

los presidiarios aquellas bolas de hierro que marcaban la perpetuidad de sus penas"<sup>9</sup>

## Bibliografía

- ESPLUGES MOTA, C. (2002): *El divorcio internacional [Jurisdicción, ley aplicable, reconocimiento y ejecución de sentencias extranjeras]*. Tirant lo blanch. Valencia.
- MONTERO AROCA, J.; BARONA VILAR, S.; CALDERÓN CUADRADO, M. P. y FLORS MATÍES, J. (2003): *Separación, divorcio y nulidad matrimonial*. Cuatro tomos. Tirant lo blanch. Valencia.
- LEZCANO, R. (1979): *El divorcio en la II República*. Akal. Madrid.
- RUIZ FERNÁNDEZ, E. (1992): *El divorcio en Roma*. Segunda edición revisada. Universidad Complutense de Madrid.
- VILLAS DE ANTONIO, M. DEL R. y SÁNCHEZ GARCÍA, P. L. (2003) *La separación matrimonial*. Boletín Oficial del Estado.

9. Lezcano, Ricardo. *El divorcio en la II República*. Pág. 62.

## Capítulo 6

### La filosofía como cultivo de sí

Jesús Navarro Reyes

#### 1

En ciertas partes del mundo, tras un proceso largo y doloroso, hemos aprendido a mantener una convivencia que puede parecer precaria, pero al menos es duradera. Una de las claves de este logro ha sido el desarrollo de una ética laica, ampliamente compartida, que se ha construido sobre el principio irrenunciable de la tolerancia. Dicha ética sólo parece inmiscuirse en nuestras acciones a la hora de determinar sus posibles interferencias con los demás, momento en el que sus valoraciones son tajantes e inapelables. Piénsese por ejemplo en los delitos que acaparan hoy la denuncia y el escarnio social: el terrorismo, el asesinato, la violación, el abuso infantil, el tráfico de drogas... todos ellos los consideramos moralmente reprobables en la medida en que atentan contra la libertad de otro, contra su individualidad, impidiendo su realización personal. Pero parece como si fuésemos

incapaces de valorar el acto *en sí mismo*, por aquello que el sujeto realiza, sólo pudiendo entrar a discutirlo en la medida en que *afecta a otro*, es decir, desde la perspectiva del sujeto que lo padece. Nada que realice una persona en soledad parece ser susceptible de valoración alguna, a no ser que, de modo directo o indirecto, repercute sobre los demás.

Esta situación se ha logrado estableciendo un tupido entramado de derechos y deberes sociales, regulado por una escala de valores que cada vez es más tajante, y automatizada; una escala que los *mass media* se encargan de promulgar, redefiniendo lingüística y conceptualmente los delitos y las faltas tradicionales, para hacer patente la urgencia de su desaparición (por ejemplo: nadie dudó nunca que los llamados *crímenes pasionales* formaran parte de la naturaleza humana, y fueran a perdurar en el tiempo tanto como la propia especie; la *violencia de género*, en cambio, aparece hoy como un tremendo disparate, cuya completa erradicación debería ser inminente). La sociedad de la convivencia tolerante se construye sobre la tolerancia cero hacia aquellas cuestiones en las que entra en juego el derecho del otro. Una vez que el entramado de la convivencia está regulado por estas indiscutibles valoraciones morales, la maya resultante delimita el contorno respectivo de cada individuo concreto — ¿quién es usted para meterse en mi vida? —, un contorno dentro del cual cada interioridad queda preservada, a salvo de cualquier valoración. Aparte de los derechos y deberes de la convivencia, el individuo es librado a la más absoluta indeterminación: en su foro interno, cada cual puede hacer lo que quiera, pensar lo que quiera, creer lo que quiera, desear lo que quiera. Y parece que nada de lo que haga, piense, crea o desee pueda estar bien ni mal, mientras interfiera con nadie.

Qué duda cabe que ese foro interno — determinado en su exterioridad por el entramado de la convivencia, pero completa-

mente indeterminado en su propio desarrollo, y por tanto inaccesible a cualquier eventual valoración— es uno de los grandes logros de la sociedad occidental contemporánea. Su cuestionamiento parece remitirnos a tiempos oscuros, en los que ciertas instancias creyeron tener el derecho y el deber de vigilar y castigar no sólo nuestros actos, sino nuestras almas. Tiempos en los que la valoración moral no estaba centrada en las posibles interferencias entre las personas, sino que precisamente aspiraba a regular lo que cada uno creía o deseaba *por dentro*. Tiempos en los que lo peor que uno podía cometer no era un mero *delito*, sino un terrible *pecado*. Parece que sólo se pueda poner de manifiesto las carencias del nuevo modelo reivindicando con nostalgia posiciones tradicionales y reaccionarias, apelando desde la convicción de esos valores perdidos a la urgencia de su recuperación, ante el inminente desmoronamiento moral del mundo. Cuesta trabajo no distinguir este rancio tufillo tras la mayoría de las críticas al individualismo contemporáneo, incluso en las más lúcidas, como el ataque que dirige Charles Taylor (1994; 1996) contra la desarticulación de la subjetividad moderna.

