análisis, descubrimiento y erradicación de los comportamientos, creencias y valores disfuncionantes, puesto que “learning and change only occur when those behaviour, beliefs, and values are deemed no longer viable by that person”²⁶
 - b. Competencias para reinterpretar esos comportamientos, creencias y valores como indeseables para una vida feliz y...
 - c. ...capacidad para encontrar otros alternativos.

El final de uno de sus casos se da en estos términos: “Philosophical counselling helped this person learn a new way of seeing, and helped him to change his old ways of acting which seemed to have been making his life not worth living”²⁷.
- (2) Respecto a la generación de confianza del orientador:
 - a. Empatía.
 - b. Capacidad de reforzar al consultante.
Éste ha de sentir que su filósofo aplicado posee recursos, informaciones y habilidades que lo ayudarán a salir de su pozo.
 - c. Capacidad para dar confianza, al punto de que el consultante admita sus debilidades sin sentirse acomplejado.
- (3) Respecto al alivio emocional:
 - a. El orientador ha de contribuir a que su consultante acepte su completa responsabilidad en el problema, esto incluye distinguir entre “culpa” (blame) y “responsabilidad no deseada” (“responsibility – when an undesirable event occurs due to a lack of care or conscientiousness”).
 - b. El orientador coopera en la comprensión de la estructura de los sentimientos, su procedencia y su proporción o desproporción respecto a las causas del mismo.
- (4) Respecto al descubrimiento de alternativa:
 - a. Pensamiento creativo.
 - b. Capacidades para generar un marco vital renovado en el que merezca la pena existir.

²⁵ RAABE, P.B.: “The examined...”. Negritas del autor.

²⁶ *Ibidem*.

²⁷ *Ibidem*.

Al lado de estas capacidades, está la de la reinterpretación aludida en ETOR, esto es, resituar cada elemento que cerca la propia vida en un contexto que favorezca el curso de la existencia, y la autocomprensión del sujeto de forma profunda y extensa.

In philosophical counseling hermeneutics is the empathetic attempt to interpret or understand the client's "text" as she has lived, and is living it. In other words, it is the philosophical counselor's attempt to understand the client by helping her to both comprehend and articulate her problems, concerns, and issues in a spiralling dialectic, and personal parameters of her own life within life in general –that is, in both her particular and universal "con-text" (...). So hermeneutics in philosophical counselling might be characterized as the client and counsellor interpreting the client's life per se, and interpreting that client's life within the context of various social situations or simply the larger world²⁸

Los objetivos a cubrir por el filósofo aplicado²⁹:

- (1) Resolución de conflictos.
- (2) Hacer autónomo al consultante.
- (3) Capacitar al consultante para que pueda resolver por sí mismo sus problemas futuros.

Concluyendo, las habilidades que debe desarrollar el orientador son muy semejantes a las precisadas por un orientador etoriano:

- (1) Capacidades de crítica y analítica.

Peter Raabe tiene las estrategias y técnicas más estructuradas que ETOR, puesto que se basa en la disciplina del pensamiento crítico o *Critical Thinking*.

- (2) Capacidades de empatía.
- (3) Capacidades de escucha.
- (4) Capacidades para educar en pensamiento crítico con pretensiones de proactividad y de conseguir la autonomía futura del consultante.
- (5) Habilidades de pensamiento creativo.

2.3. Ruschmann.

Según Davide Miccione, Eckard Russmann determina cinco elementos a aprender por todo orientador filosófico.

In questa riflessione filosofica il consulente dovrebbe inserire competenze solo parzialmente contruibili in un percorso «scolastico», ma soprattutto originate da una pratica quotidiana e forse anche una vocazione, se secondo Rushmann, tra qualità del consulente non dovrebbero mancare: "1) Un certo livello di conoscenza di se stessi; 2) capacità di introspezione; 3) sensibilità verso le persone, le situazioni e i momenti di

²⁸ RAABE, P. B.: *Philosophical Counseling...* Págs. 19-20.

²⁹ Cfr. *Ibidem*. Pág. 120.

crisi; 4) conoscenza di diverse forme su conduzione del dialogo nella consulenza e delle rispettive basi scientifiche, metodologie scopi; 5) familiarità con metodi integrativi di apprendimento, esercizio, consolidamento di quei comportamenti che nel processo di consulenza possono risultare utili al consultante”³⁰

Ruschmann propone el conocimiento de sí mismo y la capacidad de introspección como requisitos del filósofo aplicado. Comenzar el trabajo por uno mismo, facilita trasladar, luego, los resultados a los demás.

Cree pertinente agudizar la “sensibilidad” en torno a la persona y a su crisis, por lo cual, a los conocimientos racionalistas, se unen los de la finura del espíritu. A la afinación de los sentidos de la mirada y el oído de ETOR, ahora se añaden el resto de sentidos.

El orientador filosófico ruschmanniano es un “hermeneutic practitioner” cuya función es deconstructiva y reconstructiva.

Since the philosophical counselor, as “hermeneutic practitioner”, is faced with the “author” of the text, this critical consideration of an individual’s “philosophy of life” will of course be molded into a specific form, where a critical reconstruction of an improved “text” (in the sense of more adequate conceptions, theories, etc.) will be formulated together with the client. Thus understanding and counselling form a necessary unit, as “hermeneutic and critique”³¹

Compárese el texto anterior con el siguiente de ETOR:

El orientador va escuchando a lo largo del discurso del otro, el sufrimiento, la angustia o la insatisfacción causadas por lo que es *su* fundamento: el sufrimiento por la *quiebra de su fundamento*, que para el individuo es *el* fundamento. Así que, mientras escucha el relato de la relación pre-juicios/fundamento, el orientador va montando los argumentos desfundamentadores para más tarde lograr que acontezca la *impronta relativizadora* y las posibles *indicaciones re-fundamentadoras* que puedan ser expuestas al individuo, a fin de que sea él mismo quien dé con la *impronta innovadora* y acceda a la liberación del anterior fundamento hasta reeditararlo en su carácter de mera posibilidad³²

ETOR no es explícito respecto al tipo de metarrelato o *worldview* que es preciso para el consultante. Ruschmann precisa que ha de ser uno que dote de coherencia la vida del cliente. Lo resume en cuatro puntos:

(1) La coherencia es importante para habitar el mundo y por razones de salud física y mental.

³⁰ MICCIONE, D.: *La consulenza...* Pág. 81.

³¹ RAABE, P.B.: *Philosophical Counseling...* Pág. 21.

³² AA.VV.: *ETOR: Definición y metodología*, Sevilla, 2002. Pág 4. Cursivas de los autores.

It is important for us human beings to bring some coherence into our worldview, otherwise life is hard in an unnecessary way. Coherence is necessary because it is healthy, it contributes to psychological and physical health, is a primary salutogenetic factor³³

(2) La vida debe gozar de congruencia.

Coherence of a world-view should be accompanied by congruence.

- Coherence: The world, as I see and understand it (my theories about man, the world and god), fits for me, the personal worldview forms a coherent, meaningful whole.
- Congruence: My concepts (cognitions) and my feelings fit to the way I behave in the world, I am perceived as authentic, congruent. In the process of self-perception this quality is deeply connected with my ability to be aware of my feelings, my motives and of a deeper level of values³⁴

(3) La coherencia y la congruencia tiene niveles y estos niveles poseen manifestaciones físicas en el consultante

Coherence on a low level shows rigidity, attitude of defensiveness, inability to accept different views, different opinions. In most cases, this is connected with incongruente.

Coherence on a high level is reflective, dynamic, in a continuous process of change and development.

The positive effects of coherence are there, coherence is “working” on every level, but the price of coherence on a low level is high, and new problems and also new sources of incoherence are created all the time.

People with a high level of coherence are able to deal with discrepancies, to face contradictions. They have their own convictions, their point of view and yet are able to understand other people, even with extreme different or contradicting world views. (Such people are much appreciated counselors, even if that’s not their profession, and they are often called ‘wise’)³⁵

(4) La coherencia es una característica básica del orientador. La reflexión ayuda al consultante a hacerse más consciente de sus incoherencias, a aumentar sus niveles de coherencia y así “improve their life enhancing attitude, their salutogenetic faculties”³⁶

Dos necesidades nuevas, pues, en nuestra caracterización del orientador:

- (1) El filósofo aplicado debe someterse a una formación en habilidades prácticas como la sensibilidad, la capacidad de introspección o el conocimiento de sí mismo.

³³ RUSCHMANN, E.: “No title”... Pág. 151.

³⁴ *Ibidem*.

³⁵ *Ibidem*.

³⁶ *Ibidem*.

- (2) El filósofo aplicado deber ser competente en el conocimiento de las filosofías de vida de sus consultantes, en su evolución y en la promoción de la coherencia y congruencia interna de las mismas.

2.4. Neri Pollastri: movimiento de pensamiento, reinterpretación y clarificación.

Neri Pollastri, presidente de *Phronesis* y auto de *Il pensiero e la vita*, ofrece una primera definición del orientador como alguien que “favorece el movimiento del pensamiento”.

L'obbiettivo di una consulenza filosofica è infatti favorire il movimento del pensiero e la riflessione *nel consultante*, al quale poi rimangono interamente sia verifica, sia il diritto e la responsabilità della *scelta*

Operando in questo modo, i due dialoganti intervengono comunque sulla narrazione di partenza, ponendola in questione, destrutturandola, ipotizzando alternative, proponendone un *ri-ordinamento*, una *re-interpretazione*, una *ri-costruzione razionale*³⁷

Se pone de manifiesto el juego que propone el autor en torno a la narración del consultante. De la definición, se sacan dos consecuencias: el medio de trabajo es la narración; el objetivo es la movilización del pensamiento en base a lo contado, para conseguir profundizar en el tema transitando una y otra vez por el consultante.

El movimiento de pensamiento perseguido por Pollastri promueve una concepción dinámica de la filosofía. La filosofía es el acto de producir pensamiento, no el producto en sí. La tarea del orientador no radica en solucionar problemas con paráfrasis filosóficas sino en la investigación, “ricerca”, de las problemáticas cotidianas en su mismo contexto.

Nelle pagine precedenti si è in più modi cercato di mostrare che, in un senso ben preciso e volutamente limitato del termine, la consulenza filosofica sia da considerarsi vera e propria *filosofia* e il consulente un *filosofo*, sulla base di una concezione *dinamica* della filosofia (come *ricerca*), piuttosto che *statica* (come *produzione di costrutti*). Secondo quest'accezione, “filosofico” è tutto ciò che risulta da una ricerca condotta secondo l'atteggiamento socratico del *non sapere* e della elenctica messa alla prova delle proprie conoscenze. In questo senso, “filosofico” si opporrebbe a “dogmatico”, in quanto rimarrebbe sempre aperto alla possibilità di subire di nuovo lo stesso procedimento critico³⁸

³⁷ POLLASTRI, N.: “In consulenza da un filosofo per dar senso al racconto dell'esistenza” en MONTANARI, M (ed): *La consulenza filosofica: terapia o formazione?*, L'orecchio di Van Gogh, Jessi, 2006. Pág. 18. Cursivas del autor.

³⁸ POLLASTRI, N.: *Il pensiero e la vita...* Pág. 198. Cursivas del autor.

La imagen más acorde con el filósofo aplicado es la del acto mismo de pensar con el consultante. Como puede intuirse de todas estas definiciones, una de las nociones más extendidas de la filosofía en la actualidad, el filósofo como historiador de la filosofía, suele ser descartada. Los contenidos filosóficos son útiles, únicamente, en tanto en cuanto ayuden a reflexionar, es decir, como punto de partida y nunca de llegada. De ahí que Pollastri, junto a Achenbach y Schuster, sean los máximos exponentes de la “open-minded”³⁹ y de la “open-ended”.

El orientador filosófico debe ser un auténtico filósofo en un doble sentido. En primer lugar, ha de tener un profundo conocimiento de la historia de la filosofía, conocer su contenido formal y material. En segundo lugar, ha de ser alguien que no se conforme con las repuestas finales dadas, la filosofía ha de imponerse como un auténtico “stile di vita”. De modo que el filósofo se convierte en una suerte de tábano socrático cuya máxima es la duda y su objetivo, el acercamiento a la verdad⁴⁰.

Una “doctrina filosofica” sarebbe in primo luogo un costrutto prodotto attraverso un esame attento, rigoroso, basato su complessi criteri (le *nozioni formali*), ma soprattutto mai esaurito, mai definitivo, sempre si nuovo aperto e disponibile a subire un nuovo esame. Seguendo questa accezione dei termini “filosofia” e “filosofico”, anche le stesse idee, riflessioni e concezioni che risultino dall’essame condotto in una consulenza possono perciò esser definite “filosofiche”, a prescindere dalla loro originalità e complessità: se la consulenza è infatti condotta come un socratico esame, allora il pensiero che ne risulta è *una filosofia* e il consulente che lo conduce non solo è, ma addirittura *deve* essere tanto “esperto in filosofia” – qualità che gli garantisce la competenza in materia di nozioni formali e materiali- quanto “filosofo”- unica cosa che può garantirgli di “vestire” quegli “abiti” che costituiscono la filosofia come *stile di vita*⁴¹

Parece que Pollastri hace incursiones metarracionales. Sin embargo, sus planteamientos se alejan mucho de lo que significaba el estilo de vida filosófico para las escuelas helénicas. El estoicismo o el epicureismo restaban importancia a los contenidos teóricos en beneficio de los prácticos. De modo que el estudio teórico de la naturaleza, no se valoraba por el conocimiento conseguido sino que era un medio para recuperar el “centramiento” del individuo. El estoicismo tiene entre sus máximas la

³⁹ Ora Gruengaard profirió una conferencia que se inscribe en esta línea durante el *8th International Conference on Philosophical Practice*: GRUENGAARD, O.: “Opening new horizons” en BARRIENTOS RASTROJO, J. (ed.): *Philosophical Practice. From theory to practice*, X-XI, Sevilla, 2006. Págs. 83-87.

⁴⁰ Ese tábano ha de ser ingenioso y saber improviser. En 2006, exponía el siguiente texto para la *8th International Conference on Philosophical Practice*: POLLASTRI, N.: “Improvisation. A “method” of philosophical consultation” en BARRIENTOS RASTROJO, J. (ed.): *Philosophical Practice. From theory to practice*, X-XI, Sevilla, 2006. Págs. 107-116.

⁴¹ POLLASTRI, N.: *Il pensiero e la vida...* Pág. 198. Cursivas del autor.

consecución de un modo de vida acorde con las virtudes morales e intelectivas. El filósofo italiano no demanda tanto con su *stile di vita*.

Neri Pollastri recae en esa concepción moderna de la filosofía, muy a pesar de sus intentos en sentido contrario: aquella visión en la que el hombre se convierte en un ser pensante,

Ovviamente, tutto questo non vuol dire quello del consulente filosofico debba essere un lavoro meramente formale, rigorosamente razionale, costantemente vincolato al piano “strettamente” concettuale, o che debba sistematicamente evitare di far riferimento a determinate parti del nostro comune patrimonio di conoscenze. Al contrario, proprio perché tra le sue intenzioni devono esservi il porre rimedio all’ignoranza e il produrre consapevolezza, gran parte del suo lavoro consisterà nel fornire ai consultanti nuove informazioni e nuove connessioni di senso tra esse. E se nel campo dei valori il “contenuto” di riferimento sarà indiscutibilmente “filosofico” (l’etica), così como in quello del pensiero (la logica, la retorica, l’argomentazione), nel campo delle informazioni sul mondo e su loro stessi l’ambito sarà più complesso, si potrebbe dire più “ibrido”, e comprenderà conoscenze di tipo scientifico, sociologico, politico, psicologico, letterario, di costume⁴²

Neri mantiene una confianza wittgensteniana en que el filosofar (conceptual) sobre los problemas los disolverá.

The controversy is complex and requires a more large debate; here I want only say, I think “solving” personal problem is not a philosophical affair: philosophy “handles” problems, it does not solve them. Maybe, sometimes it *dis-solves* them, as Wittgenstein said, that is it changes the way of thinking and understanding problems, up to transform them in “not-anymore-problems”; but also in this cases, he do it only as late and “extern” effect of an unique aim: *philosophizing*. In my opinion, just this is the most important aspect that philosophy has to offer to modern people: it is not a technical-instrumental behaviour, that is a behaviour directed to solve problems and to have an effect in the external world; philosophy is a reflective behaviour, directed to rearrange the internal world of the people is doing it⁴³

La filosofía aplicada se resumiría en “la *ricerca*, la *critica*, l’*esplorazione delle alternative*”⁴⁴, pero no en la transformación esencial. Cuando apela a los textos de Hadot o Nussbaum en los que aparece una filosofía como cuidado de sí, hace una diferenciación entre la filosofía y la práctica terapéutica.

Hadot ne indica e describe vari tipi – l’esercizio della morte, quello della fisica, l’esame di coscienza, lo sguardo dall’alto- e ne identifica il minimo comun denominatore in “due movimenti de presa della coscienza di sé, opposti e

⁴² Ibidem. Págs. 199-200.

⁴³ POLLASTRI, N.: “From Hegel...”. Pág. 20.

⁴⁴ POLLASTRI, N.: *Il pensiero e la vida...* Pág. 177. Cursivas del autor.

complementari: n'uno di concentrazione, l'altro di dilatazione dell'io". Proprio perché il loro obiettivo è "ristabilire la coscienza di sé, l'attenzione a sé, il potere della ragione" e perciò ben definitamente *finalizzati* a un *agire strumentale*, anche questi esercizi sembrano però da intendersi più como *tecniche psicologiche* che como vere e proprie pratiche filosófiche. Un limite, questo, riconosciuto anche da Nussbaum, la quale afferma che "tali procedure hanno più punti in conella misuta in comune con la manipolazione religiosa e política que con la filosofía; nella mistura in cui le scuole ellenistiche si volgono ad esse, rischiano di non essere più filosófiche" e di "*subordinare il buon ragionamento all'efficacia terapeutica*"⁴⁵

Por tanto, el orientador filosófico sería alguien entrenado en mayéutica socrática y hermenéutica, especializado en una ciencia del preguntar que haga aflorar realidades más allá del curso habitual reflexivo del consultante. Esta indagación no cuestiona la veracidad de las palabras de que llega al gabinete filosófico, puesto que no se trata de establecer una duda de índole psicoanalítica, aunque se incidirá en una demanda de profundización de naturaleza filosófica.

Por último, se trataría de aumentar la conciencia ("consapevolezza") de aquello que rodea al sujeto, es decir, un hacerse cargo de la realidad en el sentido etoriano.

Los puntos indicados en el párrafo anterior mantienen la naturaleza racionalista pollastriana. Esto no es extraño puesto que las bases de su trabajo se fundan en el pensamiento de Hegel⁴⁶ y en la fenomenología:

Note as, with this strange argumentation, Hegel poses radically in action the Socratic way to philosophizing: our entire knowledge is suspended, because we have previously assumed it in immediate, pre-philosophical way; we know, to know nothing, to must proving every parts of our pre-philosophical knowledge; so, we have to move from an empty concept. Only after, thanks our rational and philosophical work, we can gradually fill that emptiness. How is it possible? As I have said, our knowledge is by Hegel not "rejected", but only "suspended". Hegel is clear on this point⁴⁷

Si tenemos presente el lugar en que inscribe Zambrano a Hegel, podemos concluir las deficiencias del italiano. A pesar de que el título de su libro incluye dos órdenes necesarios para la FAP, el pensamiento y la vida, manejará con mayor competencia el primero que el segundo. A pesar de sus esfuerzos, Neri Pollastri no trabaja *desde* la vida sino *sobre* la vida. Su labor se desarrolla desde conceptos por lo que se mantiene el filtro moderno de la filosofía.

⁴⁵ *Ibidem*. Cursivas del autor.

⁴⁶ Su obra básica al respecto es POLLASTRI, N.: *L'assoluto eternamente in sé cangiante. Interpretazione olistica del sistema hegeliano*, La Città del Sole, Nápoles, 2001.

⁴⁷ POLLASTRI, N.: "From Hegel...". Pág. 24.

To summarize in conclusion, taking hegelian view as an “improvising pattern” gives to the philosophical consultant spaces to work in dialogue both *safe*, and *free*, since on one hand it prevents his activity with the counselee from being only an abstract conceptual “theorizing” (allowing, with full philosophical dignity, to open to the *existential experiences* of each individual, included their particular biographies, their emotion about belief, value and life experiences, and so on) and it prevents a flattening of this same work on a mere psychological treatment (because *every* psychological knowledge can and must be doubted and subject to the philosophical re-examination with the counselee); on the other hand, it leaves the freedom to criticize and debate *every* concept, theory, view and issue, and to modify or rearrange the pattern itself, philosophically⁴⁸

Concluimos la revisión del italiano con su definición más acabada del orientador filosófico.

In questo modo, un consulente che voglia essere realmente “filosofico” e aspiri a non confondersi con altri “professionisti”, dovrà muoversi con la sola intenzione esplicita di *esaminare* socraticamente il pensiero e la vita degli individui, spazzando via quanto umanamente possibile l'*ignoranza*, facendo *chiarezza*, favorendo l'arricchimento e la *coerenza* delle loro concezioni del mondo -*pensate e vissute, esplicite e implicite*- e cercando di incrementare la loro *consapevolezza*. Egli dovrà, se non escludere, quantomeno considerare ogni altra intenzionalità secondaria e collaterale, con il conseguente ridimensionamento –in quanto estranei all'attività filosofica- dell'impiego sistematico di specifiche teorie psicologiche, scientifiche e anche filosofiche come griglie interpretative del consulente. Così come dovrà escludere o quantomeno subordinare il *consiglio sapienziale* (anche quando tratto dalle opere di filosofi) e l'uso strumentale di attività psicofisiche ed “esercizi” mirati a mutare percezioni e stati d'animo⁴⁹

2.5. Andrea Poma: la esterilización ideológica del orientador filosófico.

Andrea Poma es, según Davide Micione,

Il primo italiano a portare avanti un'analisi teorica filosofica sulla consulenza e a collocarsi nel dibattito con delle precise e accurate proposte frutto di riflessioni (per necessità di cose) a caldo, quantunque raffreddate dalla decennale attività di studioso kantiano⁵⁰

Su definición de la FAP es similar a la de Neri Pollastri. Llama la atención en su comprensión de la profesión dos cuestiones: su repetición de la idea de erradicación de la imposición dogmática de contenidos y la recurrencia de definir el acto de la

⁴⁸ Ibidem. Pág. 30.

⁴⁹ POLLASTRI, N.: *Il pensiero...* Pág. 199.

⁵⁰ MICCIONE, D.: *La consulenza...* Pág. 102.

orientación como acto investigador. Su primera definición, citada por Miccione y Pollastri, es tan básica como la primera de Raabe.

La consulenza filosofica è la prestazione professionale di una consulenza da parte di un esperto in filosofia a un consultante che liberamente e spontanemanete gliene fa richiesta⁵¹

La FAP es una prestación profesional de un servicio de “consulenza”: Poma se incardina en la tradición de la FAP cuando niega que la FAP consista en un servicio terapéutico, puesto que el trabajo del orientador es elaborar el problema del consultante. Su negativa al ámbito terapéutico se da por razones análogas a otros autores: por la relación entre la terapéutica y la generación de *normalidades aceptadas socialmente*.

“Prestazione professionale di una consulenza” implica che essa sia attività eminentemente consultiva esprimentesi attraverso consigli, suggerimenti e orientamenti al fine di autare il consultante a trovare “strade per lui soddisfacenti per affrontare ed elaborare in modo positivo i problemi che egli stesso pone. Ciò esclude che la consulenza si trasformi in un’attività terapeutica o normativa; essa, cioè, non è mai diretta a curare e guarire malattie fisiche o psichiche del consultante né a persuaderlo di ideologie o dottrine filosofiche, religiose, o morali o di altro tipo”⁵²

La principal preocupación de Poma es conseguir que el consultante no se vea influido por ideologías ajenas a su pensamiento consciente. Consecuencia de esto es la función del consejero filosófico:

La competenza specifica del consulente filosofico non consete nella sua capacità di elaborare dottrine filosofiche da offrire al consultante, ma piuttosto nella sua conoscenza di dottrine, metodi e strumenti filosofici, storicamente comprovati, da mettere a disposizione del consultante perché questi ne possa usufruire nella propria elaborazione dei problemi⁵³

El uso de textos filosóficos en la consulta debería obviar el nombre de los autores, puesto que podría dotarlos de una importancia que haría olvidar el auténtico fin de los mismos: la creación de pensamiento.

Entiende la filosofía como un proceso crítico y no como el vasallaje a una tradición. Por ello, la filosofía ha de ser una constante deconstrucción de ideologías antes que sumisión a las teorías escritas por “los grandes filósofos”.

⁵¹ Andrea Poma citado en POLLASTRI, N.: *Il pensiero...* Pág. 197.

⁵² MICCIONE, D.: *La consulenza...* Pág. 103.

⁵³ Andrea Poma citado en POLLASTRI, N.: *Il pensiero...* Pág. 197.

Salvo rare e discutibili eccezioni, nella tradizione, la filosofia non si è mai compresa né presentata in questo modo, al contrario sin dalle sue origini si è spesso posta come disciplina alternativa e antagonista rispetto alla tradizione sapienziale. Per queste ragioni il ruolo di *auctoritas* che il testo filosofico, a cui si rimanda direttamente o indirettamente, può assai facilmente assumere per il consultante risulta in direzioni equivoche o false⁵⁴

Poma se opone a la tradición de la FAP que considera que su objetivo es la felicidad o la resolución de problemas. El italiano sigue, en este punto, la tradición de autores como Lahav o Brenifier: la felicidad es de segundo orden y nunca pretendida directamente en consulta.

È verosimile che in molti casi il consultante si rivolga al consulente per ottenere soluzioni per le questioni che propone e che il consulente, guidandolo sulla via di una analisi e discussione del problema con metodo filosofico, non solo non gli offra la soluzione che egli si aspetta, ma contribuisca a una ulteriore, anche notevole, complicazione del problema⁵⁵

A modo de resumen, Poma no innova programáticamente respecto a Pollastri o Raabe. Los tres destacan la importancia de la analítica conceptual y los italianos hacen alevosa defensa de la profundización y reinterpretación de la vida del consultante como proceso de la consulta. Poma será quien con más contundencia defina el quehacer del filósofo (y del orientador filosófico) como auténtico crítico y como creador de alternativas frente a lo establecido.

2.6. Gerd Achenbach: filosofía para la vida.

Achenbach se considera ante todo un filósofo, es decir, no entiende que su rol sea diverso del de sus compañeros de estudios de la facultad de filosofía. Su novedad se inscribe en la tipología de filósofo que es: un pensador que aplica su saber a las circunstancias cotidianas. Así lo explicaba Neri Pollastri:

Quando Achenbach inizia la sua attività, lo fa *come filosofo*, non come “consulente”. Al centro della sua proposta c’è quella di *fare filosofia*, semplicemente. L’unica differenza rispetto alla filosofia “accademica” è che Achenbach vuole affrontare, con le persone, problemi “concreti” e quotidiani⁵⁶

⁵⁴ Ibidem. Págs. 105-106

⁵⁵ Andrea Poma citado en MICCIONE, D.: *La consulenza...* Pág. 106-107.

⁵⁶ E-mail personal de Neri Pollastri de 15 de Septiembre de 2004.

Esto justifica que Pollastri mantenga que la imagen *concreta* de la filosofía es el filósofo aplicado⁵⁷. Notamos aquí aires de familiaridad entre este argumento y la diferencia raabiana entre la práctica académica de la filosofía y la orientación.

Achenbach caracteriza al hombre desde su capacidad reflexionante. Por tanto, el proceso filosófico es sinónimo del despliegue de la esencia del consultante.

L'uomo è un essere complesso e per vivere, volente o nolente, deve prendere posizione sulla propria vita. Per questa ragione egli produce pensieri. Ma non è tutto: l'uomo è anche in grado di riflettere sui propri pensieri e spesso fa uso di tale capacità. Che egli sia capace di riflessione sui suoi propri pensieri significa che *l'uomo è un essere costituzionalmente filosofante*. In altre parole: egli non ha semplicemente pensieri (come si hanno mani per afferrare), ma si confronta con essi⁵⁸

Pollastri resume así una primera definición del trabajo achenbachiano:

In prima approssimazione, si può dire che egli intenda *usare praticamente* la filosofia, *applicando alla vita reale* le conoscenze apprese attraverso lo studio del pensiero filosofico es in particolare cercando di offrire *alla persona portatrice di disagi* un aiuto basato su un *atteggiamento genuinamente filosofico*, fornendo ad essa *strumenti e spunti atti a permetterle di orientarsi nei suoi stessi pensieri*⁵⁹

La incomodidad (“disagi”) aludida por Achenbach depende de una visión del mundo. La orientación filosófica analiza esa perspectiva provocando, con frecuencia, una modificación. Ese cambio alivia la incomodidad o la elimina. Así,

Il lavoro del consulente filosofico consisterà così, *di principio*, nel fornire al cliente gli strumenti concettuali e logici atti ad analizzare la propria ‘filosofia personale’, a rintracciarvi contraddizioni e incongruenze, ad allargarla includendovi nuovi elementi o nuove prospettive, con il fine esplicito di riequilibrare e rendere quanto possibile coerente e ‘consistente’ il ‘sistema’ del cliente⁶⁰

No obstante, el objetivo de la FA no es cambiar al consultante, aunque lo sea su resultado, puesto que el fomento del cambio es más propio de la terapia. La FAP estaría más del lado de la clarificación y la interpretación.

⁵⁷ Cfr. ACHENBACH, G.B.: “Philosophie nach Tisch” en *Philosophische Praxis*, Koln, Dintel, 1984. Pág. 14.

⁵⁸ Gerd Achenbach citado en POLLASTRI, N.: “Gerd Achenbach e la fondazione della pratica filosofica” en *Maieusis*, 1, 2001. Pág. 7.

⁵⁹ POLLASTRI, N.: “Osservazioni per una definizione della consulenza filosofica” en *Kykéion*, num 8, Firenze University Press, Firenze, 2002. Pág. 59. Cursivas del autor.

⁶⁰ *Ibidem*. Págs. 64-65.

In the Philosophical Practice nobody gets a lecture, is fed with sophisticated remarks or served with “theories”. The question rather is whether the philosopher learned to understand and to be aware, whether he developed sensors for that what usually is overlooked and whether he has become able to feel at home even in deviant and unusual thinking, feeling, and judging, because only as fellow thinker and fellow feeler he is able to liberate the visitor from his loneliness –or forlornness-, and by these means might get him to change his opinions about life and his circumstances⁶¹

Concluyendo, el orientador filosófico en Achenbach es un filósofo cuyo medio de trabajo no son las ideas abstractas sino aquellas que se encuentran insertas en coyunturas particulares. La irrepetibilidad de cada sujeto erradica la existencia de métodos⁶². La formación del orientador filosófico incluiría optimizar sus capacidades de diálogo y las habilidades para auxiliar al consultante en la comprensión y/o gestación de una filosofía de vida personal.

2.7. Schuster. Amistad.

2.7.1. Alteridad personal.

“Everybody’s philosophical counselling” cifra en un binomio el contenido de la filosofía, y por añadidura de la FA: amistad (filo) y sabiduría (sofia).

Es imprescindible que cuando el cliente salga por la puerta después de la primera consulta, se haya conseguido al menos una cosa: su amistad. La amistad mejora la comprensión del problema y del cliente en sí mismo. La importancia del cultivo de la amistad en Schuster se funda en las enseñanzas de Chad Varah, los samaritanos y una serie de estudios que evidencia sus potencialidades positivas para el afrontamiento de conflictos en el proceso filosófico. Chad Varah es el fundador del grupo de los samaritanos, que son voluntarios de Israel con un servicio semejante a nuestro teléfono de la esperanza. No se requieren conocimientos profundos de psicología o de otras disciplinas para trabajar con ellos, pero sí elevadas dosis de afectividad filial.

Masson’s acceptance of conversations with friends-not therapists-is more than just a trivial choice of somebody to talk to. Chad Varah’s extensive experience in suicide prevention teaches that friendship is more effective in this area than therapy or counseling⁶³

⁶¹ ACHENBACH, G.B.: “A short answer...”.

⁶² “L’unico obiettivo è fare filosofia, muovere il pensiero. Ovviamente, se il pensiero di una persona si muove, necessariamente questa persona cambia (ed il fatto che Raabe non lo capisca diminuisce la mia stima nei suoi confronti...), anche se non c’è garanzia che questo cambiamento la faccia “star meglio”. Una delle frasi chiave di Achenbach è questa: «solo una coscienza ottusa sa cos’è l’aiuto, solo la stupidità militante sa quando l’uomo è aiutato»⁶². Il filosofo «non sa»; disconoscere la conoscenza è il suo unico “metodo” (Email personal de Neri Pollastri de 15 de Septiembre de 2004).

⁶³ SCHUSTER, S.C.: *Philosophy Practice...* Pág. 20. En este sentido, léase el excelente artículo de Mary Bruce citado por la misma Schuster: BRUCE, M.: “Befriending the Lonely”, en VARAH, C. (ed.): *The Samaritans*, Constable, Londres, 1965. Págs. 143-148.

La amistad encamina a Schuster al concepto buberiano de “encuentro”. El filósofo judío centra su filosofía en las categorías “Yo”, “Tú” y “Ello”, o los complejos conceptuales “Yo-Tú” y “Yo-Ello”. A diferencia de Levinas, Buber no considera como primordial la categoría del “tú, la alteridad, sino el “encuentro”. La relación Yo-Tú⁶⁴ es esencial para un adecuado desarrollo de la existencia (y de la consulta). Un mundo sin relación personal (o “palabra básica Yo-Tú”) no es humano. El encuentro Yo-Tú llena la entidad del otro en el intercambio personal, desvela la realidad del individuo en su profundidad: percibe al Tú revelándonos su infinitud. Por su parte, la relación Yo-Ello, habitualmente mantenida con los objetos, es reductora, porque los objetos se agotan después de estudiarlos un tiempo. Así, cuando se aplica la categoría Yo-Ello al sujeto se está intuyendo desde una clausurada con lo cual se pierden matices de su esencia.

La relación Yo-Tú es la oportuna de la consulta, sin embargo, si nos conduce a una interacción con un infinito, ¿cómo comprenderlo?, ¿no somos, acaso, finitos?, ¿cómo pretender que un ser finito, nosotros, cobre relación con un infinito, el otro? Mediante el *encuentro*.

2.7.2. Encuentro.

Repare el lector en la distancia entre *aprehensión* y *comprensión*. Una de las acepciones de la comprensión implica la de la aprehensión (“abrazar, ceñir, rodear por todas partes algo”⁶⁵), pero otra define el término así: “entender, alcanzar, penetrar”⁶⁶. La primera es el acto mediante el cual se intentaría abarcar un infinito. El acto de abarcar es más propio del Yo-Ello que del Yo-Tú. La relación con la alteridad pretende entender, es decir, tener un conocimiento del otro sin que esto suponga un saber *total*. Es más, el otro no es un objeto a estudiar sino una persona con la cual nos *encontramos*, es necesario que quedemos *comprometidos* con el Tú, pero no *confinados* en él. El compromiso concita una relación de dos sujetos con ciertos elementos que los unen y otros ajenos al compromiso.

¿Cómo se materializa ese compromiso? Mediante la amistad (en un sentido amplio del término).

La filosofía no deja de ser amistad (filo). La amistad es entendida como la responsabilidad por nuestro cliente, esa responsabilidad sería acorde a las ideas que Aristóteles, Séneca o Cicerón plantearon en sus libros: el intento de mejora virtuosa del

⁶⁴ Para un desarrollo más pormenorizado puede leerse directamente BUBER, M.: *Yo y Tú*. Caparrós Editores, Madrid, 1993.

⁶⁵ Primera acepción de comprender en el DRAE: “Comprender” en *Diccionario de la Real Academia Española*, Madrid, 2007 (22ª Edición). Disponible on-line: http://buscon.rae.es/draeI/SrvltConsulta?TIPO_BUS=3&LEMA=comprender (último acceso 5 de Enero de 2008).

⁶⁶ Tercera acepción de comprender en el DRAE: “Comprender” en *Diccionario de la Real Academia Española*, Madrid, 2007 (22ª Edición). Disponible on-line: http://buscon.rae.es/draeI/SrvltConsulta?TIPO_BUS=3&LEMA=comprender (último acceso 5 de Enero de 2008).

compañero⁶⁷. Así la responsabilidad toca las dimensiones de lo ético y se inmiscuye en la vivencia particular del consultante.

2.7.3. Diálogo.

El encuentro se concreta en la consulta mediante el *diálogo*.

El dialogo es más que una palabra (*logos*) en monólogo. La razón ha de fluir a través de (*dia*) dos individuos.

El diálogo auténtico no se puede forzar. Si se desea un intercambio de palabras que surjan desde dimensiones profundas, el orientador ha de poner los medios para que se den. Esto no asegura que entren en escena, porque no hay técnicas que *eo ipso* produzcan un diálogo genuino. Llegar al tú no es un acto de poder sino de *gracia*: dos cosmos infinitos abriéndose motivados por fuerzas que no siempre dependen de ellos mismos.

2.7.4. Recapitulación.

Resumimos lo anterior con los requisitos para producirse el encuentro según la filósofa israelí:

1. The I-Thou involves a person's whole being (i.e., no divided mind).
2. The relationship is exclusive, in that I am grasped by the encounter.
3. There is a direct relationship: I do not pretend or try to impress.
4. The relationship is effortless not an act of will: "The Thou meets me through grace; it is not found by seeking."
5. The relationship is in present. A present relationship is not a fictional relationship, as is the transference relationship in psychodynamically oriented therapies.
6. The relationship takes place between people, and is an organic process –the "whole is more than the sum of its parts."
7. The relationship is reciprocal: "As I become I, I say Thou"⁶⁸

2.7.5. Amor.

Schuster va más allá. El concepto sartreano de amor nos obliga a acampar en una de sus ideas ya citadas: la libertad.

Arguye Sartre que el amor auténtico supone la idea de ayudar a otra persona a crear una libertad esencial en ella⁶⁹. Amar no es imponer los deseos del amante en el amado, sino que el primero auxilie al segundo a descubrir sus valores y deseos. De tal forma, podemos decir que la orientación filosófica es una fina cirugía para curar tanto la miopía y como el astigmatismo intelectual. Aplicar el amor a la consulta es buscar el bien de la otra persona, no ya por un deber profesional, sino por una llamada personal,

⁶⁷ Ni que decir tiene que esa mejora personal es sólo responsabilidad del orientador al consultante.

⁶⁸ SCHUSTER, S.C.: *Philosophy Practice...* Págs. 100-101.

⁶⁹ Cfr. *Ibidem*. Págs. 101 y ss.

un compromiso existencial. En este sentido se abre una vía, no transitada por Schuster, para una nueva concepción del filósofo aplicado que veremos más adelante.

2.7.6. Conclusión.

Schuster propone un cuadro con diferencias significativas al de aquellos que definen la FAP como una profesión basada en estrategias y técnicas cuantificables y meramente racionales. Se añade una disposición específica, una aptitud o una llamada que genere un orientador que es más que un técnico.

Se llamaría a engaño quien pensase que sus ideas sobre la amistad se pueden resumir en técnicas de asertividad o de cercanía. Su intención no es fomentar un *comportamiento* amigable sino una actitud surgida de dimensiones auténtica: *ser un amigo real*.

Esta situación es origen de cambios significativos en la consulta; uno de los más llamativos será disponer de un rango de tarifa amplia para los consultantes, es decir, cobrar a los consultantes en función de su situación económica. Así, no es tan importante el cobro como la mejora del consultante.

Al igual que no es filósofo quien, únicamente, *conoce* la historia de la filosofía, no será filósofo aplicado quien, meramente, el experto en técnicas y estrategias que resuelvan conflictos o amplíen la perspectiva de quien lo visita.

2.8. Marinoff: toma de decisiones y biblioterapia.

Marinoff incardina la FAP en las *talk-therapies*, es decir, aquellas terapias que encontraron su apogeo en el siglo XX y cuya herramienta esencial es el diálogo o el habla, por ejemplo el psicoanálisis o las diversas psicoterapias⁷⁰.

Citamos con anterioridad los dos bastiones de la teoría del estadounidense de origen canadiense: las técnicas racionales para la toma de decisiones⁷¹ y el universo noético como eje en el que descansa la labor del filósofo⁷². Esto comienza a darnos una idea del orientador filosófico que mantiene Marinoff en su cabeza.

La asociación de Marinoff es un ejemplo de las que precisan la figura del filósofo aplicado motivada por la formación a impartir a los futuros orientadores. Su libro *Philosophical Practice* determina las condiciones mínimas a reunir los aspirantes:

Primary Certification as an Associate signifies basic competency minimally required for supervised practice with individuals. The minimum academic requirement for certification as an Associate is an earned Master's Degree or ABD in Philosophy (or Licenciatura in Hispanic countries)⁷³

⁷⁰ MARINOFF, L.: *Philosophical Practice...* Pág. 67.

⁷¹ Cfr. MARINOFF, L.: "On the emergence...". Págs. 171 y ss.

⁷² Cfr. MARINOFF, L.: *Philosophical...* Págs 72-79 y 94-105.

⁷³ MARINOFF, L.: *Philosophical...* Pág. 215.

No serán admitidos como consejeros quienes no dispongan de formación universitaria mínima. Hemos comprobado que estos criterios se han relajado con el paso de los años, puesto que es posible acudir a un curso organizado por la APPA aunque el candidato no sea licenciado en filosofía; si bien, la certificación de esos casos es diferente: se les capacita para pasar consulta en sus centros de trabajo pero no para abrir una consulta privada. Un médico certificado por la APPA podría usar sus habilidades filosóficas en su hospital sin que esto le permita dedicar consultas únicamente a ésta actividad.

Una vez cursados los estudios con Marinoff habrá que demostrar competencia en las siguientes habilidades y evidenciar ciertos conocimientos teóricos:

Candidates must demonstrate evidence of appropriate competency in ethics (values analysis/clarification), logic (formal and informal reasoning), epistemology (belief justification), metaphysics (worldviews) and at least the major figures and themes of the history of western (and preferably also eastern) philosophy. While no particular philosophical orientation is expected or required, candidates should also be familiar with the basic principles and themes of both the analytic and existential/phenomenological traditions of recent philosophy⁷⁴

A diferencia de Poma, Marinoff acepta el uso de la historia de la filosofía en sus consultas. Las sentencias de los filósofos y las tradiciones del pensamiento son alimento para la mente de los ciudadanos que viven en una sociedad llena de sofismas. Este argumento le conduce a indagar en la metáfora del conocimiento como alimento de la mente.

En resumen, su conciencia es la fuente que le permite pensar, y también consume gran cantidad de alimento para pensar. Ingiere toda suerte de nutrientes, unos más tóxicos que otros: intenciones, deseos, revelaciones, prejuicios, razones, pasiones. Si desea pensar con claridad, precisará nutrir su mente con la comida más saludable que tenga a su alcance. Esa comida es la filosofía: grandes pensamientos en contraposición a pensamientos basura⁷⁵

La confianza de Marinoff en la necesidad del alimento intelectual para una existencia completa fue la razón de crear la biblioterapia. No hay que caer en la falaz conclusión de reducir la filosofía aplicada a recetario filosófico desde la biblioterapia. No ha sido la pretensión de la FA ni de Marinoff; sólo una lectura sesgada del newyorkino conduciría a tal inferencia. La biblioterapia es útil en algunos casos y nunca definitiva.

⁷⁴ *Ibidem.*

⁷⁵ MARINOFF, L.: *Pregúntale...* Pág. 29.

A algunos de mis clientes les receto un libro que considero puede ayudarles. Trabajar de esta manera no es del agrado de todo el mundo, pero cuando surte efecto puede ser muy útil⁷⁶

La idea no es original. Un psiquiatra del siglo XVIII recomendó a algunos de sus pacientes de un manicomio europeo la lectura del *Enquiridion* de Epicteto; ese fue el detonante de la mejoría de muchos: se manifestaban más tranquilos, con más energías para vivir, etc... Marinoff no pretende la curación de los aquejados de desórdenes mentales⁷⁷; de hecho, mantiene que la curación de estas disfunciones pertenece al psiquiatra. Su uso de los textos filosóficos es el mismo que podían hacer en otras épocas lectores de los textos de los estoicos o de otras escuelas morales, que buscaban bien para su estabilidad y una armonización personal, es decir, una “cura de sus almas”. El autor del *bestseller* de la FAP señala que estos beneficios no sólo alcanzan a los consultantes sino a todos los filósofos y filósofos aplicados, es decir, aquellos que, como dice Séneca en las *Cartas a Lucilio*, andan a hombros de grandes pensadores.

Los filósofos casi siempre trabajan solos en el sentido de que los humanos suelen pensar con más claridad sin compañía. Sin embargo, los filósofos casi nunca trabajan solos en el sentido que nuestros pensamientos están informados por revelaciones trascendentales fruto de dos mil quinientos años de tradiciones filosóficas diversas⁷⁸

La confianza marinoffiana en la vinculación entre pensar y hacer es asunción tácita de sus teorías.

En la medida en que un estímulo no sea dañino, el malestar que le cause será predominantemente resultado de su juicio previo a dicho estímulo. Si desea desterrar el malestar y sentirse a gusto, destierre sus prejuicios. Los ejercicios filosóficos contenidos en este libro le ayudarán a conseguirlo. Puede que resulte más fácil decirlo que hacerlo, pero sin duda merece la pena intentarlo⁷⁹

Sin duda, es más fácil decirlo que hacerlo, porque se mantiene esa fisura entre el trabajo racional y la vida.

Al lado de los conocimientos teóricos y las habilidades prácticas filosóficas, el orientador debe estar instruido de modo básico en *counseling*, psicología y

⁷⁶ MARINOFF, L.: *Más Platón...* Pág. 172.

⁷⁷ Peter Raabe comenzó en 2007 a trabajar en Canadá con enfermos mentales basándose en técnicas de *Critical Thinking*. Su objetivo no es la cura de sus dolencias sino la mejora de sus condiciones de vida.

⁷⁸ MARINOFF, L.: *Más Platón...* Pág. 96.

⁷⁹ MARINOFF, L.: *Pregúntale...* Pág. 31.

psicopatología. Asimismo, debe mostrar estabilidad y buen carácter⁸⁰. La APPA lo resume en los siguientes términos:

In addition, candidates must demonstrate practical knowledge of the principles of interpersonal psychology, psychopathology, experience, and/or training in personal counselling, familiarity with the history of philosophy as a discipline of counsel, and evidence of personal stability and good character. Evidence of satisfactory demonstration of these requisites and skills may be established by successful completion of the APPA Primary Certification Training Program for Philosophical Counselors⁸¹

Resumiendo, el filósofo aplicado para Marinoff, y por extensión para la APPA, debería ser alguien con:

- (1) Profundos conocimientos teóricos de la historia de la filosofía (textos filosóficos, libros y movimientos de ayuda a problemas específicos).
- (2) Capacidad para aplicarlos a las contingencias cotidianas individuales e interpersonales.
- (3) Instrucción en estrategias para la toma de decisiones y dudas existenciales.
- (4) Formación básica en *counseling*, psicoterapia y psicología.
- (5) Un *ethos* virtuoso o con tendencia al mismo.

2.9. Jorge Dias y Tiago Pita: la racionalidad deudora de Inglaterra.

Cuando el primer presidente de APAEF decide hacer una definición del “Aconselhamento Filosófico” en su primera obra, se percibe de que no es tarea fácil; por eso, se ayuda de ideas que parecen sugerir su procedencia de otras disciplinas como la psicología humanista y psicoterapias en general. A pesar de ello, esas vinculaciones sean indirectas. Sus relaciones con Tim Lebon, quizás, le hayan influido más de lo deseado en sus acepciones.

Su primera descripción del *Aconselhamento Filosófico* se cita como sigue:

O Aconselhamento é um processo interactivo que leva o cliente a reflectir sobre uma das seguintes dimensões: o seu comportamento; os seus conceitos; os seus valores; as suas crenças e emoções. Neste âmbito, o Conselheiro pretende “sugerir uma determinada reflexão” no cliente, e o apoio dado é no sentido de o tornar autónomo, responsável, consciente e mais livre (...)

Analisar todas as dimensões referidas anteriormente significa, como veremos mais à frente quando abordarmos o Método de Tim Lebon, questionar essas mesmas

⁸⁰ No se especifica el contenido de ese buen carácter, aunque por los últimos escritos de Marinoff estaría cercano a la idea del término medio aristotélico: La última obra del neoyorquino, *El ABC de la Felicidad*, estudia cómo el pensamiento de Aristóteles, Buda y Confucio fomentan un apartamiento de los excesos de la vida actual (Cfr. MARINOFF, L.: *El ABC de la Felicidad*, Ediciones B, Madrid, 2006).

⁸¹ MARINOFF, L.: *Philosophical...* Pág. 215.

dimensões de modo filosófico. É assim que poderemos encontrar diversas questões de interesse para o cliente, uma hierarquia de valores, analisar alternativas, testar as consequências prováveis de uma decisão, desenvolver os conceitos do cliente, verificar as emoções as crenças associadas aos conceitos, defectar falácias, etc.⁸²

Dias sitúa las bases racionales del *Aconselhamento* fuera de la filosofía. Frank Parsons, padre de las guías vocacionales (no necesariamente religiosas)⁸³, se impuso como labor profesional “esencialmente ajudar as pessoas a fazerem escolhas profissionais adecuadas e efectivas (...). O Aconselhamento era considerado como uma abordagem esencialmente racional, onde cabia ao Conselheiro orientar ou dirigir o cliente em relação à escolha profissional”⁸⁴. En 1942, narra Dias, Carl Rogers revoluciona el marco del *counseling*. Desinstala del interés de los *conselheiros* las visiones directivas y “veio mostrar que o cliente possuía em si capacidades para conduzir os seus próprios assuntos”⁸⁵. Una visión socrática del trabajo que hacía un *counselor* que se consideraba más cercano de la psicología que de la filosofía. El interés por el cliente surge en 1930, cuando Richard Allen trabajaba con un grupo de profesores sobre el modo de acompañar alumnos con problemas

Os antecedentes históricos do Aconselhamento encontraram raízes na área da Orientação Educacional e Ocupacional. Já na década de 30, Richard Allen discutia a utilização do Aconselhamento Individual e em Grupo feito por Professores com formação especializada para acompanhar alunos com problemas⁸⁶

En suma, el *Aconselhamento Filosófico* se descubre con dos elementos esenciales: la interactividad con el otro y la reflexión en torno a asuntos centrales del cliente.

La centralidad del cliente para la actividad filosófica hizo que Tiago Pita, colega de Dias en la APAEF y profesor de los cursos de la asociación, fraguase un modelo que denomina “cliente-centrismo”.

Desta forma, e como vejo o Aconselhamento Filosófico individual, ele deverá basear-se e fundamentar-se no “Clientocentrismo”. O cliente deverá ser sempre *centro* de todo o processo e preocupação do Conselheiro Filosófico, constituindo-se simultaneamente como o ponto de partida e de chegada à intervenção do Conselheiro Filosófico. É este que compete perceber e intervir nas principais necessidades e solicitações do cliente.

⁸² DIAS, J.: *Filosofia...* Pág. 30.

⁸³ “Frank Parsons” en WIKIPEDIA. Disponible on-line: http://en.wikipedia.org/wiki/Frank_Parsons (último acceso 20 de enero de 2008)

⁸⁴ *Ibidem*. Pág. 32.

⁸⁵ *Ibidem*.

⁸⁶ Cfr. *Ibidem*. Págs 32 y 34.

O carácter individual deste tipo de Aconselhamento é postulado pela máxima “*O Homem é a medida de todas as coisas*” de Protágoras, mas também pelo contributo de Epicteto, que afirma “*As pessoas não se perturbam com as coisas, mas com a forma como vêem as coisas*”⁸⁷

Paradójicamente, la irrepetibilidad del sujeto no hace recalar a Pita en la ausencia de un método o en la forja de un método más allá del método, como sí sucede en Achenbach. Todo lo contrario: Pita se asienta sobre el pensamiento crítico y las estrategias del *counseling*. Hemos de tener presente que Pita se formó con Tim Lebon y que cursó la carrera de psicología. De la mezcla de filosofía y psicología, se derivan sus teorías: el desvelamiento de las cogniciones, emociones y valores; la coherencia entre las tres anteriores y el desvelamiento de las ideas o sentimientos disfuncionantes,... En síntesis, el filósofo aplicado deberá

Aprofundar e utilizar a *Análise conceptual*, o *Pensamento crítico* e *utilização e Lógica informal*. Sempre que possível, deverão ser introduzidos *conceitos filosóficos* nas sessões. As denominadas *Experiencias de Pensamento (hipótesis)* e o *colocar de questões de tipo filosófico* tornam-se de igual forma essenciais na tentativa de *focar em tópicos ou temáticas filosóficas*, como sejam, os *valores, sentido, felicidade, amizade*, entre outras⁸⁸

Volviendo a su colega Jorge Dias, el *aconselhamento filosófico* está “menos centrado na expressão emocional profunda e com maior ênfase nos aspectos conceptuais e racionais”⁸⁹, y esto es una matización importante respecto a la psicología. Además, la FA se centraría más en los aspectos preventivos, *educativos*, y de apoyo que las disciplinas psicológicas, interesándose estas últimas más en el “carácter remediativo e reconstrutivo”⁹⁰.

Un capítulo anterior expuso las competencias filosóficas que debería tener un *conselheiro filosófico*. Añadimos aquí otro de los cuadros de Dias que abre perspectivas sobre habilidades generales que debería poseer todo filósofo aplicado

⁸⁷ PITA, T.: “Aconselhamento Filosófico Individual – Metodologías” en *Actas do “I Encontro Português de Filosofia Prática”*, APAEF, Lisboa, 2006. Pág. 28. Cursivas del autor. Véase también el artículo de Filipe Menezes donde comenta éste método portugués: MENEZES, F.: “Da especificidade da filosofia à filosofia aplicada como oferta insubstituível – Uma discussão introdutória” en DIAS, J.H.(org.): *Encontros portugueses de filosofia aplicada*, APAEF, Albufeira, 2008. Págs. 43-46.

⁸⁸ *Ibidem*. Pág. 29. Cursivas del autor.

⁸⁹ DIAS, J.: *Filosofía...* Pág. 33

⁹⁰ *Ibidem*.

COMPETÊNCIAS	SENTIDO
Audição activa	Dar atenção ao cliente, atender, olhar nos olhos, postura aberta.
Voltar atrás	Voltar atrás, seleccionando um momento importante para o cliente.
Parafrasear	Colocar em palavras minhas o que o cliente disse.
Sumarizar	Mostrar um resumo do que se percebeu da explicação do cliente.
Focar	Ajudar o cliente a explorar um assunto específico.
Empatia	Sentir-se no lugar no cliente.
Usar questões abertas	Questões que não podem ser respondidas por sim/não.
Confrontar/desafiar	Voltar atrás às contradições do cliente e verificar valores, coerências.
Linguagem corporal	Atender à mensagem do cliente e do conselheiro.
Encorajar	Sorrir.
Autoconhecimento	Conhecer as emoções, valores, crenças, certezas.
Explicitar e colaborar	Mostrar o que se está a fazer.
Desafio efectivo	Usar tons de voz.
Usar sabiamente os silêncios	Silêncio poderá ajudar a pensar de modo mais profundo.

Tabla 4.1. Habilidades del *conselheiro filosófico*

Recapitulando, el ámbito portugués se encuentra fuertemente influido por el anglosajón en su concepción del filósofo aplicado. Su estructura traslada y especifica las ideas de Lebon al mundo luso. Asimismo, la formación psicológica de algunos miembros de APAEF, les ha permitido (1) profundizar en el entramado histórico del counseling y (2) estudiar las bases para un buen trabajo de “counseling”.

Dias (y Pita) forman a los futuros orientadores filosóficos no sólo en estrategias racionales, sino que los capacitan en habilidades de interrelación. De este modo, aparte de enseñarles cuáles son las falacias esenciales, les capacitan a preguntar con ejercicios prácticos. Junto a los criterios de racionalidad del pensamiento crítico, les dotan de herramientas para focalizar el tema principal de las discusiones.

Por consiguiente, el termino *philosophical counseling* es tan válido y defendido en el mundo luso como en el inglés.

2.10. Kreimer, Lahav, Shibles, Schefczyk,...

Podríamos seguir estudiando otros autores, aunque la recapitulación de sus ideas supondría repeticiones innecesarias. Por tanto, vamos reducir nuestra exposición a partir de aquí a sintetizar lo esencial de algunos de ellos.

Ofrecíamos la definición de consultoría filosófica de Roxana Kreimer en capítulos anteriores: se citan dos ámbitos ya reseñados, los contenidos de la historia de la filosofía para ampliar conocimiento y el pensamiento crítico para clarificarlos y evitar caer en falacias conceptuales.

Ran Lahav marcaba unos contornos próximos a la argentina, si bien se prioriza más el pensamiento crítico. Hoy, su teoría de la filosofía contemplativa lo acerca a una posición espiritual en la cual el uso de los textos filosóficos sirve para una contrastación con la propia vida y la profundización en el trayecto vital. De esta forma, la existencia se ilumina y prolonga sus capacidades filosóficas después del trabajo filosófico.

Warren Shibles desgrana los siguientes ítems:

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; (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 philosophical⁹¹

Shibles será fiel al marco que une racionalidad y emociones, entendiendo por emoción una “evaluative cognition which causes bodily feelings. For example, revenge is the cognition “you did something bad to me, so I will do something bad to you” ”⁹²

Michael Schefczyk separará la psicología de la filosofía, mediante la dicotomía entre “vicisitudes mentales” y “vicisitudes conceptuales” durante la *1st International Conference on Philosophical Practice*. Esa categorización es semejante a la del binomio entre mundo noético y mundo psicológico de Marinoff, a la de los datos empírico-materiales y los empírico-físicos frente a los empírico-culturales y sociales de Ramón Queraltó⁹³.

⁹¹ SHIBLES, W.: “The philosophical...”. Pág. 51.

⁹² *Ibidem*. Pág. 53.

⁹³ Cfr. QUERALTÓ MORENO, R.: “Mentalidad contemporánea y filosofía aplicada: razones pragmáticas para la “estrategia de Ulises”” en *Filosofía Aplicada a la Persona y a Grupos*, DOSS ediciones, Sevilla, 2008. Págs. 17-26.

In everyday life, individuals follow various conceptions about the proper manner to lead their life. They rely explicitly or implicitly upon normative views whose acceptability is a matter for a philosophical investigation and is independent of psychological processes (...). Our actions often express our conception of, for example, what counts as meaningful, fair, honourable, respectable, refined, worthwhile, etc. Hence, in describing the manners in which one's life is shaped, we can add to Freud's notion of "instinctual vicissitudes" the notion of "conceptual vicissitudes" (Begriffsschicksal). *Conceptual vicissitudes* are conceptions about how life should be lived, to which person adheres, explicit or implicit. Such normative conceptions need not necessarily be beliefs held by the person consciously, or even unconsciously. They may be unarticulated presuppositions which are held by the society and influence the individual's way of life through various pressures and temptations⁹⁴

Si bien la línea de trabajo de este autor está alejada de las de pensamiento crítico anglosajonas, mantiene su trabazón con ideas como los impositores desconocidos etorianos o la profundización en crítica y analítica social y filosófica.

2.11. Las definiciones de las asociaciones.

Hasta el momento, hemos hecho parada de posta en las definiciones de FAP de dos asociaciones: ETOR (incluido en la *Asociación de Estudios Humanísticos y Filosofía Práctica X-XI*) y la *American Philosophical Practitioner Association*.

La APPA no se satisface con las características arriba aludidas para la formación de un orientador filosófico: es preciso un seguimiento de sus actividades durante los primeros meses de práctica.

Primary Certified Associates may practice as Certified Members of the APPA under the supervision of an APPA approved Fully Certified Fellow in Client Counseling. Supervision is normally conducted by submission of audio cassette or written case study (with prior consent of the client) to an APPA supervisor. Recorded or written commentary on the cases will be provided by the supervisor for which a fee will be charged. Upon the submission of a minimum of ten cases over a period of at least one year of practice, or a one-year internship under APPA supervision, Primary Certified Associates will be eligible to complete an APPA Advanced Certification Training Program for Client Counselors. Upon the successful completion of that program, candidates will be granted Full Certification in Client Counseling⁹⁵

La sociedad inglesa de filosofía aplicada repite las ideas de los orientadores angloparlantes:

⁹⁴ SCHEFCZYK, M.: "Philosophical Counseling as a Critical Examination of Life-Directing Conceptions" en LAHAV, R. – TILLMANN, M.V.: *Essays...* Págs. 77-79.

⁹⁵ Estándares disponibles on-line en <http://www.appa.edu/standards.htm> (último acceso 5 de Octubre de 2007).

Practical philosophers facilitate the thinking of a client or a group of people. This activity is philosophical, because it focuses on significant, but problematic concepts, the kind of concepts used, not only for everyday thinking and communication, but also as a basis for actions.

Practical philosophers can often identify hidden assumptions, theoretical frameworks, and world views. These inform the sorts of questions they ask. They use their training and experience to help others find their own philosophical insights.

Practical philosophers include, but are not limited to, those who use the methods of Philosophical Counselling, Socratic Dialogue and Philosophy With Children⁹⁶

La asociación italiana de Neri Pollastri destaca la importancia de la indagación en las cosmovisiones particulares sin reduce la labor del filósofo aplicado a ella. Apela a un texto de Marinoff para referirse al amplio abanico de asuntos del que se puede ocupar la orientación filosófica. Por último, defiende su separación del psicoanálisis y hace ciertos guiños a Achenbach y su ausencia de métodos.

L'esperto in questo settore è appunto il consulente filosofico, un laureato in filosofia che mette a disposizione di un consultante che gliene fa richiesta le proprie competenze. Egli instaura con il consultante una relazione dialogica che mira ad esplorarne e chiarirne la *Weltanschauung*, rispettandone però esigenze e priorità.

Per indicare gli ambiti e le situazioni in cui la consulenza filosofica risulta particolarmente utile ed efficace, si possono citare le parole del presidente della maggiore associazione statunitense di consulenti filosofici, Lou Marinoff, il quale la ritiene adatta per "*fronteggiare dilemmi morali, conflitti etico-professionali; per riconciliare l'esperienza con le credenze, i conflitti tra ragione ed emozione, le crisi di significato, scopi e valori; per favorire la ricerca di identità personale, di strategie nelle relazioni familiari; per superare l'ansia dovuta al cambio di un lavoro, l'incapacità di ottenere i propri obiettivi, la crisi di mezza età, le difficoltà relazionali; per affrontare la morte di una persona amata o la difficoltà a vivere la propria mortalità*".

A differenza dalla psicoterapia, la consulenza filosofica non opera con tecniche psicologiche, non si occupa di inconscio e non ricerca nel passato le cause del sintomo, ma guarda al futuro lavorando razionalmente e realisticamente sul presente⁹⁷

Ludovico Berra trabajó inicialmente con Neri Pollastri, se distanciaron y se han vuelto a reunir para celebrar el *9th International Conference on Philosophical Practice* (2008) en Carloforte, Italia. De formación psicológica, Berra llegó a la filosofía a través de un campo vecino. Esto ha dado lugar a que su quehacer sea un híbrido entre psicología y FA y no, auténtica filosofía de consulta. Sea esto cierto o no, lo que es

⁹⁶ Estándares disponibles on-line en <http://philosophicalcounselling.org.uk/TheSocietyForPhilosophyInPractice/PracticalPhilosopher.htm> (último acceso 6 de Octubre de 2007).

⁹⁷ Estándares disponibles on-line en <http://www.phronesis.info/CFI.html> (último acceso 6 de Octubre de 2007). Cursivas del autor.

destacable es la influencia pragmatista de su tarea, puesto que entiende la filosofía como un medio de resolución de problemas y de toma de decisiones. En su definición del orientador, son cruciales las habilidades para desarrollar el diálogo. Su formación admite que el candidato puede “essere in possesso di un diploma di laurea, anche triennale, in filosofia, in pedagogia, in psicologia o in scienze affini”.

Il Counseling orientamento filosofico (CF) è una relazione d'aiuto in cui vengono facilitati e stimolati, attraverso strumenti filosofici, processi decisionali e chiarificatori in grado di risolvere e rispondere a specifiche domande dell' esistenza. Nell' ambito del counseling filosofico grande importanza viene data al rapporto interpersonale, come fondamentale occasione per fare filosofia. E' nel e dal rapporto che si sviluppa il discorso filosofico, che risulta perciò ben finalizzato e concreto. E' nel e dal problema reale che nasce la riflessione filosofica. Non quindi una filosofia fine a se stessa, che si risolve nella pratica astratta e lontana dalla realtà, bensì un atteggiamento che consente di agire e di intervenire sulle questioni della vita⁹⁸

La sociedad canadiense hace derivar la explicación de esta nueva profesión de las raíces atenienses de la filosofía. Como ya hiciera Raabe, se dispone frente a una academia que ha perdido relación con el mundo cotidiano, enlodándose en una disciplina oscura e hiperespecializada. Su propuesta será de índole existencial y en conexión con el día a día.

The CSPP is an association of Canadians interested in exploring and promoting the application of philosophy beyond the university; in a way, helping philosophy return to its grass roots origins, in a more public setting as it was practiced, for example, by Socrates of Athens.

Philosophical practitioners and their supporters believe that philosophy should not be a narrow, specialized and obscure discipline accessible and of interest only to scholars. The generality inherent in the phrase "love of wisdom" (philo sophia) should instead mean that philosophy is concerned with the most basic human questions as we all deal with them in our lives:

What is the good life for an individual?

What sort of world do we want to build together?

How do we judge the successes or failures of modern society?

Por su parte, la asociación catalana de filosofía práctica, presidida por Jaume Puigferrat, definía la FA de la siguiente forma:

La Práctica Filosófica es un tipo de orientación y asesoría en la cual se discuten abiertamente los problemas de la persona o grupo con el fin de buscar, junto con ellos, posibles soluciones cuyos puntos de partida estén en sus propias ideas y concepciones de mundo. La tarea del Asesoramiento es reforzar este lugar de inicio a

⁹⁸ SICOF, “Cosa é il counseling filosofico” bajados de <http://www.sicof.it/Cosa%20è.html> (último acceso 6 de Octubre de 2007).

través de la rectitud de los razonamientos filosóficos, *de manera tal que sean acordes con el medio social en el que se plantean y las expectativas individuales*. La Práctica Filosófica contribuye a clarificar objetivos o fines tanto de profesionales, como de asociaciones o empresas, de forma que sea posible aprovechar al máximo los recursos propios en concordancia con el medio en que se relaciona. Asimismo se propicia el diálogo metódico entre partes a fin de llegar a soluciones viables, creativas y positivas para todos; pone en orden proyectos; modela argumentos y busca vías de expresión adecuadas para las ideas de modo creativo e imaginativo; ayuda a la adquisición de hábitos mentales que contribuyen a resolver las dificultades y a establecer valores objetivos ante diferentes situaciones⁹⁹

A diferencia de otras posiciones más críticas (recordemos a Poma o Lahav), la AFPC mantiene que la labor del orientador es la de generar razonamientos “acordes con el medio social” y que hay que “aprovechar al máximo los recursos propios en concordancia con el medio en que se relaciona”. Para ellos, la práctica filosófica es un servicio a la sociedad sumido dentro de sus cánones y la canalización de sus estructuras. Sin duda, la labor de su presidente en la empresa Praxis, que ha trabajado dentro de empresas mercantiles, determina el curso de los que forman parte de la AFPC.

La Asociación ASEPRAF se diluye en una exposición general de la disciplina. En ella, el orientador aparece como promotor del pensamiento y de la clarificación.

El asesoramiento filosófico (también denominado "orientación filosófica", "consultoría filosófica" o "consejería filosófica") es una modalidad de relación de ayuda, brindada a todos los sectores de la sociedad, 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, conflictos, dudas, retos o inquietudes existenciales.

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 se ordena a ayudar a vivir con más conciencia, claridad y profundidad.

El asesoramiento filosófico busca apoyar a quienes desean comprender y comprenderse, incrementar las habilidades de reflexión necesarias para ayudarse a sí mismos, imprimir una dirección más consciente a su vida, enriquecer y ampliar sus perspectivas y, en general, a quienes aspiran a vivir con más congruencia, lucidez y radicalidad¹⁰⁰

⁹⁹ Disponible online en <http://www.afpc.org.es/castella/framesetotcast.php?lang=esp> (último acceso 6 de Octubre de 2007). Cursivas nuestras.

¹⁰⁰ Disponible on-line en <http://www.asepraf.org/> (último acceso 7 de Octubre de 2007).

2.12. Conclusiones.

La caracterización del filósofo aplicado a la persona es múltiple. La variabilidad no conlleva en todos los casos a un enfrentamiento de postura, sino que nos hace consciente de las coyunturas específicas de la profesión en los diversos países en que se ha implantado. Cada autor o asociación destaca ciertas características del rol del orientador. Aun así, se repiten ciertas características comunes.

Una definición que integre la mayor parte de los rasgos por los que hemos buceado podría rezar así¹⁰¹:

El filósofo aplicado que dedica su actividad a la orientación individual es una persona cuya actividad es diferente a la desarrollada en la academia (Raabe, Achenbach, Pollastri, CSPP, ASEPRAF), que entabla una interacción (Raabe, Marinoff, Poma, Dias, ASEPRAF) o amistad (Schuster) con un consultante; con la intención de facilitar su autoconocimiento o autocomprensión (ETOR, Raabe, Lahav, Neves), promover la resolución de conflictos (Lebon, Marinoff, Raabe, SPP, Dias, Pita, Shibles, AFPC), investigar cuestiones existenciales (APPA, Marinoff, SPP, CSPP, Dias) y/o favorecer la autonomía (Poma, Schuster, ETOR); y, en ocasiones, la crítica social (Poma, Schuster) o bien la normalización (AFPC); mediante estrategias de Pensamiento Crítico y analítica conceptual (Lebon, Raabe, Shibles, Warren, Cohen, Dias, Kreimer), estudio de las cosmovisiones personales o filosofías de vida (Ruschmann, Achenbach, Pollastri, ETOR, Schuster), la aplicación de visiones hermenéuticas (ETOR, Ruschmann) y fenomenológicas (ETOR, Pollastri, Raabe, Schuster). La formación requerida para ello incluirá el conocimiento de la historia de la filosofía (Kreimer, Marinoff), el corpus del pensamiento crítico (Lebon, Marinoff, Raabe, SPP, Pita, Shibles, Dias) y ciertas actitudes personales de índole ética (APPA, Marinoff, Schuster) o disposiciones filosófico-investigadoras (Schuster, Pollastri).

Esta descripción complementa la hecha en el capítulo dedicado a la biografía de Zambrano desde la perspectiva del agente filosófico. La completamos con el cuadro siguiente en que se señalan las características que cada autor inscribe en su particular perspectiva. En él, marcamos únicamente las casillas que son importantes en el quehacer del filósofo particular o de la asociación de modo consciente. Cuando una casilla no se marca es debido a que ese ítem no está integrado *conscientemente* en la práctica del filósofo o asociación, aunque pueda estar cumpliéndolo de modo no reflexionado.

¹⁰¹ Incluimos entre paréntesis los nombres de los autores que inciden en el rasgo citado.

Tabla 4.2(1). Comparativa del rol del filósofo aplicado según teóricos de la orientación filosófica.

	ACHENBACH	POLLASTRI	SCHUSTER	POMA	RAABE	MARINOFF	LEBON	LAHAV	KREIMER	SHIBLES	COHEN	DIAS
Pensamiento Crítico			✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓
Contenidos Historia Fil.		✓	✓		✓	✓			✓			✓
Crítica social			✓	✓				✓	✓			
Resolución problemas		✓	✓		✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓
Objetivo: felicidad/ bienestar					✓	✓	✓				✓	✓
Ethos/ Disposiciones personales	✓		✓			✓						
FAP como investigación	✓	✓	✓	✓	✓	✓				✓		
Objetivo: autoconocimiento	✓	✓	✓	✓	✓	✓		✓				
Objetivo: conocimiento del entorno	✓	✓			✓	✓	✓		✓			✓

Tabla 4.2(2). Comparativa del rol del filósofo aplicado según teóricos de la orientación filosófica.

	ACHENBACH	POLLASTRI	SCHUSTER	POMA	RAABE	MARINOFF	LEBON	LAHAV	KREIMER	SHIBLES	COHEN	DÍAS
Aumento de la autonomía	✓		✓	✓	✓			✓	✓			
Cuestiones existenciales	✓	✓	✓	✓		✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓
Analítica fenomenológica	✓	✓	✓				✓		✓			
Analítica hemeneútica	✓	✓					✓					
Interacción o diálogo	✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓
Análisis Conceptual	✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓

Tabla 4.3 (1). Comparativa del rol del filósofo aplicado según asociaciones de orientación filosófica.

	ETOR	ASEPRAF	AFPC	APPA	Phronesis	Sicof	SPP	CSPP
Aumento de la autonomía	✓	✓	✓			✓		
Cuestiones existenciales	✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓
Analítica fenomenológica	✓	✓			✓			
Analítica hemeneútica	✓				✓			
Interacción o diálogo	✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓

Tabla 4.3 (2). Comparativa del rol del filósofo aplicado según asociaciones de orientación filosófica.

	ETOR	ASEPRAF	AFPC	APPA	Phronesis	Sicof	SPP	CSPP
Pensamiento Crítico	✓	✓		✓			✓	✓
Contenidos Historia Fil.	✓	✓	✓	✓	✓	✓		
Crítica social	✓							
Resolución problemas	✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓
Felicidad/ Bienestar		✓	✓	✓			✓	✓
Ethos/ Disposiciones personales		✓		✓				
FAP como investigación	✓			✓	✓	✓	✓	✓
Autoconomiento y Filosofía de vida	✓	✓		✓	✓		✓	
Conocimiento del entorno	✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓	
Análisis Conceptual	✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓

La siguiente sección aterrizará sobre la caracterización zambraniana de la experiencia “orientadora”. La autoridad de sus palabras procede de haber sentido en sí las dos figuras propias de la orientación: consultante y orientadora.

Ni que decir tiene que el desarrollo no es una imposición sobre lo que debería ser el filósofo aplicado sino una atalaya que (1) clarifique y (2) amplíe las implicaciones del hacer filosófico en consulta.

3. Vectores zambranistas para la reinención del filósofo aplicado a la persona.

3.1. La vocación del filósofo aplicado.

María Zambrano publicaba el artículo “La vocación de maestro” pasada su sexta década de vida. El texto parece incompleto puesto que, de los dos sustantivos consignados en el título, apenas se explica el sentido del primero: la vocación. El trabajo nos introduce en las inmediaciones de una idea que escasamente ha estado incluida en la teoría vigente de la FAP: su naturaleza vocacional. Esta ausencia pone de manifiesto el carácter eminentemente técnico bajo el que se conceptúa la profesión. Sólo en algunos escritos de Achenbach o en el seno de ETOR he tenido constancia de que la FAP era algo más que un aprendizaje de técnicas, era un arte para el que no todos han sido llamados. La progresiva inclusión de la FAP en planes universitarios españoles y extranjeros no obsta para la consideración de la naturaleza vocacional de los alumnos. En la universidad, se dota de herramientas, no obligando esto a que todos los estudiantes alcancen la excelencia en su trabajo. La dimensión “artística” de esa carrera no se enseña, pero el mercado se encargará de dictaminar quién lo posee y quien no mediante una selección social. La vocación tendrá mucho que decir en esta selección y en las dimensiones artísticas innatas para ser orientador.

Vocación y *destino* confundirían, en el parecer, de nuestra filósofa, sus dimensiones. Toda vocación es una llamada de aquello que estamos destinados a ser¹⁰². Esta idea concuerda con explicaciones anteriores: la llamada es una voz que surge de un centro y que proyecta a un horizonte.

La concepción de la filosofía aplicada como vocación atrae dos conclusiones de signo contrario y complementarias:

- (1) Difícilmente, será filósofo aplicado aquel que no se encuentre destinado a ello.

Probablemente, pueda conseguir una titulación adecuada e incluso llevar a cabo ciertas consultas, sin embargo, nunca tendrá el éxito de aquel cuya vida

¹⁰² Revisese el concepto de vocación en MAILLARD GARCÍA, M.L.: “Cuando la vigilia tiene la contextura del sueño: del concepto de vocación al sueño creador” en BENEYTO, J.M. – GONZÁLEZ FUENTES, J.A. (coords.): *María Zambrano. La visión más transparente*, Trotta, Madrid. 2004. Págs. 365-366.

se resume en esta práctica. Como en el maestro, hay que diferenciar entre el que desea serlo y el que no puede dejar de serlo.

Esta posibilidad fraguará un *funcionariado* dentro de la FA, es decir, sujetos que pueden ejercer cierto tipo de orientación filosófica sin estar llamados a ella. Será conveniente para estos individuos la formación en CT y estrategias formalizadas, puesto que éstas serán suficientes para una adecuada labor, aun sin estar llamado a la profesión: organizar un pensamiento, desvelar sus falacias internas o evaluar sus fuentes no requiere alguien *vocacionado* sino alguien *instruido*.

(2) Difícilmente, dejará de ser orientador filosófico quien se encuentre destinado a ello.

Nos referimos a aquellos sujetos que, aun sin conocimientos, son capaces de tener intuiciones mucho más brillantes que muchos titulados en filosofía. Mantenemos que en este caso, no es suficiente el destino para desarrollar una profesión. La brillantez de estas personas no se escanciará en una auténtica profesión si no hay una mediación de trabajo ordenado, esforzado y repetido. La consulta es un proceso largo que no se satisface con una o dos sesiones de charla informal.

A pesar de que la profesión se institucionaliza entre la década de los setenta y ochenta del siglo pasado, hay precedentes de personas o movimientos con aspiraciones análogas al actual filósofo aplicado en sus vertientes individuales y grupales: Sócrates, Aristóteles, Séneca, Leibniz, Hobbes, Maquiavelo, Dewey, Zambrano, etc...¹⁰³.

La modalidad de FAP que traemos en esta investigación exige la vocación¹⁰⁴. Las connotaciones religiosas del término en nuestro contexto obligan a hacer una clarificación del concepto antes de continuar.

a. Vocación y profesión.

En vez de vocación se habla de profesión, despojando a esta palabra de su primordial sentido, haciéndola equivalente de ocupación o de simple trabajar para ganarse la vida¹⁰⁵

¹⁰³ Se podrían citar casos biográficos, dentro de la FAP, en que la vocación fue previa al conocimiento de la disciplina. Los miembros fundadores del grupo ETOR comenzaron a intuir las posibilidades prácticas de la filosofía durante el curso 1999-2000, aun antes de conocer el best-seller de Marinoff. Leopoldo Kohon trabaja en el movimiento "Pensar la vida" en Argentina desde mitades de la década de los ochenta. Sólo entrado el siglo XXI, descubrió un conjunto de individuos que trabajaban en algo parecido a lo que él hacía. Finalmente, tenemos el testimonio de profesores españoles y portugueses, que animan al movimiento diciendo que esta actividad es la que "ellos siempre quisieron hacer pero nunca tuvieron tiempo de poner en práctica".

¹⁰⁴ También, el compromiso con un camino de profundización personal.

¹⁰⁵ FE. Pág. 101.

La vocación no es la dedicación vital más allá de los momentos de ocio; no es la negación del ocio, es decir, el negocio. La vocación *nos determina* la decisión de nuestro hacer. Por ello, la vocación no supone “ganarse la vida” sino el medio a través del cual el individuo se gana a sí mismo. ¿Cómo es posible que el sujeto se gane a sí mismo? Porque la ocupación en la vocación supone el cumplimiento del propio destino. Ese destino es lo que todavía no somos, pero estamos llamados a ser. Consecuentemente, la vocación ayuda al sujeto a ser lo que ha de ser y lo aparta de una vida falsa en la que sólo sería un reflejo falso de sí mismo.

Pues que la palabra vocación tiene, como todas, sus afines; está enclavada dentro de lo que podemos llamar una constelación y así hay palabras que son como consanguíneas, que corren la misma suerte, como sucede con la palabra destino, por ejemplo. Tampoco se puede hablar de destino cuando no resulta claro referirse a la vocación. Y las personas tienen en vez de destino, empleo: el “destino” de un ser humano queda reducido a encontrar dentro de los empleos que le son asequibles, el que le resulte más conveniente¹⁰⁶

Si nos retrotraemos a aquellos que, para Zambrano, cumplieron su destino podríamos señalar varios: Antígona¹⁰⁷, Diótima, Nina, Tristana, Galdós, Ortega en cuanto cumplidor de su ser español¹⁰⁸, etc... Entre ellas, destaca la figura de la Antígona y, por tanto, en ella se pueden vislumbrar todas las categorías de la vocación que a continuación especificamos.

b. La vocación como liberación personal.

Para que la vocación y el destino de una persona aparezcan es necesario un sistema de pensamiento que deje lugar al individuo, lo que equivale a decir a la libertad. A esa libertad que es el medio en que vive intangible, la persona¹⁰⁹

Sólo se es libre cuando a la llamada se le da curso con una respuesta. La acción libre es aquella que surge del centro personal del individuo y eso fragua no sólo el destino del sujeto sino que lo crea como persona. Mientras, el individuo sigue apegado a intereses que no surgen de la realidad que *es*, se está esclavizando a absolutismos que no permiten que se construya auténticamente. Por tanto, aquel que se dedica a lo que está llamado (sea esto la filosofía aplicada u otra cosa) no sólo hace un favor a los que se sirvan de sus servicios sino a sí mismo.

¹⁰⁶ *Ibidem*.

¹⁰⁷ Según Alicia Berenguer, Antígona es más que ejemplo de vocacional, es un arquetipo de mujer. BERENGUER, A.: “Antígona: un arquetipo de mujer”. *Antígona. Revista Cultural de la Fundación María Zambrano*, número 1, Fundación María Zambrano, 2007. Págs. 11-17.

¹⁰⁸ “Ortega se mantuvo fiel a la originalidad española, con una obediencia profunda de la que no le distrajo su cultura europea, ni la nostalgia de su vida posible en aquella Europa, entonces tan brillante. La vocación de español absorbió a la de filósofo para hacerse consustancia” (ESV. Pág. 143).

¹⁰⁹ *Ibidem*.

“Toda humana persona es ante todo una promesa, una promesa de realización creadora”¹¹⁰. Esa promesa se puede hundir o falsificar y enarbolar una “ciudad de dios” majestuosamente en el seno de nuestros días. Como el destino nunca abandona al hombre, permanecerá tocando a una puerta en cuyo eco resuena para el individuo como insomne pregunta “¿Fue esto para lo que fuiste llamado?”

c. La vocación como actividad no elegida.

Si la vocación es la repuesta de nuestro ser más auténtico, ¿por qué, entonces, puede abocar al drama?, ¿por qué Antígona es resultado de la tragedia además del heroísmo? Porque no siempre coincide con la voluntad.

Que la vocación sea cosa distinta de los gustos se muestra bien a la vista en lo corriente que es el que una persona dominada por una vocación muy determinada, tenga una afición de tipo muy diferente y que a ella dedique con avidez el tiempo que le esté permitido, como si quisiera resarcirse de la servidumbre de su vocación y quisiera ofrecerse a sí mismo ese regalo, como si fuera el gusto que está salvando debajo del peso de esa su dedicación que al menos en apariencia¹¹¹

Antígona fue heroína sin dejar de ser “víctima” de su propia vocación: estaba destinada a enterrar su hermano. La vida falsa habría sido más grave que su contrario, por su traición a su propia esencia y la violencia ejercida sobre lo más específico de su propio ser: la llamada que éste le hacía.

d. La vocación insoslayable.

La esencia de la vocación y su manifestación igualmente es la ineludibilidad. Mas como el hombre es ante todo libre, puede siempre eludirla. Y no hay sino una contradicción aparente en estas dos aserciones, pues que al eludir lo ineludible algo sucede, algo así como que la persona vaya quedando progresivamente desustanciada, expresión ésta que sería interesante un día analizar. Ha fallado en su vida, en lo que la vida que le han dado más tiene de suya, y ella lo sabe¹¹²

El destino, decíamos llama, una y otra vez. Cuando en la vida de la Tristana galdosiana se consuman momentos, dolorosos, en que entra en contacto consigo misma se determina la aceptación del destino. Esos momentos especiales son los que abren una luz para intuir el propio destino, tal es el caso narrado en el caso anterior con la muerte de la madre de Guillermina en *Fortunata y Jacinta*.

¿Qué experiencia es la del que no asume su destino? La justificación impenitente.

¹¹⁰ Ibidem. Análogamente a la aurora que es promesa del día, el sujeto es una aurora constante que halla y es visibilidad después de un largo camino.

¹¹¹ FE. Pág. 109.

¹¹² Ibidem.

Todo lo que vaya haciendo cada día estará dictado por el afán de justificarse desde el punto de vista moral, y por la necesidad de encontrar una compensación desde el punto de vista vital. Una afanosa brega más fatigosa en verdad que todos los trabajos que el seguir la vocación le hubiese deparado. Sísifo acarreado su roca sin descanso podría ser el símbolo de esa fatiga destructora¹¹³

e. La vocación: causa (no resultado psicológico) del temperamento.

La pensadora critica duramente los sistemas psicológicos actuales que determinan el futuro de la persona. Uno de los medios actuales más extendidos para averiguar las cualidades profesionales de una persona son los estudios psicológicos: se hacen *test* a los niños para descubrir las “aptitudes” que posee y encasillarlo en un elenco de destinos profesionales, los servicios de recursos humanos someten a sus candidatos a pruebas psicológicas que determinen su adecuación al trabajo, etc... Zambrano advierte el destino trasciende cualquier determinación psicológica.

Y por ello una persona de natural intravertido llevada por la vocación llegará a manifestarse ante el prójimo y aún ante el público con la máxima eficacia y aún el pavorosamente tímido será un buen orador, un excelente maestro o un gran actor teatral si de ello tiene vocación. Y paralelamente el individuo extravertido será capaz de pasar horas y días, y aún épocas enteras de su vida, en lugar apartado sumido en el estudio y en la meditación, si el cumplimiento de su vocación se lo exige¹¹⁴

Le sirve para ilustrar el ejemplo el premio Nóbel Albert Schweitzer, muerto en 1965, quien junto a sus capacidades como teólogo o filósofo destacó en su labor médica.

Sin entrar en consideraciones teóricas de ninguna clase, la simple observación de todos los días nos da noticia de que la mejor actriz del siglo ha sido una mujer tímida en modo enfermizo; de que el Doctor Schweitzer que tan clara estela ha dejado, fuera por temperamento un hombre de “interior” en todos los sentidos: músico, filósofo, un poco teólogo, y que un día por amor a los abandonados y aun excluidos de la civilización, dejara su celda y fuera a compartir instante a instante su vida al abierto rodeado siempre de gentes, teniendo que organizar, que ser práctico y así día tras día, año tras año, hurtando un poco de tiempo a la convivencia para quedarse a solas como le pacía estar¹¹⁵

¿A qué se debe la insuficiencia de la determinación psicológica para comprender las posibilidades de un sujeto? A que el sujeto es mucho más que su mente e incluso que su centro, en el sentido zambraniano. Repetimos: el destino del sujeto es el hábil

¹¹³ *Ibidem.*

¹¹⁴ FE. Pág. 108.

¹¹⁵ FE. Pág. 108.

hermanamiento entre el centro y el firmamento o el horizonte. Por tanto, circunscribir a la persona a lo que es durante su infancia es cegarse a posibilidades impensables.

f. La vocación como llamada.

Como se sabe la palabra viene del verbo latino “vocare”, llamar: la vocación es pues una llamada. Una llamada que al servir para designar al sujeto que la recibe, para calificarlo, para definirlo, inclusive, es porque es una llamada oída y seguida. “Vocare” viene de la raíz “voz, vocis” la voz. La vocación pues no es la misma voz sino algo que resulta de ella, es algo que ha sucedido a consecuencia de esa voz que adquiere entidad. La adquiere, claro está, en quien la acoge y no solamente la oye¹¹⁶

¿Cómo es posible que esa verdad se anteponga al propio temperamento del individuo? Por dos razones. Primero, por su persistencia.

La voz de donde vocación se deriva, pide ser seguida, tenue o imperante, suave o dominante, pide lo mismo; obedecer y no en un solo momento, sino en un constante y creciente ir haciendo, haciendo eso que la llamada pide, declarándolo y otras veces, simplemente insinuándolo, mas exigiéndolos siempre¹¹⁷

Segundo, porque *constituye esencialmente* al sujeto. No es algo construido por él sino algo que *despliega*. Esa verdad *somos nosotros* en fase naciente y que clama por brotar.

f. La vocación como encarnación de la razón.

La vocación hace que la razón se concrete, se encarne, diríamos, que la vida se substancialice y se realice al par, uniendo así vida, ser y realidad¹¹⁸

El individuo que responde a la razón se ha metido dentro de sí mismo para surgir a la realidad de un modo más lleno:

un buzo que desciende al fondo de los mares para reaparecer luego con los brazos llenos de algo arrancado quizás con fatigas sin cuento y que lo da sin darse siquiera mucha cuenta de lo que le ha costado y de que lo está regalando¹¹⁹

El proceso no es meramente racional, relaciona una razón que programe el despliegue de la vocación con una mirada y una escucha atenta a la propia vida. Las consecuencias de la respuesta a la vocación llegan mucho más lejos, puesto que “como

¹¹⁶ FE. Pág. 106.

¹¹⁷ Ibidem.

¹¹⁸ FE. Pág. 109.

¹¹⁹ FE. Pág. 107.

todo ello sucede dentro del orbe de todos, la razón total, la razón del mundo está en ella incluida y por ella, al par manifestada”¹²⁰.

La vocación toca una razón que no es abstracta y separada del mundo¹²¹. Así, se percibe la acción como algo que no puede ser hecho de otro modo. Por ello, no hay que justificar la propia dedicación sino que ésta misma es ya justificación. Se sabe lo que se tiene que hacer por razones que van más allá de los argumentos¹²².

f. La prolijidad de la vocación.

El contacto con realidades profundas ajenas a la experiencia del ciudadano medio es resultado de la vocación. Por ello, las riquezas del llamado a salir a la superficie son de enorme peso específico no sólo para él sino para los demás.

Sólo por obra de la vocación heroica, mantenida día tras día han llegado a todos, para el bien común, conocimientos que hoy día son elementales, pero que parecieron locura al ser expuestos, como tantos ejemplos hay de sobra conocidos¹²³

Esto dota de más valor, si cabe, a los resultados de las experiencias zambranianas, puesto que ella estuvo llamada para el exilio, la perplejidad, el guía, el maestro, la misma vocación, la filosofía, la poesía, el saber del alma.

Cuando la filósofa malagueña cite la vida, no sólo se refiere al tránsito cotidiano sino a planos de la misma que ofrecen contenido llenos situados en una clave colmada muy diferente a cualquier castillo arquitectónico argumental. El símbolo, la metáfora, la narrativa, las alusiones, los puntos sucesivos, la musicalidad serán proscenio de estos volúmenes experienciales.

3.2. El filósofo aplicado como maestro.

3.2.1. Introducción.

El nexo entre Zambrano y el mundo educativo es prenatal. El primer capítulo narró la larga e intensa ligazón de su familia y de ella misma con ese universo. El transcurso de los años provoca que su interés en el magisterio mute del profesional al vocacional.

Nunca escribió un libro completo dedicado a la “vocación de maestro”, incluso su artículo está incompleto. Sin embargo, el número de sus artículos y manuscritos

¹²⁰ FE. Pág. 109.

¹²¹ La vocación toca la verdad. José Bergamín establecía una definición de verdad concordante con la trayectoria zambranianana: “La verdad no es una razón, es una pasión. Y lo menos razonable del hombre es su ser verdadero” (BERGAMÍN, J.: *El pozo de la angustia*, Anthropos, Barcelona, 1985. Pág. 50).

¹²² Algún lector podría atisbar un peligro posible: la justificación de cualquier acción, incluso el homicidio o un genocidio. Nada de eso es posible si se releen los capítulos anteriores. La vocación se inscribe en una razón que abraza de la realidad, que da luz sobre todos los huecos ocultados. Por tanto, la naturaleza de esta razón (y la vocación) se opone a todo intento de decapitación de la realidad. Algo muy distinto de la razón representada por el símbolo de la flecha.

¹²³ FE. Pág. 107.

elaborados han sido suficientes para que se hagan dos compilaciones dedicadas al tema. La última data de 2007. Se trata del libro *Filosofía y educación* editado por Ángel Casado y Juana Sánchez-Gey. Podríamos clasificar los trabajos aparecidos allí en dos grupos. Por una parte, aquellos que cuentan su experiencia como alumna. Los más numerosos son exposiciones sobre la docencia y el mundo adolescente e infantil.

Antes de comenzar, hemos de recordar que la educación es uno de los temas recurrentes en la FAP y la FAG. Los nombres que ya hemos destacado en la concomitancia entre ambos universos son: ETOR, Peter Raabe, Trevor Curnow y Miguel Mandujano.

Nuestra filósofa ampliará el espectro desde el que podemos intuir el tema para la FAP, respecto a las aseveraciones hechas hasta el momento. En primer lugar, la autora de FE se ocupa de la etimología del concepto.

Viene de “magíster”, como bien sabido es, y “magíster” dicen que de “magis”, un adverbio comparativo. Es un grado supremo pues, es lo más. Pero este más ¿a qué otro se refiere que sea menos? No aparece tan claramente, pues que de una parte el grado de maestro es más, el más que el aprendiz en los oficios y artesanías –cosa ésta que conviene no olvidar-, y más que el de estudiante o licenciado y aun doctor, si de estudios se trata. El maestro es pues más de lo que él mismo era antes de llegar a serlo, el peldaño superior de una escala, la copa de un árbol. Ha tenido que llegar a serlo, en suma. Es pues un cumplimiento, un término más allá del cual no hay ningún otro. En el caso de los oficios y artesanías se trata del grado supremo del hacer, en el de los estudios del saber, mas no tan simplemente, del saber aquello que hay que enseñar y de saber enseñarlo¹²⁴

Sin camino, no hay alumnos; tampoco maestros sino funcionarios del conocimiento. El funcionariado magisterial está compuesto por sujetos que poseen información que hacen memorizar a sus alumnos. Por el contrario, el maestro posee una vivencia específica que ha reflexionado y ha generado cierto tipo de conclusiones. Implica la profundización en uno mismo extrayendo, como el buzo señalado arriba, verdades que no son accesibles sólo por la razón al ciudadano común.

El maestro es semejante al anciano senequista, un sabio que tenía algo más que las canas y los años para demostrar su edad. El cordobés describe esos sujetos añosos sin experiencia vital como individuos que más que ser atravesados por la vida en el goteo de los años, los años pasaron por ellos sin hacerse cargo del valor de cada instante, sin reflexionar sobre cada experiencia o profundizar en su sentido.

El maestro ayuda formalmente al aprendizaje de informaciones; sin embargo, no es esto lo que le da su idiosincrasia particular. Lo que lo caracteriza es el acompañamiento personal del alumno. Siendo el maestro alguien que recorrió el camino

¹²⁴ FE. Pág. 111.

que ahora transita el discípulo, es obvio que éste puede advertirle sobre los posibles peligros y descarríos comunes del sendero.

La afectiva propia de los maestros es correlativa a la de los padres¹²⁵.

Y en este período es cuando se da en toda su plenitud el sentimiento de dependencia primeramente con los padres, y de un modo difuso con el mundo de los mayores. El maestro, los maestros naturalmente, están situados en la región de los padres como igualmente, no es necesario decirlo, todas las personas que directamente cuiden del niño¹²⁶

Peter Raabe estableció una imagen del maestro que muestra cierta ilación con lo aquí expuesto. El filósofo aplicado ha de ejercer como maestro (“teacher”) en la tercera parte de su método, ha de fomentar el conocimiento del consultante de las estrategias de pensamiento crítico. Esa instrucción no obsta a la autonomía del consultante, sino que lo capacita para que, llegado el momento, éste pueda incluso hacer una crítica racional de lo que el orientador afirme. La estructura es semejante a la aquí presentada (el maestro como alguien que ayuda a caminar más allá de sí mismo y que permite que se vea superado), si bien los contenidos en Zambrano son más ricos. Lo que diferencia ambas visiones es la densidad de los contenidos zambranianos: no se trata sólo de dotar al consultante de herramientas de crítica argumental sino de ayudarle a atravesar su propia vereda.

Descendamos sobre las notas que adjetivan al maestro según Zambrano. Una carta remitida a Agustín Andreu el 29 de julio de 1975 señala los elementos que veremos a continuación.

3.2.2. La “ausencia” del maestro.

El maestro es él, él, el maestro, y por eso se le distingue del profesor que es un profesor, alguien que llega a enseñar algo *sin que se le note* en el mejor de los casos –cuando cumple. *Sólo si lo hace mal*, o en forma que rompa los cánones inveterados, *se advierte su singularidad*¹²⁷

La enseñanza del maestro a veces no llega a ser un acto consciente: su ser hace rutilar la enseñanza, sin él ser partícipe del acto voluntariamente. Semejante imagen era la del filósofo en la época estoica: el filósofo no se distinguía por decirlo sino por su ser, es decir, el modo de vida determinaba el nombre y no inversamente. Ese modo de vida

¹²⁵ Análogamente, se podrá establecer una coincidencia entre el padre y el guía PECELLÍN LANCHARRO, M. “El concepto de paternidad en María Zambrano” en ROCHA BARCO (ed.): *María Zambrano: la razón poética o la filosofía*. Tecnos, Madrid, 1997. Pág. 49)

¹²⁶ FE. Pág. 160

¹²⁷ CP. Pág. 255. Las cursivas son nuestras.

no era sólo indicativo de un tipo de ser sino que era ejemplarizante, esto es instructivo, para todo aquel que lo contemplaba.

La “ausencia” del maestro salvaguarda dos debilidades del discípulo. Por una parte, el discípulo siente el dominio y la responsabilidad sobre sus propios pasos; esto evita que el discípulo se convierta en un minusválido dependiente del maestro.

Por otra parte, la ausencia del maestro se inscribe en la percepción del discípulo, pero no en el proceso en sí mismo. Debe aparecer la ausencia del maestro, aunque la realidad sea que esté, en todo momento, haciéndose visible especialmente en la derrota o el desaliento.

La frase “sólo si lo hace mal” podría interpretarse desde las dos instancias en juego. Si la unimos al discípulo, tropezamos con el maestro sólo cuando el discípulo lo hace mal. Si la vinculamos con el maestro, se constata la mala práctica del mencionado cuando abandona su invisibilidad para destellar sobre el auténticamente importante: la enseñanza. En ese caso rompería los cánones inveterados, es decir, rompería con el molde sacral y originario de lo que significa ser maestro.

Como colofón, la enseñanza tiene como foco el acto de aprendizaje y la ciencia que instruye. Todo aquello que obnuble tal fin debe ser eliminado por el maestro, al punto de eliminarse a sí mismo cuando esto es preciso. Lo mismo podríamos decir para la consulta: lo principal es el acto de consulta, por lo que un criterio para medir la bonanza de un proceso filosófico es la percepción del consultante de que los resultados los ha extraído por sí mismo¹²⁸.

3.2.3. La unicidad del maestro.

El profesor repite ideas aprendidas que pueden ser explicadas por otro. El maestro es único.

(El profesor) no es él propiamente, sino uno, un funcionario. No se espera que officie o que entone su canto, no se espera de él ni por él, lo inesperado. Las palabras que dice podría decir las otro, son repeticiones y se tiende a repetir las, lo que no está siempre mal. Mientras que el maestro es único, él, el mismo. Las palabras que dice son suyas y por muy familiares que lleguen a ser, quedan prendidas de su voz y desprendidas al par, en espacios donde persisten inviolables¹²⁹

La unicidad del maestro frente a la ausencia de la misma en el profesor se debe a la diferencia formativa de ambos. El profesor transmite conocimientos teóricos. Estos conocimientos los ha memorizado. Por tanto, se trata de información con la que no se compromete personalmente. No ha vivido lo que ha aprendido por lo que es un

¹²⁸ De hecho, esta es la experiencia que hemos tenido en ciertas consultas. Quien acudía al gabinete iba extrayendo sus conclusiones, siendo el orientador mero catalizador de sus argumentos.

¹²⁹ CP. Pág. 255.

transmisor estéril de lo que expone. A la inquisitoria del alumnado “no estoy de acuerdo con eso”, el profesor puede responder “no soy yo quien lo ha dicho”. Así, el profesor no es responsable del saber transmitido. Esto conlleva su fácil sustitución por un libro, puesto que no aporta nada que en éstos no esté.

El fundamento del maestro es la sabiduría escanciada de lecturas y vivencias, la información contrastada con un camino particular. La irrepitibilidad de cada camino gesta que el conocimiento de cada camino sea único; por eso el maestro es único, al igual que el conocimiento transmitido. La inquisitoria del alumno no es contestada con un lavado de manos bíblica sino desde la experiencia personal del maestro (o bien desde el compromiso con esa pregunta, es decir, el compromiso por andar ese camino, puesto que todavía no se ha hecho).

El maestro es “él mismo”. El profesor puede ser otro y, de hecho, *es otro en el conocimiento transmitido*. El conocimiento del profesor es vicario, originándose en la experiencia de otro. Él es un mero transmisor en el que no ha arraigado el conocimiento. El conocimiento no ha partido de su vida por lo que no lo siente suyo. Ahora bien, sólo un maestro es él mismo, porque ha descubierto, y se ha alojado, en realidades cercanas al ser, puesto que sólo en el punto de profundidad en que uno descende a sí mismo descubre verdades marcadas por una tonalidad diferente. Por tanto, no es tan importante lo que enseñe el maestro sino el ejemplo que da al discípulo. No es tan relevante que el alumno al final coincida con los planteamientos del maestro (puesto que, hemos dicho, cada camino genera conocimientos propios) sino que haya sembrado en el alumno la semilla para caminar y que haya andado con él parte de su travesía.

La diferencia entre el profesor y el maestro¹³⁰ estaría en que el primero enseñaría, por ejemplo, el concepto de libertad desde la catalogación de las definiciones de la historia de la filosofía, mientras el segundo sabe qué es la libertad porque, además, se sintió (o se siente) libre.

3.2.4. El maestro es su presencia.

“Él lo dijo”. El entender eso que él dijo vendrá después o no vendrá nunca. El maestro es su presencia. Un ser que con su palabra o su hacer se presenta dándose a ver y a oír.¹³¹

“Prae” y “esentia”, es decir, “esencia” “delante de”. Eso es el maestro: transmite a los demás su propia esencia. No hay máscaras ni personaje. No requiere (ni puede)

¹³⁰ Todo esto no debe llevar a pensar en que maestro y profesor son dos entidades inconciliables sino dos modos de enseñar. Aunque son direcciones diferentes (y no necesariamente sentidos opuestos), a veces, es posible que una misma persona las integre. En cualquier caso, el maestro es un grado superior de profesor, por lo que, sin quererlo, lo integra; no sucede así a la inversa.

¹³¹ *Ibidem*.

ocultarse, porque no puede dejar de ser lo que es. Consiguió cazar su ser al recorrer su camino y a eso se resume su propio “estar ante los demás”.

Si es pura presencia y puro ser, es un intermediario excepcional para que el discípulo recorra su camino, puesto que es estímulo para el camino. Constituye un ejemplo logrado (o en camino avanzado) de lo que significa comprometerse con el abismamiento personal.

Por el contrario, al ser cumplimiento es posible que no sea entendido por aquellos que no están en su nivel de contacto con su ser, así “el entender eso que él dijo vendrá después o no vendrá nunca”. Pensemos por un momento en el filósofo que en el mito de la caverna intenta explicarles a sus compañeros lo que vio y en el modo en que fue recibido.

3.2.5. El maestro da pocas explicaciones.

Una de la particularidades de las evidencias (nos detendremos en ella en un capítulo posterior) es la exigüidad de contenido intelectual, argumentativo si se quiere, y su sobreabundancia de contenido vivencial. El maestro es aquel que está poseído por evidencias antes que lleno de teorías. De este modo, “las explicaciones que da suelen ser pocas y están subordinadas a eso que él da a comprender”¹³².

¿Qué da a comprender? En general, el *modo* nuevo de saberes y, en particular, su propio camino. Se trata de un *modo* porque más allá de que lo que se diga se entienda, lo que el maestro pretende es introducir en una vivencia específica: su razón más que explicar, enamora la vida, la encanta. Tal como pretendiera NM, no se trata de que el lector entienda cada una de las frases sino que perciba la musicalidad. Esa musicalidad moverá el espíritu hacia el itinerario personal por el que el sujeto se hace persona.

Sus verdades no son lineales sino circulares. Están en torno a un centro y su saber se enrolla, cual sierpe, una y otra vez como si se tratase de un mantra. Sin embargo, cada lectura de sus contenidos, como si de un poema se tratase, descubre al lector nuevas realidades. Asumimos que en esa innovación tiene tanto que decir el maestro como el momento existencial en que se inscribe el discípulo.

Su saber no tiene un principio y un fin, sino niveles. A medida que se profundiza en su conocimiento no sólo se conocen más cosas sino que se entienden las anteriores. Las sentencias manifiestan un sentido accesible para el que ha caminado y cegado para el neófito.

Hay una metáfora zambraniana precisa en este respecto: el maestro abriría campos de visibilidad antes que aportar conocimientos.

¹³² *Ibidem*.

3.2.6. El maestro ayuda a caminar.

Después de lo explicado, puede entenderse el siguiente párrafo.

Viene de algún lugar inaccesible del que nunca acaba de salir. O ha atravesado un umbral abriendo una puerta de la que solo él tiene la llave, y hasta algún muro que a su pasar ha cedido¹³³

Nuevamente el mito de la caverna es clarificador. Zambrano ha bebido en la fuente de Platón, en la de los ritos iniciáticos del pitagorismo. La figura del maestro reflejada por la filósofa manifiesta ambos orígenes deudas.

Como el camino es exclusivo, la llave del mismo sólo la posee y le sirve a él. Por eso, el maestro no puede enseñar el camino, *ayuda a caminar*.

3.2.7. El maestro trasciende.

¿Cuál es el lugar natural del maestro?

Y está ahí, ante los discípulos, conservándose siempre en lugar inaccesible y hasta remoto. El maestro trasciende. Por eso, aun estando quieto y silencioso, sigue estando presente¹³⁴

El horizonte del maestro atrae por su presencia lograda, de ahí el tipo de relación que se da entre las dos instancias personales del aprendizaje.

Una situación entre dos seres en que la presencia lograda del uno despierta el anhelo del otro que aún no la tiene. Lo que exige ante todo distancia y transparencia¹³⁵

Si el discípulo ha de recorrer un camino que lo conduzca a sí mismo, será imprescindible una distancia formal entre maestro y discípulo. Cuando ésta disminuye, el maestro ha finalizado su labor. De esta forma, el maestro trasciende al discípulo, quien apenas es un “bostezo” que no ha comenzado a respirar.

El maestro al mantener la distancia conduce mirada y palabra, abre horizonte, y en cierto modo se asimila al horizonte. Su presencia es al par eje, centro, horizonte¹³⁶

Aun siendo horizonte, es centro porque su función no es alterar, es decir, sacar de sí hacia otro al discípulo, sino lo contrario.

¹³³ Ibidem.

¹³⁴ Ibidem.

¹³⁵ CP. Pág. 256.

¹³⁶ CP. Pág. 257.

Hay momentos en que la distancia entre maestro y discípulo desaparece de un modo inadecuado, es decir, porque uno de los dos (o ambos) no están cumpliendo su rol. Consecuentemente, los réditos resultantes de la interacción desaparecen. Para que sea posible el camino en el discípulo y los beneficios del maestro, no ha de falsificarse la relación del maestro en una camaradería con el discípulo.

Y todo depende de lo que suceda en este instante que abre la clase cada día. De que en ese enfrentarse de maestro y alumnos no se produzca la dimisión de ninguna de las partes. De que el maestro no dimita arrastrado por el vértigo, ese vértigo que acomete cuando se está solo, en un plano más alto, del silencio del aula. Y de que no se defienda tampoco del vértigo abrocalándose en la autoridad establecida. La dimisión arrastrará al maestro a querer situarse en el mismo plano del discípulo, a la falacia de ser uno entre ellos, a protegerse refugiándose en una pseudo camaradería. Y la reacción defensiva le conduce a dar por ya hecho lo que [ha] de hacerse¹³⁷

Zambrano está defendiendo un cierto elitismo magisterial. No obstante, en ese elitismo, no pierde el discípulo; de hecho, éste pierde cuando la distancia se reduce. Sin distancia, no es posible que se despierte el deseo (“orexis”) del discípulo a transitar su propio camino: “Nada como ese vértigo para desatar las apetencias y que la “orexis” múltiple se expanda. El momento del eros específicamente pedagógico”¹³⁸.

3.2.8. El maestro *desentraña* la vocación del discípulo.

Si la vocación parte de la propia esencia del individuo y el maestro anima y apoya al individuo a recorrer este camino, ¿quién mejor que el maestro para ayudarle a desentrañar su vocación?

En este caminar hacia sí mismo, en este desentrañar el misterio de mi ser y la vocación que en él anida el educador es el matrono que nos dirá el cómo y el cuándo el educando ha de realizar los esfuerzos del alumbramiento¹³⁹

Afirma Juan Fernando Ortega que no se trata de que el maestro haga de su discípulo una copia de sí mismo, porque esto sería animarlo a traicionarse a sí mismo por el deslumbramiento de su discípulo; el proceso promovido por el maestro conseguirá que “aflore desde la propia entraña del educando el hombre nuevo, la plena realización de su ser”¹⁴⁰

¹³⁷ FE. Pág. 117.

¹³⁸ CP. Pág. 256.

¹³⁹ FE. Pág. 16.

¹⁴⁰ *Ibidem*.

3.2.9. El maestro enseña a mirar de forma oblicua.

Esta nota repite las convergencias entre el maestro y el padre. HL contiene la conocida dedicatoria: “A mi padre. Porque me enseñó a mirar”; el maestro alfabetiza la mirada de forma mayéutica.

El maestro, propiamente hablando, no transmite “doctrina”: insinúa más que dice, enseña aludiendo, indicando algo, no diciéndolo todo; es más bien el que inicia a alguien en un camino que ha de recorrer en primera persona¹⁴¹

Cuando ETOR defendía el término orientación sobre el de asesoramiento o consejero, coincidía abiertamente con este hábito educador-mayéutico. Asimismo, la escucha de Peter Raabe posee notas acordes con las intuiciones aquí esgrimidas: el orientador anima a hablar, a poner palabras que ayer no tuvo en hechos ahora conceptualizados, el orientador apoya y no critica.

Un ejemplo de esa enseñanza que comprende el ver y el caminar juntos puede leerse en una carta remitida a Andreu en 1975.

Progresabas y progresaba tu pensar –no en sentido moderno de este miserable progreso utilitario-. Íbamos, digo íbamos, sí, hacia el centro. Mas, había que clarificar, examinar cuestiones decisivas, apartar modos de consideración intelectual¹⁴²

3.2.10. El maestro enseña a preguntar.

Si no hay respuestas únicas, ni respuestas válidas que el maestro pueda ofrecerle al discípulo, ¿le da algo? Sí, le enseña a intuir preguntas adecuadas y a expresarlas.

Y así el educador, el verdadero maestro, enseña al discípulo a saber interrogar; que quizás sea lo más difícil hacer con justeza, de manera que la respuesta, como un pez, salte, o que salte la imposibilidad de las respuestas¹⁴³

La pregunta es el primer paso en el camino. Si no se sabe preguntar, las respuestas nos servirán para hacer diana, puesto que el objetivo es errado desde el comienzo. Si no se pregunta bien, las respuestas serán limitantes. Esta limitación puede esconderse y, así, creer que hemos llegado al final del camino cuando ni siquiera lo hemos comenzado.

Se precisa que la pregunta tenga dos notas: que se pueda responder y que mire siempre al horizonte (puesto que así el camino no queda emboscado).

¹⁴¹ CASADO, A. – SÁNCHEZ-GEY, J. en FE. Pág. 32.

¹⁴² CP. Págs. 201-202.

¹⁴³ ZAMBRANO ALARCÓN, M.: “Ciencia...” Pág. 77.

Cuando esto último sucede, otra pregunta viene a sustituir a la de imposible contestación, lo cual no es tan fácil. Tampoco para que una pregunta de imposible respuesta haga aparecer otra que puede obtenerla, si no inmediatamente, con el tiempo, es menester que esa primera pregunta sea como una flecha que apunta a un blanco más allá del horizonte de lo posible, pero que siga la línea y la dirección del horizonte humano, de la universal razón¹⁴⁴

Hay dos tipos de respuestas: las que “se refieren al orden del pensamiento” y las iniciáticas. Las primeras demandan una contestación común acerca de la realidad. Las segundas son:

Otro género de preguntas y de respuestas, aquellas que tienen o que tenían lugar para ser recibidas dentro de una orden, de una comunidad, de una sociedad o asociación, en suma, donde se custodia un preciado secreto que solamente a sus asociados es accesible; un secreto que a veces, lleva aparejado un cierto poder o poderío. Siempre que de preguntas y respuestas se trata es cuestión de saber sin duda, y en este caso se trata de un saber iniciático, de obtener eso que se llama una iniciación¹⁴⁵

Las preguntas y las respuestas apelan, pues, a dos tipos de conocimientos: el esotérico y el exotérico.

Las preguntas importantes aquí son las que conectan al sujeto con ese fondo profundo que, según Zambrano, es común a todos los hombres. Esta comunidad de abismos da lugar a que la cuestión hermane a los dos interlocutores en la respuesta.

En nuestra vida de gentes sin iniciación alguna ¿no sucede que si alguien nos pregunta en modo recto y justo, en debida forma, por determinadas cuestiones que nos afectan, se haga para siempre nuestro amigo y hasta nuestro discípulo y nuestro maestro al par?¹⁴⁶

A modo de síntesis, se ha de disponer al alumno en vías de un saber que no es meramente intelectual sino que parte de la experiencia personal y lo pone en contacto con una esencia que requiere una iniciación. Cuando se posee ese conocimiento, desaparece la angustia por saber sin descanso. Se colma no sólo la pregunta sino el acto mismo de preguntar. La crisálida de la angustia por la pregunta o el desasosiego generado por la duda metamorfosean en ilusiones sin fundamento, puesto que *se está* en la verdad, o se posee un conocimiento que sacia (recuérdese la etapa del paraíso). Dicha situación es la del sabio que no sólo es autárquico, sino que no precisa de nada más que un tonel para vivir. Si aparecen lujos serán bien recibidos; no obstante, el tesoro principal no depende de ellos. Hospedados aquí, la crisis es vana, por no decir

¹⁴⁴ Ibidem.

¹⁴⁵ Ibidem. Pág. 78.

¹⁴⁶ Ibidem. Pág. 79

imposible. La Edad Media fue una época dominada por los maestros, por eso, a juicio de Zambrano, la crisis no tuvo un puesto en aquella sociedad:

la gran riqueza de la Edad Media fue el maestro, el maestro vivió entonces en toda su plenitud (...) todo estaba ya ahí y apenas nada cabía descubrir¹⁴⁷

3.3. El filósofo aplicado como guía.

3.3.1. Introducción.

Guía, sabio, maestro y mediador se acoplan en la filosofía de Zambrano. A pesar de ello, cada una de ellas representa un acercamiento novedoso de enorme utilidad para el filósofo aplicado.

La primera duda que se cierne sobre la figura del guía es si realmente es pertinente para la FA. El maestro no *señala* el camino adecuado sino que *acompaña* en él, no indica *hacia dónde* se ha de caminar sino *cómo* ha de hacerse, no da *respuestas* sino que ayuda a hacer *preguntas* adecuadas. Ante estas evidencias deberíamos cuestionarnos si no es, acaso, el guía alguien más próximo de las primeras componendas de las frases adversativas anteriores que de las segundas. Usemos como juez y medida el *Diccionario de la Real Academia Española*:

guía.

(De guiar).

1. f. Aquello que dirige o encamina.
2. f. Poste o pilar grande de cantería que se coloca de trecho en trecho, a los lados de un camino de montaña, para señalar su dirección, especialmente cuando hay nieve acumulada.
3. f. Tratado en que se dan preceptos para encaminar o dirigir en cosas, ya espirituales o abstractas, ya puramente mecánicas. Guía de pecadores. Guía del agricultor.
4. f. Lista impresa de datos o noticias referentes a determinada materia. Guía del viajero. Guía de ferrocarriles¹⁴⁸

El DRAE menciona veintisiete acepciones para “guía” de las que nos hemos quedado con las cuatro primeras por ser las más comunes.

La primera acepción ofrece una visión directiva o impositiva. Sin embargo, cuando atracamos en la definición del verbo “encaminar” nos sorprende lo siguiente.

¹⁴⁷ M 10.

¹⁴⁸ “Guía” en *Diccionario de la Real Academia Española*, Madrid, 2007, 22ª Edición. Disponible on-line en http://buscon.rae.es/draeI/SrvltConsulta?TIPO_BUS=3&LEMA=guía (último acceso 15 de febrero de 2008).

encaminar.

1. tr. Enseñar a alguien por dónde ha de ir, ponerle en camino. U. t. c. prnl.
2. tr. Dirigir algo hacia un punto determinado.
3. tr. Enderezar la intención a un fin determinado, poner los medios que conducen a él¹⁴⁹

Por una parte, está la cuestión directiva “enseñar a alguien por dónde ha de ir” y por otra, una de índole formal “dirigir algo hacia un punto determinado”. En la segunda definición (y en la tercera), el que encamina no determina el fin sino que ayuda (sobre todo en la tercera definición), “dirige a un punto determinado”, siendo posible que la determinación de ese punto lo establezca aquel que camina. Por tanto, esta acepción permite que el sujeto sea quien determine la ruta elegida.

Las definiciones de guía que siguen nos resultan más estimulantes. Las tres apelan a herramientas a usar por el caminante. Bien sea por una guía de carreteras, por una guía espiritual o por un poste o pilar, se indica un camino sin que ello obligue a recorrerlo. La metáfora de la guía de caminos es muy similar a la brújula de ETOR.

La imagen del pilar o la del catálogo apela a un *ser* o a un *saber ya asentado* y a un caminante como trayecto en movimiento auxiliado por esas balizas¹⁵⁰. Se recuperan, nuevamente, las dos acepciones de filosofía que mantuvo Zambrano a lo largo de su filosofía: (1) La filosofía como desciframiento del sentir y (2) la filosofía como conjugación. La primera es la del caminante, la segunda la del que ha llegado a su fin y ya sólo le queda “disfrutar” de la repetición, entregarse a una conjugación infinita del ser.

¿Qué hace el guía?, ¿qué notas lo definen aparte de las que se deducen de su definición?

3.3.2. El guía es medio de trascendencia.

El Guía, así escrito en mayúscula, es solamente una mínima parte de una inmensidad; en verdad de una infinitud. No es más que la presencia, en diversas formas, de ese transitar infinito que aquí en la tierra sólo podemos llamar ilimitado¹⁵¹

¹⁴⁹ “Encaminar” en *Diccionario de la Real Academia Española*, Madrid, 2007, 22ª Edición. Disponible on-line en http://buscon.rae.es/draeI/SrvltConsulta?TIPO_BUS=3&LEMA=encaminar (último acceso 15 de febrero de 2008).

¹⁵⁰ “Baliza. (Del port. baliza, der. mozár. del lat. palus, palo). 1. f. Mar. Señal fija o móvil que se pone de marca para indicar lugares peligrosos o para orientación del navegante. 2. f. En el tráfico aéreo y terrestre, otras señales utilizadas para fines semejantes. 3. f. Mar. Título del derecho que en algunos puertos pagaban las embarcaciones por el auxilio y buen servicio que les prestaban las balizas establecidas” (“Baliza” en *Diccionario de la Real Academia Española*, Madrid, 2007, 22ª Edición. Disponible on-line en http://buscon.rae.es/draeI/SrvltConsulta?TIPO_BUS=3&LEMA=baliza (último acceso 15 de febrero de 2008)).

¹⁵¹ FE. Pág. 175.

Al igual que el maestro, el guía ha alcanzado su máxima profundidad, ha tocado una raíz que lo pone en contacto con el todo. De ahí su ilimitación.

Nada y todo se unen en ciertos puntos, el guía y el idiota también: coinciden en el andar errante, variando el motor y consecuencias de esa errancia.

[El guía] es la figura de la transcendencia del ser que ha aprendido todo y que anda errante en sus muchos saberes, en su inanidad, en vacío y su nada. Ha de salir de sí mismo para alcanzarse. Es a sí mismo a quien sigue. Y su yo se borra en cada paso para dejar que nazca el ser de verdad más allá de todo histórico destino¹⁵²

3.3.3. La naturaleza del guía.

Como puede intuirse, la naturaleza del guía no es la de la razón sino la de la vida: “Al guía no se le pregunta. No es cuestión de razonar”¹⁵³. Por consiguiente, hay que

suspender la pregunta que creemos constitutiva de lo humano. La maléfica pregunta al guía, a la presencia que se desvanece si se la acosa, a la propia alma asfixiada por el preguntar de la conciencia insurgente, a la propia mente a la que no se le deja tregua para concebir silenciosamente, oscuramente también, sin que la interruptora pregunte la suma en la mudez de la esclava¹⁵⁴

Sucede algo análogo a la poesía que es respuesta. Si se le pregunta, es decir, si, por ejemplo, se le piden razones a una poesía de su estructura, su respuesta romperá la misma poesía porque responde desde una naturaleza que no le es propia: la argumental.

El conocimiento experiencial otorga al guía un nuevo ser, puesto que ese conocimiento no es ajeno a la vida sino que parte del contacto vivencial con la misma. El acceso al mismo se veta a todo aquel que no ha recorrido ciertas vivencias y no ha entrado ciertos niveles de realidad que requieren una disposición específica. En el mito de la caverna platónica, el esclavo proyecta su mirada en las sombras, debido a que las cadenas le impiden mover la cabeza. Es necesario librarse de las cadenas para mirar a otro lugar, es decir, *disponerse* en otra localización para conseguir ver la fuente de la luz y aperebirse del engaño.

Esta nueva visión es el detonante del nuevo ser, puesto que su relación con la realidad ha mutado, determinando la interacción con lo que nos rodea gran parte de lo que somos. Como veremos en capítulos posteriores, se trata de tener una “evidencia” que trastoca completamente la existencia humana.

Este argumento es la atalaya desde la que contemplar una nueva comprensión de aquella necesaria distancia entre guía y guiado.

¹⁵² CP. Pág. 258.

¹⁵³ CP. Pág. 257.

¹⁵⁴ CB. Pág. 12.

La distancia entre el guía y el guiado es cualitativa, insalvable: se trata, en verdad, de otra clase de ser. Por eso, el guía puede ser un animal, una sombra, un silbido, un temblor que se insinúa, algo que se vislumbra. Y se vislumbra al guía mismo aún presente como cifra y figura del enigma y aun del misterio del ser y de su ser él. Parte el guía de allí donde el maestro se detiene: del misterio de la vocación¹⁵⁵

He aquí una diferencia con respecto al maestro. El maestro despierta el anhelo del seguimiento, sólo al guía se sigue: “El seguir al guía es, en verdad, seguir a ver si se alcanza la propia vocación”¹⁵⁶. El maestro por su parte posee una “acción reveladora”¹⁵⁷.

3.3.4. El movimiento del guía.

¿Cambia el guía o permanece idéntico a sí mismo?

En primer lugar, permanece siempre el mismo *en esencia*. Entonces, ¿qué cambia? y ¿por qué cambia?

El Guía ha de cambiar de aspecto permaneciendo el mismo, haciéndose mayormente él mismo a medida que cambia. Sólo si se muda de aspecto para ser cada vez más y cada vez más inexorablemente él mismo, es el Guía verdadero. Se expande, se multiplica, se esconde y reaparece. Cuesta pena a veces reconocerle y se experimenta el temor de la infidelidad. Es otro. Las circunstancias, se diría cuando se le reconoce¹⁵⁸

El lugar natural del ser humano son las circunstancias históricas y éstas cambian con el tiempo, pero el guía permanece inalterable. La autenticidad lo fuerza a modificar para, como decía el príncipe de Lampedusa, que todo siga siendo igual. Ser auténtico ayer tendrá una figura diferente a ser auténtico hoy. Lo importante es no perder esa autenticidad que, en esencia, es ajena a las circunstancias.

El ejemplo más cercano a Zambrano se inscribe en la biografía de Miguel de Unamuno. Alguien que, a veces, lo ha presentado la filósofa como un pensador con hambre de ser, alguien que nunca llegó a poseerse. Sin embargo, el trasiego del autor de *Niebla*, responde al mismo esquema de autenticidad aquí concretado. Unamuno, por fidelidad a sus propios principios e ideales primero se alineó en las cercanías del alzamiento militar del treinta y seis y, luego (en la famosa conferencia que se diera siendo él rector de la Universidad de Salamanca), se opuso a él. Por sus ideales, fue exiliado de España y, cuando las circunstancias cambiaron, fue devuelto a su patria.

¹⁵⁵ CP. Pág. 257.

¹⁵⁶ CP. Pág. 257.

¹⁵⁷ CP. Pág. 258.

¹⁵⁸ FE. Pág. 175.

Ahora bien, sean cuales fueran los órdenes políticos que lo circundasen, todos pudieron constatar en él ese principio férreo que le hacía ser él mismo a pesar de las coyunturas por las que transitase. Bien fuese catalogado de loco, hombre que perdió la razón o bastión de la verdad, él siempre fue el mismo, aferrándose a sus ideales.

La integridad es la que hace que Ramón Villaamil se suicide en las *Miau*, después de meses buscando empleo, el motivo de que entregue a su nieto, a pesar de años luchando por él. El cambio de las circunstancias y la intelección de las mismas produce cambios para mantenerse aferrado a quién se es. El guía cambia de aspecto para los demás para permanecer fiel a sí mismo.

3.3.5. El esclarecimiento del guía.

El sujeto ha de ser consciente del peligro de la mudanza: subyugarse a ella perdiendo su centro. El guía, acostumbrado a vivir en la autenticidad del centro, es el encargado de ayudar a tomar decisiones del guiado ante las circunstancias y en su caminar. Su acción no es determinar la mejor alternativa sino evitar que esa alternativa no sea coherente con el fondo entrañado de aquel que la está tomando.

El Guía esclarece las circunstancias y las hace transitables. Y llega a iluminarlas tanto de hacerlas desvanecerse en esa su luz. Entonces por el momento se las ve en toda su magnitud¹⁵⁹

La mejor forma de ver las circunstancias será por el proceso de “circunambulación”¹⁶⁰, es decir, verlas desde fuera.

3.4. ¿El filósofo aplicado como sabio?

3.4.1. Introducción.

Si el epígrafe anterior ceñía aires de familia entre el guía y el maestro, en este, los habrá entre el sabio y el estoico. Razón de ello es que la mayor parte de las referencias zambranianas al sabio se relacionan con Séneca, aunque también existen algunas que lo enlazan con Tales de Mileto, Pitágoras y algunos otros presocráticos vinculados con lo sagrado.

¿Qué es la sabiduría?

sabiduría.

1. f. Grado más alto del conocimiento.
2. f. Conducta prudente en la vida o en los negocios.
3. f. Conocimiento profundo en ciencias, letras o artes¹⁶¹

¹⁵⁹ *Ibidem*.

¹⁶⁰ Fe. Pág. 176. Nos referiremos a este concepto más adelante.

La etimología de sabiduría recoge una acepción olvidada por el DRAE: el verbo originador de los sustantivos sabiduría y sabio, es decir, “sapio”.

Sapio –ii [raro *ivi,-ui*] – 3 Intr.: tener sabor (*mella herbam eam sapiunt*, la miel sabe a esa hierba) || oler (*crocum*, a azafrán) || tener juicio, inteligencia || saber (*hi sapient*, éstos sabrán apreciar; *nihil s.*, ser necio; *recta s.*, juzgar rectamente, con cordura || TR.: entender (*meam rem sapio*, sé mi obligación; *nullam rem s.*, ignorarlo todo)¹⁶²

La sabiduría es novia del “saber” y del “sabor”. El sentido del gusto nos aporta más que aséptico conocimiento intelectual (constatado en frases como “esto es salado” o “esto es dulce”), dona una experiencia difícil de traducir en palabras. El sabio sería alguien que ha experimentado, y probado, diversos productos o situaciones y, por ende, está capacitado para emitir un juicio al respecto.

El DRAE nos dice que la sabiduría es el grado más elevado del conocimiento. Conocida su doble fontanalidad nos parece una aserción bastante plausible.

3.4.2. Incompatibilidad entre la sabiduría y la sociedad actual.

Séneca representa para la cultura popular la figura del sabio; así es como está dibujada en la imaginación española. Pero cuando renace, cuando viene a nuestra memoria, es también así, un sabio es decir, *algo que ya no hay*¹⁶³

La sociedad actual se distingue por el triunfo de la racionalidad moderna. Una racionalidad práctica dirigida a fines, por eso la figura que le conviene es la del técnico que sigue protocolos en su quehacer y que cumplimenta formularios que han de evaluar la responsable tramitación de cada estrategia aplicada. En este contexto, la confirmación de la separación entre vida y conocimiento saca de la escena social al sabio.

Existen muchos teóricos que reflexionan sobre la ética, los valores, el pensamiento crítico o la teoría de la argumentación. Cuando éstos intelectuales tienen la osadía de intentar sacar réditos prácticos de sus elucubraciones extraen métodos y estrategias para ser implementadas a la vida. Sin embargo, hay que distinguir entre el saber que se extrae de estas técnicas y el que consigue el sabio con recursos más allá de la razón.

La pérdida de la vigencia del valor de la ancianidad basada en la sabiduría, es decir, fundada en la experiencia reflexionada, es sintomática en el proceso de pérdida de

¹⁶¹ “Sabiduría” en *Diccionario de la Real Academia Española*, Madrid, 2007, 22ª Edición. Disponible online en http://buscon.rae.es/draeI/SrvltConsulta?TIPO_BUS=3&LEMA=sabiduria (último acceso 17 de febrero de 2008)

¹⁶² “Sapio” en MIR, J.M. (Coord.): *Diccionario ilustrado latino-español*, Vox, Barcelona, 1995. Pág. 454

¹⁶³ PVS. Pág 28. Las cursivas son nuestras.

la sabiduría. Hoy, la primacía de la adolescencia y la juventud alcanza a todas las edades de la vida. Los ancianos, ayer ejes de conocimiento (sabiduría), imitan los modelos juveniles (clases en gimnasios, instrucción para el manejo de las nuevas tecnologías, uso de ropas de colores llamativos, deseo de conocer mundo). El cambio fue descrito por la antropóloga Margaret Mead en su obra de 1970 *Cultura y compromiso*¹⁶⁴. La pensadora estadounidense describe la historia como el paso por tres etapas sucesivas: la sociedad prefigurativa, la configurativa y la postfigurativa. La primera estaba dominada por el saber del anciano, basándose en su experiencia formaba a las nuevas generaciones. La última invertía sus términos.

Mead no distingue entre la sabiduría y la información, por lo que equipara las tres sociedades con la leve diferencia del cambio de reinado. Sin embargo, no sólo hay una usurpación de poder sino que con ella se pierde mucho más, porque la información del joven no puede compararse a la experiencia del sabio. El joven necesita un largo recorrido (medido no sólo en años) para ser sabio, el anciano es capaz de acceder a la *información* del adolescente sin tantos problemas.

3.4.3. El sabio “viene de oriente”.

La imagen del sabio corresponde a la Antigüedad, entendiendo por ella el mundo no cristiano, ya por no haber todavía cristianismo, o por ser perduración al lado del cristianismo, del mundo pagano. Sabio es una figura del mundo pagano, oriental en su más noble antigüedad, es en realidad una de las cosas que Grecia conservó del Oriente, de las muchas cosas, ideas, maneras de sentir la vida y la muerte orientales que Grecia clarificó en su alambique¹⁶⁵

Occidente¹⁶⁶ ha sido la tierra de la voluntad de poder. Oriente ha sido la tierra del ser. Occidente ha *deseado* construir *imperios*, se ha *buscado* a sí mismo sin mucho éxito. Sin duda es fiel reflejo de la filosofía frente a la poesía. Oriente ha construido sus ciudades en el interior, trabajo con una reflexión interna que lo vinculaba con la vida. Por tanto, ¿de qué otro lugar podría venir el sabio?

3.4.4. Occidente y el interés personal.

Hay otra razón por la cual el sabio no pertenece a occidente: nunca buscó el saber por el saber sino que éste era medio para otra cosa.

Aunque la palabra “sabio” haga alusión y se dirija claramente al saber, no tiene su esencia en él, como en el intelectual moderno. Aristóteles dice en su *Metafísica*, al

¹⁶⁴ Cfr. MEAD, M.: *Cultura y compromiso*, Gedisa, Barcelona, 1980.