Ante el temor, no poco justificado, al resurgimiento de aquellas vetustas imposiciones *moralistas*, muchos prefieren refugiarse en el entramado de la convivencia tolerante, intentando hacer oídos sordos a sus innegables deficiencias. Pero no parece que sea buena idea esconder la cabeza en la arena, por mucho que temamos sacarla. Por eso quisiera poner aquí en cuestión cierto presupuesto de ese individualismo: la idea de que cada cual puede creer o desear lo que le venga en gana. Con ello no me refiero al fenómeno bien conocido del inconsciente, por el cual buena parte de nuestras creencias o deseos proceden de un fondo opaco e inaccesible en la interioridad del propio sujeto; ni tampoco a otro fenómeno, no menos patente, como es la manipulación y la inducción de creencias o deseos por parte instancias exteriores, que nos seducen más allá de nuestro control. Ambas ideas son

indudablemente de una gran importancia para el problema que nos planteamos, pues horadan y cuestionan la confianza en el *yo*, como esa instancia de absoluta e indeterminada libertad que parece promulgar la ética laica. Por el contrario, la idea que quisiera explorar atañe a la conciencia misma del sujeto, en su libertad a la hora de determinar los contenidos de su propio pensamiento. Pretendo poner en cuestión la idea de que, en la medida en que no interfiera con nadie, cada cual es libre de pensar lo que quiera. Por el contrario, sostendré que las creencias y deseos en general, incluso aquellos que son —si es que tal cosa existe— plenamente conscientes, e incluso aquellos que no están siendo inducidos por instancias externas, sean de modo inmediato *acciones* realizadas por el sujeto en el ejercicio de su libre voluntad.

## 2

Voy a centrarme aquí en dos tipos básicos de pensamientos o *actitudes intencionales*: las creencias y los deseos. Ambos son intencionales porque se refieren necesariamente a algo distinto de ellos mismos: cuando creemos, creemos *algo*, así como cuando deseamos, deseamos *algo*. Ese *algo* es el contenido intencional de la creencia o el deseo, un contenido que es asumido con una *actitud* distinta en cada caso: en la creencia, el sujeto considera que su estado mental se adecua al mundo; en el deseo, el sujeto quiere que el mundo se adecue a su estado mental. Esto es lo que Searle (1992) ha llamado *dirección de ajuste*: las creencias pretenden *ajustar* la mente al mundo; los deseos, en cambio, se cumplen cuando es el mundo el que se *ajusta* a la mente. Un ejemplo —libremente basado en Anscombe (1991)— permite entender esta idea con claridad meridiana: imaginemos que estoy haciendo una *lista de víveres*, en la que está recogido todo aquello que tengo en la despensa: manzanas, leche, arroz, azúcar, etc. Revisando la lista, alguien me in-

dica que he cometido un error, pues he escrito “arroz” cuando no hay arroz en la despensa. En ese caso, puedo sencillamente tachar “arroz” de la lista, y el error queda subsanado. La *lista de víveres* es análoga a la creencia, pues su finalidad es adecuarse a lo que hay. Imaginemos ahora la situación en la que lo que tengo delante es la *lista de la compra* que acabo de realizar, y alguien me recrimina el mismo error que antes: está escrito “arroz”, cuando no hay arroz en la despensa. En esta situación no es lícito sencillamente tachar la palabra “arroz” de la lista, pues de este modo el error no quedaría subsanado, por mucho que la lista se adecuara a lo que hay. La *lista de la compra* es análoga a los deseos: no se cumplen cuando su contenido se ajusta al mundo, sino cuando el mundo se ajusta a su contenido. Tener creencias es como hacer la *lista de víveres*, mientras que tener deseos es como hacer la *lista de la compra*.

Pues bien: lo que voy a sostener es que, si bien la analogía es válida a la hora de comprender la diferencia de actitud que ambos estados mentales tienen con respecto a sus contenidos, no es válida en el siguiente sentido: la lista de la compra es algo que yo *hago*, producto directo de mi acción voluntaria (siempre que no interfieran en ella los aspectos antes indicados: el inconsciente y la sugestión); por el contrario, las creencias y los deseos no son tanto algo que yo *hago* como algo que *me ocurre*. Por usar la terminología de la teoría de la acción, las creencias y los deseos generalmente no son *acciones*, sino *acontecimientos*: cosas que *me pasan*.

## 3

Es una idea que puede resultar algo desconcertante, pero que en realidad responde a intuiciones que pueden mostrarse con un par de ejemplos muy sencillos. Comencemos con la creencia: imaginemos que sostengo la tesis contraria a la que acabo de exponer, es decir, que mis creencias son algo que realizo *a volun-*

*tad*, que yo *decido* lo que creo, y por tanto, puedo *creer* lo que *quiera*. Bastaría con colocarme ante un abrupto precipicio para que quedara patente la inconsistencia de mi postura: ¿puedo *decidir creer* que puedo volar? Si así es, ¿qué me impediría saltar por el precipicio? No dudo de que puedo *decir* "creo que puedo volar", e incluso hacerlo con vehemencia y aparente convencimiento. Pero una cosa es decirlo, y otra creerlo; por mi parte al menos, no estoy dispuesto a poner en peligro mi propia integridad corporal por refutar un argumento filosófico.

Alguien podrá decir que en un caso como éste lo que se pone en duda es que yo realmente *quiera* creer que puedo volar; no se cuestionaría así mi capacidad para creer a voluntad, sino la fuerza de mi voluntad para llevar a cabo ese deseo de creer. La sugestión y el engaño de uno mismo pueden dar lugar a resultados asombrosos; probablemente no puedan llegar hasta el extremo de hacerme volar (aunque nunca se sabe), pero tal vez sí pudieran llegar a conseguir que salte. Aunque, también es verdad, hay quien es capaz de controlar su ritmo cardíaco, o de facilitar su propia digestión, y no por ello diríamos que, para el común de los mortales, *latir el corazón* o *segregar jugos gástricos* son *acciones* realizadas consciente y voluntariamente; más bien son cosas que nos pasan. Lo que sostengo aquí es que *creer* es algo parecido: ¿cuál es el motivo de que yo no salte? Que no lo *quiera* realmente, de acuerdo. Pero ¿cuál es el motivo de que no lo *quiera* realmente? Pues que, *de hecho*, no *creo* que pueda hacerlo. Puedo intentar vencer el hecho de que no lo creo, y doblegar así mi propia creencia; pero esta posibilidad no hace sino demostrar que, en primera instancia, mi creencia *ocurre, acontece*, está ahí *sin* que yo la haga, *sin* que sea yo el que la realiza consciente y voluntariamente. *Se ajusta* al mundo, con independencia de mi acción voluntaria. Yo creo lo que creo y, después, puedo intentar hacer algo por cambiarlo. Por decirlo de otro modo: que yo crea que va a llover es algo que *me pasa*, tanto como la eventualidad de que, de hecho, me llueva.