¹⁶⁵ PVS. Págs. 28-29.

¹⁶⁶ La idea de occidente incluye a Europa y América, puesto que los pobladores americanos tienen una indeleble deuda con los conquistadores que salieron desde nuestro continente.

comienzo, que de todos los saberes la filosofía es el más noble, valoración que ha permanecido, pero que no ha sido ciertamente muy verdadera. Es muy dudoso que en el sabio o intelectual europeo, a partir del Renacimiento, la pasión de saber que le ha devorado no haya tenido otras raíces que algo más que el saber mismo, como lo es también en el mismo Aristóteles, al menos en la filosofía griega, dentro de la cual él estaba enclavado como su plenitud y madurez; bajo el deseo de saber siempre hay algo, un deseo, una necesidad, un amor, una voluntad¹⁶⁷

Recordemos que en la modernidad (y en parte en Grecia), el hombre se entrega a la construcción de “la ciudad de Dios”; se plantea metas, haciendo del resto de entidades instrumentos para las mismas. Los estadios más avanzados de ello lo sumen en absolutismo, soledad, inquietud, angustia y alejamiento de la vida.

Esto último, *voluntad*, parece ser que era el último sustrato del intelecto europeo moderno en su loco afán de descubrir la verdad, o las verdades. Más que amor por la verdad, ha sido una tremenda avidez que ha devorado al hombre, que lo ha empujado sin dejarle sosiego alguno¹⁶⁸

El fin del conocimiento del sabio es el producido de forma natural por el tipo de conocimiento al que accede: una vida conectada con sus fundamentos.

Si Séneca es un sabio de este estilo, del que está “maduro para la muerte”, del que no pretendía conocer por conocer, sino para saber vivir y morir, lo es de cierto modo sumamente curioso y notable¹⁶⁹

3.4.5. La quietud del sabio.

El sabio, anudado a su ser, ha recorrido su camino, no precisa seguir andando ni precisa realidad allende la que dispone porque *aceptó* la realidad humildemente. Separado de la demanda sin fin del europeo, posee una quietud muy alejada del europeo medio.

Es lo que por el pronto diferencia al “sabio” del intelectual, filósofo, hombre de ciencia; su quietud. No aparece devorado por nada, ni impulsado por cosa alguna; por el contrario, parece haber llegado al final de sus ansias, haber descansado en vida. Y así es: sabio es aquel que ya en vida está como si hubiera muerto. Es el que está maduro para la muerte, aquietado, dispuesto a marchar sin desgarramiento¹⁷⁰

¹⁶⁷ PVS. Pág. 29.

¹⁶⁸ Ibidem.

¹⁶⁹ PVS. Págs. 29-30. Las cursivas so nuestras.

¹⁷⁰ PVS. Pág. 29.

El sabio se dibuja como antagonista del europeo medio y como arquetipo para la “curación” de un mal que el occidental hereda como pecado histórico inscrito en sus propios genes.

3.4.6. Séneca como modelo de sabio a la defensiva.

Séneca se apercibe de una paradoja: el hombre no puede abandonar su irracionalidad y posee un llamado esencial a la vida racional. El filósofo cordobés no se amilana en el intento de conjunción de ambas, todo lo contrario: su sabiduría es un sutil destilado de ambas. Si se adscribiese sólo a la racionalidad (argumental), sólo admitiría el ámbito lógico; al basarse en la vida debe abrirse a un tipo de razón que asuma las inmediaciones polares de la existencia.

Esta es su amarga sabiduría: saber que no podemos abandonarnos a la sinrazón, ni tampoco a la razón, porque ni la una ni la otra son enteramente. Saber que en cada instante de la vida, para cada asunto y circunstancia, existe una cierta mezcla de razón y sinrazón, de ley y desorden. El sabio lo es por el acierto en parte intransmisible, por el arte de encontrar este punto de equilibrio, el punto de la mezcla; como el pueblo español dice todavía “una de cal y otra de arena”. Es el saber moverse entre la relatividad sin descanso que es la vida humana¹⁷¹

Toda una inspiración para nuestra filósofa, quien demandaba una razón que no abandonase la vida sino que la encantase.

3.4.7. No hay sabiduría sin sabio.

La vinculación de Zambrano con la vida y la experiencia obliga a que sus teorías se funden en realidades dermatoesqueléticas, es decir, en la carne y hueso unamuniana. Si el modelo de poeta es Emilio Prados, el de la narrativa Pérez Galdós o Lezama Lima y en filosofía a Ortega y Gasset, en el campo de la sabiduría Séneca le enseña lo que significa el arte de la sabiduría

la verdadera medida no pueda encontrarse en un dogma, sino en un hombre concreto que percibe con su armonía interior la armonía del mundo. Es una cuestión de oído, una virtud musical la del sabio; es una actividad incesante que percibe, y es un continuo acorde. Es, en suma, un arte¹⁷²

¹⁷¹ PVS. Pág 31.

¹⁷² PVS. Pág. 45.

3.5. Una razón mediadora para el filósofo aplicado.

3.5.1. La sonrisa acogedora.

La filósofa veleña ha caracterizado el estoicismo desde dos claves musicales: la resignación¹⁷³ (o entereza frente a los lances de la vida) y la razón mediadora.

Las instancias entre las que media la razón, en general, y Séneca, en particular son la vida y el pensamiento.

Es propiamente un mediador (...) entre la vida y el pensamiento, entre esa alto *logos* establecido por la filosofía griega como principio de todas las cosas, y la vida humilde y menesterosa¹⁷⁴

El mediador sabe estar (y está) a la escucha de todas las instancias de la vida.

Y eso, ¿a quién le sucede sino a un mediador? A un gran mediador de cuerpo entero, al que es capaz de oír al mismo tiempo crecer la hierba, palpitar el corazón del buen señor, aparecer la constelación preferida, al que es capaz de escuchar el universo y de saber inmensamente. Como él dice, “hay que conocerlo todo para empezar”, pues bien, él lo conocía todo, por eso creo que él es “principio”¹⁷⁵

El mediador puede intervenir para que se comprendan dos o más personas; es capaz de comprender cada uno de sus discursos y hacerlos entender. El mediador sabe escuchar desde el código mismo en que le habla la otra persona.

Piénsese en la necesidad de estas habilidades en un orientador filosófico y en el giro respecto a otras relaciones de ayuda: se pasa de intentar encasillar al individuo en cuadros diagnósticos a dejar que se exprese para que sean sus propias coordenadas las asumidas como punto de partida.

Una nota despierta curiosidad en esta descripción: la sonrisa como herramienta básica.

Después conocí a Don Alfonso, que acababa de llegar de Buenos Aires, donde había terminado su acción mediadora de gran diplomático; esa acción que le caracterizaba de desatar nudos, que fue su vida y que él llevaba en su sonrisa. Verle sonreír era saber ya de él profundamente. *Era un mediador porque sabía sonreír* y sonriendo había resuelto tantos conflictos, al parecer irresolubles, tantos apretados nudos había desatado¹⁷⁶

¹⁷³ Sin duda, ha sido una suerte de aceptación sabia de la vida lo que ha caracterizado al español: “La serenidad, la entereza y naturalidad con que el pueblo español atraviesa los trances amargos que con tanta prodigalidad le ha deparado el destino, coinciden con la idea que comúnmente se tiene de la moral estoica” (PPVE. Pág. 54).

¹⁷⁴ PVS. Pág. 17.

¹⁷⁵ PR. Pág. 143.

¹⁷⁶ PR. Pág. 142. Las cursivas son nuestras.

¿Por qué la sonrisa?

En primer lugar, la sonrisa se opone al cierre de aquel que no comprende, no quiere entender, o se opone a lo dado. Por tanto, facilita el acceso al conocimiento explicado. La sonrisa significa “mostrarse favorable o halagüeño para alguien”¹⁷⁷. Por tanto, es apertura y deseo de escucha del otro. Estas dos notas son suficientes para que, por reciprocidad, el mediador cree una buena disposición para que sus interlocutores hablen con libertad.

El que sonríe no frunce el ceño analítico para mostrar una contrarreplica; tampoco es un acceso a la carcajada, que puede ser entendida como acto de superioridad. La sonrisa es una aceptación placentera y una promotora animosa de las palabras del que habla.

3.5.2. La escucha delicada.

El contenido de la mediación está muy relacionado con la *delicadeza*, que es el “saber tratar con algo, sea personas, seres vivientes o cosas”¹⁷⁸ o bien “una extremada finura que poseen ciertas flores y criaturas naturales, y ciertos tejidos, porcelanas, cristales, ciertos objetos fabricados por la mano del hombre”¹⁷⁹. La delicadeza favorece la profundidad de la percepción, por lo que su ejercitación¹⁸⁰ genera enormes réditos para la FAP.

No puede lograrse la delicadeza sea en acciones, palabras, obras sino por la conjunción del oído, de la vista y del tacto. Vienen a la mente por sí mismas metáforas tales como la de “una persona de tacto”, “el oído fino”, “la vista perspicaz”, y tantas otras. El oído es sin duda el sentido primario, protagonista de la delicadeza. Pues que el oído nos trae no sólo rumores y sonidos, sino sutilísimo equilibrio; a veces la delicadeza consiste en detenerse a tiempo. La vista proporciona la medida y por tanto la mesura; el tacto ese conocimiento inmediato, directo de las cosas aporta el fundamento material de la delicadeza, así como la vista y el oído su forma¹⁸¹

¹⁷⁷ “Sonreír. (Del lat. subridēre). 1. intr. Reírse un poco o levemente, y sin ruido. U. t. c. prnl. 2. intr. Dicho de una cosa: Ofrecer un aspecto alegre o gozoso. 3. intr. Dicho de un asunto, de un suceso, de una esperanza, etc.: Mostrarse favorable o halagüeño para alguien” (“Sonreír” en *Diccionario de la Real Academia Española*, Madrid, 2007, 22^a Edición. Disponible on-line en http://buscon.rae.es/draeI/SrvltConsulta?TIPO_BUS=3&LEMA=sonreír (último acceso 18 de febrero de 2008)

¹⁷⁸ FE. Págs. 83-84.

¹⁷⁹ FE. Pág. 84.

¹⁸⁰ No puede aprenderse la delicadeza hasta su recóndita esencia porque “siempre se ha dicho que la delicadeza es un secreto; un secreto como el de algunos cerrados jardines del que trasciende tan sólo el perfume” (FE. Pág. 85)

¹⁸¹ FE. Pág. 85. Sin duda, la complementariedad entre el espíritu geométrico y el espíritu de fineza pascaliano es un eco apropiado para estas intuiciones.

La delicadeza y la mediación son útiles para la entrada el alma del consultante. Recordemos que una de las necesidades del consultante era “ser escuchado”, por tanto la optimización de los procesos de escucha redundará beneficios para la mejora del que visite al filósofo. Al unir estos elementos, confluimos una filosofía medicinal. Así describía Zambrano el pensamiento senequista.

Su filosofía es un arte medicinal, ante todo. Continuamente, con reiteración sospechosa, la palabra “curación” aparece y vuelve a aparecer en sus escritos. Su profesión verdadera es la de confesor. Cuidador de almas, las que con método incansable, sin fatiga, se dedica a fortalecer para que soporten la vida y para que se prevengan ante lo inevitable: la muerte¹⁸²

3.5.3. Dos modos de sacar el mal.

La obra de Séneca es un caso paradigmático de una razón consoladora (y maternal): la razón de las *Consolaciones*.

Nada hay en concreto sobre lo cual fundar la esperanza, pero no se cierra a ella como otros de su misma escuela. Pues, al fin, lo que parece importarle no es la filosofía, sino el hombre desamparado que ante sí tiene. Su intelecto tan viril hasta en su estilo, funciona maternalmente. Se inclina con esa comprensión flexible de la made, viendo en el hombre, por colmado que esté de dones y fortuna, lo que a una madre nunca se le oculta: su desamparo¹⁸³

Sin embargo, la filosofía no siempre cura acariciadoramente. Frente a esta razón consoladora y maternal, está otra que sana de modo violento. Esa otra razón, menos glosada por Zambrano, es la de Unamuno.

Don Miguel es uno de esos escritores que ha desempeñado el papel de sacador de demonio, como luego veremos. Ése ha sido su papel máximo en la vida española: desatar los demonios que, escondidos, anidaban en nuestro corazón, ponernos ante los ojos, implacablemente, las más tremendas llagas y no tolerar secreto alguno en nuestra llagada vida. Él es contrario a Séneca y tantos otros que pretendieron, gentes sin fe, cauterizar, curar, aliviar. Unamuno jamás buscó curación alguna que no fuese a sangre y fuego, aunque por la palabra, curación que consistiera en soltar el demonio, el demonio mudo del Evangelio que tanto cita. Es su clave, la clave de las obras, sobre todo, que se refieren a España y a su más honda vida: odia al demonio mudo y quiere, ante todo, salvarnos por la palabra¹⁸⁴

Fíjese el lector que el método es el mismo: sacar del individuo aquello que quedo sellado por el silencio. La diferencia son las formas: Séneca agudiza el oído y

¹⁸² PPVE. Pág. 65.

¹⁸³ PPVE. Pág. 66.

¹⁸⁴ U. Pág. 129.

Unamuno hace restallar el látigo. Ni que decir tiene que Zambrano está más afín al cordobés.

Es el estoicismo el que proporciona la solución más estable de la crisis. Para ello realiza una mediación. Es el “logos mediador”, el logos-armonía, que se tiende como un puente entre la objetividad y la vida concreta de cada hombre; la razón que muestra la indisoluble conexión del individuo con la sociedad y del hombre con el cosmos¹⁸⁵

3.5.4. Mediación del tiempo.

Hay también mediación entre lo sabido y lo “por lo saber”. Acepta lo dado y lo porvenir en su seno. Por tanto, Zambrano promueve un pensamiento que, sin ser tradicionalista (¿cómo podía serlo después de escribir HL?), no es ofensivo con los que le antecedieron.

La actitud estoica vuelve a ser mediadora o intermedia: no se aferra al antiguo horizonte, mas lo sostiene y, sobre todo, lo reduce. Y hace así reducto de lo que fue un día descubrimiento. Quiere fijar en mediodía lo que va hacia su ocaso y fue un día aurora¹⁸⁶

3.6. La poética en el filósofo aplicado.

Aunque más adelante dedicaremos una sección a la razón poética, creemos preciso consignar aquí, aunque sea esquemáticamente, las influencias del marco poético en la función del orientador filosófico. Lo primero es remitir al lector a las tablas que elaboramos en el segundo capítulo. En ellas, se establecía una comparativa entre filosofía, poesía/tragedia y novela; de ellas, rescatamos aquí la columna de la poesía.

¹⁸⁵ ZAMBRANO ALARCÓN, M.: “Sobre el problema del...”. Pág. 100.

¹⁸⁶ *Ibidem*. Pág. 101.

POESÍA
Posee
Protagonista no elige
Ser
Torbellino que se deja llevar
Fusión
Clamor
Vida según el alma
Escucha-explicación
Palabra inspirada por los dioses
Mundo con dioses
Cantos épicos (pasado)
Poeta libre
Embriaguez sin consuelo
Saber por inspiración divina
Posee una metafísica
Acercamiento al sueño
Sed de vida
Melancolía
Fusión con el todo
Vida
Don divino

POESÍA
Se desvive, es servicio
Nos devuelve al sujeto en su estado originario
Avance no manifestado
Une vida y existencia
Admiración
No es responsable
Espera la llegada “graciosa” de respuestas. Ausencia de discurso explicatorio
Encuentro
Canto
Propio de tragedia: queja
Sistema
Job
Amor
Lo da todo
Alonso Quijano, el bueno
Adolescencia
Don caprichoso, accesible a cualquiera
Multiplicidad y heterogeneidad
Acercamiento

POESÍA
Cantos épicos (pasado)
Sed de vida
Admiración
Fusión con el todo
Vida
Don divino
Don caprichoso, accesible a cualquiera
Multiplicidad y heterogeneidad
Acercamiento
Incompleta
Realidad compleja
No excluyente, quiere salvarlo todo
No toma decisiones, ausencia de ética
Vive según la carne, es la sal de la vida
Mezcla lo que ve y el sueño
Árbol con ramas abiertas
Incompleta
Realidad compleja
No excluyente, quiere salvarlo todo
No toma decisiones, ausencia de ética

Hay una concordancia entre estas notas y lo ya mencionado. Sirvan estos puntos, pues, como recapitulación de lo expuesto en este capítulo. De ello, entresacamos lo siguiente:

1. La poesía une vida y pensamiento, siendo su acción la reflexión de la experiencia.

El orientador filosófico animará esta actividad en la consulta, fusionando el trabajo de tipo intelectual con el vivencial (uso de símbolos, metáforas, relatos y objetos o situaciones con elevada significación para el consultante).

2. El objetivo poético es el saber de la experiencia y el conocimiento del alma o el sentir originario.

El orientador, como el guía o el maestro, asistirá al consultante en su itinerario personal. El ejemplo de poetas o filósofos serán estímulo y modelo en el avance.

El modelo del avance se aloja en los “cantos épicos”, antes que en el canto al porvenir, puesto que hay que ir hacia adentro para luego, como el buzo, sacar los tesoros hacia fuera y disolver, con la nueva comprensión, el problema previo.

3. Escucha.

La escucha del consultante y la mediación serán los instrumentos para la atención del filósofo aplicado. La escucha permitirá al orientador acceder a niveles más profundos del que está frente a él. Además, abre al consultante a una comprensión de sí mismo más completa y opera una mejora personal “por sentirse escuchado”. Así,

el corazón se abre al hablar con alguien que se sabe escucha y sólo el amor lo hace,
sólo el amor opera el milagro divino cuando lo es¹⁸⁷

Modelo de esa escucha será su padre Blas Zambrano. Nótese en este texto la referencia a la sonrisa.

Y el padre ensimismado esbozaba una sonrisa. Sabía escuchar como muy pocas gentes y había querido enseñarla a hacerlo desde niña: “hay que saber escuchar, los españoles nunca escuchan”. Y él escuchaba tanto y tan intensamente que uno se daba mejor cuenta de lo que hablaba cuando sentía así recogidas sus palabras; las sentí en todo su peso y su responsabilidad y por lo mismo descubría lo que en ellas hubiese de engaño, de exageración de apresuramiento (...). El que sabe escuchar hace de conciencia del otro y, así, sobreviene a veces un silencio: el silencio del que habla con su conciencia o ante ella¹⁸⁸

¹⁸⁷ CP. Pág. 27.

¹⁸⁸ DD. Págs. 105-106.

4. Encuentro.

En la tesis de Schuster, la consulta filosófica es una espera confiada a la apertura del consultante. Se pueden promover cauces que potencien la acción, pero, al igual que en la inspiración, el resultado no depende exclusivamente de una voluntad consciente.

5. Amor/amistad vs voluntad.

La guía del filósofo aplicado se corresponde con la del poeta: la atracción de su objeto de contemplación, es decir, la problemática o asunto del consultante. Como en la *philia* griega no se trata de “obligar” al otro a ser nuestro amigo sino de que la relación surja de nuestro interés por él y por su problemática. En CP, le indica a Andreu: “De todo ello me hablarás en la medida en que tú quieras, con la extensión que necesites. Te escucharé con el corazón”¹⁸⁹. ¿Qué sentido tiene la amistad en Zambrano? “Frecuentar los mismos lugares del pensamiento, aunque con diferente paso”

Amistad que se forma entre las personas que aman lo mismo; se trata pues de una relación a través de algo que está mas allá de los que así se relacionan; se trata de un frecuentar los mismos lugares del pensamiento, de ir por un mismo camino, aunque a veces con diferente paso¹⁹⁰

6. Apertura a la multiplicidad.

La imagen de la fecha, propia del pensamiento crítico (razones → consecuencias), se ve completada por la del árbol (apertura de conflicto o del asunto), es decir, progresar desde la rama aislada a toda la frondosidad del bosque.

La apertura a la multiplicada es otro modo de explicar la cura de Zambrano: dar a la palabra un tiempo y en espacio para pronunciarse, puesto que en el pasado no lo tuvo.

7. Regreso a casa.

Frente al filósofo que busca incansablemente, el poeta es el que ya está en casa. El filósofo aplicado no habrá de plantearse sólo la resolución de un conflicto sino el intento de sacar de la alteración personal. Muchos problemas no son debidos a coyunturas particulares sino motivados por una situación global de alteración, es decir, de estar en otro. La vuelta a uno mismo es el medio para resolver problemas y para disolver su origen.

¹⁸⁹ CP. Pág. 47.

¹⁹⁰ FE. Pág. 75.

3.7. Epílogo: dos modelos de afrontamiento vital. España frente a Europa¹⁹¹.

3.7.1. Introducción. España/Europa como metáfora de la resolución/aceptación en la FAP.

El europeo se ha enfrentado al mundo circundante de un modelo creador, impositivo y constructor¹⁹². No se amilana ante nada: “el europeo no se resigna a nada: ni a la vida, ni a la muerte, ni a la inmortalidad”¹⁹³. Este espíritu tiñe el modo que tiene de posicionarse delante de sus conflictos.

Por el contrario, España ha sabido enfrentarse a sus múltiples crisis en la modernidad aprendiendo a vivir dentro de ellas. Con ello, en lugar de reformar la realidad negando parte de ellas lo acepta. Zambrano señala que en esto hay una comunidad entre el espíritu español y la novela.

La novela no pretende restaurar nada, ni reformar nada; se sumerge en el fracaso y encuentra en él, sin razón y hasta sin fe, un mundo. Es un fracaso parcial el que la novela descubre, revelando en cambio un oculto asidero¹⁹⁴

España y Europa representan modos antagónicos de dar la cara ante las coyunturas cotidianas¹⁹⁵. Las tablas que siguen comparan sus notas. Nótese que la comparativa tiene puntos análogos a la confrontación entre filosofía y poesía, de modo que España estará más cerca de la poesía y Europa de la filosofía. María Zambrano asume con este binomio un dilema que hundía sus raíces en una época remota. Previo a ella, Ortega o Unamuno¹⁹⁶ se habían planteado ese tópico. La misma entrada del krausismo en el siglo XIX, el *Idearium español* de Ganivet o el mismo dos de mayo en 1808 habían alimentado el debate durante siglos. Los defensores de Europa denuncian la garrulería, analfabetismo o el garbancerismo del español. De hecho, es un debate que persiste en la crítica de autores como Pérez Reverte o Sánchez Dragó.

¹⁹¹ Concha Fernández Matorell contrasta algunas fuentes filosóficas y literarias de España y Europa en su artículo FERNÁNDEZ MATORELL, C.: “La palabra habitada”, *Actas del Congreso Internacional del Centenario de María Zambrano*, Fundación María Zambrano, Vélez-Málaga, 2005. Págs. 530-540. Nosotros nos detenemos aquí en las notas características que esas dos localizaciones conllevan en el imaginario de Zambrano.

¹⁹² Una Europa zambraniana asimilada a la figura de Ulises y opuesta a la de los bienaventurados es analizada en CACCIARI, M.: “L’europa di María Zambrano”, *Actas del II Congreso Internacional sobre la vida y obra de María Zambrano*, Fundación María Zambrano, Vélez-Málaga, 1998. Págs. 163- 169.

¹⁹³ AE. Pág. 57.

¹⁹⁴ Send. Págs. 95-96.

¹⁹⁵ Ana Bundgaard ha comparado estas dos entidades metafóricas en el pensamiento de Ferrater Mora, Ortega y Gasset y María Zambrano (cfr. BUNDGAARD, A.: “El binomio España-Europa en el pensamiento de Zambrano, Ferrater Mora y Ortega y Gasset” en REVILLA, C. (ed): *Claves de la razón poética. Un pensamiento en el orden del tiempo*, Trotta, Madrid, 1998. Págs. 43-54.

¹⁹⁶ Destacamos la obra citada de Unamuno *En torno al casticismo*.

La filósofa veleña se une al espíritu español¹⁹⁷ y desgrana sus virtudes. De hecho, frente a la salvación que Ortega propone en Europa, Zambrano manifiesta su adhesión nacional, avanzando que la crisis europea sólo encontrará solución si vuelve sus ojos al pueblo de Galdós. España, acostumbrada a las crisis, ha aprendido a sobrevivir en medio de ellas, instrucción ajena a un continente que transita por su primera recesión seria.

Espoleados por nuestros intereses, hemos de indicar que el esquema es transferible a la FAP. La teoría clásica de la FAP corre del lado del modelo europeísta, es decir, de la resolución racional de problemas. El modelo zambraniano es el español: la comprensión de la crisis y su aceptación desde coordenadas vitales y/o experienciales.

Las referencias se adscriben a siglas usadas hasta el momento, a excepción de las siguientes:

- TRB 55: MOLINUEVO, J.L.: “Ortega y María Zambrano: un proyecto de convivencia nacional” en ROCHA BARCO, T.: *María Zambrano...* Pág. 55.
- TRB 61: MOLINUEVO, J.L.: “Ortega y María Zambrano: un proyecto de convivencia nacional” en ROCHA BARCO, T.: *María Zambrano...* Pág. 61.
- AI 157: ZAMBRANO ALARCÓN, M.: “Materialismo español”, *La Vanguardia*, Barcelona, 5 de febrero de 1938. Sin referencia de página.

Como en el esquema del segundo capítulo irá en esta tabla sin paréntesis los textos que se extraen directamente de las referencias aludidas y entre paréntesis aquellos que, sin incluirse, se asumen al oponerse o ser complementarios a su pareja.

¹⁹⁷ Sobre la españolidad de María Zambrano, el lector puede acercarse a la primera parte del siguiente artículo: MAESTRE, A.: “Semblanza filosófica de María Zambrano” en BENEYTO, J.M. – GONZÁLEZ FUENTES, J.A. (coords.): *María Zambrano. La visión más transparente*, Trotta, Madrid. 2004. Págs. 461-476.

EUROPA	ESPAÑA	REFERENCIA
Número, orden	(Fusión vital)	AE 26,30, 37
Hechos	(Vida)	AE 26,30
Sobreabundancia	(Humildad, servicio)	AE 29, 30
Temor, exceso de confianza y resentimiento	No busca reformar se hunde en su fracaso	AE 31; Send 96
Dios de la creación	(Dios de la “resignación cristiana”)	AE 48-51
No se resigna ni a la muerte	(Resignación ante lo que le acontece)	AE 57-58
Teóricas delimitaciones	Problemas vivos	PPVE 44
Rencor	Dar sin violencia y sin esperar nada a cambio	AE 24-25; DD 47, 52,108, 152; FE 97
Europa entra en crisis	España entra en esplendor	PPVE 24, 26
(Violencia)	No posee violencia, por eso es narratividad (escucha)	PPVE 27
(Idealista)	Realista	PPVE 34-35
(Sistema separado de la realidad)	Enamorada de la realidad	PPVE 35-36
(Elitista)	Popular	PPVE 37, ESV 130
Kant, Hegel	Séneca	PVS 16
(Europeo se empeña en construcción de la “Ciudad de Dios”)	Al español le <i>duele</i> España. El español se funde con la realidad nacional	PPVE 42
Filosofía	Poesía, narrativa	PPVE 44, 47; Send 60, 95

Tabla 4.5 (1). Comparativa entre Europa y España

EUROPA	ESPAÑA	REFERENCIA
(No se arredra por su pasado, sigue construyendo creyendo en su voluntad)	No acepta su pasado ruinoso, por eso no avanza	TRB 61
Sistema	No se deja reducir a sistema, “pobretería” sistémica	PPVE 23, 43, 49
(Apaga la hoguera con su sistema ajeno a la vida)	Es capaz de arrojarse a la hoguera sin contemplaciones: estoicismo. Burla ante reveses de la vida	PPVE 57, 85
Siempre va más allá	Dogmatismos españoles	Send 94
(No sabe andar en la crisis. A lo sumo crea absolutismo ajeno a la vida)	Aprendió a seguir caminando sin fe	Sen 104, U14
(Angustia)	Melancolía	PPVE 43-44
<i>Fenomenología del Espíritu, Discurso del Método</i>	<i>Don Quijote de la Mancha</i>	ESV 19
Sancho	(Don Quijote – Alonso Quijano)	ESV 41-42
(Racionalismo)	Estoicismo	PPVE 56
(“Todo lo real es racional y todo lo racional real” (Hegel))	Pensar por pensar no está bien visto	TRB 55
(Hace pensamiento de la vida)	Hace vida del pensamiento	DD 49-50
(Idealismo)	Materialismo	AI 157
(Pensar)	Ser (sobre todo en el sur)	CLM 291
(Descartes, Hegel)	Valle Inclán	PR 137

Tabla 4.5 (2). Comparativa entre Europa y España

3.7.2. Materialismo español¹⁹⁸.

Cuando en Europa triunfaba el *Discurso del método*, la *Crítica de la razón pura* o la *Fenomenología del espíritu* en España ya lo había hecho el *Quijote*, universalizándose más si cabe que las anteriores. Los protagonistas de la novela de Cervantes no son elucubraciones o creaciones abstractas sin cotejo en la realidad.

En una obra como el *Quijote*, donde la figura señera del héroe alcanza tan inmensas proporciones, queda, sin embargo, intacta debajo de su sombra una novela castellana, donde los protagonistas son los caminos, la ventas, los árboles, los arroyos y los prados, los pellejos de vino y aceite, los trabajos de todas clases, en suma: las cosas y la naturaleza¹⁹⁹

Cuando Europa ha intentado generar su propio materialismo, sólo ha conseguido “una teoría metafísica análoga en su estructura”, al idealismo: “un idealismo invertido”²⁰⁰.

El hombre europeo nunca se distinguió en sus días mejores por permanecer aferrado a los hechos, pura y simplemente; a lo dado e inmediato. Al revés, Grecia se embarcó hacia un idealismo que alcanzó su extremo, precisamente, en la filosofía romántica alemana del siglo XIX (...). La generalidad de Europa parecía consistir, en gran parte, en la capacidad de desasimiento de la realidad²⁰¹

La imagen pictórica que representa el “modo de estar plantado en la realidad” propio del materialismo (o realismo) español son los *Fusilamientos de la Moncloa* o *El tres de Mayo* de Goya.

Los *Fusilamientos de la Moncloa*: toda su humanidad se vuelca hacia fuera en un gesto pletórico de vida al borde mismo de la muerte. La camisa blanca desgarrada, diríase que por el inmenso ímpetu vital del pecho que no alcanza a cubrir – es muy poca cosa un trapo blanco para cubrir el pecho de un hombre-. Y así se enfrenta a la muerte, tan palpitante, tan rebosante de sangre y de ímpetu tal que parece imposible que la muerte cuaje aquel caudal arrollador de sangre y enfríe tan ardiente fuego como se aprieta en él, concentrado. Es el hombre, el hombre íntegro, en carne y

¹⁹⁸ Juan Fernando Ortega despliega un diálogo entre Ortega y Gasset y María Zambrano, al hilo del tema de la imagen de España, que indaga en las raíces de la españolidad (Cfr. ORTEGA MUÑOZ, J.F.: “España, sueño y verdad. Reflexiones de María Zambrano sobre España”, *Actas del Congreso Internacional del Centenario de María Zambrano*, Fundación María Zambrano, Vélez-Málaga, 2005. Págs. 101-118). Por otra parte, Luís García Jambrina usa la figura de Claudio Rodríguez para repasar el materialismo y realismo de Zambrano y el anterior (Cfr. GARCÍA JAMBRINA, L.: “María Zambrano y Claudio Rodríguez: una iluminación mutua” en BENEYTO, J.M. – GONZÁLEZ FUENTES, J.A. (coords.): *María Zambrano. La visión más transparente*, Trotta, Madrid. 2004. Págs. 157-171).

¹⁹⁹ PPVE. Pág. 41

²⁰⁰ PPVE. Pág. 40.

²⁰¹ AE. Págs. 25 y 26.

hueso, en alma y espíritu; su arrolladora presencia que penetra así en la muerte. El hombre entero, verdadero²⁰²



Imagen 4.1. GOYA, *Fusilamientos del dos de Mayo*²⁰³

La pintura refleja al europeo (al francés invasor napoleónico), con su voluntad de poder representada en las armas, frente al español que asume su muerte como parte de su vida. Europa y España frente a frente como resultado de una coyuntura en que el español demanda su libertad por encima de cualquier poder extranjero.

El materialismo español no es sólo “ponerse en contacto” con lo material sino

“una actitud de la mente de llevar las cosas hasta sus últimas consecuencias; algo más deliberado y consciente, también más apasionado. Vendría a ser una metafísica; extremismo, condensación formulada de todo lo que en el realismo despreocupadamente implica. Es la consagración de la materia, su exaltación, su apoteosis; es un fanatismo de lo material, de lo táctil y de lo visual sobre todo, fanatismo que ha engendrado lo mejor de nuestra pintura: el mismo Greco²⁰⁴

La conciencia europea acoge como propio el sistema y lo conceptual; el materialismo español, los problemas vivientes. Precisamente, son esos “problemas vivientes” el foco de interés de nuestro compatriota²⁰⁵ y su red no puede ser la del

²⁰² PPVE. Págs. 33-34.

²⁰³ Imagen disponible on-line en http://www.gatv.ssr.upm.es/~jta/fotos/goya_may2nd.jpg (último acceso 22 de noviembre de 2008)

²⁰⁴ PPVE. Pág. 39.

²⁰⁵ Cfr. PPVE. Pág. 44.

europeo. Porque la vida escapa al sistema, al concepto, al claustro intelectual. El modo de expresión español es la poesía y la narrativa²⁰⁶.

La poesía española es tal vez lo que más en pie ha quedado de nuestra literatura, cosa que no nos ha sorprendido porque su línea ininterrumpida desde Juan Ramón Jiménez es lo más revelador, la manifestación más transparente del hondo suceso de España, y si algún día alguien quisiera averiguar la profunda gestación de nuestra historia más última, tal vez tenga que acudir a esta poesía como a aquello en que más cristalinamente se aparece (...). La historia de España es poética por esencia, no porque la hayan hecho los poetas, sino porque su hondo suceso es continua transmutación poética, y quizá también porque toda historia, la de España y la de cualquier otro lugar, sea en último término poesía, creación, realización total²⁰⁷.

Nada más cristalino poéticamente que *Platero y yo* del Nóbel onubense. No hace falta más que acercarse al primer capítulo donde se describe a Platero para constatar esto. Una narración en prosa que asciende a los altares de la poesía. Incluso en obras tardías como *Diario de poeta y mar* se repite esta forma de narración tan española que combina con maestría la realidad volando a confines poéticos.

La relación española con el mundo es tipificada por la filósofa veleña como enamoramiento y se manifiesta en todos los orbes del español. Incluso en un universo tan, aparentemente, despegado de la “materia” como la mística se gesta un tipo específico relacionado con lo mundano.

El realismo español no es otra cosa como conocimiento que un estar enamorado del mundo, prendido de él, sin poderse desligar (...).

La mística alemana predecesora de la Reforma protestante parte de la soledad absoluta del hombre frente a la voluntad divina (...); en esa mística no aparece la presencia maravillosa del mundo y sus criaturas, como en San Juan de la Cruz. Ni la carne, con su palpitar, la “materia” misma de las cosas consideradas maternalmente como en Santa Teresa²⁰⁸.

Nuestros grandes escritores y/u hombres de pensamiento son individuos enamorados del mundo. El ejemplo del literato por antonomasia sería Cervantes que “había nacido enamorado”²⁰⁹ y lo acoge todo con igual frenesí. Entre los filósofos destacaríamos a Séneca que, como vimos, es el mediador entre el *logos* y la vida y

²⁰⁶ “Al no tener pensamiento filosófico sistemático, el pensamiento español se ha vertido dispersamente, ametódicamente, en la novela, en la literatura, en la poesía. Y los sucesos de nuestra historia, lo que real y verdaderamente ha pasado en comunidad de destino, aparece como en ninguna parte en la voz de la poesía” (PPVE. Pág. 47)

²⁰⁷ Send. Pág 60.

²⁰⁸ PPVE. Págs. 35-36.

²⁰⁹ ESV. Pág. 57.

genera una razón consoladora²¹⁰. Mas también podríamos incluir en este grupo a Ortega, Zubiri, Unamuno y aquellos literatos que parecieron dedicarse al pensamiento a través de su narrativa.

La filosofía española que ha triunfado no es la de las grandes cátedras sino la popular. Así, incluso nuestro último filósofo universal, Ortega y Gasset, nunca abandonó su conversación con la circunstancia española.

¿Cómo puede descomponerse lo más viviente de una vida, su certidumbre? Abordar el proceso histórico de España exige toda una metafísica. Por eso el español la ha hecho, pero más que en libros sistemáticos, en un modo disperso: en poesía, en novela, en refranes en coplas y hasta en silencios. La filosofía española existe, según decía Menéndez y Pelayo, mas no en las obras de los filósofos, sino en las más cotidianas actitudes del español²¹¹

Este realismo español, al no querer contradecir la realidad, ha sido u saber popular. Las raíces con el saber popular no han sido cortadas en España; en ninguna otra cultura la conexión íntima entre el más alto saber y el saber popular ha sido más estrecha y, sobre todo, más coherente²¹²

¿Cómo, pues, no mirar a España para fecundar la teoría de la FA?

3.7.3. Aprender a vivir en la crisis.

Más arriba nos referimos a la dicotomía Ortega/Zambrano en relación a la adhesión Europa/España, respectivamente.

Europa, dirá Zambrano, vive bajo el espíritu *violento* de la creación, su insistencia en la búsqueda de respuestas será vana. No hay frustración europea porque ante el silencio contesta con la creación de la “ciudades de Dios”.

El dios europeo es el de la creación: “Fue la creación lo que el hombre europeo destacará cada vez más frenéticamente. La actividad creadora que hizo al hombre a “su imagen y semejanza”, creador también”²¹³. Diametralmente opuesto, está el dios oriental, caracterizado por el desnacimiento²¹⁴ y por la fusión con el todo²¹⁵. El europeo posee un ego imponente, de ahí el gusto por los monumentos y los bustos.

Una de las consecuencias de los caracteres de esta edad de la conciencia es, sin duda, esta inmensa profusión de bustos, lápidas, nomenclaturas de plazas y calles, y demás formas de la fama. Idolatría del nombre en la época del furor iconoclasta²¹⁶

²¹⁰ Cfr. PVS. Págs. 15-16.

²¹¹ ESV. Pág. 130.

²¹² PPVE. Pág. 37.

²¹³ AE. Pág. 49.

²¹⁴ Cfr. AE. Pág. 64.

²¹⁵ Cfr. AE. Pág. 51.

²¹⁶ U. Pág. 62.

Esta situación podría haberse eternizado. En el enfrentamiento histórico España-Europa, la segunda se elevaba con sus sistemas filosóficos mientras que la primera sufría con la misma crítica de “garbancerista” de Pérez Galdós²¹⁷.

La razón moderna, enhiesta sobre pensadores como Descartes, Kant o Hegel, anhela hacerse con toda la realidad. Aquella realidad que no se amolde a sus cánones se deroga como eliminable. A pesar de augurársele un futuro sin sombras, su hecatombe ya se gesta antes de alcanzar su punto culminante.

A medida que va a lograr el intento de vivir según esta evidencia, crece aquello que le es contrario. Es el caso de crecimiento de contrarios más pavoroso que se haya podido vislumbrar (...). Lo consciente hace crecer a su contrario, lo inconsciente(...). La ciencia con Freud se da cuenta de que existe alguna realidad misteriosa, operante en grado sumo, que puebla el mundo luminoso y seguro de una ciudad moderna y esencia de lo europeo en el período más brillante justamente de esa vida, cuando ningún resquicio de inseguridad ha aparecido (...). Eso otro es mío y no lo conozco, actúa y dispone de mi vida, puede adueñarse de ella, no ofrece contacto inmediato en que se haga visible y es la contradicción pura²¹⁸

Junto a Freud (y su inconsciente y subconsciente), se alinean Bergson, Husserl y Ortega. Todos demandando una realidad no contemplada por el racionalismo europeo. La crisis final que hace sucumbir a Europa, según Zambrano, es la Guerra Mundial de 1914. En ese momento Europa, que fue sobreabundancia, se enfrenta a un cataclismo tras el cual no hay vida posible para este cancerbero que nunca pensó en la muerte.

Perderse en el laberinto de la propia sobreabundancia, le ha sido mucho más pernicioso a Europa que a España, pues España siempre vivió así, entregada a su frenética generosidad, cuidándose de explorar y jamás de explotar lo explorado (...). Para Europa, en cambio, revestía caracteres de traición el entregarse a las dos actitudes que supo evitar en sus horas de creación, cuando su entendimiento estaba plenamente en activo: el terror y la confianza.

Y entonces, poco a poco, se fue haciendo prisionera de ellos; poco a poco fueron paralizando en una acción conjunta (...). La conciencia europea pasó sin tránsito de la ingenuidad más optimista al terror. Terror que, después de la guerra del catorce, se ha ido apoderando de todos los resortes vitales. Marea que ha llegado a inundar el alma entera de Europa, dejándola enajenada, sin deseo alguno, incapaz de combate, en mortal quietud, como un pantano²¹⁹

La asunción del fracaso español es hoy su victoria. Además, según Zambrano, se ha convertido en el modelo para la Europa del desmoronamiento.

²¹⁷ Cfr. PR. Pág. 125

²¹⁸ U. Págs. 57-59.

²¹⁹ AE. Págs. 29-30.

¿Qué consecuencias tiene esto en la imagen del filósofo?, ¿cuál sería ese pensador que consigue trascender la caída más profunda?

Cuando en España se dice o le dicen a alguien que hay que ser filósofo, ha de entender que es preciso soportar serenamente, y con un tanto de sorna, algo muy difícil. Para el pueblo español, filosofía es algo que tienen mucho que ver con los reveses y tropiezos de la vida; en un mundo feliz no sería menester ser filósofo. No es, pues, la filosofía un afán de saber, sino un saber resistir los azarosos vaivenes de la vida; es una forma serena, sabia, de acción. Es una conducta.

Conducta basada en ver la cara y la cruz de los acontecimientos; en ver la vida como un tapiz al que hay que dar la vuelta²²⁰

Nótese el cambio de tesitura: cuando el europeo tenía un problema, investigaba y ensayaba una solución, la cual encontraba o inventaba; por su parte, el español se ríe con ironía de las contrariedades.

Y el filósofo que hay que ser en España cuando vienen las malas, no grita ni manifiesta nada, ni tienen nada de extremista. Sonríe con burla leve. Y esta burla impalpable es la sabiduría más madura, la flor de toda una civilización²²¹

Se burla como el adulto que contempla al niño que se queja por la injusticia de haber recibido un suspenso a pesar de haber estudiado.

He aquí el contenido de la expresión “tomarse la vida con filosofía”. ¿Cómo permanece el español en esta suerte de desdén hacia la realidad? Según Zambrano, confiando en dos actitudes que vimos un poco más arriba: “las cosas cambian” y “hay que mantenerse idéntico”. Añádase a estas dos actitudes la entrega del español, “arriesgarlo todo sin esperarlo todo”²²². El español, como la flor, lo da en presente infinito, sin pasado ni futuro²²³ y abandonando todo rencor y resentimiento²²⁴.

La actitud genera las acciones más radicales y más absurdamente valientes: puro estoicismo en acto: arrojarse a la hoguera sin contemplaciones o a la batalla sin esperanzas.

²²⁰ PPVE. Pág. 56.

²²¹ PPVE. Pág. 57.

²²² DD. Pág. 150.

²²³ Cfr. FE. Pág. 97.

²²⁴ “Europa, como toda realidad histórica victoriosa y resplandeciente, ha tenido la virtud de producir solapados enemigos, de engendrar el rencor en las oscuras cavernas en que se cría. Hoy, este rencor se junta y extiende con tremendo ímpetu negativo; corroe, deshace, borra, va convirtiendo el mundo en un vacío espacio desolado. Priva a los ojos de la hermosura de las apariencias, y escamotea astutamente al corazón todo lo que puede amar.

El análisis de este cruel resentimiento que se extiende pavorosamente es bastante largo y exigiría un esfuerzo de atención. Es la primera de las purificaciones que tendría que realizar el hombre moderno para salir de su laberinto. Es el primer paso de la necesaria liberación” (AE. Págs. 23-24)

La otra manera de morir del español es ésta que tanto asombro produce al mundo, esta capacidad de arrojar a la hoguera en bloque, este ímpetu que ha conducido a todo un pueblo al centro mismo de la pira. Este ir delirante hacia la muerte, esta entrega sin reserva ni límite alguno²²⁵

La muerte ha llenado la literatura española y ha sido *leitmotiv* del estoicismo senequista y español en general²²⁶: cuando no se espera nada más que la vida fracasada, se adquiere una conciencia lúcida no sólo de la vida, sino también de la muerte. Esto libera y hace descubrir que lo importante no es el número de días que pasemos en este mundo sino la calidad ética de los mismos. No importan tanto las gestas personales como la comprensión de nosotros y nuestra construcción personal. Jorge Manrique es testigo diáfano de este espíritu en sus coplas:

Non tengamos tiempo ya
 en esta vida mesquina
 por tal modo,
 que mi voluntad está
 conforme con la divina
 para todo;
 e consiento en mi morir
 con voluntad plazentera,
 clara e pura,
 que querer hombre vivir
 cuando Dios quiere que muera,
 es locura²²⁷

¿Quiere esto decir que el espíritu español es acorde a la *ataraxia*, es decir, aquel que ya no siente lo que le acontece? Todo lo contrario, España es sentida en su íntima realidad, pero se asume el sufrimiento, la crisis y el dolor como parte de la existencia.

La tierra española tiene también su novela porque tiene su suceso. Y claro está que no podría tenerlo por sí misma, no podría tenerlo si no hubiese entre la tierra y el hombre una íntima y estrecha relación y hasta una afinidad. Por eso *duele la tierra de*

²²⁵ PPVE. Pág. 85.

²²⁶ De hecho, ciertas corrientes españolas vinculan filosofía, calma o armonía y estoicismo. Muestra de ello es el siguiente texto galdosiano que encontramos en su novela *Lo prohibido*: “Enardecíame la sangre su estoicismo, que no era estudiado sino muy natural, aquella calma filosófica y sonriente con que oía hablar de mi ruina y de la suya. Le vi sentarse, cruzar una pierna sobre otra, encender un cigarro. Y entonces se explayó y me hizo la pintura de su catástrofe y de las causas de ella, concretando y detallando los hechos con un análisis sereno y flemático que me dejó pasmado” (PÉREZ GALDÓS, B.: *Lo prohibido*, Albor, Madrid, 2005 Pág. 333).

²²⁷ MANRIQUE, J.: *Coplas a la muerte de mi padre*, XXXVIII. Disponible on-line en: <http://www.poesia-inter.net/index1.htm> (último acceso 20 de febrero de 2008).

*España: sus olivos y sus encinas, sus retamas, sus trigales y hasta su ancho cielo, su haz, duele*²²⁸

El corazón de España figura en la novela de Cervantes y en la de Galdós. Mas, el español, ante todo, se queda con la realidad que tiene presente y no una realidad inventada y modelada por su voluntad, es decir, construida al modo europeizante.

Consecuentemente, el sentimiento del español es la melancolía, sufriendo por atenerse a lo dado²²⁹.

El español no ha reducido la realidad a nada, no la ha “reducido”, en primer término. Vive en medio de ella, de toda su multiplicidad cambiante, y por ello hay un sentimiento fundamental en la vida española: la melancolía. La melancolía que, lejos de empañar los minutos contados de nuestra vida, hace quemarnos con más brillo y luz, lleva a desgranarlos uno a uno y contarlos apasionada y avarientemente, hace estrecharlos contra el pecho sin que traigan bienandanzas ni fortuna, por el solo hecho de ser instantes, cuentas del rosario del tiempo limitado de nuestras contadas horas²³⁰

Acabamos con el complejo que definiría al filósofo español: “aceptación”-“andar sin fe”-“caminar con confianza”-estoicismo.

Cuando en España se dice o le dicen a alguien que hay que ser filósofo, ha de entender que es preciso soportar serenamente, y con un tanto de sorna, algo muy difícil. Para el pueblo español, filosofía es algo que tiene mucho que ver con los reveses y tropiezos de la vida; en un mundo feliz no sería menester ser filósofo. No es, pues, la filosofía un afán de saber, sino un saber resistir los azarosos vaivenes de la vida; es una forma serena, sabia, de acción. Es una conducta.

Conducta basada en ver la cara y cruz de los acontecimientos; en ver la vida como un tapiz al que hay que dar la vuelta.

De ahí la sorna, la malicia del buen filósofo. Soportar lo que viene con entereza, con serenidad comedida, con dignidad sobre todo: parece estoico²³¹

4. Conclusiones o consideraciones finales.

4.1. Idealismo y experiencia.

El punto de partida de la crítica zambranista surge de la ampliación de la racionalidad moderna. El eje de estas disquisiciones finales bascula sobre este deseo.

²²⁸ PPVE. Pág. 42. Cursivas nuestras.

²²⁹ Tanto se opone España a las construcciones de grandes ideas que las prohíbe: “En pocos lugares del planeta el pensamiento se hace vida y apenas nos está permitido lujo alguno de abstracción. Diríase que una creencia fundamental no explícita limita el vuelo del pensamiento entre españoles. Hemos pensado sobriamente siempre; quizá esa sea nuestra proverbial “sobriedad”, nuestro ascetismo, pensar por pensar, no está bien visto en España” (DD. Págs. 49-50).

²³⁰ PPVE. Pág. 43.

²³¹ PPVE. Págs. 56-57.

4.2. Hacia un sumatorio que desborda la racionalidad moderna.

4.2.1. Modos de filosofar aplicado.

Como el filósofo aplicado de la teoría tradicional de la FAP es un funcionario del pensamiento crítico, puede ocuparse de los asuntos de sus consultantes sin implicarse personalmente en exceso. La aplicación de estrategias de CT en consulta forja un gestor filosófico aséptico. La maduración personal, el recorrido de un camino propio, la orientación como guía que dirime obstáculos están fuera del quehacer de este individuo; por el contrario; los útiles de la lógica, retórica, dialéctica y/o pensamiento crítico son suficientes. Esta modalidad de FAP es asumible dentro de una formación reglada universitaria, puesto que el futuro filósofo aplicado sólo ha de desarrollar capacidades técnicas y luego aplicarlas. Dotar al alumno de los rudimentos de teoría del pensamiento crítico, de la analítica conceptual y de la historia de la filosofía más el contacto con la vida cotidiana será suficiente.

Las líneas que requieren una instrucción en disposiciones éticas, afectivas y ontológicas demandarían una formación menos formal. En este caso, la titulación no sólo dependería del aprendizaje de ciertas habilidades y conocimientos teóricos sino de una maduración personal. Esta segunda línea es la que nos interesará para una formación más completa del orientador filosófico y sus contornos han sido especificados en este capítulo.

La formación del orientador zambrano es un itinerario compuesto por diversas fases, cuya superación implicar alcanzar niveles de comprensión personales. Por eso, la evaluación no solo depende de entregar trabajos o rellenar exámenes sino que exige una evaluación más constante y práctica.

La filósofa malagueña supone un revulsivo al planteamiento general. El esquema que asume que las razones son las que modelan las emociones y las actitudes (propias de Raabe, Cohen, Shibles, Lebon, ETOR y Marinoff y que subyacen en Dias o Pita), es modificado por una apelación a la experiencia como punto de partida de las decisiones y determinaciones del consultante ante la vida. Téngase presente que no se pretende dar un giro de ciento ochenta grados y decir que son los sentimientos los que determinan los pensamientos, sino que la vida está determinada por planos experienciales que nos configuran más profundamente que sólo el razonamiento.

4.2.2. La experiencia.

La experiencia, o mejor el saber de la experiencia, como *aquel conocimiento que constituye el sumatorio de conocimientos teóricos, puesta en práctica de los mismos, evidencias extraídas del acto de ponerlas a andar, reflexión posterior de lo acontecido (hechos y emociones) y cristalización del conocimiento en máximas y en ideas que se*

*sienten como verdad*²³². La experiencia, vista desde la decantación en máximas, depende de una puesta en contacto con realidades profundas ajenas a la superficialidad del trato cotidiano, o que están ahí como “ecos” y no como realidades manifiestas. El seguimiento de esos ecos conduce a profundizar en la realidad, modo del conocimiento de la experiencia.

¿Qué determina el hacer y el decir del “experimentado”? Algo más que las razones lógico-argumentales, que emociones surgidas en ámbitos más allá de la lógica, que la reflexión de situaciones previas en las que nos hemos vistos implicados, que experiencias profundas *ajenas a un camino personal*. El hacer y el decir del “experimentado” es producto del sumatorio de todo ello en íntimo diálogo y se escancia en un saber que, obviamente, es difícil de categorizar en palabras.

4.3. Preguntas acerca de la experiencia.

Esto supondría tres preguntas: ¿la verdad del orientador es inexpugnable debido a su entronque con la experiencia? Si es así, su verdad es una verdad absoluta y, por tanto, parece que reducimos al orientador a “alguien que lo sabe todo”. ¿No reduce esta postura la figura del orientador a alguien que reparte consejos que son verdaderos absolutamente? Por otra parte, ¿es preciso cumplir una *vetusta* edad para ser un buen filósofo aplicado?

Las dos primeras preguntas fueron respondidas en el esqueleto sustentador de este capítulo. Si bien la experiencia personal nos pone en contacto con verdades profundas, esas verdades sólo son válidas para el camino del que las alcanza, son deudas de un camino que no volverá a repetirse. La utilidad de ese camino es ejemplarizante y no doctrinante, es decir, indica cómo se ha de recorrer el propio camino, pero no dictamina cuál ha de ser. Trasladado esto a nuestro orbe, el orientador filosófico ayudaría a trazar el camino propio del consultante, no a establecer las direcciones y sentidos que tiene que seguir. El orientador podrá auxiliar a un joven para que la decisión de su destino profesional sea *auténtica*; la concreción de ese destino en una vía laboral u otra es responsabilidad del consultante.

En cuanto a la tercera pregunta, parece que es necesario recorrer un largo camino para poder ayudar a otro a caminar. Entendemos que Zambrano llegó a un punto de arribo. Lo confirmamos por el manifiesto cambio en su definición de filosofía: del descifrar al conjugar. Aun cuando no se haya alcanzado el “conjugar”, es suficiente con que el filósofo aplicado sea alguien que ha iniciado un camino. En ese camino, atisba sus propios equívocos, los peligros del sendero y las intuiciones que deben tenerse para colmar la estela iniciada. Por lo general, se encontrará en un nivel más avanzado que el consultante, sin que por ello haya alcanzado la meta. Consecuentemente, no es preciso

²³² Capítulos posteriores darán una definición más completa que incluirá los vínculos con los ámbitos profundos del sujeto.

hacer acopio de una edad senil o de una experiencia aventajada para ayudar a otros a irse encontrando, sino haber iniciado el proceso.

4.4. Consulta: movimiento del pensamiento o acción vívida.

El hegeliano Neri Pollastri nos refería como fin de su trabajo el movimiento del pensamiento. Esto contrasta con el modelo zambranista, el objetivo de la consulta es vivir la vida, es decir, movilizar la vida y no el pensamiento, se cortejan las respuestas no sólo *de* la vida sino, ante todo, *desde y para* ella. ¿Cómo?

La respuesta podría venir desde diversas localizaciones de este capítulo pero la más clara está en la contraposición Europa y España:

(1) La filosofía para el español, decíamos, es ante todo una actitud.

(2) Una actitud dependiente del camino que acabamos de bosquejar en el epígrafe de arriba.

(3) Esta actitud, que permite arrojarse al español a la hoguera o abrazar la realidad al fusilado, aun delante de la muerte, es la fusión constante con la realidad circundante, con la materialidad.

(4) Esta fusión no acepta las categorizaciones de placentero o sufrimiento. Previas a ellas, está el abrazo.

(5) El fin no se ubica en tropezar con el placer sino la conquista de nuevos campos de visibilidad, de evidencias y de profundización en la realidad.

(6) Por tanto, la filosofía es el padecimiento de una trascendencia vital constante. El objetivo del orientador será ayudar al consultante a atracar en ese punto.

Dentro de esta comprensión, ¿qué implicarán las situaciones de sufrimiento del consultante? En los estadios iniciales del camino, son una prueba para reconocer en qué lugar de nuestra ruta nos ubicamos. En los estadios más avanzados, serán un medio para seguir ahondando en nuestra comprensión.

Regresando al título de este epígrafe nos apercebimos que el orientador filosófico es alguien que mueve la vida desde dentro siendo este su fin. Para Pollastri, la movilización del pensamiento (argumentativo) es el centro de su planteamiento, si bien, espera que esto produzca migraciones de actitudes y sentimientos.

4.5. Biblioterapia.

El siguiente capítulo se ocupará de la palabra en la teoría de Zambrano. Adelantamos aquí algunos puntos.

Marinoff inaugura la técnica de la biblioterapia como método filosófico. Le falta cohonestar las razones de su eficacia. Sus afirmaciones quedan como esos estudios (estadísticos) que descubren que ciertas plantas son beneficiosas para el organismo sin poder dar razones de los beneficios de su química íntima.

La fenomenología del libro de nuestra filósofa puede abrir luces en este punto.

El libro de por sí es un ser viviente dotado de alma, de vibraciones, de peso, número, sonido. Su presencia se acusa ya antes de verle entrar, llama a la puerta, simplemente, de una casa donde haya libros leídos; no libros encargados para adornar o amueblar las paredes, sino libros leídos, pensados, vividos. Se advierte su presencia desde antes de entrar en la casa misma. No digo ya dentro de la habitación(...).

Yo misma no encuentro mínimamente lo que un libro puede ser. Puede ser la salvación, la perfección, el imán que atrae y conduce, la llama que enamora y quema a la pobre mariposilla que le da vueltas en torno, sin darse cuenta que se está consumiendo, que se está quemando. O puede ser también esa bola de cera que se ilumina por dentro y que atrae una luz, un fuego, una respiración, una vida insoslayable²³³

En primer lugar, el libro es vida que ilumina y que nos moviliza; el libro nos saca del claustro, de la abulia más ensimismada y nos centra cuando el firmamento amenaza romper nuestra armonía.

El libro no es sólo una colección de pensamientos, ni siquiera la forma privilegiada del pensar. Es un ser viviente, con todo, en los casos privilegiados, que implica al ser viviente. Se nota su presencia física, respira ante todo, irradia, tiene número, o está sometido al número, al peso a la medida²³⁴

El libro no mejora al individuo sino que lo ayuda en su proceso de profundización. Su lectura es un diálogo que nos permite visitar realidades allende nuestro pozo de desesperación. El libro nos traslada a experiencias (narradas en el caso de las novelas o en la poesía épica, sentidas en el caso de los poemas sentimentales) o ideas (en el caso de ensayos) que son correlato oportuno para trascender las inmediaciones de la consulta sin salirse de ella. Así, la acción de la consulta se ve apoyada y completada con los textos de autores de diversa índole.

Si nos situamos en el esquema racionalista de la teoría clásica, el libro sería un compendio de *ideas* y *pensamientos* con influencia (de diverso grado) en la vida del lector. La escisión entre las *ideas* leídas y la vida podría ser un hecho, siendo preciso un mediador para que las palabras incidan sobre la vida. Si apelamos al esquema zambraniano, el libro “es un ser viviente”. Por tanto, es algo más que “una colección de pensamientos”. Como frente al sabio, será posible manifestar acuerdo o desacuerdo con él, pero no podremos negar que es una vida (auténtica y posible). Es más, toda vida (y toda novela o ensayo) es un trayecto y del trayecto de otros aprendemos cómo dar pasos en el nuestro.

²³³ PR. Págs. 105-106.

²³⁴ PR. Pág. 111.

El libro es algo más que un lugar donde encontrar consejos, y eso lo sabe Marinoff, lo que desconoce es la fisiología interna que rige la correlación entre la lectura y la vida.

4.6. Cosmo-visión.

La analítica de las dimensiones de la cosmovisión particular para la autocomprensión de uno mismo, o la articulación de una cosmovisión coherente, son demandas que hace el filósofo aplicado a su consultante. Normalmente, esto se dirime desde el proceso racional-argumental. Se justifica afirmando que las categorías racionales son el marco adecuado para introducir la vida que incluye toda cosmovisión.

Si trabajamos con la vida y con la experiencia, no negaremos el uso racional, puesto que la vida tiene una parte de racionalidad argumental. Negamos la reducción de la vida a marcos racionalistas que impiden una labor completa al dirigirse a la vida.

Lo diremos una vez más, el trabajo vital directo dentro de la filosofía no es sinónimo de salirse de ella, supone sobrepasar una concepción racionalista (moderna) hacia una concepción más vitalista. *La filosofía pasa de ser un acto puramente intelectual a una actitud vital. En esa filosofía, se unen conceptos, descubrimientos, evidencias, emociones, experiencias y, sobre todo el camino en penumbra hacia el esclarecimiento desde todas sus dimensiones.*

La consecuencia: el orientador no es alguien que introduce en moldes racionales sino alguien que ayuda a trascender esos troqueles. Esa trascendencia no es infinita, pero sí variable, aunque no indeterminable. Esta determinación es la que el sujeto va estableciendo en su camino. Quiere esto decir que no apelaré al orientador al infinito como lugar al que ayudar a proyectarse a su consultante. Si hay algún lugar al que alzar la mirada en esta trascendencia, es la del seguimiento auténtico y personal del propio camino.

La cordura nos obliga decir que en la configuración de la propia existencia existirán límites, por ejemplo, los propios de la biología del individuo. Ahora bien, esos límites jamás estarán del lado del que hace el camino, es decir, no se los deberá imponer el que haga el camino, sino que será los límites que *aceptará* a medida que vaya dando pasos el consultante. Adviértase lo siguiente: la no aceptación de estos límites es un límite para el consultante, puesto que supone el intento de dominio absolutista sobre la realidad, conseguir un poder que no se tiene, en palabras de Zambrano, acallar una parte de la realidad (la del límite que descubrimos en el tránsito) que, no por limitante, es menos real.

4.7. Disposiciones.

La disposición del orientador filosófico para ejercer su labor no ha sido objeto de mucha investigación dentro de la disciplina. Schuster se refería a la necesidad de la

amistad en su sistema y Marinoff y su APPA aconsejaban que el filósofo aplicado debía contar con “evidence of personal stability and good character”²³⁵.

La justificación de Schuster sobre el uso de la amistad es semejante a la marinoffiana de la biblioterapia: descubrió que eso *funcionaba*. Nuevamente, hay una ausencia de la tramoya interna del ente defendido.

En cuanto al contenido marinoffiano de la disposición del orientador, hemos de denunciar que es demasiado general: ¿qué es el buen carácter?, ¿supone un ser virtuoso?, ¿alguien que está en el justo medio, como defiende en su último libro?, ¿qué es la estabilidad personal la psicológica, la filosófica?, ¿cuáles son los criterios para *evidenciarlo*?

Zambrano responde con más amplitud a los contenidos de esa disposición. No vamos a repetirlo porque puede encontrarse a lo largo de las páginas de este capítulo. La principal diferencia de nuestra pensadora con los autores de la teoría actual de la FAP es el modo de acceder a ese carácter específico. Los orientadores filosóficos que se detienen en la cuestión determinan las disposiciones que debe desarrollar el filósofo aplicado; la teoría de la pensadora veleña hace derivar ese carácter de una posición ontológica propia del filósofo. Así, no es preciso proponer al filósofo unas actitudes cercanas a la del maestro sino que estas actitudes son *consecutivas* de su modo de ser. Las disposiciones en Zambrano no han de perseguirse o aprenderse sino que van incluidas en la actitud general que supone el filósofo en sí mismo.

El buen carácter no es fin a conseguir en una formación, como parece sugerir la APPA, sino *resultado* del camino. Lo mismo habría que decir de la amistad. El orientador no ha de intentar parecer un amigo sino que es alguien que lo *es* como resultado de los descubrimientos de su camino (abrazar a toda la realidad).

4.8. Categorías.

El enfrentamiento de las categorías de la filósofa veleña con las de la teoría clásica de la FAP da lugar al siguiente cuadro-resumen.

²³⁵ MARINOFF, L.: *Philosophical...* Pág. 215.

Teoría clásica de la FAP	Teoría de la FAP según vectores zambranistas
Profesión Empleo, facultad u oficio que alguien ejerce y por el que percibe una retribución ²³⁶	Vocación Llamada desde el ser del individuo. Ocupa toda su vida. La contraprestación económica es secundaria
Profesor Transmisor de conocimientos técnicos y teóricos	Maestro Transmisor de conocimientos experienciales
Asesor Su función es resolver problemas o ayudar a comprender, desde estrategias racionales	Guía Su función es acompañar dentro de un camino personal
Investigación conceptual	Desvelamiento experiencial
Libros Medios para la confrontación de ideas	Libros Reveladores de experiencias vitales útiles para el itinerario personal
Europa Resolución de problemas y creación de nuevas realidades	España Escucha, asunción y abrazo de la realidad en todas sus dimensiones e implicaciones

Tabla 4.6. Comparativa modelos clásicos y zambranianos de Filosofía Aplicada

La definición que dimos del Filósofo Aplicado en la primera parte de este capítulo fue la siguiente:

El filósofo aplicado que dedica su actividad a la orientación individual es una persona cuya actividad es diferente a la desarrollada en la academia (Raabe, Achenbach, Pollastri, ASEPRAF), que entabla una interacción (Raabe, Marinoff, Poma, Dias, ASEPRAF) o amistad (Schuster) con un consultante; con la intención de facilitar su autoconocimiento o autocomprensión (ETOR, Raabe, Lahav), promover la resolución de conflictos (Lebon, Marinoff, Raabe, SPP, Pita, Shibles, AFPC), investigar cuestiones existenciales (APPA, Marinoff, SPP, CSPP, Dias) y/o favorecer la autonomía (Poma, Schuster, ETOR) y, en ocasiones, la crítica social (Poma, Schuster) o bien la normalización (AFPC); mediante estrategias de Pensamiento Crítico y analítica conceptual (Lebon, Raabe, Shibles, Warren, Cohen, Kreimer), estudio de las cosmovisiones personales o filosofías de vida (Ruschmann, Achenbach, Pollastri, ETOR, Schuster), la aplicación de visiones hermenéuticas

²³⁶ Definición extraída del *Diccionario de la Real Academia española* (“Profesión”, *Diccionario de la Real Academia Española*, RAE, Madrid, 2007, 22ª Edición. Disponible on-line en http://buscon.rae.es/draeI/SrvltConsulta?TIPO_BUS=3&LEMA=profesión, último acceso 15 de febrero de 2008).

(ETOR, Ruschmann) y fenomenológicas (ETOR, Pollastri, Raabe, Schuster). La formación requerida para ello integrará el conocimiento de la historia de la filosofía (Kreimer, Marinoff), el corpus del pensamiento crítico (Lebon, Marinoff, Raabe, SPP, Pita, Shibles, Dias) y ciertas actitudes personales de índole ética (APPA, Marinoff) o disposiciones filosófico-investigadoras (Schuster, Pollastri)

Concluimos el capítulo con una descripción del orientador filosófico acorde a las asunciones zambranistas vistas hasta aquí.

El filósofo aplicado, desde las inmediaciones zambranianas, es una persona que inició un camino de profundización personal. Sus comienzos estuvieron motivados, y su camino andado, por la mediación de un guía o maestro, así como por lecturas vívidas, experiencias vitales, descubrimientos, aprendizajes durante sus caídas y debilidades personales (y asunción de otras). El resultado es un sujeto que ayuda a iniciar el trayecto a otros. Usará su experiencia de modo motivador y ejemplarizante y no impositivo, es decir, se opondrá a que el consultante siga su mismo camino, a menos que éste sea su propio trayecto personal. Además, enfrentará los problemas como momentos oportunos, kairóticos si se quiere, para, padeciéndolos, descubrir verdades que sólo son accesibles mediante la experiencia. Con ello, la formación del consultante, debe incluir estrategias de pensamiento crítico, analítica conceptual o historia de la filosofía, así como una formación humana personal que lo lleve a comprometerse en su propio crecimiento personal. Este crecimiento personal no responde tanto a necesidades personales del filósofo aplicado futuro como a dar respuesta a una formación necesaria para atender a sus futuros consultantes. El uso de las mismas de las estrategias racionales en consulta estará teñido por el espíritu experiencial. Por tanto, no se tratará de filosofar para vivir, sino ante todo de vivir (y usar la racionalidad (moderna) cuando sea preciso), evitando siempre que ésta colonice toda la realidad de la consulta.

CAPÍTULO V

LA PALABRA (Y LA MÚSICA) EN LA FILOSOFÍA APLICADA A LA PERSONA: DE INSTRUMENTO METODOLÓGICO A CENTRO VIVIENTE

Solo en la palabra y en el lenguaje, las cosas devienen y son. El abuso del lenguaje en mero palabreo, en los tópicos y frases huecos, nos priva de las referencias auténticas a las cosas¹

¹ HEIDEGGER, M.: *Introducción a la metafísica*, Gedisa, Barcelona, 2001. Págs 22-23. Traductora Angela Ackermann Pilári.

1. Introducción. Lo articulado.

La primera redacción de esta tesis daba como título a este capítulo “Lo articulado en la Filosofía Aplicada a la Persona”. Por motivos de claridad, la segunda redacción y siguientes decidieron adoptar el título actual: “La palabra (y la música) en la FAP”. ¿Cuál es la razón del título original?, ¿qué queríamos apuntar con la sustantivación “lo articulado”?

La palabra en Zambrano o es musical o no es nada, es decir, su esencia es más que un ingrediente conceptual de un recipiente discursivo. La función de la palabra trasciende el utilitarismo; no es mera herramienta para designación de realidades y comprensión grupal. La palabra traslada al sujeto a realidades. La palabra *auténtica* es un ente casi vivo actuante que conecta con su esencia². Esta consideración la acerca al valor representado por los ensalmos mágicos y derivados de la antigüedad clásica. Los ensalmos producen efectos sobre la realidad, al ser realidad proyectada. La secularización de los ensalmos, según Laín Entralgo, produjo otro tipo de curación que abandona el carácter mágico de la palabra, no así su poder curativo. No nos cabe duda de que esta mutación no implica que la palabra pierda su materialidad, es decir, su capacidad para ser realidad tan sólida e invasiva como la vacuna que cura una enfermedad. No se trata de que la palabra, como lenitivo engañoso, cure a la mente, sino que actúa sobre la realidad del sujeto en su totalidad. La palabra es actuante ónticamente y no sólo, psicológicamente. Homero traza las tres intenciones curativas de la palabra que bosquejan un traslado desde lo mágico a lo secular.

En relación con la enfermedad, la palabra es usada en el eros homérico con tres intenciones distintas: una impetrativa, otra mágica y otra psicológica o natural. La palabra impetrativa es la “plegaria” (*eukhé*); la palabra mágica es el “ensalmo” (*Epodé*); la palabra de intención psicológica es el “decir placentero” (*terpnós logos*) o “sugestivo” (*thelkterios logos*)³

La pensadora malagueña podría haber dicho con Heidegger que la palabra es la casa del ser; sin embargo, tal definición no alcanza el sentido de la palabra zambraniana: la palabra, además de ser ente, *aspira* a ser. La palabra zambraniana guarece un ser y es un ente actuante. El poema produce efectos en su lector, el verso descubre realidades ocultas, la palabra zambraniana aglutina esta función y ayuda a que el sujeto se abisme en tales profundidades provocando una transformación en el lector.

² La palabra zambraniana encierra el enigma de su reflexión, como indica Carmen Revilla, “el problema de su pensamiento gira en torno, ante todo, de la cuestión del lenguaje” (REVILLA, C.: “La palabra escondida” en BENEYTO, J.M. – GONZÁLEZ FUENTES, J.A. (coords.): *María Zambrano. La visión más transparente*, Trotta, Madrid. 2004. Pág. 117).

³ LAÍN ENTRALGO, P.: *La curación por la palabra en la antigüedad clásica*. Anthropos, Barcelona, 1987. Pág. 32. Cursivas del autor.

El poema atrae ciertas experiencias y, como ya hemos visto, después de vivir ciertos episodios se accede a un saber que trastoca la esencia de los sujetos.

La autora de CB abre una propuesta de, si se me permite la expresión, *animismo léxico*. Las reflexiones de la andaluza son próximas a la *kábala* judía o a la ley mosaica que prohibía “pronunciar el nombre de Dios en vano”. El nombre divino tiene poder para generar realidades, para conjurarlas (hacerlas aparecer al llamarlas) o bien destruirlas. No evitaremos el modo en que la reflexión de Zambrano nos ubica en contextos innovadores para la FAP: la palabra como creadora de sentimientos o descubridora de realidades profundas, la palabra como lugar mediante la que el consultante se desvela y transforma.

¿Cómo se gesta esto? Pongamos un par de ejemplos.

El niño manifiesta su alegría y su sorpresa con un estribillo cantado y bailado, su expectación mediante un acertijo. Y aun el más necesitado de expresión de los sentimientos, el amor, sólo alcanza “libre expresión” en personas de individualidad muy marcada. La criada semianalfabeta que va en busca del escribano que le escriba una carta de amor o cuando la copia de un prontuario no lo hace solamente porque le sea difícil formar las letras, sino porque encuentra en las expresiones hechas, rituales, la expresión adecuada de lo que siente, mucho más que en lo que ella pudiera decir; *es más auténtica la expresión de su amor cuando repite las fórmulas que cuando se lanza a inventarlas*⁴

La palabra aparece en los dos ejemplos como algo más que mera transmisora de la realidad, es realidad en sí misma. Así, cuando se canta, cierto tipo de realidad entra en el sujeto y lo transforma. Cuando, el amante escribe un poema a su amada persigue darle algo que está enterrado en su pecho. Vano sería intentar explicarlo, sin embargo, el verso transmite ese sentimiento especial a la otra persona, la palabra zambraniana intenta repetir este propósito.

Este programa se despide de aquellos orientadores que usan el *diálogo* como herramienta de uso pragmático: una moneda de cambio que en sí misma no tiene valor, puesto que su valor es una mera convención designada por particulares.

La palabra en Zambrano no es un troquel válido para exponer diversas realidades. La palabra supone una irrepetibilidad que es consistente con su entrada en la vida y más en la vida humana. Como la unicidad del sujeto, la palabra, ser viviente, destella su propio interior y, por tanto, el respeto a ella debido fomentará la fecundidad en su uso. Ni que decir tiene que no toda palabra es igual y que el uso que se hace de la misma determina lo que se obtiene de ésta. Así, no negaremos que las palabras que forman una explicación o una argumentación sean intercambiables. En cualquier caso, ese no será el tema de nuestro capítulo.

⁴ HD. Pág. 221. Las cursivas son nuestras.

Junto a la palabra, está la música. El título de su libro NM es excusa para explicar el valor musical de toda su obra. El significado de las “notas” de NM no es el de apuntes o bosquejos sobre un método sino notas musicales. NM debería leerse como si se tratase de una sinfonía⁵. Podría suscribirse lo mismo para el resto de su producción. El valor de su legado escriturístico depende de los contenidos teóricos expuestos y de las formas en que se instalan, es decir, aquellas que los dotan de una musicalidad poco usual en los manuscritos de la historia de la filosofía.

La musicalidad de sus textos no es baladía, no responde a motivos estetizantes sino a una estrategia para el acceso a realidades nuevas. Los textos de Zambrano desvelan realidades diversas si son leídos en silencio o expuestos en voz alta. El experimento redunda semejantes resultados si se hace con un poema (una poesía leída mentalmente y cuando se entona para un público). No podemos afirmar que haya nuevos contenidos *conceptuales* al proyectarla a un auditorio, pero el ritmo, la entonación, la musicalidad son la antesala para que el sujeto entre en un mundo sagrado y radical. La musicalidad revela nuevas evidencias.

Los resultados no nos sorprenderán a estas alturas de la investigación sino que forma parte del cumplimiento de su teoría: a través de la investigación de la palabra y la música, nos introducimos en nuevos saberes que escapan de las fronteras de la argumentación lógica.

Volvamos a nuestro argumento original: la articulación. ¿Exige la articulación de una palabra alguna ascesis específica? Sin duda. Hay que pronunciarla de una forma “adecuada”. Reparemos en las acepciones tercera y cuarta del DRAE sobre el verbo articular.

Articular.

(Del lat. articulāre, de articūlus, juntura).

1. tr. Unir dos o más piezas de modo que mantengan entre sí alguna libertad de movimiento. U. t. c. prnl.

2. tr. Organizar diversos elementos para lograr un conjunto coherente y eficaz.

Articular proyectos políticos regionales. U. t. c. prnl.

⁵ Probablemente, los textos más sugerentes en este sentido sean dos de Maria Joao Neves. La filósofa portuguesa se sirve de sus conocimientos musicales para tejer sendos trabajos sobre la escucha del ritmo y las diversas tonalidades en la obra de María Zambrano. Véase NEVES, M.J.: “Razón poética y círculo de quintas. *La musicalidad de la palabra zambraniania*”, *Actas del Congreso Internacional del Centenario de María Zambrano*, Fundación María Zambrano, Vélez-Málaga, 2005. Págs. 614-621. NEVES, M.J.: “A música do pensamento em três andamentos”, *Interartes*, número 2, Instituto Dom Afonso III, Loulé, 2006. Págs. 5-38. Un rastreo de lo musical basado en las fuentes histórico-filosóficas interesante es el elaborado por Fermín Higuera: HIGUERA, F.: “Lo musical en María Zambrano” en BENEYTO, J.M. – GONZÁLEZ FUENTES, J.A. (coords.): *María Zambrano. La visión más transparente*, Trotta, Madrid, 2004. Págs. 173-180. Francisco Martínez González se preguntará por el tipo de música acorde al pensamiento de María Zambrano en MARTÍNEZ GONZÁLEZ, F.: “Algunas puntualizaciones sobre la agonía de Europa de María Zambrano y la música” *Interartes*, número 2, Instituto Dom Afonso III, Loulé, 2006. Págs. 39-46.

3. tr. Pronunciar las palabras clara y distintamente.
4. tr. Colocar los órganos de la voz en la forma que requiere la pronunciación de cada sonido.
5. tr. Der. Proponer medios de prueba o preguntas para los litigantes o los testigos⁶

Articular conecta los órganos fonadores y la palabra pronunciada. El verbo articular trae una acepción de la que se infiere el trato personal entre algo que es propio del individuo, que es parte de su biología (los órganos de la voz), y algo de lo que, inicialmente, está apartado (la palabra o el lenguaje).

Al igual que la palabra leída y la palabra cantada conecta con dos universos experienciales diferentes, la musicalidad de la palabra y su secreto sólo es posible cuando es traducida en el pentagrama con un ritmo propio.

Articular una palabra requiere pronunciarla con un ritmo, tono, marcación, silabeo específicos. Esto nos conduce a que la mejor modulación de la palabra es la de la palabra musical, es decir, aquella que imprimimos en su contexto musical propio. Si se quiere, *articular una palabra es (1) cantarla para (2) desencadenar la danza interior o exterior del oyente*. Esta explicación nos introduce en las inmediaciones de la segunda parte del capítulo.

Dicho todo lo anterior, resumamos la intención de cada sección del presente capítulo. La primera parte indagará en el valor de la palabra en la teoría actual de la FA⁷. Hemos de advertir que este asunto no ha sido tan tratado en la disciplina como los de los capítulos anteriores. La palabra constituye en la FA racionalista un *medio* por el que caminan los *objetivos* últimos de la FA. La FA ha trabajado el diálogo⁸ más que la palabra, al ser éste el resultado práctico sobre el que incidir en la consulta. El filosófico aplicado mira los contenidos de la narración completa más que el uso específico de una u otra palabra para exponer un contenido sinonímico. Nuestro interés se detendrá en los autores que trasciendan esta visión. La concreción de las teorías actuales de la FA sobre la palabra se hilvanará a través de los siguientes autores:

⁶ “Articular” en *Diccionario de la Real Academia Española*, Madrid, 2007, 22ª Edición. Disponible on-line: http://buscon.rae.es/draeI/SrvltConsulta?TIPO_BUS=3&LEMA=articular (último acceso 19 de febrero de 2008)

⁷ Nos referimos aquí a FA en general, y no a FAP, porque los resultados podrán hacerse extensibles al trabajo filosófico grupal.

⁸ Un ejemplo español es el artículo de 2005 de García Manzano, María Rivas y Julián Domingo del *I Congreso Iberoamericano para el asesoramiento y al Orientación Filosófica* (Cfr. GARCÍA MANZANO, C. – RIVAS, M. – DOMINGO, J.: “Principios y fundamentos del diálogo en el asesoramiento filosófico” en ORDÓÑEZ GARCÍA, J. – MACERA GARFIA, F. – BARRIENTOS RASTROJO, J.: *La filosofía a las puertas del tercer milenio*, Fénix editora, Sevilla, 2005. Págs. 23-33). Dos extranjeros son las ponencias de Lydia Amir, expuesta en las actas del congreso internacional de filosofía aplicada de Oxford (AMIR, L.: “The importance of dialogue. Don’t interrupt my dialogue!” en CURNOW, T. (ed.): *Thinking through dialogue* Practical Philosophy Press, Surrey, 2001. Págs. 239-243), y la del congreso de filosofía aplicada de noruega de Helge Svare (SVARE, H.: “The philosophy of dialogue” en HERRESTED, H. – HOLT, A. – SVARE, H.: *Philosophy in society. Papers presented to the sixth international conference on philosophical practice*, Unipub, Oslo (Noruega), 2004. Págs. 243-250).

a. Macera y la analítica del lenguaje.

Francisco Macera, orientador filosófico del grupo ETOR, investiga actualmente la influencia del lenguaje en el establecimiento de los conflictos humanos y en la constitución de la persona⁹. Apelaremos a sus resultados publicados en diversos medios.

b. Karl Mannheim y la sociología del conocimiento.

Los estudios del húngaro sobre el débito social de la palabra han dado lugar a que Macera sea un fuerte seguidor del padre de la sociología del conocimiento. Nos parecía importante ir a las fuentes del orientador etoriano para enriquecer, apoyar, comprender y trascender sus frutos.

c. Marinoff y la racionalidad desamparada de lenguaje.

El filósofo neoyorquino dedicó una extensa parte de un capítulo de *Philosophical Practice* a estudiar las ligazones entre el lenguaje y el razonamiento. Justificó cómo la disolución del primero en las sociedades contemporáneas fomenta un mayor control de los ciudadanos del siglo XXI, debido a que se dinamita la raíz de la reflexión. Estas críticas se ilustran con dos datos: la influencia que los medios audiovisuales tienen sobre la infancia y la sustitución de patrones escritos y argumentales por una imagen que es evanescente y, en parte, falaz.

d1. Analítica conceptual.

Lebon, Raabe, Cohen o Kreimer utilizan en sus trabajos esta herramienta como base de clarificación vital. La analítica conceptual es punto común en el que aparece con más nitidez el sentido utilitario de que dotan a la palabra. Una vez definido el campo del CT en capítulos anteriores, en éste, profundizaremos en el modo en que lo hacen y en sus implicaciones.

d2. Parrhesia, Foucault y Lia Keuchenius.

Durante *5th International Conference on Philosophical Practice*, Keuchenius exponía una ponencia que enlazaba la filosofía de Foucault sobre el cuidado del sí mismo y el *free speech*. Ese *free speech* constituye un intento de alcanzar las condiciones dentro de las cuales el individuo consiga hablar con libertad y autenticidad. Sus consideraciones frisan el límite de Macera o Mannheim sobre la palabra, aunque lo trasciende: escapan a un orbe más cercano a la vida. Así, Keuchenius servirá como proscenio para que demos entrada a nuestra filósofa española.

⁹ El lenguaje es uno de los temas cruciales del CT. Consecuentemente, FAP puede beneficiarse de sus resultados. Una buena muestra de este tema es el artículo de Weinstein publicado en 2003: WEINSTEIN, M.: "Some foundational thoughts on critical thinking practice" en FASKO, D. (ed) *Critical Thinking and Reasoning. Current Research, Theory and Practice*. Hampton Press, New Jersey, 2003. Págs. 273-289.

2. La palabra como instrumento de análisis.

2.1. Francisco Macera: lenguaje e ideología.

2.1.1. La analítica racional como desvelamiento ideológico.

Según Macera, la FAP no se limita a la resolución de conflictos sino que logra el autoconocimiento del consultante.

Es una actividad que no se dirige exclusivamente a los que muestran un padecimiento, sino que pretende ser útil a todas las personas que deseen conocerse mejor a sí mismas, así como al mundo que les rodea, que desean entender los conflictos de valores, sean éstos de la índole que sean: morales, sociales, éticos, religiosos, políticos, ideológicos, etc., pero también los conflictos que la vida de relación plantea: de pareja, familiares, laborales, vecinales, culturales, etc. Labor ésta, por otro lado, que aprenderán a realizar ellos mismos mediante un análisis racional en el que contarán con el auxilio del orientador filosófico¹⁰

La analítica racional consiste en una indagación de los conceptos implicados en el discurso del consultante, su denotación, sea el locutor consciente o no de ella y las vinculaciones entre éstos y el ropaje social que viene adosado a ella.

El fundamento de esta función procede de una comprensión precisa de la historia (lingüística) del hombre con fuerte influencia de la antropología, de las teorías del lenguaje y de la sociología del conocimiento de Kart Mannheim. La conclusión es la aludida en la introducción: la palabra es una llave *allen* que vehicula el discurso. Lo importante no es pues la palabra sino el discurso, salvo cuando ésta es engañosa. El discurso habrá de desvelar los subterfugios que la palabra esconde y que son “motus” de la acción de la persona.

Dividiremos su planteamiento histórico-lingüístico en tres segmentos históricos: fusión, separación e ideologización.

2.1.2. Fases: de la fusión a la ideologización.

2.1.2.1. La fusión

La incapacidad de separar los estímulos que impactan sobre los seres vivos de ellos mismos es consustancial a la naturaleza animal. El caballo, el oso, el lobo o el buho son seres que patentizan un estrecho contacto con su medio. Sus respuestas se encuentran en relación espacial y temporal con su medio. Sus gruñidos, ladridos, relinchos o rugidos poseen la misma familiaridad con la realidad que los circunda: “Los

¹⁰ MACERA GARFIA, F.: “Conciencia y lenguaje” en BARRIENTOS RASTROJO, J. – MACERA GARFIA, F. – ORDÓÑEZ GARCÍA, F.: *La filosofía...* Pág. 15.

animales sólo emiten estos sonidos cuando está ocurriendo esa situación concreta citada”¹¹.

La “palabra” del animal no se separa de las circunstancias, el alarido que estimula al resto de la manada a lanzarse grupalmente contra la presa se expresa en el preciso instante del ataque. La imagen del anciano repitiendo la gesta de una gran caza a niños absortos en su relato es idiosincrásica del género humano. Asimismo, no se conoce escuela de montería animal, alejada del propio acto de acoso y derribo.

A pesar de la disimilitud, el sujeto humano ha pasado por una época en que signo y significante se fusionaban. Los ensalmos mágicos son un ejemplo de estos instantes. En estos momentos, el signo no era convencional¹², sino que dependía de una identidad mencionada. Para Macera, esto es parte de una fase histórica superada. Por tanto, se cierra a la posibilidad de este tipo de consideraciones para la interacción en general y el trabajo de consulta en particular.

Yo creo que el signo es arbitrario, convencional y no forma parte del ser de las cosas. Lo que está subrayado por ti era una referencia que hacía yo a los que desde posturas mágicas creen que la palabra (el signo en concreto) SÍ formaría parte del ser de las cosas (Yo creo que no, repito). Por eso los magos usan “palabras mágicas” que influyen en la realidad y la transforman. Los sonidos, los signos concretos son absolutamente arbitrarios y convencionales (repito otra vez). La forma en que se unen esos signos en la oración ya sí revela algo de cómo es la mente que lo enuncia y, sobre todo, la capacidad del lenguaje (por encima de sus modalidades concretas históricas) revela muy claramente la estructura del ser que habla¹³

Hay tres elementos relacionados con el lenguaje que se han de explorar, puesto que explican el proceso que culmina con el ser humano lingüístico. Son la sociabilidad, el desarrollo de la memoria y el gruñido como medio de comunicación.

(1) La sociabilidad.

Para que sea posible el lenguaje, sería necesario que se hiciera imprescindible para la supervivencia. Si el lenguaje es un mero exorno de ciertos grupos, no imprescindible en la lucha por la vida, nunca hubiera alcanzado los niveles de extensión

¹¹ *Ibidem*. Pág. 18.

¹² Macera hace cifrar su intuición de la convencionalidad entre signo y significante a razones biográficas: “Muchos especialistas del lenguaje dicen que la actitud natural ante éste es creer que el signo sonoro con el que designamos a las cosas, el símbolo lingüístico, no es tal, sino que éste forma parte del ser de las cosas. Por ello, poseyendo la palabra se tiene dominio sobre las cosas, lo que es uno de los presupuestos de base de la magia y de los nacionalismos lingüísticos. Pero yo me crié en una familia bilingüe. Desde siempre me encontré con que a la silla, por ejemplo, se la podía llamar así, o como *cadéira*, etc. La palabra que designaba cada cosa, o la forma en que se podía decir cada pensamiento, tenía, al menos, dos formas de decir, siendo ambas válidas. Por lo que, sin ser consciente entonces, para mí las palabras y, en esencia, el lenguaje era algo convencional que podía admitir formas distintas para expresar las mismas cosas y los mismos sentimientos (y pensamientos) internos” (E-mail personal de Francisco Macera (4 de noviembre de 2007).

¹³ E-mail personal de Francisco Macera (1 de diciembre de 2007). Se ha respetado el formato del autor.

actuales. El lenguaje sería, en opinión de nuestro orientador filosófico, un mecanismo que fragua el avance de ciertos grupos (los hablantes) sobre los que no lo son. Podríamos hablar, pues, de un darwinismo lingüístico¹⁴.

El individuo aislado y sin comunicación comprometía con facilidad su existencia¹⁵, la sociedad mediada por los intercambios lingüísticos favorecía un estatus darwinista superior. El grupo dotaba al individuo de protección y de afecto.

La sociabilidad es el elemento fundamental que permitió que perviviera un animal físicamente mal dotado para la lucha por la supervivencia. El afecto mutuo en el grupo, el apego por la descendencia de todos los primates, entre otros afectos, está en la base de nuestras estructuras sociales y constituye uno de los elementos innegables del fondo de nuestra conciencia. De igual modo, hace posible la colaboración en el logro de los fines comunes y crea el ámbito adecuado para el desarrollo de la comunicación¹⁶

El gregarismo constituye una característica esencial en cualquier género animal desde sus formas más básicas como la familia.

Sólo una pequeña matización, todo animal nace en un grupo (ya sea la familiar o la manada). Esta situación no se persigue sino que *se encuentra*. Por tanto, no creemos que la socialización responda a un “interés” *demandado y anhelado* por el individuo o el animal. Repetimos: el ser aislado no *busca* el grupo sino que *nace* dentro de un grupo.

La situación originaria de todo ser nacido es estar dentro de un grupo, por lo que la voluntad no es requerida para integrarse en una comunidad sino, a lo sumo, para todo lo contrario: salirse de ella.

La voluntad es precisada para el *fortalecimiento* de las relaciones dentro del grupo, bien sea por el aumento de densidad de las mismas o por el refinamiento

¹⁴ Carmen Luciano y Kelly Wilson aseveran que la separación lingüística del objeto y el sujeto, del signifiante y del significado se da por razones prácticas: “En un ambiente muy peligroso resulta altamente adaptativo no hacer distinción alguna entre el pensamiento y el evento/objeto. Por ejemplo, los primeros humanos cuando oían gritar a otro que se acercaba un grupo de leones por la sabana no habrían tenido ninguna ventaja si simplemente se hubiesen dedicado a “notar que estaban teniendo el pensamiento de que serían devorados”. La ventaja del uso del lenguaje lo es sólo en el contexto de responder a la palabra “león” como si uno hubiera visto un león real. Ahora bien, en ambientes benignos en los que la supervivencia no se ve constantemente amenazada, darse cuenta de que los pensamientos son pensamiento, y no son el hecho sobre el que se piensa, añade flexibilidad para responder, posibilitando un amplio rango de opciones de respuestas” (LUCIANO SORIANO, M.C. – WILSON, K.G.: LUCIANO SORIANO, M.C. – WILSON, K.G.: *Terapia de la aceptación y el compromiso (ACT). Un tratamiento conductual orientado a los valores*, Pirámide, Madrid, 2002. Pág. 44)

¹⁵ M. Carmen Luciano Soriano, psicóloga de referencia española en la terapia de la aceptación y el compromiso, defiende la misma idea en los siguientes términos: “Se piensa que el lenguaje quedó seleccionado –evolucionó– como resultado de que previsiblemente de forma paulatina llegó a generar alguna ventaja adaptativa a la especie. Al nivel más básico, estas ventajas adaptativas debieron de estar instaladas en las contingencias que propiciaban seguridad o supervivencia” (LUCIANO SORIANO, M.C. – WILSON, K.G.: *Terapia de la aceptación...* Pág. 43).

¹⁶ MACERA GARFIA, F.: “Conciencia y...”. Pág. 17.

(calidad) de la reciprocidad para aumentar la efectividad de sus procesos o conseguir ciertos objetivos.

(2) El desarrollo de la memoria.

Supone la capacidad de recordar muchos elementos y la discriminación de recuerdos.

Una memoria de buena calidad, amplia y con gran capacidad de discriminar los recuerdos con precisión, así como de agruparlos, de alguna manera, por su similitud, sus características comunes, etc., lo cual es fundamental para poder llevar a cabo el proceso de la abstracción, del que más adelante hablaremos¹⁷

Recordar demanda (1) una articulación conceptual del mundo y (2) una unidad de almacenamiento discriminador porque no se puede recordar todo. La articulación conceptual es básico para dictaminar lo que se ha de memorizar y lo que no. Al recuerdo, habría de añadirse un programa de razones (argumentales o no) que defienda los entes a perpetuar.

¿Cuáles son esas razones o criterios que hacen la criba? Normalmente, son normas de índole práctico-utilitaria: por ejemplo, la supervivencia. Un chimpancé estaría más presto a recordar cómo usar un palo para extraer su alimento de un tronco que los colores del atardecer de su medio natural. Por supuesto, estos criterios dependen de las circunstancias, objetivos y sentido de la vida del que recuerda. Si cambiamos al chimpancé por el pintor romántico Teodoro Gericault, lo que pasará a su recuerdo serán los colores cenitales del cielo y el azul grisáceo que va tomando el riachuelo con la derrota de la luz del sol por el imperio de la noche.

El lenguaje es favorecido por el recuerdo y por el acto de cernir su contenido, la capacidad de memorizar reglas sintácticas y semánticas que se automatizarán al hablar.

(3) El gruñido.

La sociabilidad, demandaría el paso del lenguaje no verbal al “gutural”. El gruñido se restringió a estados emocionales sin mediación, es decir, en contacto intrínseco con lo que lo produjo. El primer lenguaje no precisa esta separación de espacios y tiempos, puesto que:

Los animales sólo emiten estos sonidos cuando está ocurriendo esa situación concreta citada, por lo que hemos de suponer que, hipotéticamente, el hombre pudo, en algún momento, separar el sonido de la situación real y pronunciarlo a voluntad para recordar lo sucedido (y hacérselo recordar a los demás) gracias a su buena memoria¹⁸

Su conversión en palabras y signos sería posterior.

¹⁷ *Ibidem.*

¹⁸ MACERA GARFIA, F.: “Conciencia y...”. Pág. 18.

Es fácil aceptar que también entre los primates que nos antecedieron debió darse esta comunicación, y también, como observamos que hacen hoy día algunos animales superiores, acompañarían algunas de sus acciones con sonidos producidos por el conjunto laringe-boca.

Pienso que no es arriesgado imaginar que fueran especializando sus sonidos para emitir cada uno de ellos en una situación cada vez más concreta. Esto es algo real hoy día con chimpancés, bonobos, gorilas y algunos otros animales, por lo que no es aventurado suponerlo también en los prehumanos¹⁹

Evocar el pasado requiere pues concretar a través de un lenguaje que matiza la realidad. Esto abre la posibilidad de una nueva relación en el tiempo y con el espacio. La realidad ya no se percibe como un continuo cuyas atalayas se conectan con los momentos en que hay que satisfacer necesidades básicas.

Señalar a ésta o aquella realidad asienta la distancia entre, por una parte, lo nombrado y el que da el nombre y, por otra parte, entre la palabra y el significante²⁰. Temporalmente, se sabe separar el pasado que se narra en la epopeya de la caza del mamut y el momento en que se está narrando. Aunque la narración acerca al oyente a la experiencia, la novedad es la ruptura de los dos tiempos.

El salto al ser humano coincide con este divorcio²¹. Piénsese la gran diferencia que media con aquella época en que la realidad y la palabra se encontraban unidas, esta fusión desaparece con la aparición del lenguaje.

El signo lingüístico tuvo tal éxito que, como sabemos, éste llegó a considerarse, en ocasiones, parte de la naturaleza, de la esencia de la cosa misma. Así, por ejemplo, la magia utiliza el nombre de las cosas para (o en la creencia de) poseerlas y

¹⁹ *Ibidem*. Pág. 18.

²⁰ Ni que decir tiene que el animal no precisa de esa diferenciación. El oso hormiguero no es capaz de recordar el instante en que aprendió su nueva técnica de supervivencia sino que la ha adoptado y vive el fenómeno como presente atemporal.

²¹ La influencia heideggeriana de Macera le hace, en ocasiones, incluir paradojas en su pensamiento. Así, en un e-mail personal en que le preguntamos sobre la trabazón entre el ser y la palabra contestaba: “el lenguaje no es un simple instrumento de comunicación, sino que también expresa nuestro propio ser” (11 de noviembre de 2007). Si contraponemos la separación aludida arriba con este aserto, aparece un signo de interrogación en nuestras mentes. Es más, para este miembro fundador de ETOR, la palabra sería un medio de expresión del sujeto humano y de constitución del mismo: “el lenguaje es una determinación del ser del hombre, pero necesita un entorno social para desarrollarse, y ese entorno lo marca con gran poder de determinación, hasta el extremo de limitar la expresión de muchos contenidos del ser por medio de la censura que se introduce en cada individuo gracias a los valores y normas que asumimos casi sin darnos cuenta en el mismo proceso de aprendizaje del lenguaje concreto que nos haya tocado aprender. Además de ello, hay también muchos otros contenidos del ser del hombre que no encuentran forma de expresarse en el lenguaje y es sólo con la creación poética que logra comunicar algo de su contenido” (e-mail 5 de noviembre de 2007). El lenguaje expresa el ser del hombre. Si esto es así, la palabra acaba decantándose materialmente en el sujeto, es decir, la persona se identifica con su palabra; de modo que, conociendo su palabra, accedemos a la esencia del sujeto. La convencionalidad lingüística se arredra en este cuadro, puesto que habría una vinculación íntima entre la palabra que define al sujeto y su esencia construida por sí mismo. A diferencia de Zambrano, Macera repite que el nexo entre lenguaje y realidad es construido por el ser humano, para la malagueña es realidad dada *eo ipso*.

manipularlas a conveniencia, pues para ésta la palabra no representa las cosas de manera arbitraria y convencional, sino que es la más pura esencia de las cosas: nombrarlas es invocarlas, poseerlas²²

2.1.2.2. Separación.

La capacidad deíctica, es decir, la capacidad de señalar, constituirá la novedad del hombre frente al animal.

Esta capacidad, innata o no, es seguro que viene facilitada por la capacidad neuronal de nuestro cerebro y es la que nos permite entender que, cuando alguien señala con el dedo, debemos mirar hacia la dirección que apunta, y no al propio dedo (...).

Hasta hoy no se ha encontrado ningún otro animal que posea esta cualidad. Sin duda que la comunicación es un hecho habitual entre muchos animales, entre nuestros antecesores primates también tuvo que serlo. Ésta puede darse en muchos ámbitos, sobre todo, en el de los afectos y las emociones, y es posible darse incluso entre las especies diferentes. Quien haya tenido en su casa un gato o un perro entenderá muy bien esto que digo. Por ello, es fácil que también entre los primates que nos antecedieron debiera darse esta comunicación, y también, como observamos que hacen hoy día algunos animales superiores, acompañarían algunas de sus acciones con sonidos producidos por el conjunto laringe-boca²³

Apuntar con el dedo rompe el matrimonio sujeto-objeto. El índice de la mano abandona su entidad de objeto a contemplar para convertirse en una realidad simbólica que trasciende su materialidad. Cuando alguien lo mira, no detiene su visión allí, sino que apelando a su significado proyecta su examen ocular al infinito que imagina. Se inaugura una dualidad del dedo: lo que es en sí mismo (un trozo de dermatoesqueleto) y lo que significa (función fática que anima a divisar en su dirección). Deja de importar la esencia del mismo (como lo fuera la esencia de la palabra en la magia o en la antigüedad clásica) en favor de su denotación.

Llamo la atención sobre este hecho pues supone que cuando observamos un dedo señalando (aunque no seamos conscientes de ello) en realidad damos por hecho que el eje de ese dedo es solidario con una línea recta imaginaria que parte en dirección a dónde señala la punta del dedo. Este proceso puede realizarse también con la mirada y, sobre todo, con el lenguaje, aunque en este último caso preferimos llamarle capacidad de referencia²⁴

²² MACERA GARFIA, F.: "El lenguaje en la orientación filosófica (I) en *Revista ETOR, número 1, X-XI*, Sevilla, 2003. Pág. 90.

²³ MACERA GARFIA, F.: "Conciencia...". Págs. 17-18.

²⁴ *Ibidem*. Pág. 17.

Esta capacidad de apuntar no se restringe al ámbito de la gesticulación física, sino que estrena una nueva interacción con la realidad. Sus límites se amplían hasta alcanzar categorías intelectuales y lingüísticas: el acto de señalar con la voz.

La capacidad de señalar debió ir permitiendo que aplicasen esos sonidos a situaciones, hechos, objetos... cada vez más concretos y específicos, lo que iría permitiendo un nuevo proceso: que notase que podían señalarlos con la voz con igual eficacia que con el dedo. Gracias a estas transformaciones y a la memoria, debió suceder, además, que pudiesen hacer referencia (o sea: señalar) a estos objetos, situaciones, hechos, etc., aun no estando éstos presentes, después de que ocurriesen, o aun antes de que se diesen. Lo que creó un factor de prevención a sus acciones, y los fue arrancando del presente continuo en que parecen vivir los animales para irlos adentrando, siquiera sea de manera muy elemental e intuitiva, en un tiempo más complejo con un ahora, un antes y un después²⁵

Esta marcha histórico lingüística se repite en la obra de Zambrano; no obstante las inferencias de una y otro autor son diferentes. La malagueña querrá recuperar la fusión. El onubense asume la situación de riña con la realidad como un avance respecto al animal, siendo la fusión una forma de involucionar.

Llama la atención que Macera se fije sólo en los beneficios de la crisis abierta para la palabra; olvida las pérdidas producidas. En este sentido, le dirigimos una pregunta directa: ¿acaso no hay realidades que se escapan a esta palabra?, ¿sentimientos que se expresan adecuadamente con el gruñido, el llanto o la risa pero que se revelan ante la formalidad de la red de la palabra? Contestaba con contundencia: “podemos sentir cosas que sean inefables. ¡Pues claro! Todos los sentimientos y pasiones”²⁶. Ni que decir tiene que no le parecía claro que ese fuese campo para la filosofía. Es más, abogaba por esa formalidad, puesto que se ganaba más de lo que se perdía.

El lenguaje, entendido como símbolo trasladado de la realidad, esto es, estructura que permite referirse a entes y situaciones sin estar presentes, y la memoria obran el milagro humano.

Unidas, pues, la capacidad simbólica y la abstracción conceptual, permitieron que el hombre pudiera crear un símbolo sonoro para aquellas cosas, situaciones, etc., que poseían características comunes. Lo que nos lleva a comprender que, por fin el hombre puede referirse, y señalar para los otros y para sí mismo, a la totalidad de la realidad circundante con un número limitado (y conocido) de símbolos, y dejara de encontrarse perdido ante el marasmo de una pluralidad de cosas indeterminadas que existían antes de este paso fundamental. Por fin, el hombre pasa de la confusión de lo

²⁵ *Ibidem*. Pág. 18.

²⁶ E-mail personal de Francisco Macera de 12 de diciembre de 2007.

aparentemente infinito e indomable, a un mundo que ordena a su manera, con símbolos creados por él mismo²⁷

Resumiendo: coinciden las conclusiones del etoriano con las de la discípula de Ortega: la palabra y el concepto son ordenadores de lo real y conjuradores de la volatilidad de lo real. Se enemistan en un punto: Zambrano otea las pérdidas que la situación supone y Macera no las intuye.

A la luz de la caracterización de la vida que hemos visto (fragmentaria, emocional, compleja, metafórica, interrelacionada de modo infinito,...), la palabra estructurante maceriana se humilla como escorrentía y se incapacita para asumir las dimensiones esenciales de la vida. El desafecto entre estas dos entidades gesta la muerte de la palabra, porque asume un carácter inerte desprovisto de toda conexión esencial con la existencia. La trabazón entre la palabra y el significante es arbitraria²⁸ o convencional.

El lenguaje era algo convencional que podía admitir formas distintas para expresar las mismas cosas y los mismos sentimientos (y pensamientos) internos²⁹

Se deslizan criterios prácticos para promover esta arbitrariedad. La aplicación del término “silla”³⁰ a un objeto de cuatro patas sobre el que normalmente nos sentamos a almorzar se estandariza para que los hablantes dispongan de un referente desde el que sea posible comunicarse. Lo mismo se puede decir del uso del concepto “amistad” acoplado al afecto generado entre dos personas con una intimidad fraternal.

Dirá nuestro autor que el lenguaje “es la forma particular de aprehender el mundo y de concebirse a sí mismo que tiene nuestro ser”³¹. Todo ente se da en nuestra percepción en tanto en cuanto se materializa en un pensamiento lingüístico, en una palabra.

Sólo lo percibimos en nuestra conciencia cuando se manifiesta en un pensamiento, y difícilmente puedo concebir un pensamiento que no sea lenguaje³²

²⁷ MACERA GARFIA, F.: “Conciencia...”. Págs. 18-19.

²⁸ Como se verá, esta arbitrariedad es sólo programática y se da en las primeras fases del sujeto. La subjetividad, los intereses personales y la ideología envenenarán, luego, la palabra y los discursos de los individuos y grupos.

²⁹ E-mail personal 5 de noviembre de 2007.

³⁰ “Cadeira” en portugués, “chair” en inglés, “poltrona” en italiano, etc...

³¹ E-mail personal de 1 de diciembre de 2007.

³² No se contradice esto con su anterior cita: “podemos sentir cosas que sean inefables. ¡Pues claro! Todos los sentimientos y pasiones”. Lo inefable, según el *Diccionario de la Real Academia Española*, es “lo que no se puede explicar con palabras” (AA.VV.: “Inefable”, *Diccionario de la Real Academia Española*, Real Academia Española, Madrid, 2007, 22ª Edición. Disponible on-line: http://buscon.rae.es/draeI/SrvltConsulta?TIPO_BUS=3&LEMA=inefable, último acceso 15 de mayo de 2008). Lo inefable podría sentirse pero no explicarse con palabras. Macera establece la dicotomía

El lenguaje adquiere una naturaleza bastarda respecto a la “madre naturaleza”. El autor de “Conciencia y lenguaje” intenta justificarlo a través del relato del *Génesis* bíblico. El nombre dado por Adán a los entes tendría como fin que éste dominase el mundo. Con ello, nuestro filósofo describe cómo la realidad adquiere nombre por el designio humano y no por sí misma.

Es esto lo que, sin duda, nos cuenta el Génesis cuando relata cómo el propio Dios hace que Adán dé nombres a todos los animales y a todo cuanto existía en el Paraíso (nótese que no es Dios quien da los nombres, sino que pide a Adán que lo haga), para después de este proceso decirle que ahora todo lo que contenía el Paraíso (es decir: todo lo que había nombrado, o integrado en su lenguaje) estaba a su disposición³³

Dar nombre no es un acto ingenuo: el que impone los nombres puede incluir ciertas connotaciones que influyan sobre el oyente. Todo nombre se convierte en una interpretación de la realidad. Así, una misma realidad podrá recibir diversos nombres según el interés perseguido. Aquí, aparece el maleficio de la ideologización. El siguiente paso en la comprensión maceriana del asunto.

2.1.2.3. Ideologización.

El símbolo se compone de representante y realidad representada o, si se quiere, de un significante y de un significado. En nuestro contexto, la palabra sería el significante y su contenido el significado.

La estructura, inicialmente neutra, se complica al descender a ciertos ejemplos. Darle al significante “padre” el significado “individuo que ha generado hijos” goza de cierta asepsia; proponer “cabeza de familia” al significante “padre” rompe las condiciones de pureza total. Algunos ámbitos podrían de preguntarse por qué el padre, y no la madre, ha de ser el cabeza de familia.

No obstante, ocurre también que los mismos símbolos lingüísticos se encuentran, de igual modo, cargados de componentes afectivos y emocionales, en los cuales sí hay mucha variedad, pudiendo llegar a ser de índole muy diversa, aun entre hablantes muy próximos³⁴

sentimientos-palabra y sitúa a la filosofía del lado de la segunda. Por tanto, su pensamiento se suma al legado modernista, según la catalogación zambraniana.

³³ MACERA GARFIA, F.: “Conciencia...”. Pág. 19.

³⁴ MACERA GARFIA, F.: “El lenguaje en la orientación filosófica (I) en *Revista ETOR/4*, X-XI, Sevilla, 2005. Págs. 97-98.

Las palabras se atildan de connotaciones derivadas de tendencias particulares de sujetos y grupos. Siguiendo la sociología del conocimiento, se percibe una adherencia a un lenguaje totalmente separado de su contexto histórico-social.

Constituimos nuestro mundo de acuerdo con los valores y conocimientos que socialmente nos vienen dados, qué duda cabe, pero también que esos valores y conocimientos nos llegan necesariamente a través del lenguaje y las reglas de éste³⁵

Esas connotaciones no son siempre conscientes a todos los sujetos. Proviene de grupos de poder que esclavizan con una subversión: hacen que el individuo los asuma como si fueran *la* realidad.

El fenómeno ha sido estudiado psicológicamente. Carmen Luciano Soriano y Kelly Wilson lo denominan *pliance*. Se trata de un aprendizaje que se da desde niño y que sigue el esquema “haz lo que se dice y obtendrás X porque yo dispondré que así sea”³⁶. Un ejemplo de cómo se vinculan conceptos, de modo que una palabra abre todo un mundo asociado (dependiente de una ideología) y cierra otro es la familia semántica del “sufrimiento”. Nuestra sociedad rechaza el sufrimiento y pondera la felicidad, al punto de que se ha descrito un síndrome psicológico, el trastorno de la evitación experiencial, que dispone a los sujetos contra la infelicidad. Las consecuencias son obvias.

Las relaciones genéricamente establecidas en nuestra sociedad potencian que *sentirse bien* se contraponen a *sufrir*, siendo lo primero contemplado como *lo normal* y, por derivación, *el sufrimiento* como *lo anormal*. El sentimiento de sufrimiento se empareja socialmente con pensamientos de impotencia y de incapacidad, y así sufrir se vive contrapuesto a *estar en disposición de actuar* para lo que uno querría hacer con su vida. De todo ello, inevitablemente, se derivan múltiples relaciones cruzadas a las que ha de añadirse el conjunto de valoraciones y comportamientos que se relacionan con *ser anormal*, *tener una enfermedad mental* y otras consecuencias (por ejemplo, responsabilidad reducida de los propios actos, la complacencia con uno mismo, la permisividad de los otros y del sistema, etc.)³⁷

El lenguaje pasa de representar desapasionadamente la realidad a crear un tipo específico de ella, manipulando las relaciones de todos aquellos que usan la misma lengua entre sí y con el mundo. Continuando con nuestro ejemplo nos apercebimos que nadie cree que un individuo que acepta en el siglo XX el sufrimiento esté en sus cabales. Sin embargo, ciertas culturas religiosas han promovido el sufrimiento como

³⁵ E-mail personal 1 de diciembre de 2008.

³⁶ LUCIANO SORIANO, M.C. – WILSON, K.G.: *Terapia de la aceptación...* Pág. 65.

³⁷ *Ibidem*. Págs. 31-32. Cursivas de las autoras.

mecanismo de superación del vicio y el pecado. La palabra sufrimiento en occidente, aparte de señalar un significado, incluye una actitud hacia el mismo: el rechazo.

Una discusión clásica de la filosofía del lenguaje es la unidad entre éste y el pensamiento. Macera retoma la diatriba trasladando lo dicho sobre la palabra y el lenguaje al pensamiento.

Éste (el pensamiento) es indiferenciable del discurso lingüístico, pues nuestra conciencia sólo es plenamente autoconsciente mediante –o durante– la acción del lenguaje.

Lo que entendemos por conciencia está indisolublemente unido (para el ser humano) al fenómeno del lenguaje³⁸

La derivación a las conclusiones siguientes no se hace esperar: el sujeto humano *es*, en gran medida, un resultado de las olas sociales que lo circundan. La persona piensa dentro del marco lingüístico influyendo sus connotaciones en su forma de argumentar y de comunicarse con la sociedad.

Lo que somos mentalmente viene dado por los conocimientos que adquirimos en sociedad: la ideología en que, queramos o no, vivimos. Esa ideología nos entra por medio del lenguaje. Además, éste contiene otra función: influir en la organización de las ideas en nuestra mente³⁹

La filósofa andaluza avisará de que existen contenidos epistémicos que exceden las palabras y el lenguaje conceptual, para muestra un botón: la evidencia. Ésta se podrá explicar o narrar en diversos textos, pero siempre escapará a estas descripciones partes de la misma, puesto que la evidencia incluye la vida (que trasciende el concepto). Macera acepta la posibilidad, aunque le cuesta comprenderla filosóficamente.

Pensar sin palabras, sin gramática... sencillamente nos resulta imposible. Aun en el caso de acallar el discurso interno, no podemos obviar que los contenidos conceptuales estén presentes incluso en el sentirse en silencio e informan irremediabilmente a la conciencia incluso cuando “sólo” se trata de sentirse a sí misma⁴⁰

Huelga decir que si tomamos el pensamiento como una actividad exclusivamente argumento-conceptual, habríamos de mostrar aquiescencia a los asertos macerianos. Si con pensamiento apelamos al *denken* heideggeriano, su postura resultante es poco más que la bodega de una carabela a punto de hundirse en una tempestad.

³⁸ MACERA GARFIA, F.: “Conciencia...”. Págs. 19-20.

³⁹ E-mail personal de 1 de diciembre de 2007.

⁴⁰ MACERA GARFIA, F.: “Conciencia...”. Pág. 21.

Macera hace de la palabra instrumento y no esencia vinculada con la realidad. No es una entidad que funcione autónomamente sino una llave creada por un herrero hábil. La palabra es un medio para un fin, no un objeto casi vivo que tiene una acción sobre otras realidades. La función pertenece al sujeto que ostenta la palabra.

Al identificar ese tipo de palabra con el pensamiento, se retira la amplitud del segundo con la primera. La vida, intuyendo lo inhóspito del medio, también desanda posiciones respecto a ella. Con ello, los dos mundos progresan en extrañeza común.

Asimismo, si la vida llega a la palabra se establece una sospecha sobre ella, porque, se piensa, toda connotación de la palabra es ideológica, esto es, deudora de un sujeto con intereses particulares y no hipotecada a sí misma. La palabra viva, se esgrime, no emerge de la propia entraña de la palabra sino del maquiavelismo del que la pronuncia. Por ende, incluso en un caso extremo, Macera se incapacita para aceptar que la vida llegue a la palabra: si llega, lo hace contaminando, porque no hay denotaciones ajenas al sujeto.

Es muy distinta la palabra “Dios” entendida en la kábala judía y la palabra “Dios” escuchada en contextos marxistas. Para el marxista, Dios es una *creación humana* que persigue el adormecimiento de ciertas clases sociales. La *kábala* judía no sólo entiende que Dios es una palabra que excede todas las comprensiones humanas sino que su posesión es la posesión del poder divino (por eso no se podía pronunciar el nombre divino en el universo veterotestamentario). El judío *recibe* el contenido de la palabra Dios desde inmediaciones meta-humanas, el marxista *sospecha* porque *sabe* que toda palabra está dada por alguien humano.

Análogo caso es el del poeta. ¿Qué hace el poeta cuando busca la palabra exacta para un verso?, ¿por qué no acepta un sinónimo?, ¿por qué usa metáforas largas reducibles a un único término?, ¿por qué se empeña en la metáfora en lugar de aprovechar la economía del concepto? Porque esa palabra *trae* la vida misma en su interior. El poeta recibe la palabra, no la crea; la escucha sin imponerle el significado.

Anclamos en el puerto para la filosofía aplicada en que se gesta un método en base a lo anterior.

Por tanto, la resignificación conceptual de los contenidos intelectuales, de los valores falsos acriticamente asumidos, la clarificación de las relaciones causales inexistentes, pero creídas inocentemente, la autointerpretación sin el *handicap* de prejuicios absurdos, mitológicos, ideológicos erróneos e inhumanos, etc., harán que el hombre transforme “su” realidad conceptual la cual se halla dialécticamente unida a su mundo del sentir y también a su mundo social (en un proceso triádico de feed-back constante y dinámico en ambas direcciones), lo que nos llevará a una manifestación más sana de todas las pulsiones y deseos, así como a un mejor equilibrio entre todos los factores señalados: deseo, razón y mundo social⁴¹

⁴¹ *Ibidem*. Pág. 20.

Muchas críticas podrían ser elevadas a este texto: ¿acaso ese final ideal a-prejuicial es posible?, ¿no supone esto un nuevo monte ideológico? Mannheim lo advertía: el problema del inventor del concepto de ideología es que creía que todos vivían falsamente en la propia menos él mismo.

Nuestro filósofo aplicado habla de prejuicios absurdos. La primera acepción del DRAE de prejuicio es la siguiente “contrario y opuesto a la razón”. Si Macera admite una razón moderna, los prejuicios mitológicos son absurdos, puesto que la mitología está fuera del cartesianismo. No obstante, esto reduce el espectro de la razón a una consideración de la misma que sólo alcanza cinco siglos. ¿No es acaso esta limitación una razón prejuiciosa e ideológica?

Si ampliamos la razón, rastreando sus productos en tiempos pretéritos y del porvenir, su afirmación se invalida. La “lógica” interna de la mitología, la religión o ciertas ideologías responden a contenidos vitales de una razón expandida que ya no se tomaría como cianuro a ser vomitado sino néctar que abre nuevos horizontes *racionales* cercanos a la vida. A lo largo de toda nuestra investigación, se están haciendo constantes alusiones a ese conocimiento ampliado por lo que no nos detendremos en él⁴².

Por otra parte, el fragmento anterior no esclarece cuáles son los “prejuicios inhumanos”. Si humano es lo relativo al pensamiento y al lenguaje modernos, estamos nuevamente ante una reducción de la vida dentro de la razón, bien sea porque vida y razón se consideren mundos aparte o porque, al pasar la vida, por el lenguaje se pasa por una especie de filtro quedando fuera la misma existencia. Si la religión, la mitología o la narración es inhumana, la conclusión es triste: ¿en qué lugar queda Homero, Virgilio, Gilgamesh, el poema de Parménides, Albert Camus, Miguel de Unamuno, o el *Juan de Mairena* de Machado?

Avisa nuestro autor que los prejuicios inhumanos (los que no se corresponden con la racionalidad conceptual y lógica) son aquellos que golpean al hombre bajo el yugo del sufrimiento. Ni que decir tiene que se aboga aquí por un “anything goes”, pero tan peligroso como ello es “arrojar al niño con el agua sucia”.

Por otra parte, referirse al rechazo de los prejuicios inhumanos, ¿no podría ser una postura ideológica? Se está por encima de la historia para determinar cuáles van a ser ellos.

Tampoco la resignificación *conceptual* supone una puerta abierta sino una rendija que promete más de lo que finalmente ofrece. ¿Por qué la resignificación ha de

⁴² Además, volveremos a esta razón expandida cuando indagemos la razón poética.

ser *conceptual*?, ¿no es la vida objeto de la FAP?, ¿acaso sólo interesa una vida recluida dentro de los cánones de la palabra y del concepto?

Antes de concluir este apartado, representaremos gráficamente las tres etapas de la palabra según el pensamiento maceriano, aquellas que la conducen de la fusión y el maridaje con la realidad a su funcionalidad y su vasallaje a la ideología.

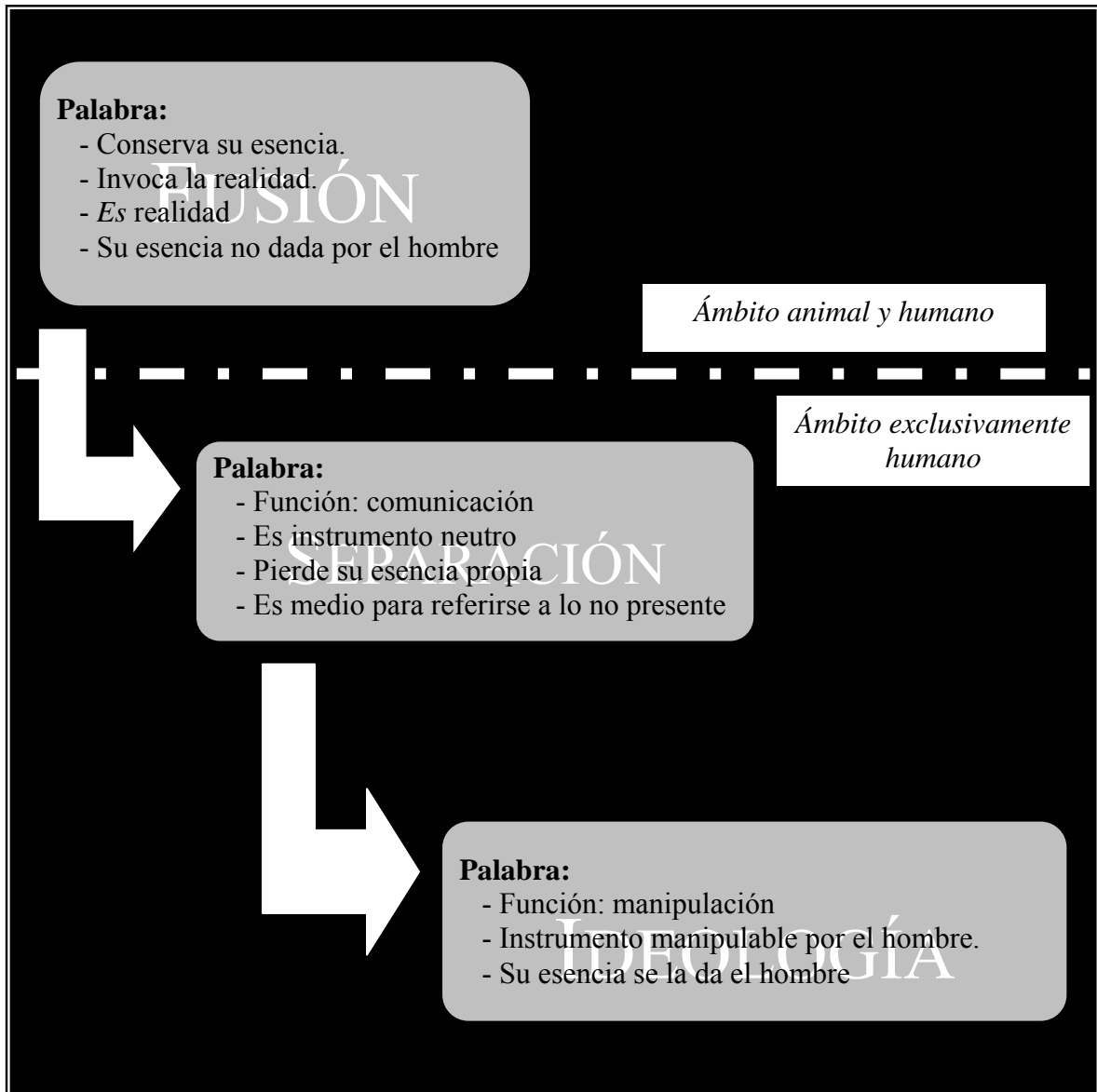


Figura. 5.1. Evolución de la palabra según la concepción de Macera.

2.1.3. Conclusiones y resumen.

A pesar de las críticas, consideramos que Macera abre un estudio que rendirá innumerables frutos a la orientación filosófica. De hecho, sus planteamientos han fecundado la teoría básica de la filosofía aplicada del grupo ETOR. Su cercanía a la racionalidad argumental y a la filosofía del lenguaje forja una idea de la tarea del orientador filosófico como desenmascarador racional de ideologías desde un punto de

vista consciente, es decir, racional-argumentativo-conceptual, siendo la problemática inconsciente labor propia del psicoanalista. Las palabras de Macera son elocuentes en la determinación de su postura:

Puesto que la neurosis proviene de una contradicción entre el querer (deseo) y el deber-ser (pensamiento), la correcta comprensión de qué significa ese deber-ser que hemos aprendido socialmente, contribuirá a una más correcta coordinación entre ambos mundos: entre el deseo (lo natural, lo dado) y el deber-ser (lo cultural, lo aprendido). Defendemos que el lugar idóneo para dicha labor comprensiva reside en el análisis filosófico de ese deber-ser, así como en la investigación de cómo el lenguaje ha modulado nuestra conciencia, nuestra forma de relacionarnos con los otros, con el mundo y, sobre todo, con nosotros mismos⁴³

El recorrido de Macera respecto a la racionalidad moderna y su uso como recurso dentro de la consulta encuentra congruencia con lo hecho por otros autores de la FAP. De hecho, Lou Marinoff posee una teoría que incide en las consecuencias de la vinculación entre lengua o palabra ideológica y pensamiento. Navegaremos en su proceloso mar más adelante.

Este epígrafe ha intentado establecer un diálogo crítico con Macera. Por tanto, ha de entenderse que se han intentado patentizar sus aciertos y se le ha rendido homenaje al profundizar críticamente en sus posiciones. El diálogo permanece abierto puesto que el autor sigue publicando y reflexionando sobre la cuestión.

Acabamos sintetizando lo más relevante del filósofo andaluz en relación con nuestra investigación:

- (1) Separación entre el ser humano y la realidad debido a la mediación de la palabra con críticas posteriores al pensamiento mítico. Curiosamente, Dóna Warren repetía el mismo trayecto humano: la superación de la razón mitológica mediante los avances de la modernidad

Once upon a time, people interpreted the world mythologically, ascribing human motivations to non human things like storms and seas, unable or unwilling to take the natural world on its own terms (...). Unfortunately though, personalistic accounts of things that aren't persons turn out to lack a certain explanatory adequacy and predictive power, and so people began to divorce their understanding of the word from their mythological frameworks (...). The most famous and influential of these thinkers, Socrates, used dialogue as his favoured investigative technique, asking people difficult questions in order to explore ideas like the nature of justice, god, and the good life. And that, boys and girls, is how philosophy was born⁴⁴

⁴³ MACERA GARFIA, F.: "Conciencia...". Pág. 20.

⁴⁴ Continúa el texto: "Many years later, things began to change. Certain philosophers tired of wondering about things like the nature of justice, god and the good life, and they began to focus their attention more narrowly upon the physical world around them, refining their methods of observation and calling

- (2) Pérdida de la relación entre palabra y la realidad (cuyo fondo es “lo sagrado” para María Zambrano).
- (3) Adquisición de nuevos sentidos de la palabra impuestos por la persona y acordes a marcos interesados. Esto es debido al punto anterior: una palabra que mantenga la relación con su esencia no puede adquirir una naturaleza bastarda.
- (4) Asunción de que el ser humano es un individuo lingüístico y que la *lengua es una construcción humana*. Por tanto, negación de su trabazón con la realidad en la que el hombre no intervenga.
- (5) Negación de connotaciones mitológicas (o religiosas de la palabra) inherentes a la palabra. Afirmación de que esas connotaciones son construidas por el hombre.
- (6) Defensa de que la acción de la FAP es la clarificación conceptual de términos y el desvelamiento de las redes que construyen el lenguaje (que a su vez nos constituye).

2.2. Karl Mannheim.

2.2.1. Fuentes de Mannheim y objetivos de la sociología del conocimiento.

Karl Mannheim fue un filósofo húngaro que desarrolló su carrera académica en Alemania hasta la llegada del nazismo. Muere en Inglaterra en 1947.

Sus teorías filosóficas son variadas y han calado en individuos que desconocen la fuente de las mismas. Nuestro pensador es el que aboga por el reformismo frente a la revolución, afirma que las técnicas no son en sí mismas buenas o malas sino que depende del uso que se haga de ellas y avisa de los peligros de la sociedad planificada por ciertos poderes. Sin embargo, su billete de entrada en la eternidad filosófica se debe a la sociología del conocimiento, de la cual se suele considerar originador. La obra central de esta disciplina es *Ideología y utopía*. El germen de la misma está coloreado de influencias marxistas a través de autores como Marx y Engels. El libro incluye

themselves ‘natural philosophers’. Eventually, they changed their name to ‘scientist’ and started to use a lot of maths and experiments. (...) Philosophers who wanted to think seriously about the mind longed for the intellectual respectability of their elder academic siblings. And so, they ‘scientised’ themselves for their own protection, began to experiment and measure things, called themselves ‘psychologist’ and moved into the science building (...). Whether there is a formal, theoretical acknowledgement of minds or not, psychologist *qua* psychologist tended to agree with other scientists about at least two closely related things. First, and most importantly, they agreed that the scientific method with its emphasis upon rigorous observation, experiment and theory construction was the royal road to any genuinely *useful* truth (...). Second, they agreed that folk wisdom was not to be taken too seriously, primarily because it was the result of some sort of uncontrolled, undisciplined observation that had already proven unreliable in other areas” (WARREN, D.: “Healing Thrasymachus: the psychotherapeutic use of dialogue” en CURNOW, T.: *Thinking...* Pág. 42).

alusiones directas al primero e incluso incluye una cita directa de una de las obras del prusiano⁴⁵. Louis Wirth añade otros veneros.

Mannheim es fruto de una herencia intelectual diferente, en la que Kant, Marx y Max Weber han desempeñado papel principal, sus conclusiones, en muchos puntos fundamentales, son idénticas a las de los pragmatistas norteamericanos⁴⁶

Influido por estos autores, la sociología del conocimiento se propone como una epistemología radical. Después de siglos en que se asumía un conocimiento abstracto desvinculado de la vida, Mannheim analiza las dimensiones de la teoría del conocimiento que trasciende la lógica.

Este libro trata de resolver el problema de cómo piensan realmente los hombres. El propósito de estos estudios no es investigar la forma en que aparece el pensamiento en los libros de lógica, sino en que funciona en la vida pública y en la política, como instrumento de acción colectiva⁴⁷

Ni que decir tiene que descansa en el fondo de tal intención, una concepción específica, que es coincidente con el pensamiento de Macera.

La tesis principal de la sociología del conocimiento es que existen formas de pensamiento que no se pueden comprender debidamente mientras permanezcan oscuros sus orígenes sociales⁴⁸

Todo concepto está transido del saber social. “Ni siquiera las definiciones formales que descubrimos flotan en las nubes; sino que surgen de los problemas concretos de una situación”⁴⁹. Por tanto, corresponde a una mirada ingenua separar el conocimiento de la sociedad que lo alienta.

Una primera misión de la sociología del conocimiento es analítica.

⁴⁵ “Tocamos el punto de vista teórico o noológico cuando consideramos no sólo el contenido, sino la forma, y aun el armazón conceptual de un modo de pensamiento como función de la situación vital de un pensador. “Las categorías económicas son meras expresiones teóricas, meras abstracciones de las relaciones sociales de producción... El mismo hombre que establece relaciones sociales de acuerdo con su productividad material, produce también principios, ideas, categorías que están de acuerdo con sus relaciones sociales” (Karl Marx, *Miseria de la Filosofía*). Tales son las dos maneras de analizar las afirmaciones, como funciones de su fondo social; la primera actúa en el plano psicológico, la segunda, en el noológico” (MANNHEIM, K.: *Ideología...* Pág. 51).

⁴⁶ WIRTH, L.: “Prefacio” en MANNHEIM, K.: *Ideología...* Pág. XX.

⁴⁷ MANNHEIM, K.: *Ideología...* Pág. 1.

⁴⁸ *Ibidem*. Pág. 2.

⁴⁹ *Ibidem*. Pág. 264.

Se esfuerza en analizar las relaciones que existen entre el conocimiento y la existencia; en cuanto es una investigación histórico-sociológica, procura trazar las formas que ha asumido esta relación en el desarrollo intelectual del género humano⁵⁰

Esta función recupera un saber perdido por el omnímodo poder del saber mecanicista, científico y del que se ausentaba la persona.