El sujeto en general tiene un papel pasivo ante el acontecer de sus propias creencias, un hecho suele pasar desapercibido porque tendemos a confundir la creencia con su manifestación lingüística y conductual; concretamente, con el *acto de habla* que sería su manifestación en condiciones normales —y así terminamos creyendo, como denuncia Dennett (1998) con agudeza, que las creencias son como *frases almacenadas en nuestras cabezas*—. Pero una cosa es la formulación lingüística de lo creído, y otra la creencia misma. Pongamos otro ejemplo: una persona en la que no confío me promete que realizará cierto acto. Sin duda, en determinadas circunstancias puedo darle un voto de confianza y, contra mi propia intuición, decirle "De acuerdo, te creo", a pesar de estar convencido de que no cumplirá su promesa. Puedo realizar a voluntad el acto de decir que le creo, y mi acto habrá de tener los efectos ilocutivos y perlocutivos que corresponda, pero no es esa la cuestión aquí planteada, sino más bien la de si puedo *decidir* a voluntad que lo creo. Porque ¿acaso no son cosas muy distintas *decir* que se cree, y *creer* de verdad? No dudo que esté en nuestra mano *decir* qué creemos; pero *decidir* qué creemos parece algo muy distinto. Puede que el hecho de que lo diga me incite a creerlo de verdad, favoreciendo en mí la aparición de la creencia indicada. Pero hay una diferencia muy importante entre decidir correr, algo que tiene el efecto de subir el ritmo cardíaco, y decidir subir el ritmo cardíaco directamente, sin moverse del asiento; o controlar la propia digestión por sí mismo, en vez de hacerlo tomando un antiácido. Probablemente alguien sea capaz de realizar tales logros, pero salta a la vista que se trata de habilidades inusitadas. Es más: en el caso de creencias y deseos, su control directo e inmediato tal vez sea incluso conceptualmente incompatible con aquello que habitualmente consideramos como *persona*.

En la mayoría de las ocasiones, eso que creo por detrás de lo que digo no está completamente determinado: el acto de habla que lo manifiesta parece tener un carácter cerrado y conclusivo

del que podría estar exenta la creencia misma. En otras ocasiones no es así, y la creencia está bastante determinada por sí misma, sin haber sido recogida en un significante. Para algunos, el acontecer de sus creencias aparenta estar fijado rígidamente de una vez por todas; a estas personas las llamamos *testarudas*, pues una vez que creen algo, van a seguir creyéndolo sin importarles las evidencias contrarias. Es una actitud que tiene sus ventajas, porque uno puede reconocerse con total estabilidad en un conjunto permanente de creencias, haciendo que la propia identidad permanezca a salvo del flujo de los acontecimientos; no obstante, en exceso esta actitud puede ser poco práctica, e incluso peligrosa. En el extremo contrario, estarían las personas de creencias volubles y cambiantes, a las que el vuelo de una mosca transformaría por completo su concepción del mundo. Como solía decir Aristóteles, la sensatez está en el equilibrio entre ambos extremos: las creencias han de mantenerse sólo hasta el momento en que tenemos las razones suficientes para cambiarlas. Pero éste no es el problema que me interesa por el momento: la cuestión más bien sería si tanto el testarudo como el voluble lo son *por su propia voluntad*, o más bien se es lo uno o lo otro, como se es alto o bajo, rubio o moreno. ¿Podría el testarudo *decidir* directamente pasar a creer lo contrario de lo que cree? ¿Podría el voluble *decidir* seguir creyendo aquello en lo que ya no cree? Una vez más habría que distinguir entre la creencia misma y su manifestación lingüística o conductual: el testarudo podría decidir decir que acepta la opinión contraria, podría incluso actuar conforme a ella, pero no parece que, por un acto directo e inmediato de su voluntad, pueda decidir cambiar su creencia. Al menos en algún sentido de la palabra, aún sería posible seguir considerándolo testarudo, aunque se tratara de un testarudo dócil y resignado, que diera fácilmente la razón a su interlocutor. E igual puede ocurrir con los volubles: el hecho de que mantengan cierta estabilidad en sus declaraciones y sus actos no implica que la duda y la variación constantes no les atormenten por dentro.

Otro tanto podría decirse con respecto a los deseos: podemos abstenernos de darles cumplimiento, podemos intentar enfriarlos o calentarlos en función de lo que sea conveniente, pero no podemos por nosotros mismos, de modo inmediato y voluntario, hacer que aparezcan o desaparezcan. Si pudiéramos *desear a voluntad*, procesos tan largos y penosos como dejar de fumar se convertirían en algo tremendamente sencillo: decido dejar de desear fumar, y se acabó la historia. Pero el deseo es más bien algo que me acontece, y no algo que yo realizo: puedo abstenerme de fumar, al menos si el deseo no es demasiado imperioso, y puedo *desear no desear* fumar — uno de esos deseos de segundo orden de los que habla Harry G. Frankfurt (2006) —, pero sólo puedo hacer que ese deseo original *desaparezca* mediante argucias indirectas. Es como si un gobierno intentara bajar el IPC, o aumentar su producto interior bruto por decreto: no se trata de algo que se pueda hacer de modo inmediato y voluntario; en manos del gobierno sólo está tomar medidas que favorezcan esa bajada de precios, o ese incremento de producción. Pero es muy distinto favorecer la aparición de algo y *realizarlo* directamente: el gobierno puede subir los tipos de interés, pero no subir el producto interior bruto. Yo puedo decidir subir un brazo, puedo decidir no fumar, pero no puedo decidir, al menos no del mismo modo, *no desear* fumar. Creo que este fondo de involuntariedad que tiene el deseo es lo que Freud intentó representar con la instancia del *ello*.