La literatura de la ciencia social demuestra con amplitud que hay extensas y bien definidas zonas de existencia social en las cuales se puede llegar a un conocimiento científico que no sólo es digno de confianza, sino que ejerce fecunda influencia sobre la política y la acción social. Del hecho de que los seres humanos no se parezcan a los demás objetos de la Naturaleza no se sigue que no haya en ellos determinismo alguno. A pesar de que los seres humanos muestran en sus actos una especie de causalidad que no se observa en los demás objetos de la Naturaleza, la motivación, debe, sin embargo, reconocerse la necesidad de suponer la existencia de determinadas secuencias causales que se aplican en el campo de lo social, lo mismo que lo hacen en el mundo físico (...). El determinismo que presupone la ciencia social, y del que el profesor Mannheim trata con tanta penetración en este volumen es, a pesar de todo, de una índole muy diferente que el de la mecánica celeste de Newton⁵¹

Desgraciadamente, el interés de nuestro pensador tiende más a entornos políticos. No focaliza su atención en cómo el conocimiento *individual* es influido por la sociedad sino cómo esto influye en la construcción de una ciencia política.

La sociología del conocimiento se esfuerza, además, en aclarar el problema de cómo los intereses y los propósitos de ciertos grupos sociales hallan su expresión en ciertas teorías, doctrinas y movimientos intelectuales (...) tiene que estudiar detenidamente los medios o instrumentos de difusión de las ideas y el grado de libertad de investigación y de expresión que prevalece en la sociedad en cuestión⁵²

El tercer capítulo de *Ideología y utopía* se titulará “Perspectivas de una política científica: relación entre la teoría social y la práctica política”. La política, argüirá, no es una disciplina que se pueda estudiar con las herramientas de las ciencias naturales; no obsta, ello a conseguir un saber tan válido como el de la física o la matemática.

Sin embargo, el autor no se ciega a esta posibilidad: establecerá dos tipos de ideologías acordes a cada nivel de abstracción (nos detendremos en ellas más adelante) y apunta un segundo fin de la sociología del conocimiento, una terapéutica liberadora.

⁵⁰ Ibidem. Pág. 231.

⁵¹ WIRTH, L.: “Prefacio” en MANNHEIM, K.: *Ideología...* Pág. XXI.

⁵² Ibidem. Pág. xxx.

La tarea, por tanto, consiste en remover la fuente de esas dificultades revelando los motivos ocultos detrás de las decisiones del individuo, pues sólo así se les brindará la posibilidad de elegir. Entonces, y únicamente entonces, sus decisiones procederán verdaderamente de él.

Todo lo que hemos dicho hasta ahora en esta obra tiene por objeto ayudar al individuo a desentrañar esos motivos ocultos y a revelarle lo que implica su elección⁵³

El fin terapéutico y el epistémico se dan la mano en uno filosófico: conocer las notas musicales que generan la sinfonía social de cada época.

Sólo a medida que logremos traer a la zona de la observación consciente y explícita los diversos puntos de partida y de acercamiento a los hechos que son corrientes en la discusión científica o vulgar, podremos esperar, con el transcurso del tiempo, dominar los motivos y los supuestos inconscientes que, en último análisis, han dado vida a esas formas de pensamiento⁵⁴

2.2.2. Orígenes del perspectivismo ideológico.

2.2.2.1. Introducción.

Mannheim narra la historia de la aparición de la sociología del conocimiento desde dos relatos. Ambos concluyen en un punto común: la ruptura de los metarrelatos por el aumento de acuidad en el análisis de la verdad.

Allá donde en el pasado se asistía a una verdad única aceptada por todos los ciudadanos y vecinos de las tribus, se impone hoy una verdad plural, perspectivista y dependiente de múltiples focos.

Se rompe el ideal platónico del conocimiento, es decir, la posición del epistemólogo no es el ascenso a una verdad superior que reside fuera del hombre (la idea de bien, verdad, justicia, etc.). La verdad será un complejo dependiente del grupo socio-histórico que acceda a él.

Las variaciones no dependen exclusivamente de elementos lógicos sino de las influencias sociales del que conoce. Así, actualmente, vivimos en “una época en que las discordancias son más patentes que las concordancias”⁵⁵

2.2.2.2. La ruptura de la *intelligentsia*.

Gilles Lipovetsky anunciaba en *El crepúsculo del deber* una transformación de la sociedad que culminaba en la quiebra de un modo válido para todos de ver la vida⁵⁶. Anunciaba que la sociedad había de pasar por tres ciclos: la sociedad religiosa, la civil y

⁵³ MANNHEIM, K.: *Ideología...* Pág. 229.

⁵⁴ *Ibidem*. Pág. 5.

⁵⁵ *Ibidem*.

⁵⁶ Cfr. LIPOVETSKY, G.: *El crepúsculo del deber. La ética indolora de los nuevos tiempos democráticos*, Anagrama, Barcelona, 2005.

la del postdeber. Las dos primeras quedaban marcadas a fuego por un poder del que emanaban los deberes a cumplir y la visión del mundo. Los sacerdotes definían la moralidad de la primera y los poderes civiles los de la segunda. La tercera no mostraba con claridad el carácter de este poder, de modo que la unicidad de una fuente que dictaminase los cursos de acción en la vida se rompía. Se resiente la moralidad única ideal y no existe una imagen exclusiva a adoptar del mundo. Algunas décadas antes, Karl Mannheim había descendido a una crónica semejante.

La época religiosa y parte de la social es aquella en que gobierna una clase o casta social que Mannheim denomina *intelligentsia*. Las sociedades primitivas y originales poseen una cosmovisión creada por esta clase. Son los sacerdotes y gurús de las religiones que, a veces, se confunden con los eruditos o sabios. El conocimiento es un saber experiencial accesible a ciertos grupos cuya misión es dirigir al resto de la sociedad.

En toda sociedad existen grupos sociales cuya tarea especial consiste en proveer a esa sociedad de una interpretación del mundo. Se les suele llamar intelectuales (*intelligentsia*). Cuando más estática es una sociedad, tanto más probable es que esa capa adquiera una situación bien definida o la posición de una casta en esa sociedad⁵⁷

La concepción del saber en esa época y la influencia del grupo en la sociedad determinan un conservadurismo férreo. El modelo epistémico es semejante al platónico: el saber está cerrado y corresponde al hombre ascender a él, bien sea por la razón o por revelación especial. Ni que decir tiene que es quimérico pensar que ese conocimiento esté influido por las olas culturales o sociales; éstas están demasiado apartadas del conocimiento para influirlo. Se asume que el conocimiento no es *creado* por ciertos grupos sociales sino que éstos *acceden* a él.

Esta situación da lugar a varias inferencias. Por una parte, el conservadurismo.

Esa capa intelectual, organizada como casta y que monopoliza el derecho a predicar, enseñar e interpretar el mundo, está condicionada por la fuerza de dos factores sociales. Su pensamiento tiende a ser más “escolástico” a medida que esa capa se convierte en el exponente de una colectividad completamente organizada (por ejemplo, la Iglesia). Tiene que prestar una fuerza dogmáticamente vinculadora a los modos de pensar que antes eran válidos sólo para una secta y, por tanto, consagrar la ontología y la epistemología implícitas en ese modo de pensar⁵⁸

Por otra parte, la *intelligentsia* provee de un saber que está apartado de la vida cotidiana. Tal idea es congruente con la esencia de los que forman el grupo: un estrato

⁵⁷ MANNHEIM, K.: *Ideología...* Pág. 9.

⁵⁸ *Ibidem*. Pág. 9-10.

social misterioso, que sigue senderos íntimos desconocidos por el labrador, el curtidor o por el ganadero.

La segunda característica de este tipo monopolizado de pensamiento es que se halla, relativamente, alejado de los conflictos de la vida cotidiana: por tanto, es también “escolástico” en este sentido, es decir, académico y sin vida⁵⁹

Obviamente, hay una imposibilidad de plantear aquí fisura alguna que rompa con la pátina de estos sabios hacia la imagen del conocimiento del sociólogo.

Este tipo de pensamiento no surge, fundamentalmente, de la lucha con los problemas concretos de la vida, ni de ensayar y errar, ni de intento alguno por dominar la naturaleza o la sociedad, sino, en mucho mayor grado, de su propia necesidad de sistematización, que refiere siempre los hechos que surgen en la esfera religiosa de la vida o en otras esferas a premisas tradicionales y religiosas incontroladas⁶⁰

¿Cómo salieron los pueblos de esta posición? A través de la actualización de dos factores: la movilidad social y la competencia de ideas.

La intensificación de la movilidad social es la que destruye, en primer lugar, esa ilusión que prevalece en toda sociedad estática: que todo puede cambiar, pero que el pensamiento permanece eternamente inmutable⁶¹

La movilidad social supone el acceso progresivo de las clases depauperadas (movilidad vertical) y de las castas no religiosas (movilidad horizontal) en la arena del saber.

Sólo cuando a la movilidad horizontal se añade una intensa movilidad vertical, esto es, un rápido movimiento entre diferentes capas en el sentido de descenso y ascenso social, vacila la creencia en la eterna y general validez de las propias formas de pensar⁶²

Éste es el caso de la Edad Media. La iglesia permite la entrada progresiva de nobles (movilidad horizontal) en su ejército. Además, sujetos de clases medias y bajas (movilidad vertical) se incluyen en sus cuerpos, fomentando ideas procedentes de sus experiencias personales.

⁵⁹ *Ibidem*. Pág. 10.

⁶⁰ *Ibidem*.

⁶¹ *Ibidem*. Pág. 6.

⁶² *Ibidem*.

El hecho decisivo de los tiempos modernos, en contraste con la situación que prevaleció en la Edad Media, es que ese monopolio de la interpretación eclesiástica del mundo que pertenecía a la casta sacerdotal ha dejado de existir, y en lugar de una capa cerrada y perfectamente organizada de intelectuales ha surgido una *intelligentsia* libre. Su principal característica es que se recluten cada vez más, en capas sociales y en situaciones que varían constantemente⁶³

Faltaba poco para que se quebrase la catolicidad, esto es, la universalidad, de la Iglesia. Junto a las diversas formas de entender el cristianismo (que eclosiona en la reforma eclesiástica), encontramos los nuevos modos de entender la realidad a través del ascenso de la visión científica de la realidad. Foucault, en el primer capítulo de *Las palabras y las cosas*, hace una excelente explicación de la situación.

Con la liberación de los intelectuales de la rigurosa organización de la Iglesia aparecen otras maneras de interpretar el mundo a las que se concede cada vez mayor importancia⁶⁴

El segundo factor de quiebra es la competencia de las diversas cosmovisiones.

La libre competencia empezó a dominar los modos de producción intelectual, se comprende por qué, en la medida en que había competencia entre ellos, los intelectuales aceptaron en una forma aun más acentuada los más diversos modos de pensamiento y de experiencia que existían en la sociedad y los esgrimieron unos contra otros⁶⁵

La coyuntura sienta las bases para el nacimiento de la sociología del conocimiento. La validez de las afirmaciones ya no queda determinada por el apego a verdades supratemporales, sino que la influencia del aprendizaje social de los miembros de la *intelligentsia* determina las consecuencias a las que llegan. El descubrimiento de la verdad pasa por su incardinación dentro del medio en que se ubica. Así, toda epistemología estará relacionada con su ambiente originario.

2.2.2.3. Epistemología, psicología y sociología del conocimiento⁶⁶.

La segunda deriva que explica el arranque de la sociología del conocimiento implica el recorrido de los tres pasos históricos que dan nombre a este apartado.

La epistemología moderna y la óptica psicológica del conocimiento hacen ascender al sujeto como ente dominador y creador del conocimiento. Descartes y Hegel

⁶³ Ibidem. Pág. 10.

⁶⁴ Ibidem. Pág. 11.

⁶⁵ Ibidem.

⁶⁶ Cfr. MANNHEIM, K.: *Ideología...* Págs. 12-29.

son los dos principales representantes de esta tendencia según hemos visto. El saber baja de las alturas divinas o ideales a las humanas.

En lugar de la unidad objetiva y ontológica, cristiana y medieval del mundo, surgió la unidad subjetiva del sujeto absoluto de la “época de las luces”: “la conciencia en sí”⁶⁷

El sujeto cognoscente y los criterios internos al mismo (claridad y distinción) son la llave que determinan la validez del conocimiento; del resto, sólo es posible hacer epojé o mantenernos en un escepticismo metodológico. La filosofía de la conciencia será el lugar en el que se concita el intento del hombre por recuperar la confianza en un saber seguro, una vez nacida la desconfianza en las verdades metatemporales.

La filosofía de la conciencia sustituyó a un mundo infinitamente variado y confuso una organización de la experiencia, cuya unidad se halla garantizada por la unidad del sujeto que percibe. Esto no implica que el sujeto refleja únicamente la forma estructural del mundo exterior, sino más bien que, en el curso de esa experiencia del mundo, desarrolla espontáneamente los principios de organización que le permiten comprenderlo⁶⁸

Esta época trae como fruto la escisión sujeto-objeto, con primacía del segundo sobre el primero. Así, las ciencias producen un método mecanicista en que todo elemento a estudiar será un *objeto* ajustable a leyes matemáticas. Se incluye aquí el estudio del ser humano como objeto. Habrán de pasar algunos siglos hasta que el método psicogenético sustituya al mecánico para el estudio de la persona. La incapacidad del método científico para profundizar en la esencia real del ser humano ayudará al florecimiento de este nuevo método⁶⁹.

El método psicogenético puede, por tanto, contribuir en gran número de casos a que ahondemos en la comprensión del sentido donde ya no nos interesan relaciones abstractas y formales, sino, más bien, los “sentidos”, cuya motivación podemos captar por simpatía, o el complejo de una conducta llena de sentido, que puede ser entendida en virtud de su estructura de motivos o de su contexto de experiencia⁷⁰

⁶⁷ *Ibidem*. Pág. 58.

⁶⁸ *Ibidem*.

⁶⁹ Wirth profundiza en esta idea al argüir lo siguiente: “Si la discusión primera de la objetividad insistió en la eliminación de todo subjetivismo personal o colectivo, la forma moderna de abordar ese problema reivindica, por el contrario, la positiva significación cognoscitiva de esos elementos (...). De hecho, el punto de vista más reciente sostiene que el objeto surge del sujeto mismo, cuando en el curso de la experiencia el interés del sujeto se enfoca hacia ese aspecto particular del mundo” (WIRTH, L.: “Prefacio” en MANNHEIM, K.: *Ideología...* Pág. XIX).

⁷⁰ *Ibidem*. Pág. 23.

Las barreras de este método son la razón para el salto al siguiente. El olvido de la dimensión social del conocimiento conduce a errores en el que sigue este modo de acercarse al saber.

La limitación más importante de ese método consiste en la indicación de que todo sentido debe comprenderse a la luz de su génesis y dentro de la trama original de la experiencia de la vida que le sirve de fondo. Pero esta observación entraña la injusta restricción de que tal explicación se busca sólo en el terreno individual⁷¹

A la teoría, sigue un ejemplo:

Para un modo de comportamiento de significación social, como la transmutación de valores que transforma todo sistema de vida de una sociedad en todas sus ramificaciones, no basta estudiar la historia meramente individual de una vida y analizarla. La transmutación (...) tiene fundamentalmente sus raíces en una situación de grupo en la que centenares y millares de personas, cada cual a su manera, participa en el derrumbe de la sociedad existente⁷²

La sociología del conocimiento está en la aurora de estas aseveraciones. Sólo hay que encender el mechero para que el fuego consuma la fase anterior. La disciplina dará esta definición de conocimiento.

El conocimiento es, desde el principio, un proceso “cooperativo” de la vida del grupo, en el que cada uno desenvuelve su conocimiento dentro de la trama de un destino común, de una común actividad, y de la superación de dificultades comunes⁷³

2.2.3. Ideología.

2.2.3.1. Orígenes del término.

Francisco Macera relaciona el concepto de ideología con Mannheim. No cabe duda que este concepto es central en su pensamiento; sin embargo, una lectura cuidadosa de *Ideología y utopía* nos advierte que el filósofo húngaro no se siente cómodo con tal término. Así lo hace constar en un texto que incluye una primera definición a la alternativa.

En el ramo de la sociología del conocimiento evitaremos, por tanto, en cuanto fuere posible, el uso del término “ideología”, por su connotación moral, y hablaremos únicamente de la “perspectiva” del pensador. Por tal vocablo, entendemos la forma

⁷¹ *Ibidem.* Pág. 24.

⁷² *Ibidem.*

⁷³ *Ibidem.* Pág. 26.

en que el sujeto concibe las cosas, tal como las determina su marco histórico y social⁷⁴

Se acentúa la neutralidad del concepto y se aleja de aquel con evidentes connotaciones peyorativas.

“Perspectiva”, en este sentido, significa la forma en que contemplamos un objeto, lo que percibimos de él, y cómo lo reconstruimos en nuestro pensamiento⁷⁵

Los orígenes modernos de la “ideología”, previos a la designación marxista⁷⁶, estaban desvinculados de carga alguna.

La palabra “ideología” carecía, al origen, de un significado ontológico intrínseco; no suponía afirmación alguna respecto del valor de las diferentes esferas de realidad, ya que, primitivamente, designaban la teoría de las ideas. Los ideólogos eran, como sabemos, miembros de un grupo de filósofos franceses que, siguiendo la tradición de Condillac, rechazaban la metafísica y se esforzaban en dar como fundamento a las ciencias, la antropología y la psicología⁷⁷

Las ideas de los ideólogos habían sido bienvenidas por los regímenes absolutistas. Los gobernantes se apercibieron pronto del poder que tenían las ideas para domeñar las voluntades de los que estaban bajo su jurisdicción. La idea constituía un medio oportuno para justificar cualquier tipo de norma del legislador.

El estado absolutista (...) mostró que podía utilizarse su concepto de mundo, como un arma, por la política y que ésta no era sólo una lucha por conquistar el poder, sino que ante todo adquirió un significado realmente fundamental cuando infundía a sus metas una especie de filosofía política, un concepto político del mundo⁷⁸

⁷⁴ *Ibidem*. Págs. 232-233.

⁷⁵ *Ibidem*. Pág. 238. A pesar de que Mannheim no conoció el perspectivismo orteguiano, coincide con él en éste punto: “La perspectiva no es una deformación de la realidad sino su organización. No la altera, sino que la deja ser. “Todos los aspectos y perspectivas lo son verdaderamente del objeto” (Ortega, IPS, XII, p. 439; cf. Marías IF, p.170 y OCV2, p.235). Ahora bien, en la medida en que no ha “verdad no localizada, vista desde `lugar ninguno” (Ortega, TNT, III, pp. 199-200), puede afirmarse también que no existe el punto de vista de Dios, el punto de vista absoluto, o dicho de otro modo, que “su punto de vista es el de cada uno de nosotros”, y no uno que nos haga ver “la realidad universal”; “los hombres son los órganos visuales de la divinidad” (Ortega TN, III, pp 202-203, cf. Marías OCV2, p. 174). Nuestro acceso a la realidad es siempre mediato y construido. Lo que conocemos o pensamos no es nunca la nuda realidad” (DIÉGUEZ LUCENA, A.: “Ortega y Marías, críticos del realismo” en ATENCIA PAEZ, J.M. (coord.): *Julián Marías. Una filosofía en libertad*, Fundación General de la Universidad de Málaga, 2007. Págs. 150-151)

⁷⁶ Un error común es vincular el marxismo y la ideología. “La mayoría de la gente cree que el término “ideología” está íntimamente ligado con el marxismo, y esta asociación determina en gran parte sus reacciones ante ese vocablo” (MANNHEIM, H.: *Ideología...* Pág. 49.)

⁷⁷ *Ibidem*. Pág. 63.

⁷⁸ *Ibidem*. Pág. 32.

Sin embargo, la política pronto se apercibe que el auténtico pensador no asume el gobierno de dictador alguno; su única meta y dirección es la razón. Muestra de ello son las desavenencias entre el grupo de los ideólogos y Napoleón. Estas relaciones insatisfactorias fomentarán la creación y difusión del matiz despectivo de la “ideología”.

El concepto moderno de ideología nació cuando Napoleón, al advertir que ese grupo de filósofos se oponían a sus imperiales ambiciones, les aplicó el despectivo marbete de “ideólogos”⁷⁹

2.2.3.2. Definición y taxonomías.

Las salvedades anteriores no han sido absorbidas por la historia del mismo modo que otras ideas de *Ideología* y *utopía*. Se sigue hablando de ideología, aun con las advertencias de Mannheim. De hecho, el húngaro no es prolijo en la distinción olvidando sus propias argumentaciones. He ahí la razón por la que Mannheim no fue denominado el filósofo del perspectivismo, sino que reservó el apelativo para un pensador español.

Dicho esto, volvemos al término ideología, para referirnos a ambos términos a excepción de los momentos en que sea necesario separarlos.

¿Qué es una ideología?

Las ideologías, es decir, los complejos de ideas que dirigen la actividad hacia el mantenimiento del orden establecido, y las utopías, o sea los complejos de ideas que tienden a determinar actividades cuyo objeto es cambiar el orden vigente⁸⁰

Hay varios tipos de ideologías. Mannheim expone algunas clasificaciones en su libro. Nosotros rescatamos dos. La primera separa los sujetos que están engañados por ella a aquellos que la usan para manipular a los demás. Pertenecen al primer grupo sujeto que no son conscientes de la influencia de los factores sociales en su conocimiento y al último, los que comprenden los réditos sociales que les ofrecen.

Las ideologías son las ideas que trascienden la situación y que nunca lograron, de hecho, realizar su contenido virtual (...). La idea cristiana del amor fraternal, por ejemplo, sigue siendo, en una sociedad basada en la servidumbre, una idea irrealizable, y, en ese sentido, ideológica, aun cuando se reconozca que puede actuar como motivo en la conducta del individuo (...) El segundo tipo de mentalidad ideológica, al que podríamos llamar la “mentalidad hipócrita” o farisaica se caracteriza por el hecho de que históricamente, tiene la posibilidad de descubrir la incongruencia entre las ideas y su conducta, pero, en vez de hacerlo, oculta ese concepto en aras de ciertos intereses vitales y emocionales. En fin, existe el tipo de

⁷⁹ Ibidem. Pág. 63.

⁸⁰ WIRTH, L.: “Prefacio” en MANNHEIM, K.: *Ideología...* Pág. xxiii.

mentalidad ideológica basada en un engaño deliberado, en que se debe interpretar la ideología como una mentira intencional. En tal caso, no se trata de un engaño involuntario de uno mismo, sino del engaño deliberado de nuestro prójimo⁸¹

El primer tipo de ideología arriba descansa sobre el debate de la verdad de la ideología: ¿cómo es posible distinguir la ideología de la realidad? En ocasiones, la influencia de la ideología es tal que resulta complicado distinguirlo del mundo circundante real. Mannheim es tendencioso en su respuesta. Defiende la utopía como visión de la realidad que se termina realizando⁸² y la ideología como realidad irrealizable. Destaca una nueva ruptura frente a la idea socialmente aceptada de la utopía.

Parece posible encontrar un criterio adecuado que permita distinguir lo utópico y lo ideológico. Este criterio es su realización en la práctica. Las ideas que a la larga resultan meras deformaciones de un orden social antiguo o potencial, eran ideológicas, en tanto que las que se realizaron en un orden social subsecuente eran utopías relativas⁸³

Anteriormente, había defendido en el mismo artículo:

Las utopías (...) no son ideologías (...) en cuanto logran, por una contraactividad, transformar la realidad histórica existente en algo que esté más de acuerdo con sus propias concepciones⁸⁴

La clasificación de la ideología deja entrever los elementos básicos de dos disciplinas diferentes: la teoría de la ideología del marxismo y la sociología del conocimiento apadrinada por Mannheim y la teoría de la ideología del marxismo. La segunda se ocupa de “las formas primitivas de lo “inexacto” y de lo “insincero”⁸⁵.

La sociología del conocimiento se ocupa no tanto de las deformaciones debidas a un propósito deliberado de engañar, como a las varias maneras en que se presentan los objetos al sujeto, según las diferencias del marco social⁸⁶

⁸¹ *Ibidem.* Págs. 171-172.

⁸² Además, la utopía “impide que el orden vigente se convierta en absoluto, en cuanto se le considera como una de tantas topías posibles, de las cuales surgirán los elementos utópicos que a su vez habrán de determinar un nuevo orden” (MANNHEIM, K.: *Ideología...* Pág. 174). “Un estado de espíritu es utópico cuando resulta incongruente con el estado real dentro del cual ocurre” (MANNHEIM, K.: *Ideología...* Pág. 169). “Sólo se designarán con el nombre de utopías, aquellas orientaciones que trascienden la realidad cuando, al pasar al plano de la práctica, tiendan a destruir, ya sea parcial o completamente, el orden de cosas existente en determinada época” (MANNHEIM, K.: *Ideología...* Pág. 169).

⁸³ MANNHEIM, K.: *Ideología...* Pág. 179.

⁸⁴ *Ibidem.* Pág. 172.

⁸⁵ *Ibidem.* Pág. 232.

⁸⁶ *Ibidem.*

De tal forma, la sociología del conocimiento se ocupa de la perspectiva y no de la ideología, salvo cuando la ideología se entiende de modo ingenuo por parte del que está dentro de ella.

El concepto “ideología” refleja uno de los descubrimientos que han surgido del conflicto político, a saber, que los grupos dominantes pueden estar tan ligados en su pensamiento a los intereses de una situación que, sencillamente, son incapaces de percibir ciertos hechos que vendrían a destruir su sentido de dominación⁸⁷

La segunda clasificación remite con sus dos elementos a los dos indicados hasta aquí. La ideología particular se asemeja a la ideología en sentido estricto, por la consciencia de aquel que hace uso de ella.

Hay dos sentidos distintos y separados del término “ideología” -uno particular y, el otro total-. El concepto particular de “ideología” implica que el término expresa nuestro escepticismo respecto de las ideas y representaciones de nuestro adversario. Se considera a éstas como disfraces más o menos conscientes de la verdadera naturaleza de una situación, pues no podría reconocerla sin perjudicar sus intereses⁸⁸

El engaño despierto del ideólogo o la desconfianza del que mira la ideología o la escucha rompen la neutralidad del perspectivismo. Por el contrario, la sociología del conocimiento es más afín al estudio de la ideología total: aquella en que se incardina una sociedad o grupo histórico.

Nos referimos aquí a la ideología de una época o de un grupo histórico-social concreto, por ejemplo, de una clase, cuando estudiamos las características y la composición de la total estructura del espíritu de nuestra época o de este grupo⁸⁹

El libro estudiado da medios formales y científicos para comprender y salir de una ideología total, pero también se atreve a dar recomendaciones al hombre común para escapar de ella, es decir, alcanzar una “perspectiva independiente”.

A esta perspectiva independiente se puede llegar de los siguientes modos: a) el miembro de un grupo abandona su posición social (ascendiendo a una clase social más alta, por migración, etc.); b) la base de la existencia de todo el grupo se desvía con relación a sus normas e instituciones tradicionales; c) dentro de la misma sociedad, dos modos, o más, de interpretación, entran en conflicto, y al criticarse mutuamente se vuelven recíprocamente transparentes y establecen perspectivas con referencia unos a otros⁹⁰

⁸⁷ *Ibidem.* Pág. 35.

⁸⁸ *Ibidem.* Pág. 49.

⁸⁹ *Ibidem.*

⁹⁰ *Ibidem.* Pág. 246.

Ni que decir tiene que el método es, asimismo, válido tanto para salir del engaño ideológico. Sólo hay que contemplar cuál es la diferencia entre ambas tipologías.

La primera [ideología] acepta que tal o cual interés es causa de determinada mentira o de determinado engaño. La segunda [perspectiva] presupone sencillamente que existe una correspondencia entre determinada situación social y determinada perspectiva, punto de vista o masa aperceptiva⁹¹

2.2.3.3. Palabra ideológica y verdad relacionista.

Desde estos presupuestos, arribar en el título de este epígrafe es fácil. La palabra es el instrumento de expresión del pensamiento y las aseveraciones de Macera culminan en este punto.

En ningún otro dominio de la vida social encontramos tampoco una interdependencia más claramente trazable, y una sensibilidad más finamente perceptible, para el cambio y para el desplazamiento de acento que en los sentidos de las palabras. La palabra y el sentido que se le presta son una verdadera realidad colectiva. El más leve matiz del tema total del pensamiento reverbera en la palabra individual y en los sutiles significados que la acompañan. La palabra nos vincula con toda la historia y, al mismo tiempo, refleja la totalidad del presente⁹²

Comenzaba el húngaro intentando superar las barreras de un pensamiento encorsetado por la racionalidad científica y lógica: la verdad es más que una construcción ideal al modo platónico. El descenso puso en contacto el argumento con la vida diaria, con las corrientes sociales y los tránsitos históricos. Esta postura abre nuevas dimensiones al discurso y a la palabra, aunque queda cegado a ciertos sentidos.

La palabra nace como “una verdadera realidad colectiva”, aunque pierde su sentido propio. La palabra es construcción social y su análisis nos descubre la ideología en que vivimos, la que nos lleva, nos trae, nos maneja y nos crea. Sin embargo, el método de la sociología del conocimiento rompe con la sacralidad de la palabra, su sentido fundamental allende su dimensión social. No abundaremos en ello, puesto que está explicitado más arriba y será tema de sucesivas páginas.

No podemos pasar por alto una de las excelencias de la sociología del conocimiento que contribuye a que sea un paso de gigante sobre la teoría de la ideología: la posibilidad de la autocrítica.

El pensamiento socialista, que hasta ahora ha desenmascarado todas las utopías e ideologías de sus adversarios, nunca planteó el problema del determinismo respecto

⁹¹ *Ibidem.* Pág. 51.

⁹² *Ibidem.* Pág. 74.

de su propia posición. Nunca aplicó a sí mismo su propio método, ni refrenó su deseo de ser absoluto⁹³

Sin duda alguna, una enseñanza que no ha de olvidar ningún orientador filosófico: él mismo está constreñido en esquemas personales, sociales e históricos. Por tanto, sus teorías y prácticas han de ser cautas y ser conscientes del medio en el que operan. No quiere esto decir que no se ha de pronunciar, sino afianzarse en la idea de que no existe verdad absoluta sino relacionada con el contexto en que vive.

Ideología y utopía señala un tipo de verdad nacida de la sociología del conocimiento: el relacionismo. El relacionismo se opone al relativismo. El segundo supone verdades cuya validez no responde a criterios fuertes. El relacionismo asume verdades condicionadas por la situación, rompe la verdad absoluta de antaño, sin que ello obste a que existan contenidos veritativos fuertes en relación a lo que le circunda. En palabras de Mannheim, el relacionismo consiste en

cierto modo de interpretar el mundo que, a su vez, se relaciona en última instancia con cierta estructura social que constituye su situación. Este es un ejemplo del procedimiento o método relacional (...). Esto no niega que existan criterios de la verdad y del error en una discusión. Insiste, sin embargo, en que, por su propia índole, ciertas aseveraciones no pueden formularse de una manera absoluta, sino únicamente en términos de la perspectiva de determinada situación⁹⁴

El relacionismo se diferencia del “anything goes” de los setenta. No sirve cualquier tipo de aseveración en cualquier contexto, sino que toda afirmación ha de estar vinculada con el mismo. La evaluación de las conclusiones muestra un débito respecto a las realidades concretas. En este sentido, las técnicas de CT son herederas de este tipo de verdad.

El relacionismo, como lo entendemos nosotros, sostiene que toda afirmación sólo se puede formular en relación con algo. Se vuelve relativismo sólo cuando está vinculado con el antiguo ideal estático de verdades eternas, no perspectivistas, independientes de la experiencia subjetiva del observador, y cuando se le juzga a la luz de ese ideal extraño de la verdad absoluta⁹⁵

2.2.4. Intervención des-ideologizante o apertura a la perspectiva.

Mannheim es consciente de que la palabra no es ingenua. Todo el lenguaje está impregnado de connotaciones sociales. Pongamos por caso el término “resentimiento”.

⁹³ *Ibidem*. Pág. 219.

⁹⁴ *Ibidem*. Pág. 246-247.

⁹⁵ *Ibidem*. Pág. 262.

Cuanto más estrechamente se observa la palabra “resentimiento”, más claro se vuelve que ese vocablo, aunque en apariencia sólo describe una actitud y no establece un valor; en realidad está preñado de valoraciones. Si se prescinde de éstas, la idea deja de ser concreta⁹⁶

La inmersión en la ideología da lugar a la ceguera de aquellos que no consiguen superarla. Macera hacía bascular su idea de la orientación filosófica en este punto: el consultante es un sujeto atribulado en medio de ideologías que lo esclavizan. La opresión no es sólo un dispositivo que se ejerce directamente, sino un artilugio cuya sombra merodea en la oscuridad.

El concepto de un pensar *utópico* refleja el otro descubrimiento opuesto que se debe a la lucha política, a saber, que algunos grupos oprimidos están intelectualmente tan interesados en la destrucción y en la transformación de determinado orden social que, sin saberlo, sólo perciben aquellos elementos de la situación que tienden a negarlo. Su pensamiento es incapaz de diagnosticar en forma alguna la realidad; antes bien, se esfuerzan en su pensamiento por cambiar el orden vigente⁹⁷

Evadirse de la ideología es el objetivo de Macera y de otros orientadores filosóficos etorianos y de otros grupos como Roxana Kreimer. El conocimiento del paisaje histórico-cultural de los conceptos que nos cercan es la antorcha de libertad que estos filósofos aplicados legan a sus consultantes. Nada alejado de los propósitos de la sociología del conocimiento.

Nuestro objeto es (...) perfeccionar la técnica de la reconstrucción de la historia social a tal grado que, en vez de hechos sociales aislados y dispersos, se pueda percibir la estructura social como un todo, es decir, la trama de fuerzas sociales que actúan las unas sobre las otras, de la que han surgido las varias manera de observar y de pensar las realidades existentes con que tropezamos en las diferentes épocas⁹⁸

Mannheim esclarece varios intentos para concretar sus esfuerzos. Los primeros son útiles, aunque demasiado generales. Por ejemplo, aperebirse de “analizar, sin consideración para las deformaciones del partido, todos los factores de la situación social real que pueden influir el pensamiento”⁹⁹. Continúa:

⁹⁶ *Ibidem*. Pág. 41.

⁹⁷ *Ibidem*. Pág. 36.

⁹⁸ *Ibidem*. Pág. 45.

⁹⁹ El texto completo es el siguiente: “En primer lugar, cierto grupo social descubre la “vinculación a la situación” (*Seinsgebundenheit*) de las ideas de sus adversarios. Luego, el reconocimiento de ese hecho se traduce en un principio de gran alcance, según el cual el pensamiento de cada grupo se representa como fruto de las condiciones de su vida. Así, pues, la tarea de la historia sociológica del pensamiento tendrá que ser la de analizar, sin consideración para las deformaciones del partido, todos los factores de la situación social real que pueden influir el pensamiento. La historia sociológicamente orientada del pensamiento tendrá que proporcionar al hombre moderno una revisión de todo el proceso histórico (...).

Este método se concreta a descubrir las relaciones entre ciertas estructuras mentales y las situaciones vitales dentro de las cuales existen. Debemos preguntarnos constantemente cómo determinado tipo de situación social produce determinado tipo de interpretación¹⁰⁰

La aplicación del método se resumiría en los siguientes pasos:

(1) Hacerse consciente de las determinabilidad social de la propia situación.

Se le explicaría al sujeto los fundamentos de la teoría de la sociología del conocimiento, se ilustrarían las tesis con ejemplos concretos de su vida y se compararía con la epistemología basada en verdades absolutas desconectadas de la vida.

(2) Vivencia situada y consciente de la propia existencia.

Una vez que el individuo ha empuñado el método para orientarse en el mundo, inevitablemente tendrá que ampliar el estrecho horizonte de su ciudad y aprenderá a incluirse él mismo dentro de una situación nacional y aun, más tarde, mundial. Asimismo, logrará comprender la posición de su propia generación, y su situación personal en la época en que vive, y ésta, a su vez, como parte del total proceso histórico¹⁰¹

Se incluye aquí:

(2a) Apertura a la conciencia de la propia situación (Fase 1) y conocimiento de otros horizontes que fraguan otras cosmovisiones.

(2b) Asunción de la propia localización en relación a las de las demás posturas coetáneas.

(2c) Conciencia de su posición (y de las que le son contemporáneas) dentro del proceso histórico que las ha elaborado.

El autor de *Ideología y utopía* se atreve a darnos criterios para evaluar cada una de las características a analizar para las ideologías que nos rodean. No cabe duda de que tales elementos podrían ser de extrema utilidad para forjar una analítica conceptual más completa y profunda que la que se está llevando a cabo hasta el momento dentro de la FA. El estudio de las caras de las ideologías puede hacerse sobre discursos completos, partes de los mismos o podemos detenernos en las frases que los componen.

Entre los rasgos que pueden caracterizar la perspectiva de una afirmación, y los criterios que nos permiten atribuirla a determinada época o situación, citaremos sólo

De tal significado surgen dos maneras alternativas de realizar la investigación ideológica. La primera consiste en concretarse a descubrir en todo la correlación que existe entre el punto de vista intelectual que se defiende y la posición social que se ocupa. Esto implica que se deberá renunciar a cualquier intento por exponer o desenmascarar las concepciones con las cuales no está uno de acuerdo” (MANNHEIM, K.: *Ideología...* Pág 69.)

¹⁰⁰ Ibidem. Pág. 71.

¹⁰¹ Ibidem. Pág. 94.

unos cuantos ejemplos: el análisis del sentido de los conceptos que se usan; el fenómeno del contraconcepto; la falta de ciertos conceptos; la estructura del aparato categorial; los modelos dominantes del pensamiento; el nivel de abstracción y la ontología que se presupone¹⁰²

No es objetivo de este trabajo hacer una profusa aplicación de las ideas de Mannheim, sin embargo, no podemos finalizar la indagación de su pensamiento sin explicar cada uno de los elementos arriba señalados.

(1) Análisis del sentido de los conceptos.

Los conceptos varían con el tiempo y entre culturas, por lo que el examen del significado de los conceptos nos abre a las particularidades de la sociedad a la que están hipotecados. No es lo mismo el concepto de política en el foro romano que en la Atenas de Pericles, en la Norteamérica de George W. Bush o en la Rusia de Lenin.

(2) El contraconcepto.

Comparar el concepto con el contraconcepto de la misma época y del mismo pueblo aclara el sentido de su antagonista. El contraconcepto de “libertad” de un demócrata sería el esgrimido por un dictador en nuestra sociedad.

(3) Ausencia de ciertos conceptos.

Será esencial estudiar los términos que en una sociedad están ausentes para determinar su ideología. Por ejemplo, Mannheim recuerda que lo “social” brotó tardíamente en la historia. Esto determina la perspectiva desde la cual se contempló el mundo antes de su entrada en el proscenio vital.

(4) Estructura del aparato categorial.

Se trata de la configuración mental de los discursos y las argumentaciones de los sujetos. Ciertas culturas han promovido aparatos categoriales que tienden a lo concreto y otros a la integración total. El descubrimiento de América obligó a los europeos a modificar de modo esencial el aparato categorial en que vivían, porque ciertas realidades nuevas no tenían cabida dentro de ellos.

(5) Modelos dominantes de pensamiento.

Los patrones ejes sobre los que se construyen los saberes funcionan como elementos previos indiscutibles. Como peones de la ideología no se critican sino que se asumen como verdaderos. Ejemplos de estos modelos serían el modelo mecanicista frente al personalista o el científico frente al social. Las consecuencias son múltiples: los primeros consideran al ser humano como objeto y los segundos se abren a su intelección como sujetos; los primeros consienten leyes cerradas, los segundos admiten que sean abiertas; etc...

¹⁰² *Ibidem*. Pág. 238.

(6) Nivel de abstracción.

Ciertas ideologías no admiten o no desean alcanzar ciertos niveles de abstracción y teorización; otros, por el contrario lo exigen. El marxismo no huía de una teoría excesivamente enrevesada a favor de lo práctico; situación opuesta sería, en general, la del platonismo.

(7) Ontología.

En palabras de Mannheim: “sería oportuno estudiar el substrato que yace bajo todos los modos de pensamiento, con sus presupuestas ontologías y sus diferenciaciones sociales”¹⁰³

2.2.5. Conclusión.

La Filosofía Aplicada es una disciplina que se desarrolla en estos precisos instantes. Aún necesitamos muchos estudios cuidadosos que pongan en contacto los contenidos de la filosofía continental con la orientación filosófica. Cuando así se hace, los resultados son muy fecundos. Podríamos decir que la FAP es una mujer grávida de resultados de los que actualmente apenas vemos los primeros pasos.

Los escritos de Francisco Macera están delante de una labor de investigación que sólo requiere de tiempo y esfuerzo para que fructifique. En este breve estudio de Karl Mannheim, hemos intentado demostrar cómo Macera no yerra su diana cuando se apoya en la sociología del conocimiento y la filosofía del lenguaje para la construcción de su sistema filosófico. El pensador húngaro tiene todavía mucho que decir dentro de los escritos del etoriano, en particular y de la filosofía aplicada, en general. Quizás, el siguiente paso de Macera sea salir de la fundamentación y apuntar a la aplicación de las teorías, reflexionar sobre el punto anterior e implementar los métodos de desenmascaramiento de la ideología o de patentización de las perspectivas al universo de la consulta filosófica. Un trabajo abierto para él o para otros especialistas en la materia.

2.3. Marinoff: lenguaje y racionalidad.

2.3.1. Una aporía para reflexionar.

Hay un discurso en el filósofo canadiense que bascula desde la crítica social a la paradoja y, nuevamente, a la demanda de respuestas críticas. Comenzamos explicando este avance en espiral.

En primer lugar, Marinoff evidencia que el uso de los contenidos filosóficos y del pensamiento es inherente a la vida cotidiana. Nadie escapa de ellos, aunque no siempre se sea consciente de esta eventualidad.

¹⁰³ *Ibidem*. Pág. 243.

People make daily inferences about themselves and others and the world, and whether these are sound or unsound is a matter of philosophical rigor. People obey or break laws, and follow or defy customs, according to their philosophical interpretations of justice, liberty, and right. People seek, find, or deny meaning and purpose in their lives and deaths, according to their philosophical conceptions of these very things. People make myriad choices on a daily basis, guided by their philosophical deliberations, or blinded by a conspicuous lack thereof. People constantly wonder who and where they are, how they came to be who and where they are, and who they shall become and in what place and by what means and to what end they shall become it. These are quintaessentially philosophical questions¹⁰⁴

A ello añadía su best-seller *Más Platón y menos Prozac* que todos teníamos una filosofía de vida¹⁰⁵. Idéntica constatación era hecha por un pensador alejado de la filosofía aplicada, Mario Bunge, en una entrevista que le hicieron hace algunos años. Cuando le preguntaron por la utilidad de la filosofía, respondía en los siguientes términos.

Preguntarle para qué sirve la Filosofía o para qué sirve un filósofo es algo ineludible. –¿Usted quiere saber para qué sirve la Filosofía en la vida cotidiana? –se pregunta, y responde: –Para todo. Para preguntarse, por ejemplo, ¿qué debo hacer para ganarme la vida? ¿Rezar, delinquir o trabajar? ¿A quién debo acudir cuando me enferme?: ¿A Dios, al médico o a un curandero? ¿A quién debo votar? ¿Al que me prometa un favor personal, o al que se comprometa a hacer algo por el país? Las respuestas a todos estos problemas suponen una visión del mundo, una idea del conocimiento, y algún principio moral. Y la Filosofía se ocupa, precisamente, de todo eso en términos generales. De ahí que haya que enseñarla en las escuelas. Por ejemplo, sería más útil discutir si hay ideas sin cerebros, si la ciencia es utilitaria o si el fin justifica los medios, antes que memorizar los nombres de los ríos secos de La Rioja o las fechas de batallas que sólo condujeron a más batallas. En resumen, la Filosofía puede ser útil¹⁰⁶

Enhiesta esta constatación, la filosofía es una disciplina que toca toda dimensión vital, ¿cómo es posible su posición actual?

How in Heavens's name has philosophy managed to make itself irrelevant in the larger community? Even university students who cannot read, write, reckon, or reason, who cannot say whether the earth orbits the sun or the sun the earth, who have never heard of plane geometry, the periodic table, or natural selection, who cannot explain the terms "social democracy" or "cold war", who do not know how to

¹⁰⁴ MARINOFF, L.: *Philosophical...* Pág. 4.

¹⁰⁵ Cfr. MARINOFF, L.: *Más Platón...* Pág. 20.

¹⁰⁶ BAUDRY, C.: "La filosofía sirve para todo" en *Revista Nueva*, Buenos Aires, 2007. Bajado de <http://www.revistanueva.com.ar/00735/nota04/index.htm> (último acceso 15 de Octubre de 2007).

convert a raw test score into a percentage –even these nouveau-erudite students somehow know that philosophy plays, or ought to play, a central role in their lives¹⁰⁷

Si hasta estos “doctos ignorantes” necesitan la filosofía, ¿cómo es posible que la filosofía haya abandonado su papel social? Las siguientes páginas dan la respuesta marinoffiana al “misterio”.

2.3.2. “WHOA!” como respuesta.

La primera respuesta es que la filosofía se ha convertido en un juego de ingeniería mental que no interesa a los alumnos por su desconexión con la vida: argumento idéntico al de Raabe, cuando criticaba la separación entre la academia filosófica (la universidad) y la vida cotidiana. A pesar de que nos parece excesiva la radicalización de la postura, hemos estar prestos a ver lo que sucede en otros campos disciplinares. ¿Acaso no hay distancia semejante a la aquí reseñada entre la explicación del conductismo y su aplicación por el psicólogo una vez se ha licenciado? Si esto es así, quizá la responsabilidad mayor no sea la de la academia sino la de los licenciados en filosofía que no aplican sus conocimientos a la vida real. No esperamos encontrar culpables aquí sino soluciones, por lo que continuamos el argumento.

El peligro del aumento de la complejidad de la filosofía reside en que el abandono de la misma genere los mismos fundamentalismos provocados por el desconocimiento de las bases de la religión¹⁰⁸. Hay que saber distinguir la religión del fundamentalismo. A veces, se une con excesiva felicidad el marbete de una religión con actos terroristas, cuando la realidad es que el terrorista conoce vagamente el contenido de la religión por la que se inmola. La designación de la filosofía como materia intrincada y desconectada de la vida puede provocar su pérdida social y, con ella, los resortes de racionalidad que le son inherentes.

La merma de la racionalidad es inspeccionada por el autor de *Pregúntale a Platón* desde las teorías de diversos autores. Cada uno de ellos es una inicial del acrónimo inglés WHOA, una apelación efusiva y elocuente que se rebela ante una ideología que adormece a sus ciudadanos.

To all this I say “WHOA!” acroymically. The acronym is a conjunction of Whorf-Hobbes-Orwell-Ayer; its components together serve to characterize the current predicaments of the West, and the role of Philosophical practice in ameliorating the situation¹⁰⁹

¹⁰⁷ MARINOFF, L.: *Philosophical...* Pág. 4.

¹⁰⁸ Cfr. *Ibidem*. Págs. 4-5.

¹⁰⁹ *Ibidem*. Págs. 5-6.

2.3.2.1. Whorf y Sapir.

B. Whorf y Edward Sapir se dedicaron en la primera mitad del siglo XX a observar la influencia del lenguaje sobre la persona. Un proyecto parejo al de Mannheim. Afirmaban que el lenguaje no es neutral y que las connotaciones promocionaban las actitudes y comportamiento de los que usaban ese lenguaje.

Human beings do not live in the objective world alone, nor alone in the world of social activity as ordinarily understood, but are very much at the mercy of the particular language which has become the medium of expression for their society. It is quite an illusion to imagine that one adjusts to reality essentially without the use of language and that language is merely an incidental means of solving specific problems of communication or reflection. The fact of the matter is that the 'real world' is to a large extent unconsciously built up on the language habits of the group(...). We see and hear and otherwise experience very largely as we do because the language habits of our community predispose certain choices of interpretation¹¹⁰

Las acciones son motivadas por la cosmovisión del mundo y ésta, por “our idiomatic conventions, our linguistic structures, our semantic functions”.¹¹¹ Nótese que este acercamiento inicial no es idéntico al de Mannheim, puesto que serían ciertas estructuras, funciones semánticas o convenciones idiomáticas las que determinarían los límites del lenguaje. A excepción de las “convenciones idiomáticas”, es difícil pensar cómo alguien puede generar estructuras lingüísticas o funciones idiomáticas para manipular ideológicamente. Todo lenguaje favorece cierto tipo de discurso y obstaculiza otros. La lengua griega, el latín, el inglés, el alemán o el indoeuropeo forja estructuras diferentes que rinden resultados distintos, de ahí la dificultad del acto de traducción; sin embargo, esto produce perspectivas diferentes no necesariamente ideológicas.

Cambia la situación con el uso y abuso de ciertas palabras en detrimento de otras. Un ejemplo es recogido por Marinoff en su libro: la adicción. La adicción constituye un término fácilmente relacionable con drogas duras como la heroína. El adicto a la heroína sufre una serie de fenómenos como la dependencia biológica de ciertas sustancias, la satisfacción asociada a su consumo y la dificultad para alejarse de su uso. El problema y la confusión surge cuando ciertas disciplinas extienden el concepto “adicción” a múltiples universos cotidianos que no siempre están coloreados de las características del drogodependiente: sexo-adictos, Internet-adictos, “seep-addicts”, “food-addicts”, “tennis-addicts”, “music-addicts”, “zen-addicts”.

¹¹⁰ SAPIR, E.: “The Status of Linguistics as a Science” citado en WHORF, B.: “The relationship of habitual thought and behaviour to language”, on-line, 2007. Disponible on-line en <http://learn.gs.org/library/etc/1-4-whorf.pdf> (último acceso 17 de Septiembre de 2007)

¹¹¹ MARINOFF, L.: *Philosophical...* Pág. 6.

While all addictions entail appetites, not all appetites entail addictions. For example, while all heroin addicts have a periodic appetite for heroin, a periodic appetite for sex does not make one a sex addict. In sum, while all heroin addicts crave heroin regularly, not all persons who crave a given thing regularly are necessarily addicted to that thing (...). Similarly, a person who craves the internet, but whose gateway is temporarily shut, will not necessarily or usually break into someone else's home to gain access. A person habituated to watching too much TV, when travelling in a foreign land without cable service, or during power outage in his own region, will not go through debilitating physical withdrawal from his habit: he will simply either find something else to do, or will experience boredom. There are no "TV addicts"; there is only misuse of language¹¹²

Repárese que la premisa inicial está evidenciando un error lógico. El *modus ponens* no es una estructura bidireccional. Representamos gráficamente el argumento correcto.

P -> Q	All addictions entail appetites
<u>P</u>	Here, we have an addiction
Q	Therefore, we will have an appetite

El error del argumento es que se intenta inferir de la conclusión la premisa.

P -> Q	All addictions entail appetites
<u>Q</u>	Here, we have an appetite
P	Therefore, we will have an addiction

Evidentemente, no todo apetito es deudor de una adicción, hay apetitos que no llegan a ello. Las consecuencias son obvias, no todo "apetente" se va a comportar como un adicto, no va a necesitar la ayuda terapéutica que precisa un adicto. En esto último radica la crítica: no hay adictos a la televisión, crearlos a través de la palabra es generar un campo de actuación terapéutica que, Marinoff duda, sea beneficioso para el paciente.

Somos espectadores de una subversión de la palabra semejante a la denunciada por Macera. El uso fraudulento de la palabra no sólo para manipular conciencias sino para generar cosmovisiones acordes a ciertos intereses. Esto enlaza con el planteamiento de otro filósofo: Hobbes. Hobbes será la segunda inicial del acrónimo marinoffiano. Continúa con su argumento, puesto que el inglés le sirve para abrir más la herida planteada. Lo hace dando primacía al habla sobre el pensamiento.

¹¹² Ibidem. Págs. 6-7.

He asserts, in other words, not that we can speak because we can reason; rather, that we can because we can speak. Thus spoken words are the very tokens of reason, not its byproducts¹¹³

Para justificarlo, apela al tema tópico de los niños salvajes. Al no aprender a hablar, se operó un desfase intelectual que nunca pudieron salvar. Los efectos de la falta del habla no son accidentales y recuperables sino que determinan la constitución cognitiva y racional del sujeto. Piénsese en lo que esto significa con el caso anterior. *Denominar* a alguien adicto implica introducir una categoría que afecta a nuestra razón y, por ende, a nuestra relación con ese sujeto o, lo que es más grave, a la relación con nosotros mismos, si se nos tilda de adicto.

Por otra parte, la imprecisión del lenguaje conduce a imprecisión en el razonamiento, es decir, a la confusión. Cuando no se confunden deliberadamente las palabras sino que éstas no existen en nuestra mente, cuando no disponemos de adjetivos para describir situaciones, sustantivos para denominar realidades o los verbos son sustituidos por paráfrasis que débilmente alcanzan el auténtico sentido de una acción, no sólo se vacía nuestro vocabulario sino que, después de lo visto, nuestra razón acompaña la catástrofe. La ausencia de la dialéctica y la oratoria en la educación americana está provocando resultados más dañinos de los que se podía predecir.

Imprecise reasonings about matters of illness, immorality or injustice, having initially been fostered by imprecise speech, themselves proceed to foster inappropriate social structures, inappropriate judicial remedies, and ultimately inappropriate political sanctions¹¹⁴

El especialista, cuya función primera es diagnosticar, advierte que sus útiles son cada vez más exigüos.

A ello, se unen los errores producidos por un lenguaje impreciso que, se perora, persigue la corrección política. Así, se usa la palabra “afro-americano” para evitar el uso de la palabra “negro”. El error acontece por otro artificio lógico: la sobregeneralización: cuando a todos los negros se les llama “afro-americanos” y no todos ellos poseen ese origen. El traslado de esta condición a todo sujeto de raza negra implica la emigración de todos los comportamientos que le son inherentes al “afro-americano”. Para proteger la sensibilidad de ciertos grupos, se modifica el lenguaje (¿es sólo ese el interés de aquellos que se ocupan de tales modificaciones¹¹⁵?).

¹¹³ *Ibidem*. Pág. 7.

¹¹⁴ *Ibidem*. Pág. 8.

¹¹⁵ Téngase presente que no nos referimos con estas modificaciones a los que cuidan de la lengua, es decir, a las Reales Academias de las Letras, sino a la modificación interesada de la lengua por motivos políticos.

A television “talking head” read the following text from a teleprompter during a national news broadcast: “Nelson Mandela, the first African-American President of South Africa”. We understand that the producers meant to say “the first black President”. In my classroom, I occasionally write on the blackboard. I never write on the “African American board”¹¹⁶

Éste es otro efecto: la confusión de los términos por la sobregeneralización: que se tenga que evitar el termino “negro” no significa que se haya de evitar siempre (como en *blackboard*), sino en relación a ciertos grupos y siempre que se haga de modo ofensivo. El extravío llega a tal magnitud en EEUU que en las escuelas son frecuentes los siguientes errores conceptuales y terminológicos: “their” por “there”, “principle” por “principal”, “byte” por “bite”.

El proceso podría ser atribuido a la desatención y a la pereza. Sus resultados son devastadores para el pensamiento, ya que “the blunting or reason with fuzzy speech, however, is only a prelude to the attenuation and supression of reason with euphemistic speech”¹¹⁷.

¿Qué puede pasar cuando *intencionadamente* se reconducen los significados hacia denotaciones interesadas? Marinoff pone el siguiente ejemplo: Smith da trabajo a Jones. La vida sucede en paz y tranquilidad hasta que Baker comienza a quejarse de que Smith *explota* a Jones. El término “explotar” posee connotaciones negativas y punibles. El *trabajo* ofrecido se ha convertido en una *explotación*. Las condiciones materiales de la situación y la relación no ha cambiado, pero la posibilidad de que Jones piense que está siendo explotado modifica las vinculaciones entre ambos. Una palabra ha quebrado la armonía inicial. Jones se siente ofendido, injustamente tratado, exige de Smith una mayor retribución, una devolución de su dignidad, etc... Continuamos los ejemplos desde el texto original para que se intuyan con más claridad las connotaciones y denotaciones de la cuestión:

Similarly, “Smith offended Jones” become politically transmuted to “Smith harmed Jones”; “Smith made a sexual advance that Jones rebuffed becomes politically transmuted to “Smith sexually harassed Jones”; Smiths made a sexual advanced that Jones accepted but later regretted” becomes politically transmuted to “Smith date-raped Jones”; Smith married Jones, and they jointly decided that he would keep his job while she would say home and mother their children” becomes politically transmuted to “Smith enslaved Jones”, “Smith dominates Jones in the context of their primatological hierarchy” becomes politically transmuted to “Smith maintains oppressive hegemony over Jones”¹¹⁸

¹¹⁶ Ibidem.

¹¹⁷ MARINOFF, L: *Philosophical Practice...* Pág. 9.

¹¹⁸ Ibidem. Pág. 10.

George Orwell, tercero de nuestros autores de “WHOA!”, conocido por sus obras *1984* o *Rebelión en la granja*, denuncia la sustitución de las palabras neutrales (“value-neutral”) por las que contienen un marcado carácter intencional (“value-laden”).

La atrofia mental provocada por el raquitismo lingüístico da idea de la miopía (o astigmatismo) del ciudadano para distinguir realidades. La palabra dona su sentido a la realidad y funciona según su etiqueta. Esto no es nuevo en la filosofía: el reconocimiento de que la palabra crea el mundo. Si bien, las categorías que aquí se esgrimen es que, previamente, hay un sujeto humano que (1) creó la palabra y (2) la aplica a ciertas realidades de modo viciado.

La palabra, creadora de mundo, se impone a éste y el agente de la misma manipula al que la escucha. Otro ejemplo es cuando una acción descortés muta en su contrario (una actuación correcta) porque se etiqueta así por el un sujeto con poder. Así, los agentes de manipulación pasarán a pensar “that they are rendering a courteous service simple because they are labelling it in this way. The meaning of courtesy is obliterated”¹¹⁹. Los casos se multiplican hasta lo más zafio.

One may as well open a restaurant, serve garbage, and call it “gourmet cuisine”; if a diner’s palate is far enough atrophied, his gustatory experience of garbage will be overruled by a linguistic suggestion of fine victuals. And even if he tastes the garbage, he will be loath to complain as long as everyone else seems to be relishing it. Gustatory correctness demands that we do not call garbage “garbage”; rather, “gourmetically challenged cuisine” or “alternative cuisine” at the euphemistic stage, and “gourmet cuisine” if we can get away with it politically¹²⁰

Aquí llega una crítica a la filosofía universitaria: cuando la filosofía se restringe a cuestiones abstractas, la política no la molesta porque esa crítica no se ejerce sobre ella. Sólo cuando moviliza el pensamiento de la gente y se acerca a la cotidianidad tiene problemas. Perpetuar una filosofía apartada del pueblo es conseguir que éste siga sin analizar el sistema en que se confina al ciudadano. La filosofía no debe abandonar su función social y la filosofía aplicada es una llamada a la recuperación de su puesto originario.

This is precisely where philosophical practice comes in. By offering philosophy directly to the masses, through client counselling, group facilitation, organizational consulting, and educational programs, we practitioners transcend the radicalized and fanatized academy, where arbitrary speech and atrophy of reason reign supreme. Instead, we return philosophy to the marketplace where it came, to ordinary citizens

¹¹⁹ *Ibidem*. Pág. 11.

¹²⁰ *Ibidem*.

who are sincerely concerned about the meanings of words and the exercise of reason¹²¹

La tarea puede ser compleja, pero ya lo recordaba Séneca en sus cartas a Lucilio: “Se burlará de ti quien te dijere que se trata de una milicia suave y llevadera; no quiero que te engañen”¹²². Aun así, la observación intelectual minuciosa y depurada rinde beneficios que la historia se encarga de manifestar; así, la primera violencia de los regímenes dictatoriales es contra la palabra y la razón.

Remember Nazi Germany, in which genocide on a massive scale, labelled as conducive to emergence of the Master Race, becomes accepted as conducive to emergence of the Master Race. Remember Stalin’s Soviet Union, in which, as murder (“liquidation”) of this-or-that group, labelled historically necessary for the success of the utopian revolution, becomes accepted as historically necessary for the utopian revolution¹²³

2.3.3. Conclusiones.

La imagen que obtenemos de la consideración marinoffiana sobre el lenguaje y la palabra es análoga a la de Macera. Ambos son conscientes del poder que posee en la configuración del individuo y de su mundo. Sin embargo, esto no es resultado de una naturaleza intrínseca de una configuración específica atribuida humanamente según el maquiavelismo del que esté en el poder.

Los dos son conscientes que la palabra es un mero instrumento, poderoso, que pertenece al hombre, aunque no se plantean el camino inverso: la pertenencia del hombre a la palabra. El poder que ejerce la palabra sobre el hombre aparece como una transposición del poder que puede ejercer un hombre sobre otro. La palabra es un apero para labrar ciertos sentidos en la mente del adversario o de la masa. Inciden en la influencia y su maquiavelismo pero no en el poder en sí mismo, en la capacidad de la palabra para transformar, en la vida interna de ese poder del que hace uso la persona. Estudiar ese poder será tema de reflexión de María Zambrano, aunque desde circunspecciones diferentes: la poesía y su capacidad para herir y transformar el alma humana¹²⁴.

¹²¹ *Ibidem*. Pág. 12.

¹²² SÉNECA, L.A.: *Epístolas morales a Lucilio* Vol I, Carta 37, 1.

¹²³ MARINOFF, L.: *Philosophical...* Pág. 11.

¹²⁴ Uno de los interlocutores de la pensadora malagueña fue Luís Cernuda. Uno de sus poemas manifiesta en verso este grito transformador de la palabra. Se intensifica su poder al conocer la condición de exiliado del sevillano:

- ¿Qué palabra es la que más te gusta?
- ¿Una palabra? ¿Tan sólo una?
¿Y quien responde a esa pregunta?
- ¿La prefieres por su sonido?
- Por lo callado de su ritmo,
que deja un eco cuando se ha dicho.

En este punto, la FAP demuestra nuevamente su deuda con la filosofía del lenguaje contemporánea. El individuo es creador de mundos, en lugar de oyente de la realidad, poseedor de la palabra y manipulador de la misma, en lugar de contemplador de su secreto íntimo; usa la palabra para cerrar mundos en torno al propio, clausurando las infinitas posibilidades de la palabra. Se niega la interioridad de la palabra, “ente-a-la-mano”.

Al transferir toda voluntad y esencia lingüística al sujeto, sería poco probable que la palabra consiguiera salvar de alguna forma. La palabra transforma al sujeto mediante una ideología poco virtuosa. Una palabra que hiera al sujeto siempre es una palabra ideologizada y por tanto a evitar. El ideal de Marinoff, de Mannheim y de Macera es la apertura de la consciencia para la liberación, pero se hacen reos de dos olvidos: no existe la neutralidad ni en la ontología ni en la vida humana y si esa neutralidad existiese nadie estaría “interesado” por vivir en ella.

En la realidad vicaria de la palabra (aquella que no existe por sí misma sino creada por ciertos sujetos interesados) subyace el maderamen de una relación de dos interlocutores que luchan. Se dinamita la posibilidad del diálogo entre un individuo y una palabra esencial que le abra a nuevas realidades. Más adelante, nos ocuparemos de cómo María Zambrano propone un tipo de palabra que sea frontispicio de una experiencia reveladora: una palabra poética. Esa palabra será poética porque ayudará, o se situará, en las inmediaciones del desciframiento del sentir originario (recordemos que ésta era una de las definiciones principales de filosofía para nuestra autora).

2.4. Analítica conceptual y libertad en el habla.

2.4.1. Analítica conceptual.

Un concepto es un pensamiento expresado con palabras. Esta definición del DRAE¹²⁵ casa a la perfección con el planteamiento de aquellos orientadores filosóficos que incluyen en su trabajo la analítica de los mismos. Para ellos, el medio que nos acerca a las ideas son las palabras, por tanto, analizar los conceptos es como indagar en

- ¿O la prefieres por lo que expresa?

- Por todo lo que en ella tiembla,
hiriendo el pecho como saeta.

- Esa palabra dímela tú.

- Esa palabra es: andaluz.

(CERNUDA, L.: *Antología*, Cátedra, Madrid, 1997. Pág. 286).

¹²⁵ “Concepto, ta. (Del lat. *conceptus*). 1. adj. ant. [conceptuoso](#). 2. m. Idea que concibe o forma el entendimiento. 3. m. Pensamiento expresado con palabras. 4. m. Sentencia, agudeza, dicho ingenioso. 5. m. Opinión, juicio. 6. m. Crédito en que se tiene a alguien o algo. 7. m. Aspecto, calidad, título. En concepto de gasto. La desigualdad por todos conceptos resulta excesiva. 8. m. ant. [feto](#).” (“Concepto” en *Diccionario de la Real Academia Española*, RAE, Madrid, 22ª edición, 2007. Disponible on-line: http://buscon.rae.es/draeI/SrvltConsulta?TIPO_BUS=3&LEMA=adicción , último acceso 17 de febrero de 2008).

el interior de la mente del consultante, es decir, la fuente de sus cuitas. Teniendo presente que éstos filósofos aplicados coinciden en la confianza de la resolución de conflictos a través de un trabajo con los pensamientos, la palabra será oportuno intermediario para lograr sus objetivos.

Regrese el lector a los capítulos anteriores si quiere recordar los pasos a dar para una adecuada analítica conceptual. Cohen, Lebon o Kreimer son representantes de esta modalidad de trabajo, aunque es una de las más extendidas por el orbe de la FA. Resulta llamativo que sus técnicas no hagan mención de las raíces filosóficas de estos métodos, sino que se quedan en la mera exposición de técnicas de diversa índole así como en su puesta en práctica. En este sentido, queda por hacer una investigación que haga un repaso por la filosofía de todos aquellos filósofos cuya obra se dedicó al trabajo con el lenguaje. Al estudio de Karl Mannheim habría de agregarse el de Wittgenstein o el círculo de Oxford. Nuestro trabajo no puede detenerse más que en la invitación a hacerlo.

La analítica conceptual responde a dos modos de desarrollo, uno pautado y otro no pautado. El primero transita por técnicas y/o una metodología con sucesivos pasos en el proceso. El otro implica un proceso en el que se tiene presente una idea directriz que guía el proceso sin que esto obligue al esclarecimiento de una formalidad tan acusada como en el anterior caso.

El modelo pautado incluiría el método RSVP de Lebon (véase capítulo II), método para descubrir valores y cribarlos o el diálogo socrático, éste último propio del trabajo grupal¹²⁶. El escrutinio racional conlleva el intento de esclarecer la definición personal de un concepto, sus límites, sus dimensiones filosóficas y/o históricas de forma abierta; asimismo, indaga en los términos del consultante para desvelar si la experiencia se corresponde con las palabras y/o conceptos usados y las implicaciones que el compromiso, con la palabra, posee.

El método RSVP busca valores adecuados para un sujeto que quiere conseguir una vida plena a través de la profundización en el sentido de las palabras del consultante. Lo que nos resulta llamativo son los criterios para determinar qué valores son los que se han de elegir: que no haya conflictos de valores, que estén justificados, cuáles son los valores con incidencia personal y grupal. Tal es la muestra de algunas preguntas lanzadas por Lebon para la evaluación de valores:

Imagine that all of these values are being satisfied in your life. What would your life be like? (...) Would anything be missing? Would any of the values interfere with

¹²⁶ El enorme problema del diálogo socrático en su aplicación es el tiempo que demora (un día o incluso un fin de semana completo). Henning Herrestad anunciaron que se podía resumir en una hora en el sexto congreso, que él mismo dirigió en noruega, sobre la disciplina (cfr. HERRESTAD, H.: "Short socratic dialogue" en HERRESTED, H. – HOLT, A. – SVARE, H.: *Philosophy in society. Papers presented to the sixth international conference on philosophical practice*, Unipub, Oslo (Noruega), 2004. Págs. 91-102).

each other? Have you any evidence for these views (for example from the life review)?

2. Ask yourself why you think each if these things is a good thing¹²⁷

Las preguntas que siguen demandan la clarificación axiológica que integre un entendimiento entre los determinados.

Ask the following questions:

- a) Do some values appear more important than others? (...)
- b) Do your values depend on each other in any way (Do some values tend to be in conflict or are they mutually reinforcing)?
- c) Do any values exhibit diminishing returns (...)?
- d) Which of the values are purely personal (i.e. apply just to you) and which are more universal in that they apply to most people?¹²⁸

Pensamos que los criterios, aparte de poco fundados no son concretos: ¿en qué consiste el criterio de importancia?, ¿qué significa que un valor sea más “importante” que otro?, ¿cómo es posible que se demanden valores para un proyecto vital si éste es el problema del consultante? Si el consultante tuviera claro su proyecto vital, ¿por qué habría de destilar los valores a perseguir?, ¿no es supuesto que sus valores están tan manifiestos como un proyecto vital claro?, ¿por qué pregunta si los valores son de incidencia personal o comunitaria? En todo el proceso de refinado de valores, los criterios sólo parecen ser una justificación en base a lo que se desea para la propia vida. Sin embargo, si se sabe qué se quiere para la vida, ¿tiene sentido establecer qué valores se necesitan?, ¿no va esto de suyo?

Regresemos a nuestro foco. La palabra repite aquí su condición de puro receptáculo de contenidos que, ni por asomo, se pregunta por su propia esencia. La palabra es instrumento, no, fin en sí mismo. La analítica conceptual no pautada reitera las mismas consecuencias: la palabra como herramienta, como punto de partida de reflexión, cuya esencia es “reo, condenado y ejecutado”.

2.4.2. Keuchenius y la *parrhesia*.

Lia Keuchenius escribió una ponencia para el *5th International Conference on Philosophical Practice* que erige una isla dispar en el universo de la palabra en la FAP. Basándose en los estudios foucaultianos de la *parrhesia* griega, enuncia la palabra como medio, a través del cual, el individuo se encuentre a sí mismo en la consulta y alcance la autenticidad.

¹²⁷ LEBON, T.: *Wise...* Pág. 155.

¹²⁸ *Ibidem*.

Is the counselling philosopher a touchstone for truth? We are not suggesting that the counselling philosopher should regard himself as a spiritual guide. But the counselling philosopher could become a touchstone for genuineness? Is the aspiration to educate oneself as a parrhesiastes a rather far-fetched ambition? Philosophical parrhesia can be a basic commitment to practice, an inspiration to practice. A parrhesiastes-in-training would regard genuineness as his daily practice. He keeps it in mind as an aspiration as much as possible, but also engages in formal exercises that cultivate genuineness¹²⁹

¿Qué es la *parrhesia*?

To begin with, what is the general meaning of the word ‘parrhesia’? Etymologically, ‘parrhesiazesthai’ mean ‘to say everything’- from ‘pan’ (everything) and ‘rhema’ (that which is said). The one who uses parrhesia, the parrhesiastes, is someone who says everything he has in mind: he does not hide anything, but in parrhesia, the speaker is supposed to give a complete and exact account of what he has in mind so that the audience is able to comprehend exactly what the speaker thinks¹³⁰

La *parrhesia* en Grecia implicaba el coraje de decir la verdad a pesar de las circunstancias, entendiéndose por verdad “the congruence of what one says with what one thinks”. La acción suponía (1) entereza ética y determinación moral y (2) un aprendizaje personal. Por una parte, hay un cierto riesgo en la exposición pública de los pensamientos con la claridad propia de la *parrhesia*. Por tanto, el primer paso es liberarse de las constricciones ideológicas y de los miedos. En segundo lugar, se precisa un proceso dialógico (semejante al socrático o el platónico) en el que se concluya con una verdad disponible para uno mismo y para una comunidad.

Parrhesia is a philosophical practice in which truth is guaranteed by the relation between a subject and their speech rather than by the relation between a subject and an object¹³¹

Los ejercicios de la *parrhesia* fueron practicados tanto por los griegos como por la tradición cristiana. Éste es uno de ellos que, en nuestro contexto cultural, es fácil señalar como examen de consciencia religioso. Su sentido inicial era diferente.

One exercise called ‘examination of the conscience’ is a good example to point out the deep chasm between cultures (...). It is practised in the evening. The deeds and actions of the day are investigated worth awareness –but not with judgement. The action has a rather administrative character, comparable to making an inventory.

¹²⁹ KEUCHENIUS, L.: “Free Speech and the Space of Not Knowing: Towards a Contemplative Approach to Philosophical Counselling Practice” en CURNOW, T.: *Thinking...* Pág. 101.

¹³⁰ *Ibidem*. Pág. 93.

¹³¹ *Ibidem*. Pág. 95.

Eventual mistakes (*errores*) are not what we call sins. They are merely inefficient actions requiring adjustments between ends and means. The words 'observation' and 'inspection' (*speculator, scrutator*) were neutral concepts, meaning being conscious or aware of something, rather than judging it. There was no punishment involved but the willingness to work with the habitual tendencies and actual circumstances¹³²

La intención original de este ejercicio y otros era disponer en paralelo mente y vida.

The main task in philosophical parrhesia is to synchronize or harmonize oneself with oneself, one's action with one's ideas, and oneself with one's actual reality or truth¹³³

Si este trabajo fuera añadido a la FAP, sería una forma de salvar el espacio que media entre la vida de uno mismo y las ideas. Keuchenius constata la dicotomía ya referida en varias partes de nuestra investigación y señalará etiologías de la misma con la esperanza de que la comprensión conduzca a la superación.

The counsellor asks the client to fit into a logic saying that this is the way he works. This can be regarded as a subtle aggression in the name of help, designed to make the helper more comfortable. That will restrict the free flow of information from the client

But more often the hidden aggression lies in *speed*, such as when the counsellor jumps to conclusions, thereby *interrupting* the client who is still trying to paint the picture, or when he comes up with quick interpretations. Most common, however, is the practice of giving *advice*, suggesting too much or too early. And after having given advice, many times we expect the client to follow up on our suggestion right away. Counsellors can be quite disappointed when clients do not put the solutions they have discussed into practice. *The client*, of course, *has to find his own solution in his own time*¹³⁴

La *parrhesia* se resumiría gráficamente de esta forma:

¹³² *Ibidem*. Pág. 96. Cursivas del autor.

¹³³ *Ibidem*.

¹³⁴ *Ibidem*. Pág. 99. Las cursivas son nuestras.

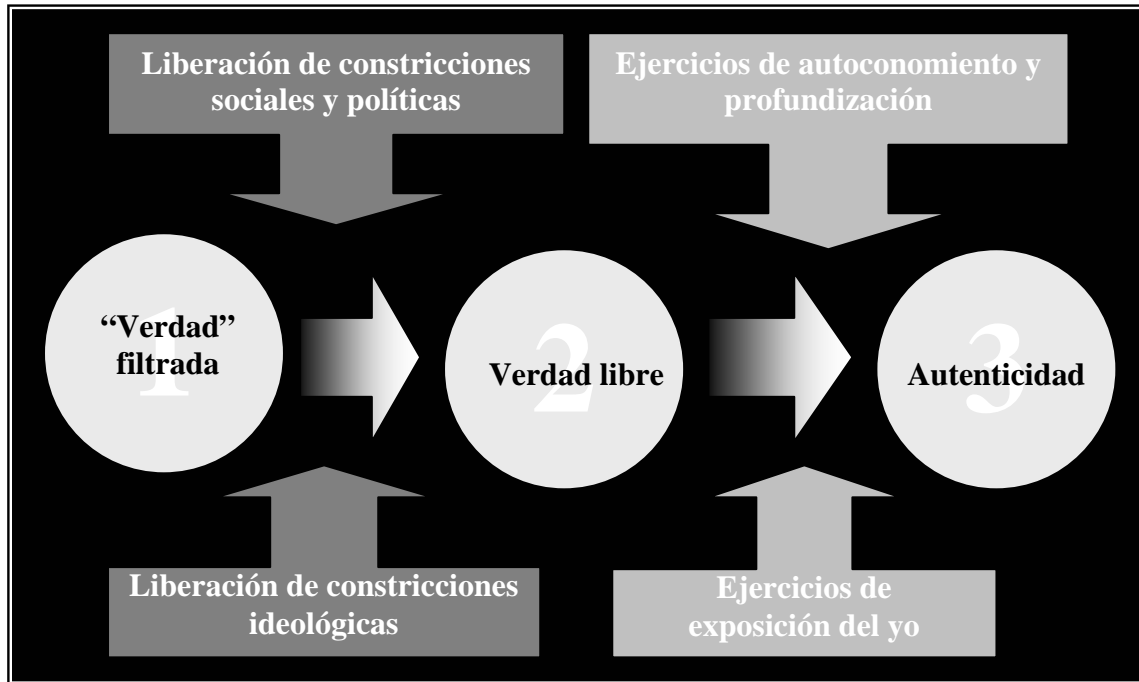


Fig. 5.2. Proceso de la *parrhesia*.

Hay, pues, dos saltos, que no necesariamente han de seguir el orden del gráfico. Uno capacita para alcanzar la verdad personal, es decir, permite ser auténticos con uno mismo; otro da libertad para exponer esto públicamente, es decir, conseguir autonomía a pesar de las circunstancias.

Concluyendo, la *parrhesia* no es sólo un modo de conseguir la autenticidad en la consulta para evitar la falsedad sino un modo mediante el cual se accede a un discurso diferente. En este discurso, la palabra busca una entraña propia y abandona su misión de mero utensilio a través del que exponer las ideas que poseemos.

El “parrhesiastes” cuando, por ejemplo, intente describirse, no usará cualquier palabra sino aquella que toque una fibra interna a sí mismo; el valor de ese término se aquilatará y el contenido del mismo hace pie en una realidad más profunda y auténtica. Rozamos una apreciación diferente de la palabra. Ésta será el punto de toque que viene a continuación.

3. Esencialidad de la palabra y de la música para la FAP.

3.1. La palabra y el silencio en María Zambrano.

3.1.1. Palabra inerte.

Hay un párrafo de EG que muestra una contraposición en el decir español que nos traslada a una duplicidad ajena a las intuiciones vertidas hasta ahora en relación a nuestro tema. Esta situación es aquella en la que el español se abre, es decir, manifiesta una palabra que no esconde nada y, a la vez, se identifica con un misterio que trasciende lo afirmado.

España, donde la luz se revela en toda su pureza, donde la luz sola llega a constituir el paisaje de regiones enteras como la alta meseta de Castilla, es también el lugar de un misterio inaccesible en su vida. Todo lo dice, los españoles –todos nos lo decimos- y, sin embargo, todo queda siempre por decir, y el silencio viene a ser lo más elocuente¹³⁵

La exposición de ciertos contenidos queda allende el *uso en voz alta* de la palabra, como dirá la filósofa en España¹³⁶ todo queda por decir. Por tanto, aquel que espere encontrar en el contenido de un discurso oral toda la vida de su interlocutor, o de su consultante, errará el camino a menos de que se haya entrenado para escuchar el silencio, lo no articulado pero que queda en el aire, presto a ser captado por sensibilidades atentas.

El misterio, la vida palpitante, se propaga por una palabra vívida y vivida y llega a unos oídos que no están sólo comprometidos con los contenidos racionales. Sin la vida, se transmiten hechos, datos sin carne, quedando lo esencial adormecido para el oyente.

Zambrano denuncia que, después de décadas y siglos en que se ha cerrado el sentido de la escucha, la palabra llena de vida ha desaparecido o, cuanto menos, ha visto reducido su campo de acción por falta de seres que la cuidasen con su escucha. El abuso de la palabra, el sometimiento al análisis como los vistos arriba o su prostitución a intereses ideológicos la ha desgastado.

Las palabras y más hoy están ellas en sí mismas despedazadas a fuerza de análisis y de uso. Una palabra no se desgasta como una piedra por igual se fragmenta se divide y cobra multitud de sentidos y pierde al par su sentido inicial, su sentido uno, su unidad deja de ser una palabra. En los momentos históricos, la palabra, algunas, por los menos, y con ellas la palabra toda recobra su unidad. Amor, libertad, muerte, vida, lealtad¹³⁷

La pérdida del sentido unificador de la palabra se recupera en los momentos de crisis porque el sujeto necesita aferrarse a una realidad. Entonces, renace nuevamente la

¹³⁵ EG. Págs. 169-170. Más específicamente, Andalucía sería la tierra de la luz y Extremadura la del silencio. Si bien, ambas posturas se dan en todo español: algo que queda en el fondo a pesar de que no quiera esconder nada. El español goza de un conocimiento vital de esta experiencia doble.

¹³⁶ Al otro lado, estarán las palabras unamunianas:

“Y la palabra sacrificada se ofrece casta, blanca, palabra sola, alma de palabra:

*Palabras virginales, dulces, castas,
monorrítmicas, graves y profundas,
palabras que recuerdan tiernas tardes
languidecidas.*

Y este tema de la palabra que no dice nada para decirlo todo, palabra de una lengua desconocida, que irrumpe en la ignorancia, en el no saber, se presentará retiradamente en la poesía de Unamuno y hasta en su prosa” (U. Págs. 184-185. *Cursivas de la autora*).

¹³⁷ M 142. Pág. 24

realidad de una necesidad profunda. Como veremos en un capítulo posterior, todo abismamiento auténtico es seguido de un nacimiento renovador.

Haya sido por el abuso a que se ha visto sometida o por otras razones, el hecho es que la quiebra del sentido originario de la palabra conduce a la confusión y a la separación entre el lenguaje y la vida. El producto resultante es esa herramienta vacía e inerte de Marinoff, Macera o Mannheim que sirve a fines humanos y carece de capacidad transformadora.

El sentido de la palabra será vicario porque su contenido se ha vaciado; la palabra es una copa de cristal que olvidó que en un tiempo contuvo un licor misterioso y vital. De este modo, es un ser a la mano del hombre que la maneja a su capricho, puesto que su esencia inherente es quimérica. Se entenderá que está loco aquel que asuma una naturaleza intrínseca a la palabra, con la sola excepción del poeta. Aún en ese caso, se acepta con la mirada desdeñosa de que no está haciendo algo serio. El poeta se dedica a los momentos de ocio, si bien, el verdadero foco vital es el del trabajo, el del neg-ocio (la negación del ocio y de la poesía¹³⁸).

Asuntos atildados de profundidad en el ayer, se reducen a ritos vacíos hoy, es decir, meros formulismos cuya función es vocativa. El saludo o el regalo que están indefectiblemente unidos a un orden sagrado son integrados en un orden profano vacío.

Es la condición fundamental de un “orden “profano” o meramente humano. Orden que no se da nunca por entero, pues a medida que el orden sagrado se ha ido retirando, la sociedad se ha instalado en vacío. Y de la sociedad nos vienen no sólo las fórmulas de cortesía, sino los tópicos, que hay que repetir en forma ritual si no se quiere quedar al margen¹³⁹

Las fórmulas de cortesía o las palabras que, en el pasado, exponían una cierta vinculación esencial mutan en formulismos socializadores. Por ejemplo, las expresiones “buenos días”, “buenas noches” o “vaya usted con Dios” se proyectaban como deseo a la otra persona hoy languidecen en formulismos obligados por las circunstancias: si no se saluda la sociedad castiga con el etiquetado de “mal-educado” o apela a que se tiene problemas con esa persona.

En 1944, Theodor Adorno, denunciaba esta misma situación con el acto de regalar.

El verdadero regalar tenía su nota feliz en la imaginación de la felicidad del obsequiado. Significaba elegir, emplear tiempo, salirse de las propias preferencias, pensar al otro como sujeto: todo lo contrario del olvido. Apenas es ya alguien capaz

¹³⁸ Percíbese la inversión perversa de la realidad: la poesía que se encarga de la entraña de la vida, de la esencia de sentimientos originarios, se reduce a algo accesorio. Sin duda, un síntoma más de la crisis espiritual del sujeto contemporáneo.

¹³⁹ HD. Págs. 219-220.

de eso. En el caso más favorable se regalan lo que desearían para sí mismos, aunque con algunos detalles de menor calidad. La decadencia del regalar se refleja en el triste invento de los artículos de regalos, ya creados contando con que no se sabe qué regalar, porque en el fondo no se quiere. Tales mercancías son carentes de relación, como sus compradores. Eran género muerto ya desde el primer día. Parejamente la cláusula del cambio, que para el obsequiado significa: “Aquí tienes tu baratija, haz con ella lo que quieras si no te gusta, a mí me da lo mismo, cámbiala por otra cosa”¹⁴⁰

La pérdida de lo sagrado no se vincula con el extravío de lo religioso sino de la ausencia de fundamentos íntimos de la realidad y del sujeto dentro de la vida. Así, el regalo y el saludo se hace una exigencia dentro del marco capitalista. Constituye una resistencia ardua devolver estas instancias a su sentido plural originario.

Estas imágenes son las que encontramos en el mundo de la palabra; pierde su naturaleza corpórea y su capacidad de encarnar la realidad. Al igual que se hace difícil encontrar a un obsequiado que no dude de los intereses del que le regala, se hace difícil topar con aquel que piense que la palabra puede tener un sentido que brote de sí mismo. Ahora bien, que la palabra se incardine en una *perspectiva*, no quiere decir que responda a ideología creada por un sujeto interesado. Este será la hipótesis que tratamos de exponer en este capítulo.

Una palabra grabada en un ámbito meramente cognitivo con dificultad rozará la vida palpitante y, por consiguiente, pocos efectos redundarán en un corazón humano. Esto es lo que ha pasado con la palabra, con la naturaleza y su conocimiento.

Así ha venido sucediendo que la *fysis* se convierta en materia de un conocimiento sin contexto vital alguno. La *fysis* (...) ha decaído en ser dato, dato sin apelación, imperante, ciego y mudo, dato. Tendría, pues, que aparecer una razón donde los datos, incluidos los del más implacable análisis, dan al par forma y figura, símbolo portador de lo más interior de la razón, tal como si ella, la razón fuese a recobrar su intensidad, su íntimo aliento y volver a ser brisa, es decir, acompasado respiro de la naturaleza misma (...). Vida y razón a un tiempo¹⁴¹

El dato se contrapone aquí a la vida: el dato es información muerta, concreta, inmutable y sin posibilidad de evolucionar como la vida.

Un ejemplo de palabra ausente de vida es la que le dirigen a Antígona quienes le circundan. En su momento más crítico, la persigue pero no la encuentra y se queja en estos términos.

Si al fin te oyese, si me dieras esa palabra, una sola, que viniera derecha al fondo de mi corazón, allí donde, ahora lo sé, ninguna palabra, ni la de mi juez, no la de mi

¹⁴⁰ ADORNO, T.: *Mínima Moralía*, Taurus, Madrid, 2001. Pág. 40.

¹⁴¹ DA. Pág. 54,

hermana, no la del amor, nunca ha llegado; donde no entró palabra alguna, ni llanto ni gemido, donde ni siquiera llegaron los ayer del hermano penando por sepultura, ni voz alguna de criatura viviente: ni el mugido del toro, ni el canto de la alondra, ni el poderoso arrullo del mar llegó nunca, ni nada de la vida¹⁴²

El juez o su hermana se *niegan a dar vida* a la situación de la heroína y por ello, sus palabras no la tocan, son cadáveres a sus oídos. Si permitieran germinar la experiencia probablemente tendrían que tomar la misma determinación que Antígona o se enfrentarían al dilema de vivir inauténticamente. Sobre todo, podría hablar su mismo “orgánico” lenguaje.

Si el refranero popular defiende que la ceguera de la mirada provoca la del corazón (“ojos que no ven corazón que no siente”), aquí tenemos su imagen especular: corazón que no siente crea ojos que no ven, esto es, una mirada ausente de contenido vital.

Esta imagen permite a Antonio Colinas afirmar que la palabra zambraniana quiere ser *fruto* y no *producto*, vida novedosa (*incipit vita nuova*¹⁴³, dirá la filósofa) y no resultado inerte. El dato es producto inerte, la palabra zambraniana vuela varios enteros por encima de la información mineral escrita con un lápiz.

Y su palabra, por querer ser *nueva*, debe ir a contracorriente de las palabras de su tiempo, de las de sus coetáneos; de las palabras –en muchos casos- simplemente novedosas. Su palabra desea ser *fruto*, no producto¹⁴⁴

El carácter germinante de la palabra inicial se debe a que era vida misma (lo explicaremos en el siguiente epígrafe); sin embargo, la inercia, la va decantando, haciéndola descender a algo disponible y mortal. Como esta palabra es manufactura humana, con el acabamiento de una generación se da el fallecimiento de su imaginario y de las palabras que engloba.

Si la palabra, antes, era vida y esa vida era creada por los dioses, por entes superiores al hombre, la aparición de mundos humanos tornaría toda la realidad humana. No obstante, el hombre no puede crear la vida. Su producto es la razón que se impone a la vida haciendo creer que toda la vida es racional. La consecuencia lógica de su poder es una palabra humana cuyo insertado en el mundo del hombre es total. Sin embargo, el hombre que la creó ha perdido su esencia; de ahí su vacío, es decir, el de la palabra y, obviamente, el del hombre. El sujeto contará con ese hueco que no puede

¹⁴² Send. Pág. 224.

¹⁴³ Una de las fuentes de ese “*incipit vita nuova*” será la confianza mantenida en el exilio o en el abismamiento (cfr. LAURENZI, E.: “La cuesta de la memoria” en REVILLA, C. (ed): *Claves de la razón poética. Un pensamiento en el orden del tiempo*, Trotta, Madrid, 1998. Pág. 67).

¹⁴⁴ PC. Pág. 66.

rellenar. Sus esfuerzos (europeizantes), emuladores de Sísifo, serán vanos. Merece la pena detenernos en la explicación metafórica de Zambrano:

La palabra, criatura viviente desde el principio, nacida y danza en corro, no puede detenerse, perdería su vida convertida en cosa, anticipando el objeto que, devorada y borrada por la historia, ha llegado a ser para todos disponible, utilizable, la sumisa y sin aliento, la que se cae apesadumbrada, en la falda de la inercia. Ha huido de ella el núcleo, el nudo que ha de tener la figura de cruz por nadie vista (...).

Allí, la raíz de la palabra, que sólo se nos da pasando por los elementos, formándose en ellos, arriesgando a ser primero, perdiéndose para llegar a ser esta palabra que ya conocemos, pero que era ya palabra humana, o encaminada a serlo. El vía crucis de la palabra que desciende y se corporiza. Y a medida que se corporiza se hace dependiente.

Pues que todo lo corpóreo es dependiente hasta llegar a ser inevitablemente mortal. Dividida en su principio la palabra cuando va atravesando los círculos donde la luz se origina en un cuerpo, en su fuego, cuando la luz se forma en el fuego y para que no suceda así es luz refleja, anuncio de la humana reflexión¹⁴⁵

Esta última palabra, hija del raciocinio moderno y del hombre cartesiano y hegeliano, actúa en sentido opuesto a la palabra originaria vital. Nos impide reconocernos. ¿Por qué? Por su naturaleza racional. La razón moderna mostraba ocultando, afirma parcelas de la realidad creando sombras en otras: el método de Auguste Comte desplegaba la carta de vuelo de la ciencia, pero cerrando la del misticismo y la religión o haciendo secundaria la de la novela y la poesía. Por otra parte, la racionalidad moderna se distinguía por su carácter impositor¹⁴⁶, convenciéndonos que ésta es como ella predica. De este modo, cuando intentamos saber quiénes o qué somos, esta palabra no escucha la pregunta sino que la respuesta está prevista antes que hayamos dibujado el interrogante.

La palabra –y el juicio– es el elemento que nos obstaculiza a reconocernos, nos enajena. En el paraíso no había necesidad de conocer, “la identidad de cada criatura con su propia imagen se hacía en pura pasividad”¹⁴⁷

3.1.2. La palabra vital

3.1.2.1. Descripción.

3.1.2.1.1. Varios términos para un concepto vivo.

Antes que la palabra abandonase su asiento en la vida, existía una que era vida misma. La terminología de Zambrano adjunta diversas denominaciones para diversas

¹⁴⁵ DA. Pág. 94.

¹⁴⁶ “Imponer: obligar o forzar a alguien a aceptar cumplir, tener, soportar, pagar, etc. cierta cosa” (MOLINER, M.: “Imponer” en *Diccionario de uso del español*, Volumen I, Gredos, Madrid, 2007. Pág. 1609).

¹⁴⁷ CM. Pág. 67.

ópticas de la misma realidad: palabra sagrada¹⁴⁸, palabra originaria, palabra naciente, palabra poética, palabra perdida o palabra salvadora. Todas abarcan leves particularidades que las singularizan. Hacer un recorrido por cada una será un modo de entrar en su configuración interna.

La exposición de estas palabras no atiende a una sistemática taxonómica, sino un intento de la autora por introducirnos en su *vivencia*. Por tanto, las “definiciones” son antes descripciones densas que un modo de forja conceptual de los límites de las mismas.

3.1.2.1.2. Una palabra de verdad.

La palabra de verdad mantiene ese fondo de misterio ya aludido por eso no “puede ser enteramente entendida”; ahora bien, una vez es pronunciada, opera una transformación interior que marca a la persona de modo indeleble.

Una palabra de verdad que por lo mismo no puede ser ni enteramente entendida ni olvidada. Una palabra para ser consumida sin que se desgaste. Y que si parte hacia arriba no se pierde de vista, y si huye hacia el confín del horizonte no se desvanece ni se anega: Y que si desciende hasta esconderse entre la tierra sigue allí latiendo, como semilla. Pues que fija, quieta, no se queda, que si así quedara se quedaría muda¹⁴⁹

La palabra no se desgasta porque es un constante renacer. La vida no agota sus sentidos, sólo el objeto tiene limitadas sus fronteras. La palabra puede ser consumida porque es fuente de viveza.

La palabra es trascendente, puesto que parte hacia arriba sin perder su centro (recuérdese la metáfora de la trascendencia). Este apego al centro evita la crisis del que se queda en el firmamento, aunque la palabra vuela permanece centrada sin caer en naufragio.

Por último, la palabra genera y posee un movimiento interno que no necesita de la traslación para desplazarse. Como la palabra poética, aunque permanece en aparente confinamiento dentro de las líneas de un libro, palpita constantemente queriendo saltar de las páginas.

3.1.2.1.3. El germinar de la palabra divina en el “negror de la noche”.

La palabra germinativa no rinde armas a los cánones intelectuales. Se ubica en la propia vida introduciéndose en cada pequeña fisura de ella. Accede tanto a la mente

¹⁴⁸ Sobre los vínculos entre María Zambrano, Heidegger, Wittgenstein, Kafka o Weber en relación a la palabra sagrada consúltese el siguiente artículo: DÍAZ LÓPEZ, J.: “De la palabra sagrada como acción operativa” en BENEYTO, J.M. – GONZÁLEZ FUENTES, J.A. (coords.): *María Zambrano. La visión más transparente*, Trotta, Madrid. 2004. Págs. 135-146.

¹⁴⁹ CB. Pág. 85.

como al corazón. El desbordamiento de la razón propio de los dioses es el desbordamiento de nuestra palabra sagrada.

Hubo un tiempo en que las palabras eran como dioses. Formas, no de algo sino de ellas mismas, herméticas, pues, irradiantes por desbordar de esas sus formas que al pronto se nos presentan tan solo como tal. El contenido de un concepto no es para nada a ellas aplicable, formas sin contenido lógico, pues; si los conceptos pudieran dar cuenta, aun elevados a ideas, del orden de la vida y de la realidad del mundo, dioses no habría habido nunca¹⁵⁰

Nos alojamos en una palabra que es previa a toda concepción, la concepción es consecuencia de su acción, es decir, estamos en la idea inversa a la propuesta por la sociología del conocimiento. La palabra es vino en el que el recipiente es cristal casi inapreciable.

La coincidencia con ella se opera a través de una re-velación en que re-descubramos una verdad que precisábamos en “el negror de la noche”.

Y así la palabra en el negror de la noche hace sentir, no sin cierta cautela, su germinación, ya que ella también ha de saber y tener, como todo lo verdaderamente nacido, el grande riesgo que amenaza a todo lo que nace en verdad, aunque no sea por ello enteramente divino (...).

Porque en la noche del sentido germina la aurora de la palabra¹⁵¹

La palabra originaria se hace visible en la crisis personal, momento en que la palabra auroral pugna con contenidos menos vitales, que cercan la vida personal propia. Después del abismamiento, el sujeto que confía en su desvelo encuentra la salvación de su consternación en una palabra de este tipo.

3.1.2.1.4. La palabra perdida.

La salida de la crisis nos faculta a la percepción de la palabra perdida. Penetramos en una palabra disponible, que permaneció oculta durante un tiempo.

La palabra verdadera se ha extraviado con frecuencia en la historia; el sujeto la persiguió cada vez que se descarrió. Esa pérdida nunca ha sido total; Pascal sería bastión de esa palabra en la época del racionalismo cartesiano o Kierkegaard en el periodo del hegeliano.

No sólo el lenguaje sino las palabras todas, por únicas que se nos aparezcan, por solas que vayan y por inesperadas que sea su aparición, aluden a la palabra perdida,

¹⁵⁰ DA. Pág. 107. Esta cita también aparece en la página 38 de su manuscrito 340: “Hubo un tiempo en que las palabras eran como dioses”

¹⁵¹ DA. Págs. 109-110.

lo que se siente y se sabe de inmediato en angustia a veces, y en una especie de alborear que la anuncia palpitando por momentos. Y también se la siente latiendo en el fondo de la respiración misma, del corazón que la guarda, prenda de lo que la esperanza no acierta a imaginar¹⁵²

El destino del hombre es la claridad, de ahí que cuando la turbación sume al hombre en oscuridad la palabra perdida llame para devolver al sujeto a su transparencia. Concretando: son esos momentos dentro de la sesión filosófica en que llega el consultante afirmando que le falta algo o que *siente* una confusión pero no acierta a dar con la razón de ser de la misma.

3.1.2.1.5. La palabra criatura.

La palabra es mucho más: es criatura que genera sus *propios* frutos. Se cierra así el carácter vicario de la palabra ideológica. No depende de individuo alguno, se rebela ante cualquier despotismo:

La palabra es criatura, ella también, y ella entre todas. Criatura ante todo por depositaria del soplo de la creación, cuerpo el más diáfano del creador abierto, del soplo que trasciende. Lo que no se recoge, ni se suelta, pero que puede volver si sólo se ha dejado pasar y aun más si se ha dejado que se pierda yéndose lejos sin querer darle alcance¹⁵³

Ha sido dada por instancias sobre las que el ser humano no puede hacer descender su yugo. Es depositaria del soplo de creación al ser un nacimiento constante, transcendencia que no se pierde en el horizonte.

3.1.2.1.6. El movimiento de la palabra.

El intento de capturarla, como la vida, sólo conduce a su defunción. Como un pequeño ser hay que dejarla que viva libremente; si así se hace, volverá metamorfoseada y con muchos frutos que luego se derramarán sobre los que sepan contemplarlas.

La palabra originaria nunca desaparece¹⁵⁴ es latir constante cuya esencia puede dirigirse por dos caminos: (1) estar en la superficie o (2) permanecer escondida hasta que decida llamar (in-vocar) a su interlocutor. Ella es la que demanda la presencia de su interlocutor, movimiento éste inverso a la de la sociología del conocimiento. El internamiento de esta palabra en la consulta no se podrá predecir u obligar, sino sólo esperar. Si bien, se pueden crear las condiciones mínimas para que entre en escena. Las

¹⁵² CB. Pág. 87.

¹⁵³ M 340. Pág. 2.

¹⁵⁴ “Las palabras de verdad y en verdad no se quedan sin más, se encienden y se apagan, se hacen polvo y luego aparecen intactas: revelación, poesía, metafísica, o ellas simplemente, ellas. “Letras de luz, misterios encendidos”, canta de las estrellas Francisco de Quevedo. “Letras de luz, misterios encendidos”, profecías como todo lo revelado que se da o se dio a ver, por un instante no más haya sido” (CB. Pág. 92).

condiciones pueden intuirse: libertad, no imposición, agudización del oído y la sensibilidad, promoción de la creatividad naciente, contacto entre las palabras y la vida, etc...

No es palabra que se agite en lo que dice, dice con su aleteo y todo lo que tiene alas, se va, aunque no para siempre, que puede volver de la misma manera o de otra, sin dejar de ser la misma. Lo que viene a suceder según el modo de la situación de quien recibe según su necesidad y su posibilidad de atenderla: si está en situación de poder solamente percibirla, de atenderla, o si está en disposición de sostenerla, y si, más felizmente, tiene poder de aceptarla plenamente, y de dejarla así, dentro de sí, y que allí, a su modo, al de la palabra, se vaya haciendo indefinidamente, atravesando duraciones sin número, abrigada en el silencio, apagada¹⁵⁵

Nunca se queda quieta porque la vida es movimiento, es un “decir”, una “conversación”, constante.

La recepción de la palabra originaria es consecuencia de una modificación de la percepción del sujeto, que pasa por tres estados:

- a) Percepción.
- b) Sostenimiento.
- c) Aceptación.

Tales estados podrían coincidir con las dimensiones intelectivas, vivenciales y reproductivas, respectivamente, incluyendo cada una de ellas a la anterior. La dimensión intelectual (percepción) es la del que meramente *sabe* que la palabra está ahí. La vivencia la que la siente en su interior, la del que sostiene la palabra dentro de sí. La reproductiva es el nivel de aquel que acepta el compromiso de su multiplicidad en su interior, permitiendo su transformación interior. Nuevamente, las rentas que esta idea supone para la consulta filosófica son impagables: primero hay que recibir la palabra, luego cuidarla en el interior y, finalmente, dejar que se multiplique y florezca dando ideas que vitalicen al sujeto.

3.1.2.1.7. Palabra totalizadora.

Esta palabra, al pertenecer a una época previa a la separación sujeto-objeto, facilita la unificación de toda la realidad¹⁵⁶: idea y vida y cada una de los pequeños segmentos de lo real entre sí. De este modo, el todo se hace presente en cada parte. Esta es la sensación que se obtiene delante de ella. Tanto en manuscritos sagrados como en una narración (por ejemplo *El Quijote*) o en la palabra pintada de Velázquez, o la escultura del *Moisés* de Miguel Ángel se repite la misma conexión: Cada parte apela al todo y viceversa. La esencia de los paisajes de Castilla de Cervantes representa tan bien

¹⁵⁵ CB. Pág. 85.

¹⁵⁶ “Mas la palabra no sólo tiene unidad, sino que ha de tener vida” (M 340.17)

el decadentismo de las novelas de caballerías como las yacijas de las hospederías donde se aloja Sancho Panza con su señor.

Estas palabras, como todas las en un modo o en otro sagradas, manifiestan la unidad; son unidad. La hacen y la actualizan, la crean, aunque, claro está, ellas solas no podrían crearlas, pues que todo *El Quijote* se aparece con ellas. Todo *El Quijote* está en ellas y basta recordarlas para que todo el libro se presente entero¹⁵⁷

3.1.2.1.8. La pérdida del tono musical de las palabras. Logomaquia.

El paso de los siglos trajo una multiplicación (no necesariamente multiplicidad¹⁵⁸) de las palabras. Asimismo, se fue malogrando, por un lado, la relación entre la musicalidad (la tonalidad) y la palabra y, por otro, el poder activo de la palabra. Nótese que esta última pérdida es la que genera que la palabra en la consulta filosófica pierda su capacidad activa, su poder transformador.

Tonalidad y palabra han sido captadas juntas, han nacido juntas; debió de transcurrir mucho tiempo antes de que el lenguaje adquiriese la tonalidad nuestra, uniforme, interrumpida tan sólo por las exclamaciones o las expresiones nacidas de una emoción personal; la emoción estaba en un principio contenida en la frase con su tonalidad e inflexión correspondiente. Era la ocasión la que hacía nacer la frase con su cadencia siempre repetida. El hombre todavía no racionalista o racionalizado debió de ser –como sigue siendo en ciertos lugares no penetrados de nuestra civilización- extremadamente taciturno¹⁵⁹

Asistimos al primer síntoma de las desavenencias entre la palabra y la respiración vital. La palabra en el gabinete filosófico racionalista adolece de una ausencia de entrelazado entre lo que ella es y lo que produce. Sus efectos, como hemos dicho, se dan al nivel de las ideas, es decir, no alcanzan en todo momento el plano de las creencias vitales o el de la acción. Desde esta tesitura se explica la queja frecuente de la consulta racionalista: “sé que debo hacer pero no consigo llevarlo *a cabo en mi vida*”. La palabra usada ha servido para comprender la situación y entender cuál es la mejor solución, pero sin transformación del consultante es complicado actualizarla.

¹⁵⁷ SC. Pág. 113.

¹⁵⁸ La multiplicidad supone pronunciar diversos tipos de realidades a través de la palabra, es decir abrir diversos universos. En poesía, significaría la multiplicación en los planos épicos, amorosos, la poesía de protesta, poesía descriptiva, etc... Por su parte, la multiplicación implicar más discursos dentro de los mismos planos. Se puede multiplicar las palabras de un discurso sin innovar, o bien poseer un discurso dentro de palabras pero raquítico en contenidos, es decir, vacío y/o con escasa implantación en el palpar cotidiano.

¹⁵⁹ HD. Pág. 218

Pues no se trata en principio de expresar opiniones, ni emociones personales, sino ejecutar una acción eficaz: conjuro invocación, oficio; modos de provocar la aparición de un *algo*, suceso, situación, desencadenamiento de un conflicto.

En cuanto captación de este algo, el lenguaje tiene función de encanto mágico; lo fija y lo hace desvanecerse, lo disuelve o lo hace perdurar, lo hace existir o trata de devolverlo al fondo oscuro de donde saliera¹⁶⁰

Las épocas racionalistas se exceden en una logomaquia florida y abusiva. Se discute todo y se vierten opiniones, aunque se desatiende al medio en que éstas se derraman, no se da valor a cada palabra que se pronuncia o se escribe. La “conquista” racionalista, la capacidad para traducir en palabras aquello que permanecía difuminado, adolece de su mengua: el descuido del valor de la palabra por la sobreabundancia y la disipación de su tronco “sagrado” con la realidad. Fíjese el lector cómo en el siguiente texto Zambrano está coincidiendo con las asunciones de Mannheim, aunque sea para denunciar lo restos desatendidos.

Sólo en épocas racionalistas y racionalizadas el decir queda a la iniciativa del individuo; la libre expresión ha sido lentamente conquistada. Esa libertad de expresión que todavía hoy el hombre de Occidente lucha por conservar, ha significado una conquista mayor aún como simple hecho que como derecho, logro de hablar fuera de las fórmulas, creando la propia expresión.

Al hablar en libre expresión, el individuo se descubre y se enfrenta con los otros: habla desde su soledad o desde su aislamiento, por cuenta propia y haciéndole él solo responsable. Es la condición fundamental de un orden “profano” o meramente humano¹⁶¹

3.1.2.1.9. “Marbetes a real”. Palabra invocadora.

Queda el campo expedito para la aparición de las fórmulas vacías del lenguaje a las que ya aludiéramos. Primero, se pierde el sentido interno de las fórmulas y de ciertos actor (recuérdese el saludar o el arte de regalar); más tarde, ese sentido es determinado por un sujeto para intereses propios. Sin embargo, la sustitución no colma lo que se ha desvanecido. Se mantiene el formulismo; la *vida, el fuego originario* ha volado.

Y así entenderemos que no es la palabra la que se nos fue, y que podría estar ahí rodando entre todas, dándose a ver en algún instante, fugitiva. No son ellas ni ella, si es que hay tan sólo, las que se pierden. Es el cómo del decir y la falta del aliento primordial y del fuego sutil nunca respirado. El desaliento que el reflejo del fuego únicamente vencería. No a la palabra, sino a su arder inicial nace su aurora (sic)¹⁶²

¹⁶⁰ Ibidem. Cursivas de la autora.

¹⁶¹ HD. Págs. 219-220.

¹⁶² DA. Págs. 145-146.

Permanece el marbete, el rótulo de los conceptos, que pueden manipularse fácilmente, podríamos decir que se compran y venden a la baja, a real. Hay una auténtica crisis de la cual no se saldrá, como afirman Marinoff o Macera, con la conciencia del engaño sino con la devolución de un sentido esencial a las palabras, con la recuperación de la palabra creadora. Frente a la palabra hueca ha de erguirse aquella que se llama: la palabra invocadora de realidad.

Las cosas no aparecerían como tales *cosas* si al nombrarlas y al referirnos a ellas (al relacionarlas, al pensarlas) esperáramos de ellas una respuesta, o al menos las anhéláramos. Si nombrarlas equivaliese a llamarlas para obligarlas a levantarse de la inercia en que están sepultadas. Si el ser o aparecer como *cosas* no fuera resultado de una condena que las vuelve disponibles para que nuestra mente las utilice, o siquiera las movilice¹⁶³

3.1.2.1.10. La palabra “incomprensible”.

Anunciábamos antes algunas de las preparaciones para conseguir la palabra sagrada, vital o poética: el silencio, la escucha, la dotación de valor a cada uno de nuestras palabras o el apego a la sacralidad a la vida percibiendo cada uno de sus matices. Junto a esta demanda, el futuro filósofo aplicado necesita reconocerla. La obra que la filósofa malagueña dedica al autor de *El sentimiento trágico de la vida* esclarece una fenomenología que ayudará en este proceso. En el siguiente fragmento, María Zambrano muestra la lucha de Miguel de Unamuno por lograrla.

Aquí Unamuno padece la desesperación de la expresión, la desesperación de la creación por la palabra que tropieza con una palabra hecha, ya forjada que él querría instrumento propio. Lucha tremenda por la palabra en que se le pide, a la vez, que sea única, expresión jamás proferida, inédita, recién inventada y que sirva, a la vez, de publicidad, que sea expresión ingénita, que sea la palabra virgen que el hombre, sólo en su desnudez, siente brotar de lo más hondo de su pecho, como Adán sintiera un día, en su sueño, salir de su costado, la Eva inédita, la que al ser mirada ya con los ojos abiertos ofrecía el milagro de la presencia pura, en que son idénticos sueño y realidad, en que el sueño se ha cuajado en realidad viviente. Tal es el sueño de don Miguel, su sueño de poeta, de creador: inventar, sacar de los más hondos abismos de su sentido, de ese pozo de “las oscuras cavernas del sentido”, la palabra blanca, de pureza cristal, nacida de lo más misterioso de su sueño y de presencia libre, evidente, realidad viva para todos¹⁶⁴

Repare el lector en cada aspecto del denso párrafo anterior.

En primer lugar, la palabra forjada, ya hecha, de la cual se ha abusado y por lo cual se ha desgastado. Esa palabra es obstáculo para elevarse a la palabra nueva. La

¹⁶³ LB. Pág. 78. *Cursivas de la autora.*

¹⁶⁴ MU. Págs. 78-79.

palabra forjada nos define personalmente, es decir, ante los demás; por eso, afirma Chantal Maillard, la palabra (la que nos imponen, no la encontrada en nuestro interior) puede ser obstáculo para el propio reconocimiento. Para ganar la palabra originaria propia y para conquistar nuestra esencia hay que romper con lo dado.

Por otra parte, el hombre “siente brotar de su pecho” la palabra vital. De aquí sus desavenencias con la mente. La pura comprensión mental es el camino directo al suicidio del mismo acto.

En ocasiones, se piensa que ciertas entidades poseen una naturaleza epistémico-racional, cuando lo real es que se ha introducido en cánones racionales. Esto es un intento absolutista reductor en el que se ciega el origen desde el resultado. Vislumbrar el ser humano desde categorías médicas no debe hacernos concluir que el sujeto es un ser exclusivamente biológico. Ocioso es decir que la medicina puede descubrirnos esta dimensión, si bien la reclusión en los mismos es una reducción poco legítima. Lo mismo habría de decirse de los intentos de recluir la palabra en cánones racionalistas. Es más, la captación racional de las palabras que aquí nos ocupan no siempre es posible, porque su naturaleza trasciende la argumentación. Lo ponía de manifiesto Henri Bergson, uno de los filósofos que motivaron la vocación de Zambrano, en una entrevista que recoge un artículo de PR.

El entrevistador, en un momento dado, le dijo: “*Algunas cosas de usted yo no las entiendo*”. Y entonces él contestó: “*Yo tampoco. Hay algunas cosas que no las entiendo. Hay inclusive otras cosas –y eso lo decía un hombre tan comedido de lenguaje- que ni Dios las entiende*”. ¡Hay cosas que ni Dios las entiende! (...). En el filósofo no había desprecio, sino un respeto que, siendo puramente intelectual, era también no sacro, sino puramente divino (...).

Así sucede con ciertas palabras, las más hondas y verdaderas. Las verdaderas palabras de amor han de ser así. Hay hombre y mujeres que ni han dicho ni han escuchado palabras de amor. Siempre los he compadecido¹⁶⁵

3.1.2.1.11. La palabra como don poético.

La palabra originaria es la del hombre desnudo, que ha abandonado todo ornato y todo absolutismo. El individuo que queda a la espera de la palabra, como el poeta en aquella época pretérita. Entonces, está en el claro, a la espera de que las nubes pasen, o de que, en la penumbra creada por un sol que juega con los árboles. Ahí, como un don inesperado, recibirá la palabra originaria. Porque la palabra viva adviene como don.

Se vierte en su propia presencia que aparece como un don, un don que viene de lejos, a veces de un fondo oscuro y en este caso como una luz que se hace y se renueva¹⁶⁶

¹⁶⁵ PR. Pág. 58. Cursivas de la autora.

La palabra ha de ser viva, tanto como una “Eva inédita” sacada del costado de Adán. Para radicalizar ese carácter vital, la palabra se origina en “las oscuras cavernas del sentido”. El abismamiento como lugar en que renace el hombre auténtico regresa.

Además, la palabra es de la pureza del cristal, ¿por qué? Porque su pureza es “transparente”: se deja traspasar, deja ver a su través y se deja ver. Toma la consistencia del alma: se ve y da a ver.

No intenta explicar, o hablar *sobre* la realidad sino fundirse con la realidad y llevar al lector a ella. María Zambrano experimenta estos eventos al acercarse a los poetas de su entorno.

Había sido un irrumpir luminoso éste de la poesía. Juan Ramón Jiménez la había anunciado, pero a la misma poesía de Juan Ramón Jiménez se la sintió más claramente cuando aparecieron los poetas jóvenes: García Lorca y, enseguida como la estrella gemela, Rafael Alberti. ¡Qué alegría pura, como del alba! Cunado apareció “Marinero en Tierra” (...). Y Jorge Guillén y Pedro Salinas -”Entrada en Sevilla”- en prosa publicada en los primeros números de la “Revista de Occidente”, tan clara, tan nítida, tan precisa. El idioma castellano se adelgazaba, se convertía en cristal y dejaba ver sus puras entrañas; ¡qué idioma tan bien nacido! Y el alma del idioma alumbró otra vez, traído por Rafael Alberti en “La amante”, tan frágiles cancioncillas y en el contenido misterio de Emilio Prados¹⁶⁷

3.1.2.1.12. La donación vital de la palabra. La palabra que se hace perdidiza.

La palabra originaria es realidad viva *para todos*, es decir, transmite su vitalidad a los que la circundan. Existe un foco común al resto de los mortales, el que se pone en contacto con verdades en que todos nos sentimos reflejados porque no se demandan razones sino un sentir originario común: el desciframiento filosófico de un fondo personal en que todos nos aunamos.

Según la fenomenología zambraniana, la palabra no siempre se pierde como resultado de una voluntad absolutista sino que, a veces, “se hace la perdidiza” para que sea buscada por el sujeto.

Perdía la palabra única, secreto del amor divino-humano. ¿Y no estará ella señalada por aquellas privilegiadas palabras apenas audibles como murmullo de paloma: *Diréis que me he perdido, - Que, andando enamorada-, Me hice perdidiza y fui ganada*¹⁶⁸

¹⁶⁶ M 340.

¹⁶⁷ DD. Pág. 60.

¹⁶⁸ CB. Pág. 87. Cursivas de la autora.

3.1.2.1.13. La presencia de una ausencia.

El hacerse perdidizo conecta con la idea de una palabra oculta por no ser dicha y que permanece, paradójicamente, presente: una palabra que se hace visible por su ausencia. No decir algo es la presencia de una ausencia, no sólo la ausencia de una presencia. Así, la ausencia de lo que debía ser dicho permanece ahí palpitante; en él, se basa el concepto del delirio zambranista¹⁶⁹. A diferencia del “delirante”, el “idiota” parece que tiene algo que decir, si bien, *realmente* no posee fondo alguno¹⁷⁰. El delirante cierra murallas en torno a algo que “no puede” expresar; permanece en él, si bien se dan manifestaciones externas de esa ausencia. La ausencia es un tipo de actualización silente, una palabra perdidiza y muda.

No podrá entender que algo así suceda con la palabra sino aquel que haya padecido en un modo indecible el haber sido dejado por ella, sin que sea necesario que una tal situación llegue a la total privación. Es la palabra interior, rara vez pronunciada, la que no nace con el destino de ser dicha y se queda así, lejos, remota, como si nunca fuese a volver. Y aun como si no hubiese existido nunca y de ella se supiera solamente por ese vacío indefinible, por esa a modo de extensión que deja. Pues que es una suerte de extensión la que se revela. La extensión de toda ella, ¿será el resultado de un abandono?¹⁷¹

La potencia de la palabra viviente es tal que no es posible ensombrecerla para que desaparezca. Si es originaria, aun en vidas eclipsadas se sentirá su acción.

El lenguaje común de argumentos y contraargumentos es contingente y oscurecedor¹⁷²; de hecho, el contraargumento es un intento de hacer pasar a la nada las palabras del argumento. Sin embargo, un argumento fundado en la palabra naciente, generará una coyuntura diferente: la palabra del oponente nunca es enemiga sino que en ella alborea un nuevo sentido que es tan útil a él como al interlocutor.

La aporía de la palabra, su imposibilidad de encontrar condiciones para su vida, lugar donde albergarse, tiempo, y ese fuego sutil y ese morir viviendo. Y en esta etapa es él, el sujeto paciente, el que se siente obstáculo, corteza, resistencia. Lugar cerrado a la palabra, inhábil, para abrirse a ella, si no hundiéndose todavía más, ahondándose sin ensimismamiento¹⁷³

¹⁶⁹ Recordemos que, durante el delirio, hay una serie de eventos que claman por salir a superficie aunque son incapaces de hacerlo. A pesar de ello, los síntomas del delirio son la constatación de esa presencia que se manifiesta mediante la ausencia.

¹⁷⁰ “Un paso más y aparecería ya el idiota. El que ha quedado sin apenas palabras, al parecer. El supremo ignorante, la sede misma de la ignorancia que no llega a ser filosófica porque no apetece ni espera saber nada, por haber perdido de raíz todo apetito. Y la esperanza sin la raíz del apetito, es ya cosa muy diferente porque no engendraría historia” (ESV. Pág. 219)

¹⁷¹ CB. Pág. 93.

¹⁷² “Porque el juego de las razones y contra razones oculta en lugar de revelar, ciertas zonas de la vida, eso que se llama espíritu” (DD. Pág. 134).

¹⁷³ *Ibidem*.

La palabra va a ser *revelación* y no solamente *manifestación*¹⁷⁴. La revelación apunta a la presentación de una verdad secreta u oculta. El secreto, a su vez, es una “cosa que cuidadosamente se tiene reservada u oculta”. Además, la revelación se vincula con el misterio (nos detendremos un poco más adelante en él).

El contacto íntimo con la realidad y su esencial constitución como realidad profunda da lugar a que aquel que la toque encuentre entidades propias o ajenas que le estaban cerradas hasta el momento¹⁷⁵. Este celo mantenido en torno a la profundidad se da por dos factores: primero, por la naturaleza “graciosa” idiosincrática del acto de darse la palabra; segundo, por la necesidad de someterse al camino para encontrarla.

3.1.2.1.14. Eternidad renovada de la palabra originaria.

La palabra originaria o poética tiene un trato específico con el tiempo: es inmortal. Tal vez, la inmortalidad de este ente provoque la eternidad de la llamada a sus propios condominios.

Sola la palabra poética, memoria, rememoración, canto llano, suplirá su instantánea inmortalidad, instantánea aunque dure tiempo. Los dioses de la temporalidad. Sólo la luz traída por el visitante Apolo Hiperbóreo, anidada en la palabra poética y en el pensamiento poético, siempre allí permanece, la luz dejada a sí misma, sin encarnación y sin resurrección, simplemente duradera¹⁷⁶

Apolo Hiperbóreo era el dios que cada primavera regalaba su luz a la estación. Se repite cada estación, siendo cada llegada de Apolo el inicio renovado de la luz y la vida a la naturaleza. Análoga imagen sería la de la palabra.

3.1.2.1.15. La palabra balbuciente.

Responde a un lenguaje que merodea la vida sin tocar completamente la racionalidad. Es previa a la argumentación, lo cual favorece que las adherencias a la vida continúen vigorosas. No hay una auténtica palabra articulada sino una impronta¹⁷⁷: enfrentamos una sin par mediadora entre dos mundos.

¹⁷⁴ Cfr. DA. 131. La naturaleza reveladora de la palabra no es reductora: “la naturaleza de la palabra es manifestar. De ahí, su parentesco íntimo, sino algo más, con la luz” (M 340. Pág. 31)

¹⁷⁵ Semejante estructura es la del discípulo que se sentía estimulado a iniciar su camino en presencia de su maestro. La palabra auténtica da a ver y atrae hacia la luz.

¹⁷⁶ DA. Pág. 136.

¹⁷⁷ Consecuentemente, la palabra balbuciente es auroral. El conocimiento que lega es, en palabras de Clara Janés, “un conocimiento intuitivo que participa de la pureza” (JANÉS, C.: “María Zambrano, retrato con figuras” en en BENEYTO, J.M. – GONZÁLEZ FUENTES, J.A. (coords.): *María Zambrano. La visión más transparente*, Trotta, Madrid. 2004. Pág 58).

Palabras sueltas, en balbuceos, apenas audibles, como un ave ignorante, que no sabe dónde ha de ir, mas que se dispone a levantar su débil vuelo. Viene a ser sustituida esta palabra naciente, indecisa, por la palabra que la inteligencia despierta profiere como una orden, como si tomara posesión ella también, ante el espacio, que implacablemente se presenta y ante el día, que propone una acción inmediata que cumplir, *una* en la que entra toda la serie de acciones (...).

Y la palabra primera se recoge, vuelve a su silencioso y escondido vagar, dejando la imperceptible huella de su diafanidad. Mas no se pierde¹⁷⁸

El imperialismo racionalista moderno, envenenado por una visión que no admite otras perspectivas, tilda esta palabra de habla torpe o primeriza¹⁷⁹. Se toma como modelo el habla del niño recién nacido y, en este punto, no se anda desorientado: ¿no está el niño más alejado del planteamiento racional?, ¿no está su vivencia más cercana al puro sentir?, ¿no se aproxima más su experiencia a la ausencia de juicio racionalista y a la queja vital? Siendo éste el modelo, dejamos constancia de la cuidada selección del adjetivo por la autora de DA.

¿A qué se llama balbucear? ¿Qué se entiende por balbuceo? A lo que no llega a decir nada por insuficiencia de palabra, o a lo que lo dice por la inmensidad del amor, del temor, de la cercanía de la presencia, aunque sea entrevista solamente, ya que la presencia total daría la palabra única, la palabra perdida o el morir¹⁸⁰

La palabra balbuciente entra en contacto con la luz auroral, aquella que no es sol cegador del mediodía sino promesa que en penumbra permite ver mucho más.

3.1.2.1.16. La palabra danzante y musical.

El hombre primero no era como un embrión ni como un proyecto. No tenía que crecer y menos aún seguir siendo engendrado. La palabra recibida bastaba. Prisciliano dirá cantando, danzando: Quiero ser engendrado.

Pues que la palabra recibida era ritmo y número. Pues que palabra y número no se habían diferenciado en este principio y en lo que de él resuena todavía. El Verbo principio no se había diversificado en su manifestación; era activo sin padecer.

¹⁷⁸ CB. Pág. 26.

¹⁷⁹ El DRAE define balbucir como “Hablar o leer con pronunciación dificultosa, tarda y vacilante, trastocando a veces las letras o las sílabas” (Cfr. “Balbucir” en *Diccionario de la Real Academia Española*, RAE, Madrid, 2007, 22ª Edición. Disponible on-line en http://buscon.rae.es/draeI/SrvltConsulta?TIPO_BUS=3&LEMA=balbucir, último acceso 25 de marzo de 2008) y el *Diccionario de uso del español de María Moliner* especifica la acción de balbucear como “Habla con dificultad, suprimiendo o cambiando letras, como los niños cuando todavía lo hacen imperfectamente” (Cfr. MOLINER, M.: “Balbucir” en *Diccionario de uso del español de María Moliner*, Volumen I, Gredos, Madrid, 2007. Pág. 343).

¹⁸⁰ DA. Pág. 124.

Y si algo del orden de las entrañas había sería el ritmo, sonido propio de cada criatura¹⁸¹

La vida es movimiento y posee un ritmo interno. Una palabra que no se separe de la vida contiene estas mismas notas. El número, siguiendo la tradición pitagórica, muestra la armonía universal. El pitagorismo atiende al ritmo vital y al orden que supone un ajuste con lo profundo natural. La palabra danzante rescata estas dos determinaciones.

La palabra danzante y musical es la palabra poética. ¿Por qué es la palabra poética y no otra? A las razones reseñadas hasta ahora (vinculación con la vida, inmortalidad (o atemporalidad), unicidad de la palabra, etc...), agregaremos la especial relación del poeta (y del filósofo que busca descifrar su sentir originario) con ella.

Poesía y filosofía miradas cada una en su mayor pureza se unen destacándose entre todas las demás creaciones por la palabra; entre ellas existe una esencial, íntima y viva unidad. Unidad que llega a ser una especial identidad entre la persona viviente y su creación. El filósofo y el poeta están más identificados con su obra que autor alguno¹⁸²

3.1.2.1.17. Palabra y lenguaje.

La poesía es “la forma más musical de la palabra”¹⁸³. No adelantaremos más al respecto hasta el apartado en que expongamos la cuestión de la música; no obstante, forma parte de este epígrafe dar un salto atrás y preguntarse por lo que existía previamente a la palabra: ¿acaso el lenguaje es antecesor de la palabra? Eso se concluye del siguiente texto:

Desde un punto de vista simplemente biológico, y también biográfico, el lenguaje es anterior a la palabra. La presencia de la palabra para el hombre es una revelación, mientras que el lenguaje está muy emparentado con el lenguaje animal, es decir, con lo simplemente natural¹⁸⁴

El punto de unión entre el lenguaje natural o animal y la palabra es imprescindible para la palabra poética u originaria. No se propone que retornemos al estado del mamut, del perro o de la serpiente, sino que recuperemos la condición originaria, es decir, recuperar los huecos de la vida olvidados, para volver a entender el

¹⁸¹ ZAMBRANO ALARCÓN, M.: “Acerca del método...”. Pág. 88.

¹⁸² ZAMBRANO ALARCÓN, M.: “Consideraciones acerca de la...”. Págs. 10-11.

¹⁸³ HD. Pág. 109.

¹⁸⁴ DA. Pág. 129.

sentido profundo de la palabra. El lenguaje no es suficiente para el ser humano, es precisa la palabra, la palabra plena de sentido.

Que la palabra haya de ser concebida humanamente es lo único que da cuenta de que haya y aun exista, llegue a existir, la palabra. Valdría, si no, el lenguaje, el lenguaje que es danza que notifica y algo más en las abejas; valdría el canto opaco de la lechuza que visa a la cierva y a la corza que el cazador va en su busca (...). Palabra propiamente es sólo aquella que es concebida, albergada, la que inflige privación, la que puede irse y esconderse, la que no da nunca certeza de quedarse, la que va de vuelo¹⁸⁵

3.1.2.1.18. La palabra destino del hombre.

Dos manuscritos zambranianos testimonian la siguiente frase: “La palabra es la predestinación del hombre”. En el manuscrito 340¹⁸⁶, la sentencia se ubica en el margen; en el manuscrito 410¹⁸⁷, dentro del cuerpo del texto. Si el hombre está predestinado a la palabra, ella no va a cejar en su llamada hasta que la promesa se materialice. La historia apoya esta aserción: aun en los tiempos en que la barbarie intentó eliminarla o limitarla, ésta reapareció. No sólo es la palabra argumental la que, cual Fénix, renace de sus cenizas, sino también la poética. El mismo corazón de la vida es la palabra viva. Ésta es la más acorde con el ser humano en tanto en cuanto ser vivo.

El corazón de la vida, la palabra acuñada por los siglos sin perder ni en un átomo su vitalidad, se puede interpretar (...) de maneras diversas¹⁸⁸

La perversa idea de aquellos que se autodenominan salvadores por haber rescatado al pensamiento y a la palabra de sus connotaciones “irracionales” es objeto de denuncia de nuestra pensadora.

La palabra desprendida del lenguaje, la sola, pura, límpida palabra, nos parece que haya sido salvada de las aguas primeras, de esas amargas y también dulces, como todo lo amargo, es nacida de un mar que ya no alcanzamos a ver, que no estamos ciertos que nos bañe todavía, mas alguna vez podría ser que un instante inesperado naciera de nuevo para volverse otra vez, reiteradamente, a esconder¹⁸⁹

3.1.2.1.19. La palabra indecible.

Una de las modalidades de la palabra viva es la palabra indecible. Presenta familiaridad con la palabra del delirante: es la que ya no puede ser pronunciada porque

¹⁸⁵ CB. Págs. 94-95.

¹⁸⁶ Cfr. M. 340. Pág. 56.

¹⁸⁷ Cfr. M. 410. Pág. 4.

¹⁸⁸ PR. Pág. 69.

¹⁸⁹ DA. Pág. 130.

el interlocutor no está presente ni volverá a estarlo nunca. Esa palabra queda impronunciada, arrancada de toda posibilidad de articulación, fraguando una cadencia eterna¹⁹⁰.

¿Y a quien diré yo ahora; en este ahora tan deshabitado de ti, estas palabras tan sólo a ti destinadas, aunque ningún secreto revelen, aunque de ningún enigma sean la cifra?, se dice el que se ha quedado y sigue aquí todavía. Y al decírselas, las dice ya abiertamente. Y abiertas quedan en un espacio donde lo disponible revolotea. “Quali coombe dal disio ciamate –con l’ali alzate e ferme al dolce nido-, Vegnon per l’aere dal voler portate”, van las palabras a quienes sólo se ofrece ya extensión. Palabras del deseo irreprimito, castigadas por ello quizá a nunca encontrar el nido¹⁹¹

3.1.2.1.20. Otro enamorado de la palabra viva: Lezama Lima.

El objetivo de María Zambrano es la “recreación por la palabra, encarnación del logos, búsqueda de la palabra renovada que revele el sentido de las categorías de la vida o las formas íntimas de la vida humana”¹⁹².

La propia palabra de la filósofa pueden resumirse en las “palabras del regreso”, definidas por Mercedes Gómez Blesa del siguiente modo:

Las palabras del regreso son, precisamente, eso: las palabras del regreso de una exiliada, quien, tras haber permanecido durante más de cuarenta y cinco años alejada del país, volvió para ofrecernos esa sabiduría que el tiempo de una vida se encarga de destilar¹⁹³

El descubrimiento del valor de la palabra es seguido por José Lezama Lima, uno de los poetas más queridos por María Zambrano. Se ha publicado un epistolario con él y con su viuda y son varios los artículos que le dedica la filósofa al autor de *Paradiso*.

El amor compartido por la palabra culmina en que el protagonista de la novela más importante del cubano sea el lenguaje. *Paradiso*, si bien narra una historia, pseudo-autobiografía de Lezama Lima, destaca por la densidad de su contenido. Está plagado por un gusto estético y estetizante en que el lenguaje adquiere verdadera vida por sí mismo. Esto es confirmado cuando en los tres últimos capítulos, el ritmo narrativo se corta. En este lugar, el lector que no esté atento al personaje notará una fisura inexcusable. El lector se encontrará desorientado puesto que buscará una continuidad en

¹⁹⁰ A pesar de esta indecibilidad, la palabra nunca alcanza la capacidad etérea de las artes plásticas: “Las palabras son siempre más de este mundo que las artes plásticas, se adaptan más a la realidad, nos dice María Zambrano, porque las artes plásticas tienen menos que ver con el tiempo ya que su apariencia es espacial, no sucesiva” (GARCÍA, C.: “Apuntes sobre el tiempo y la poesía” en BENEYTO, J.M. – GONZÁLEZ FUENTES, J.A. (coords.): *María Zambrano. La visión más transparente*, Trotta, Madrid. 2004. Pág. 99).

¹⁹¹ DA. Pág. 116.

¹⁹² PC. Pág. 90.

¹⁹³ GÓMEZ BLESA, M.: “Introducción” en PR. Pág. 9.

el lugar donde no va a encontrarla: la continuidad en el protagonista (la palabra) permanece a pesar del cambio en la historia.