“No desearás a la mujer de tu prójimo” parece por tanto un mandamiento difícil de cumplir: pídanme que no fantasee con ella, que no la mire con lujuria, que no flirtee con ella, pero no pueden pedirme que no la desee, como no pueden pedirme que no tenga jaqueca, o que gane la lotería.

5

Todos los ejemplos aducidos vienen a sostener una misma idea: que estamos marcados por una cierta heteronomía en el acontecer de nuestros propios pensamientos. No los podemos realizar libremente, sino que en cierto modo su ley se nos impone. Lo que estoy intentando describir no coincide, al menos completamente, con la problemática tradicional en torno a las *pasiones*; por el contrario, he intentado mostrar que esa pasividad atañe tanto a los deseos (emociones sí identificadas tradicionalmente como pasiones), como a las propias creencias, con su contenido puramente cognitivo. Tanto unos como otros *nos pasan*, no son algo que *hagamos* nosotros. Con esto no quiero decir que no podamos hacer nada por cambiar nuestras creencias y deseos, ni que el determinismo haya de inundar toda la esfera de la interioridad; por el contrario, hay mucho que podemos hacer por cambiar nuestros propios pensamientos, y en la mayoría de los casos está en nuestra mano conseguirlo. Pero eso no quita que haya una diferencia conceptual, no una mera cuestión de grado en el control o dominio, entre las acciones que realizamos y los pensamientos que pensamos. No es lo mismo decir “yo hago” o “yo digo” que decir “yo creo” o “yo deseo”, porque mis propias creencias o deseos no son directamente acciones mías, sino acontecimientos que me ocurren (por mucho que el lugar donde ocurren sea mi propia interioridad). Además, ya lo apuntaba antes, creo que esta idea refleja algo de la estructura conceptual en la que encaja la noción de *persona*, y que no es por tanto un mero espejismo producido por sacar el *juego de lenguaje* de la teoría de la acción del tiesto de la conducta, como algún wittgensteiniano aguafiestas podría pensar.

Me viene a la mente un símil que puede hacer intuitiva la idea que intento exponer: un hortelano tiene en su mano la posibilidad de:

(1) plantar la cosecha, regarla, abonarla,...

pero no la de:

(2) brotarla, crecerla, madurarla,...

Quizás (2) no hubiera acontecido de no ser porque el hortelano hizo (1), pero no es el propio hortelano el que hizo (2), sino que todo aquello aconteció por sí mismo. Del mismo modo, yo puedo *cultivar* mis ideas, mis creencias o mis deseos: hay mucho que puedo hacer por que cambien, se perfeccionen, se enriquezcan, pero el cambio, el perfeccionamiento o el enriquecimiento no es propiamente algo que yo *haga*, sino más bien algo que *me pasa*; puede pasarme de modo inmediato y espontáneo, o bien por mediación de mi trabajo y preocupación; pero en cualquier caso no deja de ser algo que me pasa.

Un problema similar recibió una atención inusitada en los tiempos de la Reforma: entonces la cuestión era discernir si la fe es algo que el propio sujeto pueda lograr por sí mismo, o por el contrario fruto de una gracia que haya de ser recibida (cuestión no baladí, pues estaba en juego la posibilidad de ser autónomo a la hora de salvarse de la condena eterna). Fuera por completo de la problemática religiosa, lo que intento plantear aquí es si este carácter involuntario del acaecimiento de los estados mentales —no ya la fe, sino la creencia o el deseo en general— apunta a una cuestión más amplia.

6

A la hora de hacer lo equivalente a (1) en nuestros propios estados mentales podemos echar mano de las mismas metodologías que la psicología ha desarrollado para cambiar las actitudes de los sujetos: al igual que, a fuerza de recibir comida tras escuchar una campana, el perro de Pavlov acabó salivando con sólo oírla, a

fuerza de premiarnos a nosotros mismos con vituallas terminamos teniendo cierta apetencia por realizar aquellos actos que inicialmente aborrecíamos; o terminamos aborreciendo algo que inicialmente deseábamos contra nuestra voluntad, por haberlo asociado constantemente a cierto castigo que nos infligíamos a nosotros mismos. Estos métodos pueden ser efectivos y, sus resultados en ocasiones espectaculares (al menos a corto plazo), pero también tienen el inconveniente de que no son procedimientos en los que nos consideremos a nosotros mismos como sujetos racionales: más que *convencernos* o siquiera *seducirnos* para que creamos o deseemos tal cosa, con estos métodos nos consideramos a nosotros mismos como un proceso mecánico, que puede ser alterado con procedimientos igualmente mecánicos, ciegos e inconscientes.

De ahí que la mejor herramienta que tenemos a la hora de cultivar el huerto de nuestras creencias y deseos sea el lenguaje: un lenguaje que no sólo sirve para expresar lo que pensamos, sino también para trabajar sobre ello y transformarlo. Piénsese por ejemplo en el *habla interior*, es decir, en la costumbre de discutir con nosotros mismos mentalmente. Es una actividad mental que ocupa, según Carruthers (2002), ¡más de la mitad de nuestra vida consciente! Parece que nos ocurra lo mismo que a los antiguos con la música de las esferas celestes: que a costa de tanto oírla ya ni la percibimos. Pero toda esa habla interior tiene una función de gran importancia en la gestión de nuestra subjetividad, precisamente porque ella, siendo un estado mental, sí es inmediatamente realizable por mí, como una acción mía (pues, como suele decirse en la jerga técnica, es *ocurrente*, y no *disposicional*). En ciertos estados patológicos, así como en situaciones de histeria o nerviosismo, el habla interior puede ser algo que *acontece* más allá de todo control; pero generalmente se trata de un proceso lingüístico controlable por el sujeto, al menos tanto como la conducta que lleva a cabo con su cuerpo. Mediante el habla interior puedo hacer algo así como decirme lo que debo

pensar, creer o desear, lo cual no implica de modo inmediato y directo que lo piense, crea o desee. Decirse a sí mismo "No quiero tarta de chocolate" incesantemente, por ejemplo, es el mejor síntoma de que en realidad se la desea con fervor.

El habla interior es un fenómeno tremendamente interesante, objeto de toda una disciplina que Dascal (2003) ha llamado *psico-pragmática*. Se trata de una herramienta tremendamente útil a la hora de llevar a cabo (1) ese cierto control voluntario y consciente de nuestros estados mentales que nos permite trabajar sobre (2) el puro acontecer pasivo de creencias y deseos. Pero no conviene olvidar que el habla interior es en realidad la interiorización de una práctica discursiva que inicialmente tiene su origen en el entorno dialógico de la conversación. Y es que los hortelanos rara vez trabajan solos, o al menos no suelen aprender por sí mismos los principios de su oficio: hay actividades que no pueden ser realizadas por una sola persona, en las que la colaboración es la clave del éxito. De ahí que hablar, discutir, dialogar y conversar sean probablemente los procedimientos más usuales y efectivos para trabajar sobre creencias y deseos, tanto sobre los ajenos como sobre los propios.

7

En algunos momentos de la historia, el desarrollo de esos procesos de cultivo o cuidado de sí se ha llevado a cabo de modo más explícito y sistemático, dando lugar a lo que Foucault (1996) llamó "tecnologías del yo": procedimientos por los que los sujetos, en soledad o colaborando con otros, trabajan sobre su propia naturaleza con la intención de alcanzar un cierto estado de sabiduría o perfección. Aparte del habla interior o el diálogo, entre estas técnicas tiene gran importancia la escritura, ya sea de cartas, diarios, auto-biografías, en las que los sujetos laboran

sobre su propia interioridad como quien trabaja en una obra de arte, siguiendo los criterios de una cierta *estética de la existencia* que rige todo el proceso. Asimismo, estas tecnologías implican el ejercicio de prácticas y costumbres que refuercen y saneen nuestro sistema conceptual y emotivo.

La investigación de Foucault tuvo carácter histórico, pues centró su atención en el estoicismo del imperio romano, donde esas tecnologías llegaron a un momento de esplendor, ante el descubrimiento de la posibilidad de controlar y dominar la propia interioridad. Según Séneca o Epicteto, el dominio de las representaciones mentales es el único camino hacia la autonomía, la libertad y la ataraxia: los acontecimientos del mundo, sostienen ellos, no pueden hacernos ningún bien ni ningún mal más que si nosotros los asumimos como lo uno o como lo otro; es decir: el acontecimiento exterior sólo adquiere implicaciones de valor a través de nuestras creencias y nuestros deseos. Si partiéramos del presupuesto de que el mundo es como debe ser, es decir, si fuéramos capaces de moldear nuestras creencias y deseos según el orden de los acontecimientos, nos encontraríamos en una situación de imperturbable satisfacción y sosiego. Sólo de este modo sería posible alcanzar la libertad en un mundo que, según la física estoica, está completamente determinado: una libertad que estaría más allá de cualquier subyugación social o política.

Epicteto, por ejemplo, fue esclavo durante gran parte de su vida pero, como bien dijo Quevedo:

ser esclavo en Roma no era nota, sino ser ciudadano; pues [Epicteto] era esclavo en la República, que era esclava. Todos lo eran: el Emperador, de sus vicios; la República, del Emperador; Epicteto, de Epaphrodito. ¡Oh alto blasón de la filosofía, que cuando el César era esclavo y la República cautiva, sólo el esclavo era libre!

Si el propio Nerón, único sujeto que supuestamente se encontraba en una situación de libertad ilimitada, era en realidad esclavo del acontecer de sus propios deseos y creencias, su libertad era meramente aparente: podía dominar el mundo, pero no se dominaba a sí mismo. Por el contrario, a Epicteto le bastaba con ser dueño de su propia interioridad, doblegándola mediante el ejercicio de su razón, para que ninguna instancia exterior fuera capaz de esclavizarlo ni perturbarlo. Subyugados tanto a la naturaleza como al orden político, estamos expuestos a sufrir grandes desgracias: la pérdida de los bienes, de la salud, o incluso la muerte de las personas que amamos; pero nada de todo esto puede afectarnos si no es a través de nuestras representaciones, que acontecen en nosotros mismos, y de las cuales podemos llegar a ser dueños. Si fuéramos capaces, como decía ser Epicteto, de controlarlas a ellas, ninguno de estos eventos podría sacarnos de nuestra ataraxia. En un mundo donde todos eran esclavos surge así una filosofía que, entendida como cuidado de sí, es decir, como ejercicio de control y dominio sobre los propios estados mentales, ofrece la única vía hacia una libertad auténtica.

El estoicismo tiene el gran mérito de haber llevado hasta el final un razonamiento plausible: es como un bote de esencia destilada que, en sí misma, puede llegar a resultarnos desagradable — ¿cómo no sentirse afectado ante la muerte de un familiar? —, pero que, combinada en su justa medida, tal vez sea la clave de un buen perfume, porque nos muestra que toda libertad y todo dominio pasan inicialmente por el dominio de sí, un dominio que no es inmediato, sino fruto de un trabajo meditado y sistemático. Los estoicos nos enseñan que es preciso trabajar el huerto de nuestras creencias y nuestros deseos para tomar las riendas de nuestra existencia, pues cualquier otro esfuerzo es inútil si descuidamos este aspecto.