El modo en que Lezama moldea la palabra nos hace recordar a un artesano con su barro. Consciente de ello, lo manifiesta en sus intercambios con la filósofa. Quedamos, a continuación, con un comentario suyo que sirve para confirmar diversas ideas de este epígrafe. En él, la palabra se hace gesto (según el DRAE, “movimiento del rostro, de las manos o de otras partes del cuerpo con que se expresan diversos afectos del ánimo”):

Su ensayo sobre “La palabra perdida” nos hace pensar en el gesto que se va haciendo ya palabra y la palabra que se hace gesto. Y sobre todo el trágico desprendimiento del verbo liberado de la sucesión, como si crease de nuevo otras escalas. Porque he ahí lo trágico, cada palabra se libera como rota en su centro, recorre el tiempo que ella se crea pulverizándose para reaparecer. Seguirla en su recorrido, como un relámpago, es como una mirada que avanza hacia otras tierras o palabras, como médulas, como semillas, como especies que engendran goethinamente nuevas especies¹⁹⁴

3.1.2.1.21. “Non sum dignus”.

A estas alturas, repetimos la pregunta que siempre inquieta al orientador: ¿cómo conseguir este tipo de palabras? Algunas respuestas ya han atravesado la selva de este capítulo: escucha, ausencia de soberbia, apertura,... La mayor parte de ellas podría resumirse en el aforismo religioso “non sum dignus”, es decir, el reconocimiento del poder de la palabra.

Todo el que alguna vez se hayan encontrado a un auditorio formado por hambrientos de la palabra, sabe de esa imposibilidad de hablar que sobreviene y que sólo se sobrepasa con un “non sum dignus”. Y ya entonces, puede suceder que la palabra brote en el habla sin que el hombre sienta suya, sin que se sienta a si mismo como sujeto del hablar, sino más bien como el lugar donde la palabra se forma¹⁹⁵

3.1.2.2. Consecuencias.

3.1.2.2.1. El sendero de la palabra.

Podríamos asemejar las trayectorias de la palabra y de la vida: ambos son una consunción para consumarse y para, posteriormente, renacer.

El movimiento propio de la vida, y por tanto de la libertad, y la historia verdadera no es negarse dialécticamente para afirmarse después, sino darse hasta extinguirse y sin cesar para encenderse de nuevo¹⁹⁶

¹⁹⁴ CLM. Págs. 189-190.

¹⁹⁵ M 340. Pág. 15.

¹⁹⁶ Send. Pág. 22.

La imagen del itinerario de la palabra se corresponde con el de una vela que propaga su luz y calor a medida que consume su cera.

La palabra más alta y entera, la más libre es aquella lavada por el fuego, la que se forma en él, por él, quedándose así en lo invulnerable, en el centro último de su sentido. Y no puede propagarse. Se propaga la palabra en principio por la combustión en la que nace, por el aliento que de esa combustión desprende, por lo que tiene de hija del fuego. Y que puede ser fuego que arrebatada, que la devora apenas nacida, despojándola de su sentido y dejándole todo su ímpetu, y el más puro que la funde una y otra vez, hasta que nace del todo y es al par inteligente y misteriosa, una¹⁹⁷

Sendos procesos reportan un producto que no es material, producen una acción pura con resultados prácticos: “deshelar la palabra”, “transformar”, “gestar comunión” o profundizar en el conocimiento.

3.1.2.2.2. El deshielo de la palabra y del habla.

El deshielo de la palabra es una figura abierta a múltiples sugerencias. La licuación da la bienvenida en la vida a una entidad que era incapaz de moverse; trae a la existencia algo que estaba dentro de un bloque, una entraña. Ese fondo ni siquiera se podía observar debido a las numerosas capas heladas que lo cubrían.

La palabra que no se petrifica en el espanto, y a partir de la cual el habla se deshela. Y que sigue orientando el ser del que ha entrado en la noche de su mente.

La palabra se adentra en el calor, de hecho, la palabra viva es fuego que consume su materia prima. Renace el movimiento por que se calienta el corazón palpitante de la palabra y, a su vez, del que la pronuncia. Se opera una transformación originadora esencial: una vez recibida, la palabra licuada nunca más se podrá hablar como se habló. Se descubre una dimensión de la palabra que desborda la consideración instrumental de la misma. La importancia de ésta y su acción sobre la realidad se acrecientan en nuestra conciencia y podemos afirmar:

“... No volveré a hablar como he hablado. Ni a escribir como lo he hecho, sea cual sea la forma en que lo hice”, alguien dice entre sí y para sí un día que se queda para ello marcado. Un día que había de llegar y que ha llegado, sin duda, a todos aquellos heridos o al menos flechados por la palabra, por esa palabra original y por ello tan amplia, que abarca toda “humana” obra, constructiva irreprimiblemente¹⁹⁸

¹⁹⁷ ESV. Pág. 253

¹⁹⁸ CB. Pág. 144.

3.1.2.2.3. La herida de la palabra.

La palabra viva transforma el ser de los sujetos y de la realidad. Son palabras activas, puesto que, en cuanto se pronuncian, están haciendo. El judío sentía un temblor al sólo imaginarse pronunciado la palabra de Dios. El niño que pronuncia su primer taco (su primera “palabrota”) siente una quiebra que no le permitirá recuperar su original estado de inocencia; algo se ha transformado con la mera articulación de una palabra, se situará en un punto de no retorno.

Las lenguas sagradas, y todas las palabras operantes –aunque se den en fragmentos o incluso en frases autónomas sin conexión aparente –de algún lenguaje sagrado, diluido, tal vez, como una sal en la inconsciencia del genio creador, son al par, indisolublemente, número y palabra, silencio y sonido, decir y callar, tiempo y aun luz. Una palabra increada, por el humano hacer, perteneciente no a las *pragmata* sino a las *onta*, no a las cosas del hacer sino a las del ser¹⁹⁹

La acción de esta palabra se propaga más allá de la temporalidad humana (recuérdese la inmortalidad de esta palabra). El influjo sobre el ser humano es más que llamada circunstancial. La palabra lo hiere e incluso, si él lo acepta, lo devora y lo acaba convirtiendo en un agente de su creación.

Mas en el ser humano, uno de los elegidos por la palabra, ella abre la herida más aguda y de bordes siempre abiertos, aun anhelantes se diría de mantenerse siendo viva herida, viviente, hasta en algunos llegar a consumir todo su ser. Una herida devoradora, una palabra nunca hallada, mas nunca acallada, nunca dormida; que aun en sueños, entre esos sueños fantasmas del ser, se abre más, se enciende, llama que devora y puede crear, a su vez, algo no visto ni oído hasta entonces, eso que se llama una obra que vivirá siempre, mientras el cuerpo que la sustentó cae en cenizas sin nombre siquiera, sin nombre²⁰⁰

La persona acaba por evaporarse cuando se dispone en torno a este tipo de palabra. Esta desaparición no supone la negación del sujeto sino la proyección hacia posibilidades que disponen su materialidad en un segundo nivel. El cuerpo, como símbolo del centro, no desaparece porque se caería en la crisis por falta de asiento; sin embargo, se proyecta al ser humano a un firmamento inalcanzable por mecanismos intelectuales-argumentales. Recordemos al poeta griego y obtendremos una imagen semejante: una individuo “poseído” por las musas y cuyo producto es resultado de ellas²⁰¹.

¹⁹⁹ DA. Págs. 118-119.

²⁰⁰ DA. Pág. 119.

²⁰¹ En cualquier caso, téngase presente que a diferencia de aquellos poetas, Zambrano nunca abandona la materialidad, que considera esencial en su sistema. El sistema de Zambrano puede estar influido por el platonismo de Agustín de Hipona, si bien, se une a él el materialismo de Cervantes o el de Pérez Galdós.

3.1.2.2.4. El entusiasmo de la palabra.

¿Cómo logra el hombre su máxima realización a pesar de ser un mero instrumento cuyos productos son temporales, lábiles, confusos y esclavizados por la materia? A través del “en-thusiasmo”, es decir, entidades que le son superiores se hacen cargo de él y avivan una existencia a la que de otro modo no podría aproximarse.

¿Qué existencia es la novedosa que acaece en el entusiasmado? La que está en torno suyo, si bien, desde los *fundamentos*, desde su *radicalidad*, desde su *fuego* si se quiere.

La otra vida, la que crea el individuo lógico-argumental, es la de la mente, la de la inteligencia y la de la conceptualización. Esa vida no lo *encanta*, no lo mueve ni lo transforma. Allí, no hay sino *abstractas elucubraciones*, en el mejor de los casos, *sobre* la vida, nunca *desde* o para la vida. Como vimos en capítulos anteriores, la argumentación se establece sobre premisas y para conclusiones. Los resultados habrán de trasladarse, más tarde, a la vida, puesto que no se ha trabajado desde el principio *desde* ella.

3.1.2.2.5. El poder de la palabra.

Entregarse a la palabra viva es un modo de “perder para ganar”. Lo opuesto es la entrega al radicalismo *absolutista* (no se niega la razón sino su exceso): intentar ganar personalmente a costa de la pérdida de los demás. Esta idea ya fue insinuada en las tablas del capítulo segundo que comparaban filosofía, poesía y novela.

Una palabra con tal poder de acción es algo que puede parecerse lejano; ahora bien, no hace falta más que pensar en la reacción que provoca un insulto para entender cómo su poder se ejerce (en ciertos niveles) en el día a día.

La palabra tiene entonces el poder análogo al de las figuras de los dioses de purificar y, análogamente a los demonios, de destruir o de manchar. Por ello, ciertas palabras, no pueden ser pronunciadas ni ser mostradas a la vista de todos ni para todos los hombres. Se accede a ellas por un grado de iniciación²⁰²

El nodo de esta palabra está concentrado en su interior, desde él mana su acción. Repárese que su riqueza está en ese fondo visitado por el maestro y que enseña al discípulo. Recordemos la metáfora del buzo: este iba al fondo del mar para salir transformado después de ver innumerables maravillas escondidas al diario transitar. Esas maravillas son las que generan la transformación de la palabra.

²⁰² M 340. Pág. 11.

Es lo que más dista de la máscara con su interior vacío, en su lugar tiene una entraña viviente; es la figura que se hace visible desde adentro y, por ello mismo, es palabra²⁰³

3.1.2.2.6. Aislamiento y soledad.

La palabra viva saca al individuo de su aislamiento para introducirlo en la soledad. El aislamiento separa de la realidad, por ejemplo por el proceso de conceptualización que divorcia sujeto y objeto. Por el contrario, la soledad es el intento de recuperar el interior y el contacto con la realidad, eludiendo el descentramiento a que nos somete una vida que sólo mira al firmamento.

Autor es tan sólo el que da la palabra que salva al individuo de su aislamiento, adentrándole en la soledad, donde encuentra la raíz común con el hombre, su hermano. La palabra que responde a la última, agónica, soledad que es de cada uno y de todos. La palabra que nace del silencio planeando sobre él, por un momento invulnerable, blanca, para quedar así en el silencio que no acaba de romper: la palabra del que calla²⁰⁴

La escritura será el medio para defender la propia soledad y para promover la aparición del otro. La confesión es un género literario en que el sujeto se busca a sí mismo en la soledad²⁰⁵ y fomenta la misma actitud en el lector.

3.1.2.2.7. La revelación a través de la palabra viva.

La revelación será consecuente del rescate de la soledad. En el capítulo dedicado al consultante, afirmábamos que el hombre precisaba verse y darse a ver. Esta acción ha de estar sellada por la marca de la autenticidad y la autoaceptación, y mediada por la palabra viva.

Toda la experiencia tiene algo de revelación por muy en la relatividad de lo humano que se dé. Justamente por andar entre la relatividad necesita el hombre de revelación de las verdades que rondan y ruedan mientras no se las revive. Experiencia es revelación y es historia. La historia verdadera que se prosigue bajo la apócrifa. El hombre necesita darse a ver y verse él mismo, en su rostro verdadero. Y ello no puede lograrlo por la sola acción, ni siquiera la sangre sola podría. La revelación entre todas se da en la palabra y por ella²⁰⁶

²⁰³ M. 340. Pág. 12.

²⁰⁴ U. Pág. 173.

²⁰⁵ La defensa de la soledad a través de la confesión es la base de un artículo del profesor de la Universidad de Barcelona Miguel Morey: MOREY, M.: "Pequeña doctrina de la soledad" en BENEYTO, J.M. – GONZÁLEZ FUENTES, J.A. (coords.): *María Zambrano. La visión más transparente*, Trotta, Madrid. 2004. Págs. 507-521.

²⁰⁶ Send. Pág. 23.

El sujeto se da a ver a sí mismo²⁰⁷ desde su intimidad y desde su fondo más vital. El proceso no es un mero acto de descriptiva sino un *encuentro* con palabras vivas y transformadoras. Al mismo tiempo que el ente humano descubre su sí mismo de modo amplio, penetra en niveles de profundidad ajenos a él hasta ese momento: “La palabra es el cuerpo transparente en que la cosa se deja ver, se hace visible”²⁰⁸

3.1.2.2.8. La llamada y la creación de realidad.

La palabra es más que un instrumento descriptivo, la palabra invoca la realidad: a medida que se pronuncia, actúa, manifiesta el ser de sí misma, del lenguaje y de la realidad.

Lo que resplandece en este habla es el ser de un lenguaje. El ser que, como todo ser, es remoto y que al ser mirado como tal aparece inaccesible. Mas si hay un lugar en que el ser se haga accesible, se abra, es la palabra, donde el ser, si no se abre, está a punto de abrirse como la primera luz del día, la que está aludida, supuesta o presente siempre que se nombra a la luz²⁰⁹

Además, la palabra es promotora de nuevas realidades o de nuevas perspectivas. La palabra crea mundos, o re-descubre los ocultados. Como explica Chantal Maillard, la palabra abre relaciones in-existentes “no en el sentido de “no-existentes”, sino de “existentes en el interior”, ocultas a simple vista”. Por eso, se distingue una palabra descriptiva, o una palabra fenomenológica, de la palabra zambraniana. La palabra de nuestra filósofa no sólo explica como algo fue sino que lo trae al presente, no sólo narra una situación sino que introduce al lector dentro de ella, es decir, no *explica* el fenómeno sino que lo *crea*. Análogo es el caso de la poesía.

La poesía es fundamento del ser por la palabra. Fundamento de un ser que en acto es lo más fugaz, lo menos dado a permanecer. Como tampoco debe permanecer la palabra, a pesar de ser ella la esencia del acto poético, o de lo que por “poesía” entienden tanto Zambrano como Heidegger: el acto de crear el mundo, un mundo del que pueda hablarse, a partir de lo inexplicable. Nombrar no consiste en dar nombre a algo ya concebido anteriormente, sino en abrir una perspectiva antes no habida en el simple hecho de no haber sido vista. Nombrar poéticamente es crear por la palabra, dar existencia, esto es, sacar del ser oculto y misterioso, innombrado, al ente: lo visible²¹⁰

²⁰⁷ La paráfrasis “darse a ver” no es común en el idioma español. Supone que el ser humano se acepta a sí mismo y acepta toda la realidad que no destruya a las que le rodean. La aceptación aleja una imagen idealizada e incorrecta de uno mismo. De este modo, la persona se pone a sí mismo en sus manos para descubrirse no sólo en sus grandezas sino en sus mezquindades. Esta actitud la salvará de las mentiras y la conducirá a su verdad, único medio en el que, según Zambrano, puede la persona vivir.

²⁰⁸ M 340. Pág. 35.

²⁰⁹ ESV. Pág. 264.

²¹⁰ CM. Pág. 51.

La acción creadora es una acción de prospección, profundizadora: la exploración del subsuelo para extraer un sentido inalcanzable desde el tiempo sucesivo basado en un trasiego cuyo fin es cubrir nuestras necesidades. Esta profundidad nos pone en contacto con nuestros fundamentos y los fundamentos de la realidad, que se identifican en Zambrano con lo sagrado.

La palabra poética, hurgando en la profundidades del sueño, puede des-entrañar relaciones que al tomar cuerpo –o imagen- darán al hombre la medida de su ser creciendo en cada instante de ese “tiempo desgarrado que es el suyo”. Al poeta le corresponde abrir, desentrañar aquel fondo de donde surge el ser: el lugar de lo sagrado. Por ello afirma Heidegger que el poeta habita cerca del origen²¹¹

¿A dónde se arriba con este descubrimiento? ¿Qué cambio se produce?

A que la palabra cumpla “su esencial propiedad, la de “ser como el agua donde la realidad es como piedra””²¹², disolver los quistes que impiden ver o evolucionar en el sendero personal.

3.1.2.2.9. La cura por la palabra. Teoría.

En el primer capítulo, deslizamos algunas reflexiones sobre la “cura” que producen las palabras; por ejemplo, en un texto, Emilio Prados instaba a Zambrano a que siguiera escribiéndole esas cartas que “le hacían tanto bien”, semejantes peticiones se recogen en otros epistolarios que nos ocuparán en siguiente epígrafe.

¿Qué significa “curar”? La tercera acepción del DRAE es acorde al quehacer de nuestra pensadora: “Sanar las dolencias o pasiones del alma”. Realmente, el objetivo de Zambrano no es la “cura” sino la profundización en el conocimiento, si bien, el resultado del mismo es una suerte de cura.

Laín Entralgo, en una obra que ha servido para dar título a este epígrafe, narra cómo en la Grecia Antigua se planteó un deslizamiento entre dos tipos de curas a través de la palabra. Nos referíamos a él en la introducción de este capítulo. La primera era la de los ensalmos mágicos: el gurú o el sacerdote proyectaba sus palabras en el enfermo para que ésta ejerciese su poder curativo y salvífico sobre él. El paso de los años trajo la secularización de estas prácticas: el pre-psicólogo siguió curando, no a través del poder divino de la palabra, sino del poder mismo de la palabra sobre el sujeto.

Zambrano cura por la palabra gracias a su cercanía con la verdad íntima. Ese contacto irradia una luz sobre los demás que es clarificadora. Para nuestra filósofa, la palabra no cura sino la palabra *verdadera*.

²¹¹ *Ibidem*.

²¹² *Ibidem*.

¿A qué afecta esa cura? El alma misma, el dolor producido por el litigio con la vida y las desgracias que acarrea²¹³. Se esclarece aquí un dato interesante para la diferenciación entre el filósofo aplicado y el psicólogo. El objeto del primero es el alma, el del segundo sería la mente y el cerebro. El instrumento de una disciplina se ha de acomodar al fin perseguido, por tanto, ambos son diferentes según a la disciplina a la que nos refiramos. La psique

Parece estar dispuesta a responder cuando se la estimula: responde en suma a los estímulos. Y el alma no; de responder es a la llamada, a la invocación y aun al conjuro, como tantas oraciones atestiguan de las diversas religiones tradicionales. Parece así tener un íntimo parentesco con la palabra y con algunos modos de la música; fundamento mismo, que se nos figura, de toda liturgia²¹⁴

Una de las razones de la importancia de la música en el orbe pitagórico se cifraba en su influencia sobre la armonía interna y sobre el alma. Esta idea será heredada por Platón y es una de las razones del cierre de la ciudad a ciertos poetas. El fundador de la academia no expulsa a los filósofos, puesto que éste sí es responsable de lo que dice, mientras que el poeta no lo es; por consiguiente, al poeta había que controlarlo. Sin embargo, con esta expulsión se perdió el contacto con la vida. Aunque Platón no abandonará nunca sus raíces poético-míticas-órficas, demanda la emancipación de ellas, esto es, del mito y la poesía. Esto se eleva a su máximo nivel con la teoría de las ideas y la repulsa de la doxa: se gesta una palabra que no toca directamente a la vida y que se vincula con una racionalidad desconectada del mundo sensible.

3.1.2.2.10. La cura por la palabra. Práctica

La palabra poética sana el alma. Como muestra, el final de una carta de María Luisa Bautista a María Zambrano. Préstese atención a un dato: hay dos referencias sanadoras para la viuda de Lezama, las obras de Rilke y las cartas de nuestra pensadora. Bautista destaca que ha sido el tema de la obra del poeta (la vida y la muerte) la que le hizo recordar a la filósofa. Sin embargo, ¿sería disparatado afirmar que la curación o alivio de las cuitas no depende tanto del contenido como del lugar interior desde el que se propone?, ¿sería insensato intuir que el hablar desde un mismo ámbito, *desde* palabras que son vivas, es el que conduce a Bautista a relacionar ambos recuerdos?

²¹³ No vamos a detenemos en ello por no ser básico para nuestra investigación. En cualquier caso, las relaciones entre mente y cerebro constituyen una disciplina entera: la filosofía de la mente. Asimismo, el cuidado del alma o del sí mismo es tema de interés de filósofos contemporáneos como Michel Foucault. Remitimos al lector a su comparativa para investigar la relación propuesta.

²¹⁴ CB. Pág. 31.

Tengo como libro de cabecera las Obras de Rilke de la editorial Plaza y Janés del año 1969 que le habían regalado a Lezama. Trae la mayor parte de su correspondencia y anoche, leyendo una carta que él dirige a Witold Hulewicz²¹⁵ (sic), pensé en Ud. cuando habla él de la vida y de la muerte. Ud. no es capaz de imaginarse cómo las cartas de Ud. me alivian, querida María; siento como si Ud. tuviera un don, una gracia, un conocimiento de lo invisible que a la mayor parte de los demás mortales nos fue dado y yo creo que Lezama también lo tenía²¹⁶

Zambrano es consciente de este poder de la palabra y no sólo porque lo posean sus palabras sino porque está en toda aquella palabra que es viva y originaria: una carta remitida a Lezama Lima reza:

Querido y buen amigo José Lezama Lima:

Gracias por su carta. Acababa de saber por una amiga al teléfono, la noticia de esa muerte que tanto afecta mi vida. Era horrible saberla de ese modo. En eso llegaron dos cartas de La Habana, abrí, primero la suya sabiendo ya que Ud. me lo diría en forma hermosa. Gracias.

Y el bien ha ido más lejos. El hermano Don Gustavo, solo la había sabido por un cable de la familia. Vino a visitarme y yo le di su carta y los recortes de algunos artículos que me mandaron. Se sintió ayudado confortado sobre todo por la belleza de sus palabras. Me la pidió prestada para copiarla y aun mas: la hermana enferma del corazón preguntaba por él; no se habían atrevido a decírselo y con su carta se lo dijeron y también con los artículos. Pues vea, amigo Lezama, que la palabra es Taumatúrgica, sagrada cuando es poesía y alivio siempre, cuando es buena²¹⁷

Podríamos argüir que las palabras de la autora son fruto de la cortesía antes que de un sentimiento real de la persona, que son formalismos antes que realidad vivenciada. Nos cuesta creerlo después de su crítica a las palabras vacías de la modernidad, asumimos, por ello, que las palabras de Zambrano buscan siempre la autenticidad y la verdad. Cintio Vitier, amigo cubano, lo constataba en un video realizado para *Canal Sur Televisión*: “Lo que decía María Zambrano era, sencillamente, verdad”.

La carta a Lezama Lima exterioriza la diferencia entre la palabra llena y la palabra funcional. El modo en que recibe la noticia al teléfono le parece “horrible”, asimismo lo es el “cable” recibido por Don Gustavo. El formato de recepción y la impresión producida son causantes de que el efecto en la pensadora andaluza sea muy diferente al de las palabras de Lezama, que “confortan”. El dato es el mismo pero la

²¹⁵ El apellido correcto es Hulewicz. Se trata de un epistolario en el que Rilke y el autor polaco hablaban sobre la vida la muerte y otros temas anejos como los ángeles. Esta cita ha sido añadido por nosotros, no se incluye en el epistolario entre Zambrano y Bautista.

²¹⁶ CLM. Pág. 261.

²¹⁷ CLM. Pág. 125.

modalidad de la palabra es sustancialmente opuesta. El primero es modelo de la palabra funcional, el segundo de la palabra viva y poética.

La última frase del fragmento concentra intuiciones centrales del valor de la palabra.

Primero: la palabra es Taumatúrgica, es decir, es milagrosa. Esto no implica que sea mágica o que obre milagros religiosos, sino que da lugar a situaciones que “no caben dentro de la lógica racional humana”. Evidente: la palabra es viva y obra cambios que son propios de la “lógica” del corazón. La palabra viva no sólo da a ver (con la transformación implícita a ello) sino que, además, lo fragua desde una consideración reconfortante, asumible y, quizá, delicada.

Segundo: la palabra es sagrada cuando es poesía. Esta frase, después de lo visto, se puede entender casi como una petición de principio: lo sagrado es la fundamentación con la realidad y la poesía el acceso a este mismo fondo.

Por último, la palabra es alivio. Palabra totalmente pertinente en este caso.

Alivio.

(De aliviar).

1. m. Acción y efecto de aliviar o aliviarse.
2. m. Atenuación de las señales externas de duelo una vez transcurrido el tiempo de luto riguroso²¹⁸

La palabra acelera el proceso de duelo al atenuar sus efectos. ¿Cómo consigue estos beneficios? Para responder, hemos de indagar en DA y en el concepto homónimo al título de la otra: la aurora. Al hacerlo, accederemos a la respuesta: la palabra da vida.

Porque en la noche del sentido germina la aurora de la palabra. Y así, cuando las palabras que han germinado durante la noche del sentido aparecen, son ellas mismas la sustanciación posible, en este lugar, de la diosa Aurora, de lo divino que aparece y se cela en la Aurora; la manifestación de la palabra misma, de ella que no es lenguaje, aunque lo sustente y le dé vida. La palabra que da vida por la luz²¹⁹

Comprendemos ahora un poco mejor, lo que sucede en ese abismamiento que, en el primer capítulo, proponía la filósofa como medio para salir de los conflictos personales. La palabra viva arranca de la noche transmitiéndole su luz. Esa palabra cobra vida al ser reflejo de la existencia: se llena como, en el poema, cada verso rebosa de existencia por su descriptiva *pormenorizada* de los planos *profundos* de la realidad y cada palabra está escogida (o mejor, adviene al) para el poema, para conseguir un lugar,

²¹⁸ “Alivio” en *Diccionario de la Real Academia Española*, RAE, Madrid, 2007, 22ª Edición. Disponible on-line: http://buscon.rae.es/draeI/SrvltConsulta?TIPO_BUS=3&LEMA=alivio (último acceso 25 de Junio de 2008).

²¹⁹ DA. Pág. 110.

una sonoridad y un significado preciso. Cada palabra es única y no posee sinónimo posible. A diferencia de la poesía, la prosa ensayística no cela tanto por sus términos, un sinónimo sustituye a la palabra, ya que el significado no es tan específico (salvo en excepciones) y no depende de la sonoridad.

Situada en este punto, nuestra pensadora podrá exclamar: “la palabra despierta el sueño del ser”²²⁰. Más aun, “por la palabra, la realidad nace del ser, se separa de él, llevando una huella”²²¹.

3.1.2.2.11. La palabra que moldea el tiempo propio.

Como reza el título, gracias a la palabra, “el hombre hace suyo el tiempo”.

Por la palabra el hombre hace suyo el tiempo, mientras que en la acción pasa a través del tiempo, por eso toda acción sin palabra necesita ser contada, rescatada, hecha palabra, hecha historia o trasuntada en poesía transpuesta en poesía o ascendida a pensamiento²²²

La palabra rescata el tiempo porque lo fija. La palabra autoriza la reflexión y la apropiación de instantes que no pasaron por la conciencia del agente. He aquí la raíz del sentido de la confesión como género literario.

Esta idea se pone en contacto con el uso de la confesión como lugar que media entre la vida y la palabra. La confesión es un medio en que el individuo se confronta de modo penetrante consigo mismo, con lo hecho y lo omitido. Por el momento, cerramos este tema con el siguiente texto manuscrito cuyo original encontrado en la fundación, reconocemos, era bastante ilegible.

El interior humano no será sentido como ese lugar más que vivo, viviente, si de él no se escapara [...] la palabra (...) Y, así, la palabra revela el interior humano y al propio tiempo reduce la máscara, su rostro, su figura (...). La “persona” es la máscara de la palabra, la máscara parlante²²³

3.1.2.2.12. La palabra viva, atmósfera para el encuentro.

Que la palabra viva se enlace con la vida quiere decir que, cuando la tenemos enfrente, estamos ante la vida palpitante *eo ipso* y delante de la vida profunda. La palabra nos trae nuestra vida y, cuando la compartimos, también nos permite trasladar nuestra vida a la del interlocutor. Así, la comunicación se convierte en comunión. El dialogo troca en encuentro y danza personal si las palabras de los dos interlocutores son

²²⁰ M 340.Pág. 64.

²²¹ M 340. Pág. 46.

²²² M 340.Pág. 30.

²²³ M 340.Pág. 17.

palabra viva²²⁴. Esto es un proceso interpersonal de mutuo descubrimiento y de común apertura. Las consecuencias son obvias en una de las últimas cartas que María Zambrano dirigiese a Lezama Lima, epistolario truncado por la muerte de éste.

¿Cómo decirle cómo? Me tranquiliza el saber que en esta transparencia en que estamos como vivientes la palabra comunicativa va dejando lugar y blancura a la palabra de comunión²²⁵.

Nuevamente la pregunta: “¿cómo alcanzar esto?”. Desciende una nueva respuesta: soltándose de la gravedad, es decir, haciendo volar las palabras más allá de la materia y la gravitación²²⁶.

3.1.3. El silencio.

3.1.3.1. El silencio musical.

El DRAE recoge una acepción de silencio de la que no hacen acopio otros glosarios: el silencio musical. El silencio es, junto al resto de significados, una pausa musical²²⁷. Al indagar en torno al término pausa, se regresa a la acepción habitual de silencio: una ausencia vacía o el punto que media entre dos sonidos. Sendas definiciones nos devuelve un “silencio” inerte, un “silencio como “privación”.

Sin embargo, precisamente en la música, el silencio es una herramienta tan esencial como la nota musical, es decir, está grávido de significado. El silencio musical es el artífice de la tensión previa al inicio de una sinfonía o una contención absorbente en un final que acabó con notas estentóreas. El silencio es el contrapunto del sonido, de modo que el juego exclusivo de las notas no es nada si no se introducen silencios. Por ello, musicalmente, análogamente a las notas, el silencio posee su signo gráfico.

3.1.3.2. Silencio saturado.

Si Zambrano ha hecho referencia a que muchas de sus obras deberían ser leídas en clave musical, obviar la categoría de silencios en la misma sería olvidar una parte

²²⁴ Una experiencia semejante intentaba reproducir Gerald Rochelle, actual director de la revista *Practical Philosophy*, durante el *9th International Conference on Philosophical Practice* en Sardinia (Italia, Julio de 2008).

²²⁵ CLM. Pág. 182.

²²⁶ Cfr. CLM. Págs. 182-183.

²²⁷ “Silencio. (Del lat. *silentium*). 1. m. Abstención de hablar. 2. m. Falta de ruido. El silencio de los bosques, del claustro, de la noche. 3. m. Falta u omisión de algo por escrito. El silencio de los historiadores contemporáneos. El silencio de la ley. Escribeme cuanto antes, porque tan largo silencio me tiene con cuidado. 4. m. Der. Pasividad de la Administración ante una petición o recurso a la que la ley da un significado estimatorio o desestimatorio. 5. m. Mil. Toque militar que ordena el silencio a la tropa al final de la jornada. 6. m. Mús. Pausa musical” (“Silencio” en *Diccionario de la Real Academia Española*, RAE, Madrid, 2007, 22ª Edición. Disponible on-line: http://buscon.rae.es/draeI/SrvltConsulta?TIPO_BUS=3&LEMA=silencio, último acceso 27 de Junio de 2008).

medular de ellas. Estos silencios se distinguen por los puntos y seguidos y por las comas. Para muestra, un botón del *manuscrito 340*.

No admitían ni daban explicaciones. No eran intercambiables (...). Algo que parece imposible: una sucesión de absolutos (...) Y al ser sucesión de absolutos por fuerza entre uno y otro hay un vacío, un vacío de ser, una apertura, un silencio²²⁸

La magnitud de los silencios en la obra y vida de la filósofa queda constatada en textos como el siguiente. Se trata de un fragmento de un artículo que versa sobre Ortega y Gasset y los modos e instrumentos usados (o percibidos por la alumna) en su magisterio.

Pocas tareas tan difíciles como la de hablar del pensamiento de un maestro. El pensamiento de un maestro, aunque sea de filosofía, es un aspecto casi imposible de separar de su presente viviente. Porque el maestro, antes que alguien que enseña algo, es un alguien ante el cual nos hemos sentido vivir en esa específica relación que no proviene tan sólo del valor intelectual. La acción del maestro trasciende el pensamiento y lo envuelve; *sus silencios valen a veces tanto como sus palabras* y lo que insinúa puede ser más eficaz que lo que expone a las claras²²⁹

Los silencios están saturados y, por eso, hay que saberlos escuchar, es decir, intuir (ver) qué dicen: cuál es el matiz del mismo, dónde se ubican y por qué. Es valioso aprender a hacer esta lectura en la consulta. Si los desatendemos, estamos desatendiendo a gran parte de los contenidos de la consulta. Si un silencio está tan ahíto como una palabra, violentarlo es interrumpir la comunicación interior del consultante; aprovechar el tiempo de un silencio lleno de un consultante para introducir una pregunta o comentario nos incapacita para oír lo que ese silencio declara.

Desde la perspectiva del orientador, deberíamos desarrollar además de la facultad para escuchar con los silencios, la de hablar con ellos: llenarlos de intenciones, de ánimos y promover una tensión que facilite el autonocimiento del que visite al filósofo.

3.1.3.3. El silencio que merodea la consulta.

Emma van Deurzen, psicóloga existencial y filósofa aplicada inglesa, descubrió esto en uno de sus trabajos.

It taught me again that the rules of human interchange are complex and do not always follow the rational patterns we would like to think of as standard. An exploration of human inconsistency and eccentricity is an important part of learning

²²⁸ M 340. Pág. 38

²²⁹ ESV. Pág. 113. Las cursivas son nuestras.

to be in dialogue. Some of every dialogue happens in silence and in gesture. Some of it happens in structural exchanges, which are pre-verbal or situational. Simple facts of beings present or absent, open or closed to a person, friendly or unfriendly have a tremendous impact on the exchange between two people²³⁰

Deurzen es consciente de que el habla puede ser una barrera para el diálogo, por lo que éste último tiene que ser enseñado tanto como la escucha.

El abate Dinuart escribía en 1771 una obrita, *El arte de callar*, que, a pesar de su influencia religiosa, puede ser de utilidad para valorar la palabra auténtica mediante el cuidado del silencio y para el aprendizaje del saber callar, auténtico caballo de batalla de los neófitos en orientación filosófica²³¹.

La dificultad mayor suele residir en el modo de interpretar los silencios. La autora inglesa señala las variaciones principales que pueden presentarse en éste.

Those who speak a lot might sometimes be mindless and thoughtless. It is harder to attend to hidden and deep meanings of what is said, when so much is being said that speech takes over the process of one's thinking and observing of the world. There has to be enough silence to make room for thought. Those who are speechless might have deep thoughts. Silence can be the sign of wisdom, but it can also be the sign of alienation or the sign of anger, or of confusion. Speech and silence can both be used or abused²³²

Estos párrafos no son una alzada en pro de desarrollar un conocimiento cuidadoso de la comunicación no verbal sino la propuesta de que al futuro orientador filosófico se le dote de herramientas para poder tratar el silencio, es decir, promoverlo, comprenderlo y escucharlo.

La naturaleza del silencio en consulta es doble. Por un lado, se descubre en el sujeto que habla tanto que se pierde, es decir, que no dice nada, sus palabras resultan vacías y el silencio encubierto nos avisa de que hay algo importante que está por decirse. Este sería un silencio vacío poblado de palabras. En la otra orilla está el silencio lleno en que no se pronuncian palabras.

Y llega ella, la palabra, a imponer en ciertos casos, en ciertas fases del ser del hombre, la privación del lenguaje, dejándolo reducido a lo indispensable para que siga formando parte de la sociedad el individuo a quien esto ocurre. Y a veces, quizá cuando el sujeto en cuestión insiste en hablar como siempre o más, se queda sin

²³⁰ DEURZEN, E.: "Speech is Silver, Silence is Golden. Psychotherapy and Philosophical Consultancy" en CURNOW, T.: *Thinking...* Pág. 38.

²³¹ Cfr. ABATE DINUART: *El arte de callar*, Siruela, Madrid, 2004. Para Dinuart, "el primer grado de la sabiduría es saber callar; el segundo es hablar poco y moderarse en el discurso; el tercer es saber hablar mucho, sin hablar mal y sin hablar demasiado" (Pág. 49). Dinuart anima al silencio siempre que la palabra no sea valiosa en algún sentido; paralelamente, propone la contención de la pluma al que no tenga nada nuevo y profundo que decir y fomenta su uso al que tenga que hacerlo y no se ponga a ello.

²³² *Ibidem*.

palabra alguna, sumido en total silencio, sin que pueda hablar ni consigo mismo y los otros, depositado en una vida de comunicación silenciosa, liberado de la expresión y del notificar. Establece la presencia de la palabra sola, una especie de respiración interior, una respiración del ser, de este ser escondido en lo humano que necesita respirar a su modo, que no puede ser el modo de la vida sin más. Vida y ser han de respirar al menos en el reino humano, haciendo presentir que sea así en todos los reinos del ser y de la vida distinta o unidamente²³³

3.1.3.4. El silencio como límite.

Antes de finalizar, haremos un aviso: no habría palabra o tiempo sin silencio, puesto que “la palabra crea su tiempo si abre un silencio”²³⁴, esto es, el pensamiento requería un vacío inicial.

Sin silencios, lo que se percibe es un sonido (o música) continuo. Ahí no hay tiempo, ni palabra separada. Es preciso un vacío para que el segundo comience a diferenciar bloques temporales. El silencio limita el espacio que media entre una y otra palabra.

Sólo hay palabra, unidades fonéticas, si entre unas y otras hay un elemento cuya naturaleza sea el contrario, es decir la ausencia fonética, de lo que ellas son. Aunque el silencio pueda ser tan sonoro como la palabra no olvidemos que siempre será distinto por su falta de articulación.

3.1.4. Adenda: escucha / mirada.

3.1.4.1. El privilegio del oído.

Antes de avanzar al tema de la música, creemos adecuado dejar constancia de una adenda que establezca las características de la facultad auditiva y la visual.

Oído y visión son los dos sentidos esenciales para 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 sinuosa²³⁵

En cuanto al oído, la pensadora repite, una y otra vez, la importancia de la palabra (no sólo en su formato escrito) y de la música. Intérpretes de su pensamiento, como Fernando Savater, dan cuenta de ello.

Ella filosofa de oído frente a la filosofía visual, paisajística, teórica, de nuestra tradición sorda. Ella no compone teorías sino que pone voz al devenir de lo que escucha. Por eso, su palabra no puede separarse de la voz misma que la enuncia so

²³³ CB. Pág. 100

²³⁴ CB. Pág. 104.

²³⁵ FE. Pág. 57.

pena de perder la lección de refinamiento auditivo que contiene como su aportación más propia²³⁶

Si su filosofía se hace de oído, se habría de pedir que quien se acerque a su obra lea “de oído”. De este modo, se percatará de dimensiones no sensibles a una lectura habitual.

Al adentrarnos en los “claros del bosque”, nos advierte que debemos hacerlo aguzando el oído, como cuando –siendo estudiantes- acudíamos a las aulas para “escuchar” al profesor²³⁷

Esta lectura es fragmentaria y dirigida por la guía de la atención anímica del oyente. Muestra biográfica de ello es que Ortega fue siempre recordado por Zambrano desde el impacto que le produjo su encuentro personal, y no su lectura. Aunque más tarde devoraría sus obras, persistió la experiencia de la escucha de su palabra.

A continuación, citamos un texto que explica su experiencia en las aulas y que pone en contacto con el pasaje por los claros del bosque.

Y se recorren también los claros del bosque con una cierta analogía a como se han recorrido las aulas. Como los claros, las aulas son lugares vacíos dispuestos a irse llenado sucesivamente, lugares de la voz donde se va a aprender de oído, lo que resulta ser más inmediato que el aprender por letra escrita, a la que inevitablemente hay que restituir acento y voz para que así sintamos que nos está dirigida²³⁸

Hay un abismo entre la palabra escrita y la pronunciada, la que es leída y la que es escuchada.

Con la palabra escrita tenemos que ir a encontrarnos a la mitad del camino. Y siempre conservará la objetividad y la fijeza inanimada de lo que fue dicho, de lo que ya es por sí y en sí. Mientras que de oído se recibe la palabra o el gemido, el susurrar que nos está destinado. La voz del destino se oye mucho más de lo que la figura del destino se ve²³⁹

La palabra escrita está más cercana a lo inorgánico y la muerte. Ni que decir tiene que se puede vivificar; empero la palabra recibida por el oído es ya viva, como la música invita al movimiento. La palabra en el oído no es sólo explicación sino sentimiento que conecta directamente con el sentimiento de quien la emite.

²³⁶ SAVATER, F.: “La voz de María Zambrano” en AA.VV.: *María Zambrano 1904-1991*, Editorial Junta de Andalucía, Málaga, 2000. Pág. 32

²³⁷ Ab. Pág. 73.

²³⁸ CB. Pág. 16.

²³⁹ *Ibidem*.

Lo anterior se deriva del ritmo y de la musicalidad de la palabra hablada. La música referida por nuestra pensadora no consiste únicamente en una entidad abstracta de corte pitagórico sino auténtica música cifrada en pentagrama e interpretada orquestalmente. Zambrano, en los epistolarios con María Luisa Bautista y Lezama Lima, refiere haber asistido a conciertos con amigos y familiares, a eso se unen referencias de amigos y familiares²⁴⁰. En esos conciertos, padece revelaciones significativas, alguna ya fue indicada, por ejemplo la referida a Agustín Andreu en CP²⁴¹.

3.1.4.2. La mirada frente a la visión.

Tan relevante como la escucha es la mirada, tanto que dedicamos un capítulo completo en esta tesis a la cuestión.

¿Qué los diferencia? El punto de origen.

La visión implica, en su origen, una distancia *ánimica* respecto al objeto que se ve (si bien, luego, esta distancia puede acortarse o desaparecer, siempre que el sujeto consiga alzarse a un tipo de mirada específico).

Entre lo visto y quien ve existe una distancia. Una distancia que no sólo es física – que existe también en el oír- sino en el ánimo, en la actitud del que ve, que aunque se acerque físicamente para ver mejor al objeto de mira, se está alejando al mismo tiempo para darle espacio, lugar donde se recorte. Y así lo visto se convierte o tiende a convertirse en objeto²⁴²

Por tanto, la mirada, cuando busca fusionarse, a veces sólo consigue objetualizar lo que tiene enfrente. Existe un método para conseguir la fusión, si bien dedicaremos otro capítulo a exponerlo.

Lo oído, a pesar de que también puede abatirse en la distancia con el objeto, mueve el ánimo y espolea hacia la danza. La distancia objetal es reducida a medida que se fomenta la escucha y el canto o la palabra impregna el interior del sujeto²⁴³.

²⁴⁰ T. Orbon relata de este modo las reuniones en su casa en La Habana: “Julián solía tocar en esas reuniones: “De los álamos vengo”, “El cancionero español”, también la música popular y de ahí vino la “Guantanamera”. A María le gustaba la música. Una vez pusieron una obra de Julián en La Habana, con la Orquesta de La Habana que la dirigía Malkevich. Fuimos Julián y yo, María y Araceli” (ORBON, T: “Encuentros en el “Palacio Orbón”” en CLM. Pág. 22).

²⁴¹ Preguntando a Salvador Soriano Pérez sobre qué música solía escuchar Zambrano, nos comentó que, probablemente, música clásica. Salvador Soriano es miembro activo de *Fundación María Zambrano* y uno de los responsables de su vuelta a España, así como de la restitución del valor de su trayectoria a nuestro país. La conoció personalmente antes de morir; además, tuvo diversos intercambios dentro y fuera de nuestras fronteras con la filósofa.

²⁴² FE. Pág. 58.

²⁴³ José Luis Molinuevo abunda en esta primacía del oído refiriendo que el auténtico encuentro se da en el oído y no en la lectura: ““Siempre –dice María Zambrano- tuve terror de la historia, hasta que le oí”. Es importante subrayar ese “le oí” y no le “leí”, ya que se trata de la auténtica dimensión de encuentro

Lo que se oye, al contrario, se adentra en el ánimo, en el interior. Cuando se produce una reacción motora, un movimiento, si se trata del ver es ir a tocar lo visto –se haga o no- y cuando se trata del oír, es también ir mas no a tocar, sino en principio es un ir que es un acudir o un presentarse (...). Lo que llega al oído llama a la unión –y así Ulyses (sic) hubo de taparse los oídos para no oír el canto de las sirenas²⁴⁴

La disputa entre oído y visión se remonta a la antigüedad clásica. En Grecia, los pitagóricos demandaban la primacía de su música, mientras que Aristóteles o Platón promovían la visión como medio de *ver* la teoría.

Las ideas son también en Platón “morfé”, forma. El término “teoría” viene del verbo “theorein”, la forma suprema, contemplar.

La disputa que a fondo condujo Aristóteles contra los pitagóricos, tuvo el sentido o por lo menos la consecuencia de subordinar el campo acústico al visual, de avasallar en cierto modo al oído y la música expresión suprema del mundo auditivo.

Y así, la verdad, la certidumbre entre los occidentales están ligadas a metáforas o imágenes propias de la visión La “evidencia” es el *summum* de la verdad o la verdad en su forma absoluta²⁴⁵

Aun siendo consciente de la victoria de la mirada, Zambrano asegura la primacía originaria del oído.

Según algunos investigadores de los tiempos aurales de la humanidad, fue el oído el órgano dominante de la percepción y del conocimiento. Y el ritmo natural el punto de partida para la música y la palabra. El hombre que comenzó a tallar la piedra lo hacía según ritmo que tenía una significación muy precisa. Los primeros monumentos de piedra son un lenguaje, el primero. El intelectualismo propio de Occidente, según estos mismos investigadores, se origina del predominio de la visión, del mundo de lo visible²⁴⁶

Para nuestra pensadora, la relevancia del oído sobre la mirada se constata en la ventaja del primero sobre la segunda para movilizar el alma. En el acercamiento al centro personal, es decir, en el centrado, el canto mueve hacia el recogimiento personal.

vedada a nosotros. Cuando María Zambrano desciende a la cita explícita, no se refiere tanto a los escritos de Ortega que “leyó” cuanto a los cursos universitarios que “oyó”. Y esto se debe a algo más que los amargos azares del exilio que despojan de libros y de libertad. Alude a esa relación personal única que designa una palabra hoy vacía: “magisterio” (MOLINUEVO, J.L.: “Ortega y María Zambrano: un proyecto de convivencia nacional” en ROCHA BARCO, T.: *María Zambrano: la razón poética o la filosofía*, Tecnos, Madrid, 1997. Pág. 52)

²⁴⁴ FE. Pág. 58.

²⁴⁵ FE. Pág. 56.

²⁴⁶ *Ibidem*.

El claro del bosque es un centro en el que no siempre es posible entrar; desde la linde se le mira y el aparecer de algunas huellas de animales no ayuda a dar ese paso. Es otro reino que un alma habita y guarda. Algún pájaro avisa y llama a ir hasta donde vaya marcando su voz. Y se la obedece²⁴⁷

Una vez abierto el pórtico de estos dos sentidos, es posible aproximarnos con claridad a un texto de un manuscrito inédito de la pensadora.

El escuchar es el oír con el corazón, así como el ver es el mirar con la inteligencia(...). El entender, *intus leggere*, es leer dentro, es un espacio que se abre dentro de la mente que es la mente misma²⁴⁸

Nuevamente, puede entenderse la preferencia de la discípula de Ortega por el oído.

Sentadas estas bases, saltamos al principal objeto anímico del sentido del oído: la música.

3.2. La música.

3.2.1. Razones biográfico-musicales.

En sus comienzos, María Zambrano quiso dedicar su vida a muchas actividades, incluyendo en el conjunto caballero andante o internarse en un convento. Su vocación firme más temprana se cernía en torno a dos profesiones: la danza y la música. Así lo constata Juan Carlos Maset.

Cada mes asistía hechizada al concierto de la Sociedad Filarmónica de Segovia con su madre y con la pequeña “Aracelita, preciosa, inmovilizada por la música, revoltosa como era”. El padre las esperaba en la puerta y en el entreacto entraba para invitarlas al buffet. Más que escribir, y antes de pensar en estudiar filosofía, lo que más le gustaba a ella era la danza. De muy niña se había quedado prendada de una foto de la bailarina Ana Pavlova “como cisne”. Luego vio otras fotos en los periódicos ilustrados y en “las bambalinas de la célebre compañía de Diaghilev”, y decía que eso era lo que ella quería ser. Hacia el final del bachillerato tuvo que renunciar a los estudios de música, que habría querido cursar como carrera superior. Su padre le dijo que “había que hacer algo en serio, si se hacía”²⁴⁹

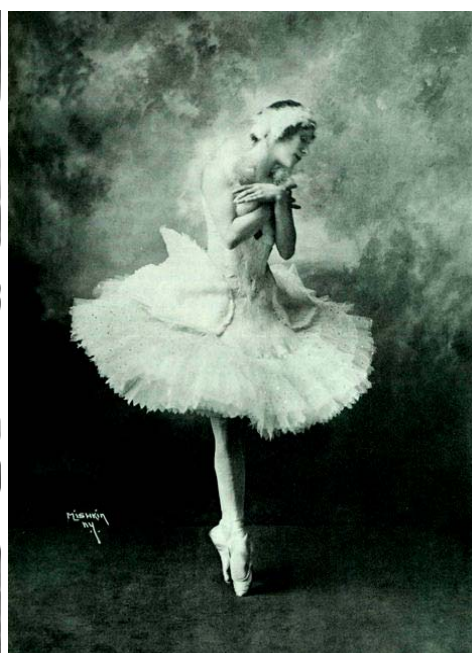
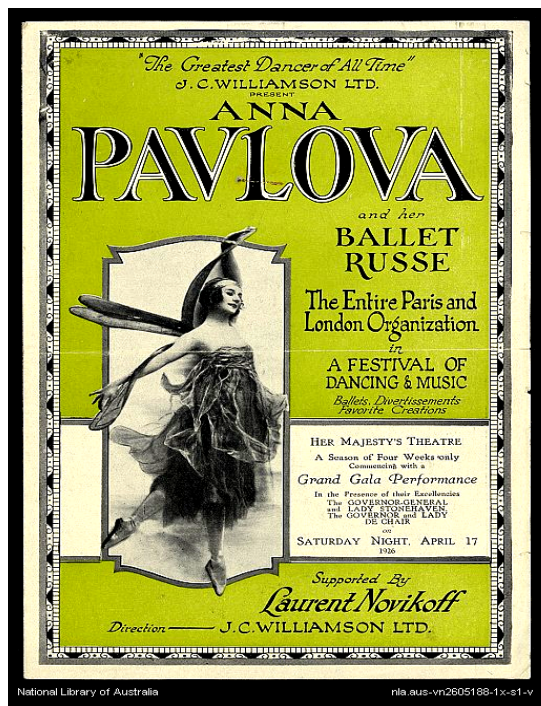
De las fotos localizadas de Ana Pavlova, destacaríamos una de un cartel fechado el 17 de Abril de 1906 y conservado en la Biblioteca Nacional de Australia. La bailarina parece portar en la fotografía unas alas a la espalda, ¿sería éste el que

²⁴⁷ CB. Pág. 11.

²⁴⁸ M 340. Pág. 40.

²⁴⁹ AF. Pág. 228.

embelesó a la pensadora? La reproducimos seguidamente, junto a otra tomada durante una de sus actuaciones.



Imágenes. 5.1 (1-3). Anna Pavlova²⁵⁰

El episodio de la renuncia a la música de Zambrano y su reencuentro a través de la obra de Bergson se repite con frecuencia en las biografías de la pensadora. En DD, se puede leer.

²⁵⁰ Imágenes disponibles on-line en http://www.wikipedia.es/enciclopedia/Anna_P%C3%A1vlova, último acceso 15 de julio de 2008)

En el umbral de los estudios “serios” hubo de renunciar a la Música, “había que hacer algo serio, si se hacía”, le exigía el padre. Había pues que elegir. Y quizá porque la música es de condición más generosa que la Filosofía, que llega a quien no la hace ni la entiende “por dentro”, o quizá por otra razón, eligió la Filosofía y se despidió de hacer música para siempre.

Se había resignado. Cuando dos años después leyó a Bergson sintió una inmensa alegría, la alegría de que era posible rescatar la música perdida, pues él, Bergson, la hacía al mismo tiempo que hacía Filosofía, hacía música con su pensamiento... porque era preciso. Había hecho de la precisión la virtud esencial de su pensamiento, sustituyendo con ella a la “clarté” cartesiana –pensaba ella ahora- y lo que es preciso tiene música; es música²⁵¹

Sus vínculos con la música se mantienen a lo largo de toda su vida. En la década de los ochenta, publica un artículo en la revista de la Universidad de Málaga *Philosophica Malacitana* donde confirma a la Música como su auténtica vocación.

¿Por qué sentí la ausencia de la filosofía?, ¿por qué? Me lo han preguntado tantas veces, ¿por qué ha querido usted estudiar filosofía? y cómo estudiarla, Dios lo sabe que la he estudiado, y que si renaciése, no sé si haría filosofía o si haría música; oscila, a veces, la vocación, se enmascara y toma otro nombre²⁵²

El apartado ocupado al silencio sugirió la clave musical en que debe ser leída su obra. Jesús Moreno Sanz repara en esta cuestión y nos muestra esa primacía que le dio la veleña a la música sobre cualquier otro aspecto vital.

No corregía, pues, no se desdecía, muy pocas veces. Pero el resultado de la relectura fue siempre fructífero: condensaba aún más, y algo, a lo que considero, sumamente importante en su escritura: el juego de asociaciones acústicas de las palabras se acrecentaba, es decir, surgían imprevistas, o más bien inauditas en el primer dictado, sonoridades, sentidos nuevos que lograban giros de pensamiento más apretados, más incisivos, recortando cualquier divagación²⁵³

Su asignatura pendiente fueron las comas; ahora bien, éste era un mal menor puesto que si la musicalidad del texto es lo que ha de primar, éstas habían de pasar a un segundo plano.

²⁵¹ DD. Pág. 140. Resulta llamativa la relación establecida por la filósofa entre la precisión y la razón poética o, sencillamente, con la poesía. Unas páginas más adelante, en el mismo libro, apunta la frase: “eran órdenes tan precisas que parecían versos”. Aquí, reside la unicidad de la palabra poética: es precisa porque no puede ser otra, porque se abren de modo agudo a una profundidad que otra palabra no podría referir.

²⁵² ZAMBRANO ALARCÓN, M.: “Ausencia y presencia” en *Philosophica Malacitana*, número 1, Universidad de Málaga, Málaga, 1988. Pág. 8.

²⁵³ MORENO SANZ, J.: “Prólogo del editor” en DA. Pág. 12.

Su rara musicalidad y belleza se veían muchas veces disminuidas por su modo un tanto arbitrario de puntuación. Se lo dije y me respondió que lo mismo opinaba su padre de sus primeros escritos. Las comas fueron mi gran tarea. Y no se crea que era fácil, pues dada esta prevalencia “musical” nunca se estaba seguro de no estar literalmente cortando la respiración con una coma mal puesta²⁵⁴

3.2.2. Descriptiva.

3.2.2.1. ¿Qué es la música?

“¿Qué es la música? La unidad donde subsiste la pluralidad. Por eso, es algo divino”²⁵⁵.

La elocuencia de esta definición se multiplica al compararla con la naturaleza de la poesía y la de la filosofía puesto que pone a ambas en contacto. La filosofía era sistema y unidad; la poesía, pluralidad y vida. La música es la *unidad* donde subsiste la *pluralidad*.

La unidad de la filosofía estaba “herida”, puesto que era un anhelo inacabable y reductor. Frustrado su objetivo de abarcarlo todo, se imponía a la realidad en lugar de quedar a la escucha. La poesía detentaba otra unidad. Aunque no se manifestaba de modo claro y diáfano, es decir conceptual, se embecía en la totalidad unificado.

La novedad principal de la música respecto al poema es la superación del grito, del clamor del poeta. Si éste se sacrifica al sentimiento, a la queja y al sentir, el músico no abandona el sentir, pero “allana el grito”.

La música nace cuando el grito se allana, se somete a tiempo y número, y en lugar de irrumpir en el tiempo se adentra en él y alcanza continuidad a través de la discontinuidad de todo lo sensible. De ahí la escala, las escalas, la pluralidad de la música que necesita un fundamento –como la pluralidad. El lamento de Orfeo debió de sonar en las notas fundamentales de la voz humana en la más pura y simple forma de la matemática de la voz humana, en los números “sagrados” del canto.

Los números engendran la música en el grito de la garganta humana; el grito sale del alma, es alma²⁵⁶

La música es la pluralidad del concierto en que se reúnen todos los entes de un entorno pastoril (como los de ciertas piezas renacentistas), o en la que se confabula un medio de incertidumbre (como en algunas composiciones de Richard Wagner).

La música sume a estos universos en orbes sistémicos. La notación musical, el pentagrama, el ritmo o el tono se corresponden con un sistema. La composición musical no es un sistema de taxonomías sino una interrelación de partes en que unos elementos

²⁵⁴ Ibidem. Pág. 15.

²⁵⁵ M 213. Pág. 9.

²⁵⁶ HD. Pág. 110. Este texto aparece también en M 213. Pág. 1. La autora cita en DD el siguiente texto: “La Música es la aritmética inconsciente de los números del alma” (DD. Pág. 286).

se conectan con otros para la generación de un producto que trasciende su propio sistematismo alcanzando la vida.

Y ya hemos mentado algo afín, muy afín de la poesía, pues que anduvieron mucho tiempo juntas, la música. Y en la música es donde más suavemente resplandece la unidad. Cada pieza de música es una unidad y sin embargo sólo está compuesta de fugaces instantes. No ha necesitado el músico echar mano de un ser oculto e idéntico a sí mismo, para alcanzar la transparente e indestructible unidad de sus armonías. No es la misma sin duda, la unidad del ser a que aspira el filósofo a esta unidad asequible que alcanza la música. Por el pronto, esta unidad de la música está ya ahí realizada, es una unidad de creación; con lo disperso y pasajero se ha construido algo uno, eterno²⁵⁷

El filósofo anhela la unidad, el poeta y el músico la reciben.

La música posee una teoría, si bien, el acto mismo de crearla, de disfrutarla, puede trascender esas reglas.

3.2.2.2. Hacia el movimiento danzante.

La unidad musical no es una *narración* o *explicación* sino un movimiento que zarandea, impulsa, impele o estimula²⁵⁸. Entendemos por esta unidad en movimiento que la música es un arte que aparece en tanto en cuanto, por una parte, se escucha (y se ejecuta) y, por otra, mueve al ánimo²⁵⁹.

La unidad de la música es única porque es movimiento puro. La música sucede como ninguna otra arte, como la vida misma, como la historia es por ella la más real de las artes²⁶⁰

Debido a esta movilización, su naturaleza se intuye muy cercana a la vida, pues sólo hay vida en la medida en que hay movimiento: la existencia o es movimiento o es pasividad inerte. Junto al conocido movimiento de traslación material, la música asume la transformación personal.

El movimiento de la música se materializa en la danza (aunque éste no es el único movimiento que produce).

²⁵⁷ FP. Págs. 21-22.

²⁵⁸ La demanda de orden o unidad de la música hace que un escrito zambraniano, paradójicamente, se llegue a oponerla a la vida, eso sí, sin abandonar su carácter de precisión armonizadora: “La música es lo contrario de la vida porque es armonía” (M 213.8). Siendo la vida dispersión, la música la unifica. No obstante, no por ello pierde contacto con ésta.

²⁵⁹ “El origen de la música está emparentado con la naturaleza misma del espíritu y presenta una afinidad esencial con lo que la naturaleza tiene de profundo y de unitario” (SOLA, M.: “Música, metamorfosis de la razón”, *Actas del Congreso Internacional del Centenario de María Zambrano*, Fundación María Zambrano, Vélez-Málaga, 2005. Pág. 756).

²⁶⁰ M 213. Pág. 9.

La danza constituye un segundo elemento en la comprensión de la música. “La Música antes que lo que se gusta es lo que se sigue”²⁶¹. La música no es sólo una actividad presta a la audición. La atención a los acordes, rápidamente, pone en funcionamiento al cuerpo: el tamborileo de los dedos o el seguimiento del ritmo con otras partes del cuerpo se constata en cualquier concierto o sala de baile. Esto llega a demostrarse fisiológicamente²⁶².

La función primordial de la música no es ser oída, sino ser seguida. La música nace para ser danzada, para ser danza sonando a veces tan sólo en los oscuros laberintos del oído primero²⁶³

¿Por qué danzarla? Porque unifica ser y vida o el ser y el sentir.

Es la danza operante que unifica el ser y el sentir. Que junta y separa y así purifica. Hasta el aire se transmuta, pues que hay una nueva vibración que le libra de ese su asentimiento, de esa especie de traición a que el hombre obliga a los elementos²⁶⁴

La danza conduce a que un sujeto se adueñe del espacio y cree un nuevo sentir en él.

Siendo el sentir un modo de acceso a la realidad y estando reforzado éste por el movimiento a través de la danza podemos sentenciar que música y danza unificadas son guías para una epistemología diferente a la racional argumentativa.

El ser se presenta, primero, al conocimiento individual (al que baila) y, luego, a los demás, el conocimiento compartido del que contempla al que danza y/o que escuchar la música (“hasta el aire se transmuta”, dice Zambrano).

El poeta es transmisor de un conocimiento del ser desde la poesía, el que baila sirve de umbral al conocimiento que plasma en su danza.

Tanto el poeta como el bailarín desaparecen para dejar que emerja ese algo inconceptualizable que ellos han rozado previamente. Su misión es trabar su ser con ese sentir originario y ser transmisores del encuentro, para trasladar al espectador al mismo punto evidencial.

En la medida en que el cristal, el instrumento danzante, intente poner algo de sí mismo, se opacará faltando a su objetivo. Si el cristal realiza adecuadamente su función: “hasta el aire se transmuta, pues que hay una nueva vibración”, la vibración de la profundidad que es traída a la superficie. Por consiguiente, el poeta y el bailarín desaparecen en una profundidad que se transmite a los demás.

²⁶¹ M 340. Pág. 40.

²⁶² El ritmo musical provoca en el sentido del oído que ciertos elementos se pongan, literalmente, a bailar.

²⁶³ DA. Pág. 45. Recordemos que el mismo oído interno recibe la música a modo de una danza de sus estructuras. La recepción de la música supone un acompasado movimiento del tímpano.

²⁶⁴ DA. Págs. 119-120.

En un orden análogo, el de la materia frente a la trascendencia, la traición que la materia opera sobre los elementos, es decir, la imposición de la materia frente a la auténtica realidad, desaparecería porque el ser humano se hace transparente, como el poeta o el bailarín.

La transparencia será el tema del poema que dirige Lezama Lima a María Zambrano y que manifiesta que la teoría de Zambrano no era un mero constructo desalojado de la vida: la filósofa se hace transparente para el literato porque permite ver a través de ella verdades que, por su esencial profundidad, son ajenas al resto de los mortales. Con ello, constatamos que la autora de DA acabó siendo fiel a su vocación juvenil.

Ni que decir tiene que la danza prioritaria en Zambrano es la que se baila no la que se mira, ya que el sentir por antonomasia era el oído; si bien, en el que contempla la danza se unen ambos sentidos.

3.2.2.3. El tiempo de la música.

3.2.2.3.1. Cronos y kairós.

¿Cuál es el tiempo de la música?

La música es la manifestación más pura y directa del tiempo. La música desentraña el tiempo. Hace con el tiempo lo que él es Cronos²⁶⁵

Llama la atención que la filósofa apunte a *cronos* y no a *kairós* como distintivo del tiempo musical. *Kairós* se corresponde con el tiempo oportuno, aquel que no se volverá a repetir y que se abre de modo especial en momentos determinados. *Cronos* es el tiempo sucesivo, el del segundero. Por consiguiente, *kairós* es un tiempo con naturaleza cualitativa, y *cronos* uno en el que lo primordial es lo cuantitativo.

El transcurrir cronológico consiente una música que destile cada segundo del tiempo. La música extrae la entraña del tiempo, pone de manifiesto (dentro de la sucesividad) el corazón de la realidad, su entramado fundamental, originario y sagrado. Si el tiempo fuera kairótico en la música sería difícil entroncar de la cotidianidad. La música no extrae del tiempo sino que, en terminología del ajedrez, lo enroca: torre (tiempo sucesivo) y rey (tiempo kairótico) cambian sus posiciones para defenderse dentro del centro.

Mantenerse en la tesitura de *cronos* es asumir el tiempo cotidiano como lo que es (caen las máscaras), un mero transcurso y añadirle una profundidad que posee. La música sume al oyente en este fenómeno.

²⁶⁵ M 213. Pág. 2.

Es en el transcurrir del tiempo, más que en su simple pasar, más que en sus pasos, donde se muestra y hace sentir, donde Cronos da de sí. Y lo que da de sí se ofrece sin máscara en la música y antes que en ella, en la musicalidad, que es su lugar, como la espacialidad lo es de los cuerpos y la visibilidad de las presencias y el alma de todo lo que alienta (...).

Que algo transcurre, que él, el tiempo mismo, transcurre recogiendo su paso, apareciendo de acuerdo con su ser que no es sustancia, tal es lo que se da en este transcurrir puro sin acontecimientos. Un puro transcurrir en que el tiempo se libera de esa ocupación que sufre de hechos y sucesos que sobre él pasan. Y entonces da de sí dándose a oír y no a ver, dando a oír su música anterior a toda música compuesta de la que es inspiración y fundamento²⁶⁶

El tiempo musical es, por una parte, “ser que recoge su paso”, es decir, llega y se marcha con todo su producto. Es demasiado vaporoso para poderse captar. Por otra, es un ser que no es sustancia: ¿qué otro ser sin sustancia hay más análogo que la música? Sin embargo, la música faculta: se da a oír y da a oír. El alma daba a ver, esto es, permitía ver realidades que generalmente estaban ocultas, la música hace lo mismo pero desde el sentido del oído.