Hemos de ser conscientes de que, a la hora de trabajar sobre nuestras creencias no podemos olvidar nuestros deseos, y viceversa. Probablemente, como ha mostrado Dretske (1995) magistralmente, no sólo no pueden existir los unos sin los otros, sino que ni siquiera son propiamente concebibles de modo independiente: para que el flujo de información que recorre el universo de modo impersonal adopte propiamente la forma de creencias que puedan ser *verdaderas* o *falsas*, esa información tiene que integrarse en proyectos de acción, cumpliendo en ellos una cierta *función*. Tener una creencia implica de algún modo tener también una necesidad, una carencia, y por tanto una cierta inclinación a actuar. Creencias, deseos y conducta no están en compartimentos estancos, sino que se interfieren y se hacen posibles los unos a los otros. Cuidar de sí es por tanto preocuparse solidariamente por lo que uno cree y desea, tanto como por lo que uno hace.

También es concebible la alternativa opuesta: despreocuparse del acontecer de las propias creencias y deseos, y dejar sencillamente que sigan su curso. Uno puede instalarse en la más absoluta pasividad con respecto a su propia persona, y centrar su atención exclusivamente en lo que acontece *fuera*. En tales casos estaríamos ante eso que Frankfurt ha llamado *wantons*: sujetos que no tienen creencias ni deseos de segundo orden, es decir, creencias o deseos que tengan por objeto sus propias creencias o sus propios deseos. Solamente creen y desean, sin preocuparse de si creen lo que deberían creer o desean lo que deberían desear. Puede que haya quien piense que de esa forma se es igualmente libre, pero más bien parece que Epicteto y Quevedo tuvieran la razón, y en el fondo esta manera de actuar no haga sino esclavizarnos a los acontecimientos. Y, lo que es peor, no sólo a los acontecimientos impersonales sino, de modo sutil e indirecto, a

otras instancias de las que no somos conscientes, que terminan induciéndonos creencias y deseos que responden a oscuros intereses que nos son ajenos. Marcuse (1969) fue un maestro a la hora de mostrar, por ejemplo, de qué modo el sistema de producción capitalista toma las riendas de la interioridad de los ciudadanos-consumidores, imposibilitando el desarrollo de cualquier creencia que vaya más allá de la mera constatación de lo inevitable, y generando falsos deseos que se integren a la perfección en el engranaje de la oferta y la demanda.

Probablemente lo que esté en juego no sea sólo una cuestión de autonomía: de tomar las riendas de las propias creencias y deseos para que sean mías, y no me vengan hechas. Y es que hay algo en ese carácter heterónimo que hemos apuntado desde el principio que tiene cierta razón de ser: ¿cuál es el motivo por el que yo no pueda creer lo que me da la gana? En principio, que mi creencia responde a lo que me parece verdadero, y que no puedo creer algo que me parece falso. Parece una tautología, es decir, la negación de una contradicción; pero, si lo es, ha de ser de una contradicción del mismo tipo que la que apuntó Moore —en Austin (1971, IV)—, y que no podía formularse sin apelar a la pragmática del lenguaje: “*El gato está sobre la alfombra, pero yo no creo que esté.*”

En principio, tomada en abstracto, esta aseveración constata dos hechos que no son incompatibles entre sí: el gato podría estar sobre la alfombra, y al tiempo estar yo equivocado, creyendo por ejemplo que el gato ha salido al jardín. Sin embargo, salta a la vista que hay algo contradictorio en la frase: su primera parte es un acto de habla constatativo por el que yo digo no sólo lo que

*hay* en el mundo, sino también, y necesariamente, que yo lo *creo* así: al decir “El gato está sobre la alfombra” también constato una creencia implícita mía que, ella sí, entra en contradicción con la otra creencia que es indicada de modo explícito en la segunda parte de la frase.

Desde este punto de vista, el acto de *decir* es un compromiso con la sinceridad: constatar algo acerca del mundo es también constatar algo acerca de mi mente: una creencia que es tenida por verdadera. Tanto el acto de decir como el de creer, ya lo veíamos al principio, tienen dirección de ajuste mente-mundo: lo que yo digo o pienso se subordina a la realidad para ser verdad. Por ese motivo, yo no puedo *decidir* la verdad, sino sólo constatarla. Creer es, por definición, orientarse hacia la verdad, darle a ella la palabra, hacer que se manifieste. Ese es el motivo por el que he de hacerme responsable de las creencias que me acontecen: si pudiese aceptar complacientemente la aparición en mí de cierta creencia que fuese en contra de las evidencias que se me ofrecen, estaría viviendo en mí mismo la contradicción de Moore, lo cual me dejaría fuera de la comunidad de los hablantes racionales capaces de entenderse.

¿Pero por qué también somos responsables de nuestros deseos, no teniendo ellos por qué adecuarse al mundo, sino que es más bien el mundo el que ha de adecuarse a ellos? ¿Por qué no podemos dejarnos desear, directa e inmediatamente lo que deseamos? Probablemente, porque el mismo esquema se aplica aquí, no en relación con la verdad, sino con el concepto de bien. Desear, también por definición, es desear lo bueno. De hecho, ¿por qué no debería de parecernos igual de desconcertante que la contradicción de Moore una como la siguiente?: “Hacer tal cosa está bien, pero yo no lo deseo”. O su contrario: “Hacer tal cosa está mal, pero yo lo deseo”.

El hecho de que este tipo de emisiones sea más usual no quiere decir que no sean también contradicciones pragmáticas: al igual que la sinceridad rige al acto de habla constativo, exigiéndonos que lo dicho se adecue a lo que creemos verdadero, la honestidad rige el acto por el que manifestamos nuestros deseos, exigiéndonos que lo deseado sea deseable, y esté así orientado hacia lo bueno.

En la vida cotidiana estamos acostumbrados a vivir en estas contradicciones: sin creer ni desear lo que deberíamos creer o desear, dejando que nuestras creencias aparezcan sin preocuparnos expresamente de su verdad, así como nuestros deseos sin atender a su conveniencia. Pero no podemos dejar de constatar que ambos fenómenos están caracterizados por una cierta tensión, una restricción normativa: *creer* es someterse a la verdad; *desear*, aspirar a lo bueno. Y ambas restricciones se manifiestan en la estructura de los actos de habla por los que constatamos nuestras creencias o expresamos nuestros deseos: actos en los que las pretensiones de sinceridad y honestidad son aspectos inherentes de la propia emisión, que constituyen estructuralmente su fuerza y su sentido.

10

Ser un sujeto racional no es otra cosa que haber introyectado esas relaciones de sinceridad y honestidad, que son constitutivas del uso de la palabra: implica obligarse a ser sincero y honesto consigo mismo, tanto como se nos exige serlo con los demás cuando hablamos con ellos. Comprometerse con estas restricciones a la hora de cultivar nuestro huerto es lo que definió a la filosofía desde su origen, lo que le dio un sentido como proyecto intelectual, y lo que aún hoy habría de constituir la como activi-

dad y como disciplina. La propia filosofía ha dudado una y mil veces acerca de la posibilidad de alcanzar la verdad, o de que el bien sea en realidad algo determinable y objetivo. Pero esas dudas sólo pueden plantearse en el debate, en la discusión, en el lenguaje, es decir, prolongando aquella confianza inicial en la posibilidad de ser sinceros, en la obligación que tenemos de serlo; confianza en que podamos ser honestos, y llegemos a desear aquello que creemos bueno.

En un mundo donde por fin cada cual es libre de creer y desear lo que quiera se impone la necesidad de tomar las riendas de los propios pensamientos. Y a este terreno no puede acceder la ética de la convivencia, que sólo es capaz de demarcarlo sin llegar propiamente a entrar en él, estableciendo un entramado de terrenos individuales, cuyos límites están claramente definidos por los deberes que tenemos los unos para con los otros; pero esos terrenos quedan baldíos si no permitimos que el lenguaje y el diálogo los penetren, aportando razones y argumentos que ayuden a distinguir no ya quién se comporta bien con los demás, sino quién piensa convenientemente, y quién tiene unos deseos que merezca la pena tener.

Los únicos que se enfrentan hoy abiertamente a este reto parecen ser los que reivindican, de modo más o menos explícito, la restauración de una u otra doctrina revelada, única vía en su opinión para lograr que la moral de la interioridad se oriente, y no se extravíe en el decisionismo individualista. Por eso es preciso que seamos capaces de plantear el reto, de hablarlo, desde una perspectiva que no se apoye en supuestas revelaciones, sino en discusiones abiertas y racionales acerca del modo de vida que merece la pena vivir. Nos hemos acostumbrado demasiado a discutir sólo qué es lo que hay que hacer para que no nos interfiramos los unos con los otros, y poco a poco hemos dejado de lado, inadvertidamente, la posibilidad de discutir acerca de lo que

cada cuál hace consigo mismo, algo que en absoluto es menos importante. Si fuésemos capaces de dejar atrás ese temor a recaer en moralismos impositivos, probablemente no nos costaría demasiado distinguir lo que es estar bien orientado en el pensar, de lo que es haber perdido el norte; o lo que es desear algo que lo merezca, de estar perdido en la banalidad y en el hastío. Porque, la verdad, salta a la vista que hay gente que tiene su huerto hecho una pena: enmarañado y lleno de malas hierbas.

Preocuparnos por si lo que creemos es lo que debemos creer, o por si lo que deseamos es lo que debemos desear es el principio constituyente de toda racionalidad, impulso fundacional de la filosofía, a la cual se le plantea hoy una vez más el reto de ayudarnos a rearticular nuestra interioridad. Una filosofía entendida como cuidado de sí, que no sólo nos enseñe a convivir con los otros, sino también a vivir con nosotros mismos.

### Bibliografía

- AUSTIN, J.L. (1971): *Cómo hacer cosas con palabras*, Barcelona, Paidós.
- ANSCOMBE, G. E. M. (1991): *Intención*, Barcelona, Paidós/I.C.E.-U.A.B.
- CARRUTHERS, P. (2002): "The cognitive functions of language", *Behavioral and Brain Sciences*, 25:6.
- DASCAL, M. (2003): *Interpretation and Understanding*, Amsterdam, John Benjamins.
- DENNETT, D. C. (1998): "Los verdaderos creyentes: La estrategia intencional y por qué funciona", en *La actitud intencional*, Barcelona, Gedisa.
- DRETSKE, F. (1995): *Naturalising the Mind*, Cambridge (MA), MIT Press.

- EPICTETO (1991): *Enquiridión*, Barcelona, Anthropos.
- FOUCAULT, M. (1996): *Tecnologías del yo y otros textos afines*, Barcelona, Paidós.
- FRANKFURT, H. G. (2006): *La importancia de lo que nos preocupa*, Buenos Aires, Katz.
- MARCUSE, H. (1969): *El hombre unidimensional. Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada*, Barcelona, Seix Barral.
- SEARLE, J. R. (1992): *Intencionalidad. Un ensayo en la filosofía de la mente*, Madrid, Tecnos.
- TAYLOR, Ch. (1994): *La ética de la autenticidad*, Barcelona, Paidós.
- TAYLOR, Ch. (1996): *Fuentes del yo: la construcción de la identidad moderna*, Barcelona, Paidós.