Pongamos un ejemplo: la *Sinfonía nº 6 en Fa mayor Opus 68 "Pastoral"* de Beethoven conduce al que la oye a la vida campestre o alpestre en su entraña. No es lo mismo la visión de una sierra o un prado en el silencio o en medio de una conversación con amigos a esta misma visión con los sonos pastoriles creador por Beethoven. La música descubre algo más de ese paisaje, llegando al punto de hacer al paisaje centro, bajo el cual todas las otras realidades desaparecen, libera al tiempo de “esa ocupación que sufre de hechos y sucesos que sobre él pasan”. Es más, aunque la música recoge el ser, la visión del mismo paisaje con el recuerdo de la música hará aflorar nuevamente la entraña (aunque este florecimiento será el menor puesto que la implantación musical está asimismo reducida).

Estas ideas ofrecen importantes beneficios para la consulta: la música será un recurso que usado filosóficamente puede ayudar al consultante a comprender otros tiempos y experimentarlos.

El silencio en los tiempos originarios abría el tiempo, al cuajar un vacío entre dos palabras. La música, por su parte, hace consciente de un tiempo auténtico que escapa al puro trasunto circunstancial sin profundidad.

La Música es el sueño organizado, el sueño que sin dejar de serlo ha pasado por el tiempo y ha aprendido del tiempo, *ha aprovechado el tiempo*. Y toda la vida bien lograda es la que ha pasado por el tiempo y ha aprovechado de él para realizarse más bien sin dejar de ser en su raíz: la vocación, el amor y el conocimiento²⁶⁷

²⁶⁶ CB. Pág. 47.

²⁶⁷ SC. Pág. 18. Las cursivas son nuestras.

3.2.2.3.2. Aprender cantando.

Si recordamos que la enseñanza del maestro consiste en ayudar al discípulo a comenzar y/o transitar por un camino hacia su yo más auténtico y hacia su vocación, hacia su sentir originario, ¿qué mejor modo de conducirlo que través de la palabra cantada? El objetivo de la enseñanza a través del canto no es sólo el aprendizaje de contenidos teóricos, sino la puesta en contacto con niveles de realidad previos a todo concepto. Así lo hacía los griegos:

En los vasos griegos más arcaicos figuran el maestro y el discípulo, y el maestro tiene en la mano una lira. Enseñaba música, lo enseñaba todo con música, y todavía yo tuve ocasión, en una escuela primaria de Segovia, de ver cómo las niñas aprendían cantando, no sólo la tabla de multiplicar, sino cualquier cosa que les pusieran a leer²⁶⁸

Probablemente, este tipo de enseñanza sea resto arqueológico de otro tipo de aprendizaje, donde no sólo se enseñaban contenidos conceptuales sino el valor mismo vívido de lo que se aprendía: se instruía sobre conceptos y se potenciaba su vivencia. Aprender la historia de Homero en Atenas era algo más que memorizar unos versos o unos cuentos apartados de la vida, comprendía *entrar en contacto* con virtudes valerosas. De idéntica manera, memorizar cantando (y pronunciándolas en voz alta) las lecciones de Virgilio es un modo de acceder a contenidos que sobrepasan el mero contenido conceptual de las mismas, tal y como se pretendía. Por eso, los poetas eran los maestros de la Grecia antigua, era maestros morales, esto es, maestros de vida. Las lecciones que no se aprenden cantando pertenecen a un nivel posterior. Aristóteles recomienda que, antes de comenzar a aprender los contenidos de su *Ética a Nicómaco*, el neófito debe haberse formado moralmente. Por eso, su obra no está dirigida a los niños, no se canta. Su obra es conceptual y para eso no hace falta que la memorización incluya el canto.

3.2.2.3.3. Música y trans-futuros.

La música, siendo un modo de toma de contacto profundo con el tiempo cronológico presente, posibilita la relación con otros tiempos.

La música nunca es coetánea, nunca es del presente, o viene del remoto pasado o es del futuro o anuncia, crea, un trans-futuro lejano²⁶⁹

La frase nos induce a pensar que hay dimensiones originarias de la música. No se habla sólo de pasado o futuro sin adjetivación, sino que se indica que la música viene

²⁶⁸ PR. Pág. 201.

²⁶⁹ M 213. Pág. 8.

del *remoto* pasado o crea un *trans-futuro lejano*. Lo remoto o lo trans-futuro lejano poseen connotaciones que lo alejan de la planicie del tiempo. Ese pasado y ese futuro son un salto de nivel respecto a la línea temporal, un acceso a un tiempo modificado cualitativamente.

3.2.2.3.4. En el límite de la música.

Por último, la música acontece en todos los orbes de la vida. No es imprescindible estar en una sala de conciertos o ante virtuosos instrumentistas para escucharla. Madrid, dirá Zambrano, posee música mozartiana²⁷⁰ y, continuando esta línea, podría haber adjetivado a su Málaga natal o a la Segovia de su adolescencia.

Hay que entrenar el oído para escuchar la música de la vida. Si se consigue destreza en esta habilidad, se logrará percibir la hierba creciendo²⁷¹. Ubicados en ese punto, será posible encontrar música en el más monótono fenómeno: el maquinismo.

Mas, ¿acaso no lo es, no tiene todo su propia música?, y más en esta era del maquinismo. Siempre le habían atraído las máquinas porque todo tiene música y porque son precisas, lo uno va con lo otro. Sólo la precisión da música; música o silencio. Y así, cuando algo alcanza su perfección, sea lo que sea, tiene música ¡Cuántas veces en el “metro”, abandonándose a ese vacío, a ese correr entre muros sin imágenes, se había sorprendido escuchando un canto venido de muy lejos, como si el ruido del motor y de los vagones al deslizarse en el vacío lo revelasen, lo hicieran nacer dentro de sí misma, como si un portillo cerrado regularmente se entreabriese, una rendija en la cueva donde, como máquinas, trabajan incesantes las entrañas y se oyera su secreta, sorda música, mezcla de gemido y de canto gozoso; dulzura secreta que no quiere ser descifrada y que borra el temor a la oscuridad, a esa oscuridad que parece ser la patria primera²⁷²

La conciencia no canta, no posee música. Este mutismo es coherente con el sistema de la malagueña: la conciencia es la facultad de la argumentación, el inicio del vacío que inaugura el concepto. El concepto es el divorcio con la vida, de tal forma, que el ente que inunda la conciencia está desprovisto de palpitar, y sin el latido, ¿es posible la música? Tal vez sí, puesto que la monotonía de las máquinas del metro la poseen. Sin embargo, la conciencia, la fraguadora de la división, está condenada por su primera acción a no producir música. Sin embargo, la conciencia escucha.

Para acabar, ¿cómo se entrena el oído? Aparte de mediante la atención depurada hacia la realidad, lo sustancial es el acercamiento espiritual al centro.

²⁷⁰ Cfr. DD. Pág. 140.

²⁷¹ Cfr. PR. 201: “En *Claros del Bosque*, cuando yo estaba tan liberada de la palabra sin música, de la palabra sin canto, de la palabra abstracta, aunque de la litúrgica nunca lo estuve, oí la hierba cantar”).

²⁷² DD. Pág. 139.

De todas las zonas que nos constituyen, sólo la conciencia no tiene música, atenta como está al correr del tiempo, como si bastara solamente abandonarse al tiempo, a cualquier tiempo de los múltiples en que vivimos, para que una música propia se dejara oír. Solo la conciencia no canta, como si contrariamente, una de sus funciones fuese la de acallar las voces que gimen, llaman, delatan; acallar los signos que salen del infierno entreabierto, el eco del remoto paraíso. Pero aún aquí en el “tiempo histórico” la música incontenible brota siempre, de las pisadas de las gentes en la calle, del todo de su voz, de lo que dicen y de cómo lo dicen, de sus movimientos y aun de los gestos. Una conciencia que sólo dispusiese de un oído afinado –el oído se afina por un centro recóndito de armonía silenciosa- podría medir los cambios habidos y los cambios que se preparan en la historia, podría escuchar cómo se gesta el futuro²⁷³

3.2.3. Últimos “movimientos” musicales.

¿Cuál es la función de la música?, ¿cuál, su movimiento?, ¿cuáles, sus consecuencias?, ¿cuál, su influencia en la palabra?, ¿puede constituir un método de conocimiento? Algunas de estas preguntas ya están contestadas, por lo que este epígrafe resumirá lo anterior y avanzará en un par de asuntos.

Una de las mejores definiciones zambranianas de la función de la música permanece inédita. En el *manuscrito 213*, la filósofa explica que la misión de este arte es

situar a cada uno en el lugar en que está, es decir: revelar su propia situación y a ella hacer llegar la música. Y esto es armonía: la revelación de la unidad que envuelve y abraza a todos en su situación última individual y al parecer incomunicable. Revelar la comunicación de lo incomunicado, hacerla actual, es armonizarla²⁷⁴

La música, por un lado, es un medio de autoconocimiento anímico. Nos descubre nuestra relación con respecto al centro. Asimismo, la música devuelve a cada uno a su lugar originario (a su centro) de modo consciente²⁷⁵.

Ese retorno respeta dos direcciones (lo propio-personal y lo universal) y las liga armónicamente: tarea difícil y de gran interés para la Filosofía Aplicada. .

En nuestra caracterización de la FAP, la teoría clásica conlleva una separación entre vida y pensamiento. La “curación” pasa por una conciliación de las partes en un movimiento común. El arte en general produce esta unidad y de ahí su naturaleza sanadora.

²⁷³ DD. Págs. 139-140. A este entrenamiento hay que añadir la misma música como medio para aprender a escuchar: “Es la Música la que enseña sin palabras el justo modo de escuchar” (CB. Pág. 97).

²⁷⁴ M 213. Pág. 4.

²⁷⁵ Según el aforismo, incluso las bestias regresan de sus pasiones. Las fieras se amansan con la música porque el centro es opuesto a la pasión (no al padecer). La música favorece el regreso a ese punto en que se acepta toda la realidad, evitándose la agresividad contra ella.

Si el arte existe, es porque él nos proporciona algo que las horas cotidianas no nos dan, es porque ofrece lo que el tiempo de la realidad nos niega, es porque la vida lo necesita como agente de una acción que sin él no podría realizar. Entre tantas cosas que los europeos modernos hemos olvidado, se cuenta la función medicinal del arte, su poder de curación casi mágico, su taumaturgia legítima²⁷⁶

¿Quién sería pues el artista (e incluimos al músico en esta categoría)?

Artista es aquel que puede descender hasta tal profundidad de sí mismo donde encuentra unas visiones que al par son acciones; el arte verdadero disipa la contradicción entre acción y contemplación²⁷⁷

La familiaridad entre el maestro y el artista es incuestionable. La palabra del maestro es artística y la obra del artista procede de una maestría anímica recóndita.

Las vinculaciones entre el artista y estas dimensiones entrañadas implican consecuencias para la palabra. La más importante es la necesidad de la música para que la palabra no caiga en un continente vacío. La música pone en contacto con la autenticidad por eso, la palabra cantada se desgasta menos que la hablada o escrita.

La palabra sola, decae adensándose, camino de hacerse piedra, o asciende volatilizándose, defraudando. Gracias a la música la palabra no defrauda; privada de ella, aun siendo palabra de verdad, y más si no lo es, se desdice²⁷⁸

La necesidad de que el pensamiento, y las palabras, suenen según cierto ritmo (propio de la música) no es baladí. Su falta muta el contenido de las mismas, su cercanía con el centro. Esa es la deducción de una de las cartas de Agustín Andreu a nuestra pensadora.

Quizá me haya faltado el ritmo al escribirte algunas cartas o en algunos pasajes de ellas. La falta de ritmo es para mí cosa seria. O la alteración del ritmo, pues que entonces el pensamiento suena de otra manera. Y el pensamiento debe de *sonar* siempre y muy en especial cuando se dirige a alguien determinado, cuando se escribe a ese alguien, en ese casi tú. Ello puede haber dado lugar a que ciertas expresiones mías no hayan sido todo lo claras que deberían, por faltarles la música adecuada²⁷⁹

La función de la música es enseñarnos a sentir. La educación estética y sentimental del ser humano fue un tema recurrente en Grecia y en el Romanticismo.

²⁷⁶ CGL. Págs. 95-96.

²⁷⁷ CGL. Págs. 96-97.

²⁷⁸ CB. Pág. 97.

²⁷⁹ CP. Pág. 105.

María Zambrano lo retoma desde la puesta en relación con el fondo originario. Ver es algo más que un mero acto intelectual, la música nos revela el sentir originario y pone en contacto sentir y contemplación; reunidos los argumentos es fácil extraer las conclusiones. La filósofa nos las narra metafóricamente.

Guadaña música el secreto de la justeza del sentir, las cifras del cálculo infinitesimal del padecer. Lo que alcanza, al menos entre los instrumentos occidentales, su máximo cumplimiento en la guitarra, tan entrañable, que suena desde adentro, en la gruta del corazón del mundo. Y por ello, los que resbalan por andar con prisas hacen de ella la plañidera, y la desgarrada aquellos que la aprovechan. Y ellas les dice: “dejadme sola”, sin que lo entiendan. Pues que es cosa también de que ella se haya dado sola a alguien que, sin prisa, vaya toda su vida, casi sin tocarla, rozándola apenas, desgranado su secreto según número, ése que se esconde más cuando más se revela. La noche del padecer entonces se aclara, el enjambra del sufrimiento se unifica. El sonido es uno sólo. El Ángel ha arrancado las espinas y se da a sentir él mismo borrándose²⁸⁰

En resumen, lo que se debe hacer para dotar a la palabra y a la realidad de vida es “hacerla danzar”²⁸¹, unificar ambas y llegar a una unidad irrepetible.

¡Ay! era eso lo que yo quería. Pediría un trocito de Poesía para hacerlo, para serlo: danzar; el cuerpo unificado con el alma que “es en cierto modo todas las cosas” y “con una mano” que todo mi cuerpo danzara así reunidamente, con el pico callado. Sin decir nada²⁸²

3.3. Epílogo: palabra misteriosa / palabra enigmática.

3.3.1. Misterio y enigma.

Araceli tenía los ojos claros y una mirada sosegada y llena de misterio para su hija. En una foto de aquellos años, en la que se la ve posar en actitud modesta, transmite una sensación de languidez y fragilidad²⁸³

Estaríamos en un error si sospechásemos que el término “misterioso” en la descriptiva de Araceli Alarcón, la madre de nuestra autora, responde a un interés estético vacío. El misterio y su complementario, el enigma, son dos categorías básicas en la tramoya filosófica de la pensadora. Enigma y misterio son dos variaciones que pueden adjetivar el concepto “palabra”.

El misterio interna al sujeto en verdades que no respondían a esquemas racionalistas o argumentales. Las realidades misteriosas proceden de una lejanía donde

²⁸⁰ CB. Pág. 98.

²⁸¹ Cfr. DA. 44-45.

²⁸² CP. Pág. 134.

²⁸³ AF. Págs. 129-130. La foto puede buscarse en el capítulo de esta tesis dedicado a la mirada.

la distancia que nos separa de ella no se mide por kilómetros o por segundos. Esa lejanía depende de una cualificación del saber inaccesible a todo aquel que no ha recorrido un sendero personal de saber.

María Zambrano decía que su madre “era inteligentísima”, aunque estuviera mal que ella lo dijera. La suya era “una inteligencia que se perdía de vista”, y por eso, mientras el padre “se equivocaba, discernía, pensaba...”, ella tenía “ algo de infalible”²⁸⁴

El misterio es una forma de darse la realidad basada en la presentación (en superficie) de la misma. El misterio no llama a la respuesta conceptual, sino a la contemplación de sí mismo. El misterio de la flor no reside en explicaciones abstractas o argumentales, por el contrario es una expresión que llama al sujeto a quedar absorbido por ella y en esa actividad rozar con una verdad inexpresable.

El enigma se aproxima a la respuesta conceptual y al planteamiento racionalista, si bien, mantiene vinculaciones con la vida. Se corresponde con el acertijo griego; éste no persigue sólo la respuesta a una pregunta sino que el descubrimiento de la misma desvela una realidad que, en mayor o menor medida, transforma a su conquistador.

En consecuencia, el misterio se “re-vela” y el enigma se “des-vela”. Resume la idea de modo maestro Chantal Maillard.

El destino de un misterio es ser re-velado, nunca des-velado, y esto es lo que hace la poesía (...). El misterio es en sí respuesta como lo es la poesía. La misma vida en su acontecer, en su cambio, es misterio. No hay necesidad de recurrir a una psicología de lo profundo: en la inmediatez de su entrega la superficie simplemente se refleja. La palabra poética es reflejo. Ella es la luz que no trata de explicar ni de apropiarse nada sino sólo de pro-poner a la visión. Y, sin embargo, en su poner aclara, como si el poner fuese en sí un acto distintivo: poner es de alguna forma retraer algo del conjunto en el que se hallaba inmerso.

El enigma, por el contrario, es deudor de las profundidades. Donde se supone que hay profundidades ignotas se plantea el enigma, y el enigma debe solucionarse sacando a la superficie –a la luz- los elementos inconexos. La palabra, entonces, debe tornarse transparente²⁸⁵

3.3.2. Notas del misterio.

Del inicio de M 69²⁸⁶, extraemos tres consecuencias sobre el misterio, en consonancia con el fragmento de Maillard.

(1) El misterio es “aquello que una vez revelado sigue siendo misterio o aparece como misterio”²⁸⁷.

²⁸⁴ Ibidem. Pág. 132.

²⁸⁵ CM. Págs. 34-35

²⁸⁶ Cfr. M 69. Pág. 1

Un exponente personal de misterio sería Séneca.

Es Séneca una figura que necesita descifrarse. Es clara, está perfectamente acabada y realizada; mas tiene misterio. Y tiene misterio, además, a causa de su seducción. Lo excesivamente claro no suele seducirnos tanto; tal vez por eso tendemos a ver misterio donde hay hechizo, aunque este hechizo provenga de algo claro o de la claridad misma²⁸⁸

El filósofo estoico es re-descubierto una y otra vez a lo largo de la historia. Aun después de dos mil años, se reeditan sus libros en algún país y son numerosas las investigaciones que anualmente aparecen sobre su obra y figura. Su misterio no se agota.

Equivalente es el caso de la palabra poética o vital. La comprensión de un razonamiento es unívoca y poco propensa a un redescubrimiento novedoso, nada que ver con una poesía que se saborea por generaciones y en diversos momentos de la vida o del día²⁸⁹.

Hay una gran tradición de poesía: en la poesía en todos sus géneros y de modo ejemplar en la Tragedia griega, donde han aparecido descifrados sin merma de su misterio los acontecimientos más esenciales de la vida y aun de la historia, de esa historia esencial de las entrañas humanas. La Filosofía hasta ahora no ha aprovechado ese saber misterioso, esa revelación poética, Mas, hay también una tradición más humilde anónima. Hundidas en la cultura analfabeta, verdadera médula de nuestra cultura occidental, hay una viejísima sabiduría. Un filósofo misterioso, Heráclito, decía: “el sabio no dice, sino indica”. Y es que ciertas cosas no pueden ser entendidas si son abordadas directamente como los fenómenos físicos, sino en forma indirecta, metafórica, que es la base de toda poesía²⁹⁰

La vida de los textos multiplica sus múltiples planos. La respiración de los personajes hace impredecibles sus acciones y permite al lector que imagine las múltiples motivaciones de las mismas.

La otra característica de estas obras verdaderamente clásicas es que por grande que sea la familiaridad que con ellas tengamos, llegando hasta el conocimiento analítico que parezca haberlas agotado, siempre subsiste en ellas un fondo de misterio. Los personajes por definidos que estén, no son nunca esquemáticos, nunca son conceptos

²⁸⁷ M 69. Pág. 1

²⁸⁸ PVS. Pág. 16.

²⁸⁹ Mientras más cercana esté la palabra a la vida más propensa es a su inagotabilidad. Las *Cartas a Lucilio* muestran una naturaleza inextinguible por esta razón y por su tendencia al uso de metáforas o analogías.

²⁹⁰ ZAMBRANO ALARCÓN, M: “Una metáfora de la esperanza: Las Ruinas”, *Lyceum*, La Habana, 1951. Pág. 8.

fijos; parece que cambien y fluyan, que en ellos se dé el misterio de la respiración, símbolo de lo viviente²⁹¹

La inagotabilidad del misterio se verifica en el hecho de que sus imágenes siguen fecundando la historia y manifestándose aun cuando el objeto que las produjo se encuentra muy alejado en el tiempo. Un ejemplo es el misterio de Blas Zambrano en el recuerdo de la madurez de su hija.

Su padre le miraba en silencio, es que él sabía, lo sabía todo, como siempre. Le vio como de niña en aquellas imágenes que su memoria había guardado, puro misterio, se acordaba de cuando aún no podía saber lo que era eso de ser padre²⁹²

(2) El misterio es “el núcleo último, a veces, de una verdad empírica o racional”²⁹³.

La verdad racional, incluida la moderna, contiene restos de misterio. Éste no pertenece a su apertura programática de contenidos argumentales, sino a la exposición de sus verdades, a su precisión, diría Zambrano. Al igual que podríamos referirnos a una estética de la ciencia, añadiríamos un misterio des-velador en la forma en que la verdad empírica y racional se liga con la realidad. Esta característica converge con una de las verdades de filosóficas orientales.

El budismo propone una manera no racional de recibir al mundo en su (to)talidad mediante una comprensión no re-presentativa sino *presentativa*²⁹⁴

El centro de atención no se cierne sobre el contenido conceptual que las afirmaciones quieren expresar, sino sobre la fusión que esas sentencias promueven con el sujeto.

Las estructuras metafóricas, cuando son utilizadas con este fin, no pueden ser consideradas como percepciones imperfectas, erróneas o parciales de la realidad. Cada visión es perfecta en sí misma, y es completa porque no es un “como si”, no tiene carácter representativo, sino mostrativo. Decir que la realidad es “la rama de sauce movida por el viento” o “el canto de un pájaro en la mañana fría” no es un acertijo ni una expresión simbólica; decir esto, es decir toda la realidad, no representarla²⁹⁵

El núcleo último no es sinónimo de una raíz más profunda (en el sentido de verdades que estén más allá de la superficie) de una verdad. Este núcleo insondable nos

²⁹¹ PR. Pág. 132.

²⁹² DD. Pág. 24.

²⁹³ M 69. Pág. 1

²⁹⁴ CM. Pág. 125.

²⁹⁵ CM. Pág. 126.

desvela verdades que están en superficie, a las que accedemos desde una mirada específica: la fusión, que veremos en un capítulo posterior.

Esta presencia que no pide más que estar en superficie es el centro del concepto de misterio.

Toda presencia es un misterio. Lo misterioso no puede ser analizado, sino solamente presenciado; cuando se ofrece a la investigación se convierte en problema, y para ello requiere ser conceptualizado²⁹⁶

(3) El misterio como “lo irreductible al examen de la razón”²⁹⁷.

Aunque el misterio esté en el origen de una verdad racional (moderna), fracasaríamos si lo buscásemos en su desarrollo. La luz inicial se desvanece en la maduración. Recorrer el cuerpo de lo dado es algo que buscan el poeta y el filósofo; ahora bien, el primero continúa aferrado a la visión mientras el segundo comienza a crear su mundo, poniendo máscaras que dilapidan el misterio.

Pongamos en relación el misterio y el binomio poesía-filosofía.

Toda vida humana es en su fondo una vida que se encuentra ante el fracaso (...). Pertenece a la contextura esencial de la vida, el verse insuficiente, el verse incompleta. De no ser así, nada se haría, ni se hubiese hecho. Son muchas las maneras de salvar este fracaso (...). Ante este fracaso originario, la poesía no toma conscientemente posición alguna, no se hace problema. Y aquí surge la divergencia, porque la filosofía es problema ante todo. Para la poesía nada es problemático, sino misterioso²⁹⁸

El misterio o la poesía no llaman a la resolución. En la tabla del capítulo que determinó las relaciones entre filosofía y poesía, registramos que la poesía no responde a patrones éticos: el poeta se fusiona con lo que pasa, el filósofo intenta actuar para modificarlo. Esto no se saldaba con la ausencia de salvación del primero por su pasividad, sino con dos maneras distintas de salvarse del fracaso.

Enlacemos esto con las llamadas que hacía Zambrano a muchos de sus amigos a abismarse en su problema: he ahí uno de los modos de salvarse. El otro es el intento de resolver, de crear sistemas consistentes para eludir la visión de la caída. Cada salvación responde a una manera de enfrentarse al mundo: la enigmática y la misteriosa.

Signos, figuras parecen así ser como gérmenes de una razón que se esconde para dar señales de vida, para atraer; razones de vida que, más que dar cuenta, como solemos creer que es el único oficio de las razones y aun de la razón toda, y que más que ofrecer asidero a las explicaciones de lo que pasó y de lo que no, llaman a alzar los

²⁹⁶ CM. Pág. 124.

²⁹⁷ M 69. Pág. 1

²⁹⁸ PPVE. Págs. 16-17.

ojos hacia una razón, la primera, a una razón creadora que en la vida del hombre modestamente –adecuadamente- ha de ser la razón fecundante²⁹⁹

Los signos o símbolos son el lenguaje de los misterios³⁰⁰, desde los misterios iniciáticos de los órficos o los pitagóricos a los misterios de la realidad más próxima a nosotros.

3.3.3. Esencia en penumbra.

El lenguaje misterioso posee una entraña, pero encontrarla no es una labor de prospección sino de artistas de superficie. De este modo, no es tan importante el *significado ignoto* de las pieles misteriosas del oso o del león que cubren al brujo de la tribu sino el impacto visual que provoca en los que lo observan.

En algunos casos, la impenetrabilidad de ciertas realidades hace que el misterio emerja como única visibilidad para el ser humano, es decir, ciertas realidades sólo pueden darse en penumbra porque si salieran al mediodía se desharían. Es el caso de “la palabra que se guarda”, no se dice porque al decirse se desoiría³⁰¹; su esencia es permanecer en la sombra.

Algunos dioses, sin embargo, no eran reductibles a desplegar su vida en la transparencia. Son los dioses de la vida y de la muerte. No sólo la muerte pertenece a la sombra, sino la misma vida que, aun en los instantes de mayor esplendor, llega a mostrarse a la luz, mas oponiéndole siempre una resistencia³⁰²

Hay un fondo misterioso que yace en la religión. A diferencia de la “palabra que se guarda”, ese fondo religioso se manifiesta como presencia originaria entre sus creyentes.

La primera exteriorización de la religión es la luz; el seguidor actuaba como poeta que se fundía con el despertar primigenio a algo que lo superaba.

Toda verdadera religión conserva como centro un misterio en que subsiste el misterio primero, y un actuar humano adecuado que reproduce estas acciones sagradas. El carácter de la religión primitiva de Grecia no difiere de las demás conocidas. La originalidad de la religión griega se marca precisamente en la configuración poética de los dioses olímpicos³⁰³

²⁹⁹ CB. Pág. 105.

³⁰⁰ Cfr. HD. Pág. 111.

³⁰¹ Cfr. CB. Pág. 89.

³⁰² HD. Pág. 55.

³⁰³ HD. Pág. 208.

3.3.4. Misterios de la vida del sur.

La vida es inasible. Asirla es alcanzarla, circundarla, conceptualarla y, por ende, limitarla. Por tanto, la única relación con ella no es la posesión sino la entrega. El sujeto que intenta conceptualarla o se engaña al sentenciar su consecución o admite su pequeñez. Ella *nos tiene* a nosotros. Así lo expone Maillard.

Zambrano añade a la complejidad de la realidad y de la vida la explicitación de su carácter misterioso. La realidad, en sus innumerables facetas, y ese “otro lado” que siempre adivinamos o suponemos detrás de lo que vemos, permanece, a pesar de los espejos de la ciencia o del arte, parcialmente inasible³⁰⁴

Si hay algún pueblo que ha comprendido esta relación misteriosa, es el Sur. El norte es pura abstracción, generación de sistemas, conceptualización, limitación en definiciones. El Sur ha aprendido a un trato directo con la existencia. La vida es posible al aire libre, el clima no es tan agresivo y el disfrute de lo que sobrevuela en la superficie es objeto de contemplación del sureño.

Yo tuve la fortuna de que al final te sintieras a tu aire, junto con mi hermana y conmigo, en aquella Habana llena de misterio. “*El misterio está en el Sur*”, en el Sur, hacia el sur donde van navegando sin espanto, una resurrección imperecedera, porque sí, como tú³⁰⁵

Las razones biográficas de esta adhesión al Sur pueden ser muchas: sus recuerdos de Málaga, las experiencias en la Habana con el grupo Orígenes y Lezama Lima o incluso la vida junto a la Piazza do Poppolo en Roma, la plaza que destella luz y que, florentinamente, sorprende a todo visitante que entra en ella por cualquiera de sus dos accesos principales³⁰⁶.

El sur no coincide con una región geográfica sino con un espíritu que rodea ciertos lugares y personas. La pura presencia en superficie y la *inagotabilidad* resumen estos ámbitos.

3.3.5. Asombro y extrañeza.

Cada realidad misteriosa dispone de un contenido idiosincrático. El misterio es una formalidad que se concreta en realidades diversas: el misterio del mito es “el de la unidad en la naturaleza”³⁰⁷, el misterio de los padres sería la donación y el de la racionalidad moderna el absolutismo.

³⁰⁴ CM. Pág. 120.

³⁰⁵ PR. Pág. 189. Cursivas de la autora.

³⁰⁶ Actualmente (julio de 2008), se tiene una vida completa de la plaza subiendo a un mirador que la corona en su zona este.

³⁰⁷ HD. Pág. 361.

Cada uno de ellos despierta en la persona una actitud primordial: la inconmensurabilidad, lo inesperado fragua el asombro. El sentimiento del enigma es la extrañeza.

El asombro no lleva necesariamente a la pregunta porque la distancia establecida en el acto de asombro no es aún suficiente. El sujeto asombrado permanece en contacto inmediato con la realidad. Por el contrario, la extrañeza lleva directamente a la actitud inquisitiva. El sujeto extrañado necesita respuestas; el sujeto asombrado permanece quieto, como dejándose moldear por la realidad que le invade. Extrañeza y asombro llevan direcciones opuestas: la primera es invasión del objeto para su dominación; el segundo, recepción del objeto para su asimilación. Por eso, el asombro es el estado correspondiente al misterio mientras que la extrañeza le corresponde al enigma³⁰⁸

3.3.6. La escucha del misterio.

La función del enigma es sutil: ayudar a descifrar la vida dando respuestas al discípulo, haciéndole pensar que la respuesta procede de él mismo.

Enigma es una respuesta disfrazada de pregunta, de lo que en tantos juegos infantiles de preguntas y respuestas ha quedado el rastro. La respuesta está jugando al escondite en la pregunta (...). La pregunta no la dirige el ignorante al sabio, el que apetece saber al que sabe ya, sino a la inversa: el que ya sabe al que todavía no. Y a veces es la vida, ella, la que presenta el enigma a descifrar suavemente y como si no lo hiciera, el enigma en que se contiene la cifra y la palabra del destino³⁰⁹

Repárese en que no se pretende que el individuo adquiera conocimientos teóricos, sino que desarrolle una habilidad práctica: tratar con el enigma, familiarizarse con una experiencia que toca la vida misma.

Y a veces es la vida, ella, la que presenta el enigma a descifrar suavemente y como si no lo hiciera, el enigma en que se contiene la cifra y la palabra del destino. Y a ello en verdad, son introducción los enigmas que el sabio plantea al ignorante, el viejo al niño: le enseña a tratar con el enigma, a familiarizarse con su presencia, a reconocer su aparición³¹⁰

El trato con el enigma es necesario porque de otro modo se caería en el engaño de alternar con enigmas sin apercibirse que lo son. Por ejemplo, se podría tratar como una pregunta conceptual una realidad enigmática; así, la pretensión de responder conceptualmente la pregunta no alcanzaría la naturaleza íntima del enigma, el individuo no se pondría en contacto con esta profundidad y, finalmente, acabaría respondiendo

³⁰⁸ CM. Pág. 33.

³⁰⁹ FE. Pág. 47.

³¹⁰ *Ibidem*.

desde una instancia que impediría la respuesta de lo planteado y la disposición del sujeto en el lugar que demanda el enigma. Esto es lo que ha pasado con muchas preguntas que pasaron a manos de la ciencia. La pregunta sobre el origen de la persona comenzó siendo un misterio, luego un enigma que se respondía por símbolos; cuando la astronomía intenta responderla desde el *Big Bang* y teorías semejantes no se percatan de que no era esa la tesitura originaria de la palabra.

Nótese que esto mismo sucede en la queja que puede hacer una mujer a un hombre cuando ella le relata a él un problema. Él busca soluciones, pero ella “sólo quiere que la escuchen”. Obviamente, no espera más que él permanezca en la superficie, como ante el misterio, escabullirse por entre las fisuras del problema y acariciarlo sin necesidad de encontrar respuesta. Sin duda, la necesidad contemporánea de “ser escuchados” tiene mucho que ver con la pérdida de capacidades del sujeto actual para relacionarse con el misterio.

El enigma no demanda una respuesta para resolverse sino una disposición desde la que “aflore” la respuesta. Delante del enigma, “el corazón tiene que permanecer dueño de sí”³¹¹ y firme.

Hay que sostenerse en ese vacío de la mente con un corazón firme. Y entonces, sólo entonces es cuando aflora la respuesta: una respuesta todavía más precisa de la que creíamos tener. Entre la pregunta y la respuesta debe de existir, de mediar, un vacío, una detención de la mente, una cierta suspensión del tiempo (...). El corazón debe de asistir en todos los sentidos de la palabra ante algo, presentarse ante algo. Y sin la asistencia del corazón la persona nunca está del todo presente³¹²

En este tránsito enigmático, el tiempo muta, se abisma, pues el sujeto se interna en senderos que no son los del “tiempo plano” (sucesivo).

Pues que hasta ahora la conciencia se desliza por un tiempo plano, allanador de sucesos, desconocedor de la multiplicidad a que el tiempo despliega en la vida humana³¹³

3.3.7. Misterio y enigma, adjetivación de la palabra.

3.3.7.1. El insulto.

Regresemos al ejemplo del insulto como espécimen de la palabra viva. Según el DRAE, el insulto supone ofender a alguien provocándole una irritación³¹⁴. Cuando el

³¹¹ FE. Pág. 48.

³¹² Ibidem.

³¹³ M 142. Pág. 5.

³¹⁴ Cfr. “Insultar” en *Diccionario de la Real Academia Española*, RAE, Madrid, 2007, 22ª Edición. Disponible on-line: http://buscon.rae.es/draeI/SrvltConsulta?TIPO_BUS=3&LEMA=insulto (último acceso 5 de noviembre de 2007).

insulto es causado por una palabra éste ejerce una acción sobre el sujeto que puede ser eludida o enfrentada. En el segundo caso, conlleva reacciones interiores en el sujeto que se concretan en actitudes exteriores. Aquel que desea insultar, pretende generar este malestar en el interlocutor. Esta intención se origina en el uso de ciertas palabras.

La palabra soez propia del insulto adquiere un valor esencial que se materializa y ocasiona cambios tan reales como una agresión física. Esto debería hacernos considerara la diferencia ontológica que existe entre ella y la palabra racional carente de tales connotaciones. Es más, si en la consulta queremos obtener cambios en el consultante, sería un tema de interés para el filósofo aplicado la investigación de la huella dejada por el insulto.

El insulto es lo que, en la cotidianidad, podría acercarse más a la palabra viva. El insulto moviliza su objetivo de modo directo. El ofendido no razona, pues si lo hiciera posiblemente quedaría sin efecto la ofensa: cuando se racionaliza pierde fuerza porque pierde su esencialidad. ¿En qué consiste esta esencialidad? En su trabazón con realidades profundas, o con palabras “místicas”.

Si comparásemos el insulto a la palabra mística o enigmática podríamos describir los siguientes puntos de confluencia:

- a. El contenido de las tres palabras no responden a esquemas racionalistas.

Cuando se intenta meter en formatos lógico-argumentales pierden su valor intrínseco y su capacidad de movilizar.

- b. Como el misterio, el insulto no se piensa, sino que la misma palabra en superficie provoca reacciones.

Tal vez la razón sea que el insulto es la cristalización de un compendio de afrentas históricas que en el presente apuntan (desde la superficie) a todas ellas.

- c. El insulto es pura presentación: no es re-presentación, explicación, narración, etc...
- d. El insulto demanda la fusión con lo que se dice. No pide la resolución de la ofensa sino llevar a cabo una acción más o menos violenta como respuesta.
- e. El insulto tiene una dimensión enigmática de profundidad. Dejar que el insulto eche raíces en el sujeto es promover una acción todavía más violenta si cabe.

3.3.7.2. En la consulta.

Las palabras enigmática y misteriosa serían el objetivo de una consulta filosófica, según la teoría aquí descrita. El insulto no siempre da lugar a una transformación radical del sujeto, afortunadamente sólo se cumple esto en ciertas ocasiones: se rompen relaciones, se incendian pasiones, en definitiva, se generando la ira a la que aludiera Séneca en su tratado homónimo.

La indagación en la palabra misteriosa y enigmática permite esta transformación del sujeto y la indagación en la realidad desde su misma entraña. Conseguir que el consultante acceda a contenidos inagotables, cuya superficie o profundidad sean inagotables, cuya presentación sean suficientes para “entender” realidades inasibles sería uno de los objetivos del orientador. No se trata, exclusivamente, de que el individuo haga uso instrumental de la palabra sino de que ésta parta de la entraña, permita acceder a ella, establecer un trato con dimensiones profundas de cómo que el consultante desarrolle esta familiaridad con realidades que están en contacto con su centro.

Vistas las características del misterio y del enigma, hay que trazar una línea que ponga en contacto esa vida con el sujeto y hacerlo desde un *tipo de palabra* específico.

4. Conclusión. Una palabra para la comprensión y la transformación.

4.1. Introducción.

Algunas publicaciones de Zambrano expresan una intención que puede sorprender al lector neófito de la filósofa: toda su vida persiguió ser una ignorante. Si unimos esta idea unida a su promoción de una palabra vital (muy apegada a lo natural) podría hacernos pensar en una famosa réplica de los oponentes de Rousseau a su *Discurso sobre las ciencias y las artes*. Defendida por el filósofo francés la idea de regresar a principios naturalistas (entiéndase aquí la naturaleza en el sentido estoico), muchos se lanzaron con ferocidad al comprender sus palabras como una afrenta a los avances de la cultura. M. Gautier le respondía burlonamente del siguiente modo:

Si las ciencias depravan las costumbres, deberéis detestar la educación que se os ha dado, lamentar amargamente el tiempo que habéis empleado en adquirir conocimientos, y arrepentiros de los esfuerzos que realizasteis para haceros útiles a la Patria. El autor a quien combato es el apologista de la ignorancia, y parece desear que se quemen bibliotecas. Confiesa que choca de frente con cuanto causa hoy día la admiración de los hombres, y que no puede esperar sino una execración universal, pero cuenta con los sufragios de los siglos venideros. Podrá obtenerlos, no lo dudamos, cuando Europa vuelva a caer en la barbarie, cuando sobre las ruinas de las bellas artes triunfen insolentemente la ignorancia y la rusticidad³¹⁵

Francisco Macera estimaba que la evolución humana había sido pareja a la separación del sujeto de la realidad. Esta separación había ido robando a la palabra una esencia propia, al punto de convertirse en ideología mannheiniana o perspectiva dependiente de los contextos socio-culturales. Se camina desde el gruñido, puro

³¹⁵ GAUTIER, M.: “De un discurso que ha obtenido el premio de la academia de Dijon en el año 1759 sobre el tema propuesto por la academia de “Si el restablecimiento de las ciencia y de las artes ha contribuido a depurar las costumbres” en ROUSSEAU, J.J.: *Discurso sobre las ciencias y las artes*, Aguilar, Buenos Aires, 1983. Pág. 114.

elemento significativo que abraza la realidad y poco la conceptualidad, en que la persona no escapa de su relación con el mundo a un absolutismo humano en que la persona determina el contenido total de la palabra, lo cual levantaba suspicacias en Macera: la palabra se transforma en instrumento manipulador.

La orientación filosófica ponía de manifiesto el tipo de manipulación a que éramos sometidos. Se arranca de la palabra la posibilidad de disponer de un sentido propio. De aquí, que la posibilidad de entregarse a la palabra sería una estupidez ingenua, sería rendirse a un discurso aun antes de reflexionar sobre él.

Ni que decir tiene que nosotros no negaremos aquí los grosores ideológicos que aderezan a ciertos discursos. Sin embargo, el despotismo es el hijo de aquella actitud que no asume la apertura a nuevas posibilidades y experiencias. Por eso, invitaríamos al filósofo etoriano a reflexionar sobre las posibilidades vitales de la palabra, a abrirse a la idea de una palabra que no es intento de manipular y aun estando situada en cierto contexto no tiene como objetivo oscuras intenciones.

Si bien Sócrates, Platón, Aristóteles, Filón de Alejandría, Séneca, Marco Aurelio, Agustín de Hipona, Tomás de Aquino, Descartes, Pascal, Leibniz, Hegel, Schopenhauer, Nietzsche, Heidegger o la misma Zambrano se pueden explicar desde sus contextos histórico-culturales, constituiría una gran pérdida reducir su pensamiento a los mismos. Ante todo, estos pensadores nos traen una experiencia y la inclusión en la misma requiere olvidar la implantación cultural de los autores. Las verdades de Marco Aurelio o Schopenhauer son algo más que verdades estoicas o decimonónicas, son afirmaciones filosóficas y esto lo decimos privilegiando dos sentidos. Por una parte, son verdades que trascienden el tiempo, muchos de sus textos trascienden su época, son textos que se podrían haber escrito hoy también; por ello, la consideración sociológica es de segundo orden. Por otra parte, la influencia social es una de sus dimensiones, pero sustancialmente responden a inquietudes vitales existenciales. Por tanto, quedarnos en interpretar si el concepto de libertad es el mismo en Séneca y en Platón conlleva no entenderlos. Al igual que el hombre es más que un ser biológico o psicológico (aunque también incluya esas dimensiones), la filosofía es algo más que un discurso circunscrito histórica y socialmente.

Macera o Mannheim no fomentan el regreso a las experiencias que motivan las palabras naturales sino el desvelamiento, conceptual, de lo que significa cada palabra. Repetimos que la intención es buena, pero no suficiente. La palabra a veces no es una transmisión de contenidos sino un ente que actúa directamente como hemos visto por la palabra originaria. ¿Qué pasaría si nos dedicásemos a analizar minuciosamente las influencias de un poema? Sencillamente, quebraríamos la clave del poema. El poema no se explica porque está constituido con una palabra que si se disecciona, al ser vida palpitante, muere como cualquier persona.

Desde estas circunvoluciones y contra la propuesta de la filósofa malagueña, podría alzarse las mismas invectivas que contra Rousseau. ¿Acaso hay que volver al gruñido, al lenguaje de los animales?

Nada de eso. Su aspiración es la recuperación de ese momento originario en que la palabra y la vida se encontraban fundidas, al punto de que la palabra sea más que mero instrumento, que pronunciar una palabra acarree un compromiso vital. La filósofa quiere aproximarse a una palabra que salve y que no sirva (sólo) para ser objeto de exigua contraargumentación. Esa palabra procede de la entraña, de la poesía, de la música.

Obsta decir que guarda un parentesco con el gruñido prehistórico y, desde luego, mantiene distancia con aquella fase maceriana en que la palabra se distanció de la realidad para distinguirse y que pudo señalar realidades que no estaban presentes. La palabra zambrana no *explica o indica* realidades sino que las *invoca*, es decir, las trae de modo real. Así, el acto de recordar en Macera se acerca a ser una narración “objetiva” de lo sucedido. Para Zambrano, el recuerdo, a través de la palabra viva, ha de encandilar, o usando sus términos, *en-cantar*. La palabra zambrana *encanta* porque *canta*. Dijimos que lo propio del que escucha la música es ponerse en movimiento y no quedar sentado poniendo “oreja” a lo que oye. Ponerse en movimiento requiere que el propio cuerpo se mueva y con él lo hará la vida. La palabra aquí referida es musical, ya avisaba de ello nuestra filósofa en su obra.

Esto supone una conclusión importante. *La palabra zambrana está en contacto directo con la vida, es decir, actúa sobre la vida*. Tenemos aquí una diferencia esencial con la teoría clásica de la FAP. La estructura de trabajo va a ser diferente. La palabra en la consulta no es sólo el medio para el descubrimiento de impositores desconocidos, ideologías o manipulaciones que se ejercen sobre ella. La palabra de consulta es la que pone en contacto con realidades “entrañadas” del sujeto. En resumidas cuentas, lo primero que habría que hacer en consulta es ser consciente del valor de la palabra.

La palabra deja de ser un instrumento para la discusión, el intercambio de opiniones y argumentos, la resolución de problemas, la indagación mental en asuntos de interés. La palabra constituirá un medio para descubrirnos y actuar sobre nosotros mismos.

4.2. Inconmensurabilidad.

Las dos opciones (maceriana-marinoffiana y zambrana) generan consecuencias inconmensurables. La inconmensurabilidad no es sinónimo de conflicto entre las dos visiones sino de inabarcabilidad de una por otra.

Lo decía Cintio Vitier y no nos cansaremos de repetirlo: la palabra zambrana era, sencillamente, verdadera. El argumento (o descripción) “eso es el destierro, una

cuesta, aunque sea en el desierto. Esa cuesta sube siempre y por ancho que sea el espacio a la vista, es siempre estrecha”³¹⁶ se puede discutir. De hecho, tenemos un contraargumento de Francisco Ayala. Sin embargo, introducirse en los derroteros del ergotismo frente a Zambrano es malinterpretarla. El juego de argumentación y contraargumentación sería el propio de la teoría clásica de la FAP, acorde a la palabra maceriense.

La dinámica acorde a las afirmaciones de la pensadora nos indica que sus contenidos no pretenden siquiera *darse por* válidos, porque “se *saben* válidos”. Esto no es una muestra de ingenuidad o de nuevo absolutismo, porque su validez no borra la veracidad de otras afirmaciones profundas.

¿Por qué estas afirmaciones son “siempre” verdaderas? Porque proceden de un saber de experiencia, es decir, de una maestría sabia. Para lograrlo, hacen falta cumplir varios requisitos:

- (1) Experimentar la vida.
- (2) Padecerla.
- (3) Reflexionar sobre ella.
- (4) Ponerla en contacto con su sacralidad y con la nuestra.
- (5) Asistir a una evidencia fundamental.
- (6) Usarlo como guía vital, que no es totalmente conceptual y resumible en un libro cerrado. Las máximas quedan desbordadas por la vida.

Distinguimos entre experimentar (de experimento) y padecer (de experiencia) porque hay muchas circunstancias que experimentamos sin realmente llegar a padecerlas, es decir, sin que dejen una huella que cambie algo en nuestro interior.

El padecimiento encamina a cierto tipo de verdades que no son accesibles por la mera razón. Las razones son dos:

a. Vitalidad.

Las verdades padecidas se encuentran en relación íntima con la vida. No son verdades *sobre* la vida sino verdades *desde* la vida. Es diferente reflexionar sobre un hecho y que un hecho que nos mueva a reflexionar. En el primer caso, hay una meta-reflexión; en el segundo una reflexión promovida. No es lo mismo encargar a un investigador un trabajo sobre la muerte, a las reflexiones que surgen de aquel que ha perdido a su mujer e hijos.

b. Tocando la profundidad o sacralidad.

El sufrimiento (o los estados cercanos a la “felicidad”) dan acceso a contenidos clausurados a la mente. No se trata aquí, sólo, de que para saber lo que es construir un barco hay que ponerse a hacerlo sino que se encuentran realidades ignotas que se podrán describir pero no explicar o

³¹⁶ PR. Pág. 13.

justificar. Por ejemplo, aseverar que el destierro es “un camino estrecho” o que “filosofar es descifrar el propio sentir” emana de una experiencia vivida y así sus razones más profundas escapan de la argumentación; la inmersión en su entraña se dará por la descripción de las experiencias fontanales antes que dar razones de ellas.

La ideología supone un sujeto que impone su verdad interesada. Pensemos en la visión que tiene Marinoff sobre el asunto: instancias humanas o grupales implantan sus visiones sobre el resto. Por su parte, la palabra poética o vital no procede del sujeto que las ostenta; éste es un instrumento ante esas verdades que descubre. De hecho, a veces querría no transmitir las, pero nada puede hacer para sobreponerse a ello. Frente a Mannheim, diremos que a veces son sentencias que escapan de lo histórico-social, son los que se adelantan a su tiempo por tanto escapan de una analítica sociológica. Esta escapada no es u-tópica sino a-tópica. El utopismo de Mannheim supone una ruptura con el sistema establecido; por consiguiente, el utopismo acusa una relación histórico-cultural con el mundo. El a-topismo de la palabra viva responde a una ausencia de tiempo, como veremos más adelante, a una atemporalidad. Por eso, sus contenidos o no se comprenden o son comprendidos en varios periodos históricos. Interpretar verdades atópicas como verdades incardinadas en ciertos contextos es síntoma de ignorancia: si bien, esas verdades podrían leerse desde ciertos contextos, es posible hacerlo desde otros. Por ejemplo, el estoicismo puede incardinarse en la mentalidad de Grecia, Roma, el Siglo de Oro español o la sensibilidad de ciertos grupos del siglo XX.

Saltando a otra razón: el maestro no tiene como meta la imposición de sus consejos. Los da, si los piden. Si el discípulo no los cumple, no hace nada más que quedar, a lo sumo, apenado (aunque, el auténtico maestro no cae en esta debilidad).

La ideología, al estar dirigida por un sujeto, implica un plan. Marinoff dictaminaba que la sociedad contemporánea, primero, diluía contenidos para, más tarde, imponer otros significados a los significantes, aquellos que eran de su interés. Para Zambrano, la palabra ya posee una naturaleza en sí que no puede trocarse: el sinónimo no es posible en su obra. Lo constataba Jesús Moreno, la corrección de sus obras, que conducía al cambio de términos, era un aumento de agudización de los términos e iba surgiendo algo distinto. El que pronuncia la palabra auténtica no tiene plan alguno sino que *asiste* a los contenidos auténticos de la palabra, aquello que procede de su propia esencia.

En suma, cuando se intenta analizar la palabra vital desde categorías meramente intelectuales insertas en un marco histórico, se yerra el camino. Se opera el mismo error que si se quiere analizar los discursos de Marco Aurelio desde los descubrimientos de la psicología actual

In the twentieth century, the age of psychology, psychoanalysis, and suspicion, the very fact of having written this personal diary has been interpreted as the symptom of a psychological malaise (...). Basing themselves on the testimony of Dionisius Cassius, they supposed that Marcus suffered from a gastric ulcer, and that the emperor's personality corresponded to the psychological correlates of this illness³¹⁷

Los discursos de Marco Aurelio son más que, exclusivamente, síntomas de enfermedades psíquicas. Consideramos que el mismo error reduccionista cometía Freud al reducir la cultura a la sublimación de bajas pasiones. No ponemos en duda que la historia o la cultura influya en la pintura o la escultura, lo que negamos es la reducción a esos universos. El arte, la cultura y la palabra viva tienen dimensiones irreductibles a la categorización. Además, ciertas palabras (la originaria) provocan una transformación que sólo cuando es desprovista de su sentido original yerra su diana.

El intento de la analítica lógico-argumental puede caer en el desacierto del absolutismo moderno: todo aquello que no responda a sus marcos conceptuales es falso, irreal, ingenuo y falso de consistencia.

En síntesis, no negamos los beneficios de la racionalidad argumental sino su afán imperial. Defendemos la inconmensurabilidad de los dos orbes y, por tanto, la necesidad de que cada uno sea evaluado desde las reglas internas propias. Apoyamos, asimismo, ambos orbes como medios que colaboren y no intenten dilapidar a su complementario. Tanto la argumentación como el camino para el desvelamiento de palabra verdadera deben ser usados en la consulta como instrumentos para la comprensión y transformación del consultante. Estos dos medios interactuarán de modo que las estrategias y técnicas pueden mezclar aportes desde ambos universos.

4.3. Peligro de la palabra auténtica.

Sería peligroso que alguien se arrogase el derecho de una palabra auténtica y exigiese para sí ser venerado por lo que esto implica. Estaríamos ante un iluminado que, en el peor de los casos, podría estar mintiendo por intereses propios. Como no existen razones argumentales fuertes para contraargumentar su postura, ¿quién salvaría de este salvador con ínfulas colonizadoras?

Esta posibilidad no es una invención sino que muchos grandes conquistadores religiosos y políticos han partido una revelación de este tipo. Tal vez, esto haya motivado la desconfianza racionalista hacia toda verdad que no se pueda justificar argumentalmente. Ahora bien, ¿es justo tirar el agua con el niño?

Para evaluar si la naturaleza del líder está coloreada por la maestría o por la maquinación manipuladora, habría que recorrer un camino que requeriría años. Por ejemplo, ¿cómo saber si la frase de Séneca: “Después de la amistad se ha de ser fiel,

³¹⁷ HADOT, P.: *Philosophy as a way of life*. Blackwell Publishing, Malden (EEUU), 1995. Pág. 180.

antes se ha de juzgar”³¹⁸ es palabra originaria, reflexión abstracta y argumental o ideología?

Remito al lector a las tablas del capítulo segundo en que se oponía la filosofía (moderna) a la poesía. Si se pone en la columna de la filosofía (moderna) a la ideología y en la de la poesía a la palabra originaria, dispondremos de una buena guía para percatarnos de las intenciones inciertas de un “maestro” o “estafador”. El poeta (poseedor de palabra auténtica) se deja llevar, escucha, es libre (no se encuentra esclavizado por el poder o las posesiones), es servicio, una vida y pensamiento, espera la llegada de las respuestas, lo da todo sin esperar recibir nada, no toma decisiones, es esclavo de la verdad y, en definitiva, responde a la imagen de un árbol con los brazos abiertos. Por el contrario, el filósofo moderno (ideólogo) lleva el cetro de mando, es hacer y no escruta, crea la realidad, es esclavo (de un poder, de sus miedos), no sirve sino que hace a los demás esclavos de sus ideas y pensamientos, es puro hacer desde sus contextos, esclaviza la verdad a sus marcos y su metáfora es la de la flecha³¹⁹, en la que la intención de sus actos parte de sí mismo y no de estar atento a realidades externas o internas.

4.4. La palabra como objeto y como co-fusión. Consecuencias para la consulta.

La función de la palabra en la teoría clásica de la FAP persigue la comprensión intelectual; por su parte Zambrano quiere trasladar a la persona al interior de experiencia mediante la palabra y, con ello, transformarla. La técnica más repetida en la teoría clásica es la analítica conceptual mediante el diálogo con el consultante. La palabra se convierte en *objeto* de análisis. La palabra zambraniana es realidad *eo ipso*, es vida. La vida exige respeto para poderse conocer: el intento de conocer a alguien requiere la escucha atenta y no la imposición de categorías. El segundo caso está tan abocado al mismo fracaso epistémico como el intento de gravar la palabras con contenidos que le son ajenos. Desde aquí se comprende que no sólo la palabra sino que el libro es un ser viviente, “que se nota al entrar en la casa”³²⁰.

Junto a la optimización de los procesos de argumentación a través de la profundización en la crítica de los argumentos y la analítica de los conceptos, el orientador filosófico ayudará a entender el respeto debido a la palabra y a propiciar el encuentro auténtico con su discurso. Para ello, (1) se hará consciente al consultante de la

³¹⁸ SENECA, L.A.: *Cartas a Lucilio* III, 3.

³¹⁹ Un texto que confirma esta perspectiva aparece en *Siddarta* de Herman Hesse: “Cuando alguien busca suele ocurrir que sus ojos sólo ven aquello que anda buscando, y ya no logra encontrar nada ni se vuelve receptivo a nada porque sólo piensa en lo que busca, porque tiene un objetivo y se halla poseído por él. Buscar significa ser libre, estar abierto, carecer de objetivos. Tú, honorable, quizás seas de verdad un buscador, pues al perseguir tu objetivo no ves muchas cosas que tienes a la vista” (HESSE, H.: *Siddharta*, en *Los Premios Nóbel de la Literatura*, Plaza y Janes Editores, Barcelona, 1989. Pág. 679).

³²⁰ PR. Págs. 105 y ss.

teoría aquí esbozada y (2) se pondrá en práctica mediante la vinculación entre palabra y vida.

La palabra en consulta se aleja de ser mero objeto analizable y se hace cargo del fin en sí mismo. La palabra viva, como sujeto que respira, demanda una existencia autónoma. Ésta se transmite a los demás, puesto que no posee una existencia vicaria sino autónoma. Nuestro ejemplo del insulto manifiesta reacciones provocadas por algo vivo que se lanza contra otra persona; eso degrada al interlocutor y éste, como si quisiera evitar que ese ser que traspasa se haga dueño de sí, se queja o actúa, repeliéndolo o proyectando otro objeto no menos enérgico: se le pide al interlocutor que retire lo que ha dicho, como si ese ser estigmatizante recibido sólo pueda ser eliminado por aquel que lo llevó a vivir en el mero acto de pronunciarlo. Aun cuando la otra persona retira lo que ha dicho permanece el dolor: la palabra se graba a fuego en aquel contra el que se proyectó. Los efectos de una discusión pueden durar años. La persona contra la que se arrojaron ciertas palabras, quizá quiera olvidar, pero no podrá. No siempre una herida puede curarse por el mero deseo.

Lo que se infiere de todo esto es de radical importancia: cuando se pide a alguien que olvide lo que pasó, la palabra que se proyectó, cuando se dan ciertas estrategias para que el consultante sea maduro y no tome “en serio” todo lo que le dicen, cuando se proponen ciertas estrategias *psicológicas* para que esa palabra proyectada que provocó una discusión no tenga efecto, cuando se recomiendan estrategias racionalistas para superar ciertos celos contra otros, cuando se objetiviza (y objetualiza) una disputa para separarse de los sentimientos y tomar una postura racional, se está intentando salir de la condición viva de la palabra para que produzca un efecto menor sobre el sujeto. Se propone una ceguera en aquel que se siente ofendido para que la vida de la palabra ofensiva no lo siga destruyendo. Repetimos: *se propone una ceguera*. Mas, la ceguera no destruye la realidad. ¿Podemos acallar realidades que evitaron que un día tuviesen su tiempo y su espacio? El tiempo hará que esas realidades queden ahí y exijan una y otra vez su puesto en la historia: es el delirio.

Objetualizar la palabra, restarle su sangre y su palpito es engañar al sujeto. Este engaño no será eterno. Objetualizar a la palabra es negarle su carta de autonomía, pero vivir como un ilegal en la sociedad no es sinónimo de desaparecer. Por tanto, el problema persiste. Por eso, como veremos, el mecanismo de Zambrano implica darle un puesto a esa palabra y, luego, abismarnos en ella para salir renovados, para renacer.

La palabra viva requerirá su aceptación para no polinizar patológicamente al sujeto, es decir, la negativa de esa palabra es una de las causantes del delirio. Si el hombre fuese un ente meramente racional-argumental, no sería preciso cuestionarse esto: ante esta coyuntura sólo sería necesario regresar a su ámbito “natural”, el de la racionalidad y la problemática vital desaparecería.

Nótese que esto es supone una paradoja interna: un ser meramente racional no puede proferir o hacer acopio de una palabra viva porque no le es algo propio. Lo adecuado al mundo de las ideas de Platón es la atemporalidad, la eternidad, la ausencia de emociones; he ahí como la poesía (la vida), no cabe en su sistema.

La historia nos ha dado a lo largo de diversas épocas razón de la inalcanzabilidad de esta pretensión humana. El hombre es razón argumental, mas ésta no abarca toda la vida. La historia nos mostró, al lado de Aristóteles, las escuelas pitagóricas o estoicas; junto a Descartes, Pascal; junto a Hegel, el romanticismo; y junto a la filosofía analítica, las filosofías vitalistas, poéticas o simbólicas de Ricoeur o Zambrano. En la segunda parte de cada dicotomía, está la filosofía como “fusión con” o “co-fusión” (no necesariamente “confusión”). Como dirá Zambrano, el objetivo no es hacer virar ahora la vista hacia la parte “cofusiva” de la filosofía, negando la otra, sino que se ponen los ojos en una razón que, como “gota de aceite”, se inserte en todas las rendijas de la vida, también en la razón argumental.

4.5. Palabra comprensiva y transformadora.

Fíjese lo que hemos hecho: dar un salto atrás respecto a la labor de la analítica conceptual. El trabajo del orientador es ubicar términos en su debido ámbito y llevar al consultante a ese lugar. Antes de estudiar el significado de una palabra hay que desvelar su valor íntimo, por cierto, que este valor es más importante.

Desde el marco racionalista, no puede entenderse cómo una “mala contestación” ocasiona un enfado que dure meses o años. Liberarse de la ceguera que suscita el absolutismo racionalista saca de esta perplejidad.

Cuando la palabra se incardina en su marco natural, en su sentido propio, se operan dos consecuencias: una mejora en la comprensión y un aumento en la eficacia de la transformación. La comprensión vital dependerá de, primero, respeto de su valor sacral (enraizamiento con la realidad) y, segundo, estrategias que traigan esa palabra a nosotros sin que se abandone su marco vital³²¹.

El aumento de eficacia de transformación vital del consultante será obvio. Como no sólo se transforma a nivel intelectual sino desde la vida, los efectos serán más duraderos y profundos. De hecho, recordemos que el trabajo del orientador desde estas coyunturas, aparte de la resolución de conflictos, es el acompañamiento a iniciar un camino personal³²².

³²¹ Una estrategia de consulta podría ser ayudar al consultante a llevar la palabra al orientador desde medios vivos. Por ejemplo si la palabra es “nostalgia” y el orientador músico, que transforme esa palabra en una música para el orientador. También puede hacerse uso de poesías que “sean” idénticas a la palabra, o con imágenes, *narración* de experiencias personales, fragmentos de películas, etc...

³²² Al ser el objetivo *experiencial* o *vital*, los ejercicios han de intentar abarcar la mayor parte de esta. Junto a los ejercicios de reflexión de consulta, se procurarán otros que incidan en la misma vida del consultante. Estos ejercicios son filosóficos, puesto que (1) responden a la definición zambrana de filosofía “como el desciframiento del sentir originario” y (2) promueven la reflexión, esto es, la

4.6. Keuchenius y consecuencias prácticas.

Finalizábamos la primera parte de este capítulo con un comentario a un artículo de las actas del *5th International Conference on Philosophical Practice*. Keuchenius nos ofrecía una visión novedosa de la disciplina incidiendo en la autenticidad del discurso como objetivo de la disciplina:

Concluyendo, la *parrhesia* no es sólo un modo de conseguir la autenticidad en la consulta para evitar la falsedad, sino un modo mediante el cual se accede a un discurso diferente. En este discurso, la palabra comienza a buscar una entraña propia. De este modo, deja de ser exclusivamente un instrumento en el que se expone las ideas que poseemos sino que mediante ella se patentiza lo que somos. Por consiguiente, cuando el individuo, por ejemplo, intente describirse, cualquier palabra no va a ser válida sino sólo aquella que lo defina explícitamente. Su valor se aquilata y el contenido de la misma toma pie en una realidad más profunda.

El esfuerzo por integrar los ejercicios filosóficos espirituales de Keuchenius, procedente de su lectura de Foucault, es excelente. Desgraciadamente, hay una ausencia demasiado común en la teoría clásica de la FAP: la fundamentación. Keuchenius restringe su trabajo a la implementación de los ejercicios espirituales dentro del gabinete filosófico³²³, sin dar cuenta de la justificación interna de su éxito. Con lo expuesto hasta aquí, consideramos que se da debida cuenta de este punto. Lo resumimos en lo que sigue.

- (1) El acceso a la autenticidad es un modo de acceder a orbes no estrictamente argumentales.
- (2) Este acceso dota de una nueva “coloración” a la palabra, la de la vivencia, la sacralidad y/o entronque con la realidad.
- (3) Se propone un tipo de palabra que es diferente a la cotidiana. De tal forma que sumirse en la palabra libre no esté al alcance de todos, sino que se precisará un aprendizaje, una iniciación.
- (4) La ventaja de esta palabra es que nos pone en contacto con realidades profundas y con nuestra propia realidad íntima.
- (5) Esta palabra nos conecta con el todo, en el sentido zambraniano (puesto que toca la fundamentalidad que nos pone a todos en

movilización del pensamiento vívido del consultante. Por ejemplo, si se le pide al consultante que durante el periodo entre consultas se mire en el reflejo del metro de su ciudad, la pretensión puede ser que descubra su rostro triste, no teniendo motivos para la mencionada. Este ejercicio no persigue una racionalidad lógica sino una “evidencia” vital (de la que, sólo más tarde, se derivan conclusiones intelectuales); sin embargo, el foco del mismo es que la misma vida reflexione desde sí misma.

³²³ Un segundo intento de la puesta en relación de la filosofía aplicada y los ejercicios espirituales procede del italiano Máximo Bardin: BARDÍN, M.: “Esercizi spirituali filosofici. Relazione di aiuto e pratica filosofica” en MONTANARI, M.: *La consulenza filosofica: terapia o formazione*. L’Orecchio di Van Gogh. Italia, 2006. Págs. 49-60.

contacto) y, por ende, con todos. A medida que se accede a realidades más profundas, se tocan ámbitos vitales comunes a todos los individuos. Al desdibujarse lo personal, aparecen entidades que evitan individuarnos, esto es, separarnos.

La palabra vital es aquella que demanda por una parte la vida y por otra la razón. La orfandad es tan grande ante la ausencia de la vida como ante la ausencia de la razón; aunque siempre demandaremos una razón que cante, una razón que se ha dignado contar con la vida. Si no es así, la transformación no será posible.

La vida no puede soportar a la razón cuando ésta no se ha dignado contar con ella, cuando no ha descendido hasta ella, ni ha sabido tampoco enamorarla para hacerla ascender (...)

Cuando la vida no se ha convertido, anda confusa y dispersa. Son sus notas cuando corre entregada a la espontaneidad. La verdad racional la propone, y es más, la exige una reducción violenta (...). La razón de la filosofía moderna es la más violenta: por una parte, la más exigente, y por otra, y esto es lo que ha originado el rencor más que cosa alguna, no lleva dentro de sí la justificación de la esperanza humana³²⁴

En suma, “la razón moderna no ha ofrecido nada, pidiéndolo todo”³²⁵. “Y por eso hubo de surgir la otra razón” (y la otra palabra), “la razón cercana a la vida y asequible a ella”³²⁶.

³²⁴ CGL. Págs. 21-22.

³²⁵ *Ibidem*. Pág. 22.

³²⁶ *Ibidem*. Pág. 23.