## Capítulo 7

### Lo que queda de uno. Conocimiento, hermenéutica e ironía

José Ordóñez García

#### 1

Por lo común, y con mayor o menor intensidad e insistencia, cada uno de nosotros lleva consigo un conflicto y éste puede adoptar una imagen o relato unificador. A esa tormenta interna, que aprovecha el sueño y la ausencia de tarea o de cualquier actividad comprometida y atenta, le ampara nuestro olvido, como el modo sutil e inconsciente de un no querer saber de ella. De este modo, contamos con la certeza de que sabemos más de lo que decimos y, en consecuencia, que decimos menos de lo que sabemos. Esto es la ironía y somos irónicos con nosotros mismos, porque el temor es una defensa ante lo que intuimos, una forma de sospechar en nosotros algo de lo que procuramos desentendernos para evitar la aparición del sufrimiento; la verdad del sujeto no suele ser bien “recibida” por ese mismo sujeto. Así pues, recepción y

**Gabriel Arnaiz** es profesor de filosofía y licenciado en Derecho, investigador de la Universidad de Sevilla y filósofo práctico. Miembro de la Asociación de Estudios Humanísticos y Filosofía Práctica X-XI. Miembro del grupo E.T.O.R. Miembro del grupo de investigación "Filosofía Aplicada: Sujeto, Sufrimiento, Sociedad". Introdutor en nuestro país de metodologías filosóficas grupales como los cafés filosóficos, los diálogos socráticos y los talleres de filosofía. Ha traducido y publicado numerosos artículos sobre las prácticas filosóficas, así como del libro *Filosofar como Sócrates* (2006).

**Francisco E. Barrera Rodríguez** es Licenciado en Filosofía y Ciencias de la Educación (USE). Orientador Filosófico. Miembro de la Asociación de Estudios Humanísticos y Filosofía Práctica X-XI. Miembro del grupo E.T.O.R. Área de Investigación. Orientación Filosófica y Salud. Vínculos de la Orientación Filosófica (OrFi) con la Logoterapia y Orientación Filosófica grupal. Miembro del grupo de investigación "Filosofía Aplicada: Sujeto, Sufrimiento, Sociedad". Coordinador Grupo de Trabajo "Aplicación Orientación Filosófica en enfermos de Fibromialgia". E.T.O.R./AFIBROSE, 2005-2007. Ha publicado, entre otros trabajos: "Dilemas éticos al final de la vida" (Sevilla, 2004), "Aplicación de la Orientación Filosófica (OrFi) en salud. Una experiencia con enfermos de fibromialgia" (Sevilla, 2006; E-book disponible).

**José Barrientos Rastrojo** es docente en la Universidad de Sevilla, investiga para el Consejo Superior de Investigaciones Científicas y enseña Filosofía Aplicada. Miembro de la Asociación de Estudios Humanísticos y Filosofía Práctica X-XI. Miembro del grupo E.T.O.R. Dirige el seminario "Filosofía Aplicada" del Grupo de Investigación "Filosofía Aplicada: Sujeto, Sufrimiento, Sociedad". Ha sido Coordinador General del 8th International Conference on Philosophical Practice, y del II Congreso Iberoamericano para la Orientación Filosófica. Ha sido invitado a formar orientadores filosóficos en México y Portugal. Entre sus publicaciones, hay que destacar *Introducción al asesoramiento y la orientación filosófica* (Tenerife, 2005). Referee y miembro del International Editorial Board de *Philosophical Practice*, publicación perteneciente a la *American Philosophical Practitioners Association*.



**Manuel Jesús López Baroni** es Licenciado en Filosofía y en Derecho y profesor en la Universidad Pablo de Olavide (Sevilla). Miembro de la Asociación de Estudios Humanísticos y Filosofía Práctica X-XI. Miembro del grupo E.T.O.R. Miembro del grupo de investigación "Filosofía Aplicada: Sujeto, Sufrimiento, Sociedad" (Plan Andaluz de Investigación HUM 063. <http://www.grupo.us.es/hum063/>). Área de Investigación Filosofía y Empresa. Publicaciones en libros colectivos como: *La filosofía a las puertas del tercer milenio* (Sevilla, 2005), *Medicina y Filosofía. La enfermedad y el sufrimiento (IV)* (Sevilla, 2006), *Domínios de aplicación práctica de la filosofía* (Sevilla, 2006), entre otros.

**Jesús Navarro Reyes** es profesor de Filosofía en la Universidad de Sevilla. Ha sido investigador visitante en las universidades de París IV (Sorbona), Chicago, Berkeley y Duke. Colabora en revistas especializadas y es autor de dos libros: *La extrañeza de sí mismo* (Fenix, Sevilla, 2005) y *Pensar sin certezas. Montaigne y el arte de converger* (Fondo de Cultura Económica, Madrid, 2007). En la actualidad trabaja en cuestiones relacionadas con filosofía de la mente, y acerca del diálogo entre las tradiciones continental y analítica de la filosofía contemporánea.

**José Ordóñez García** es profesor de Filosofía en la Universidad de Sevilla. Ha sido investigador en el Institut für Geschichte der Medizin, Robert Bosch Stiftung (Stuttgart). Responsable del Grupo de Investigación "Filosofía Aplicada: Sujeto, Sufrimiento, Sociedad". Miembro de la Asociación de Estudios Humanísticos y Filosofía Práctica X-XI. Miembro del grupo E.T.O.R. Algunas publicaciones: *Heidegger y la crisis del nihilismo contemporáneo* (Sevilla, 2006), "El tratamiento en la Orientación Filosófica" en *La filosofía a las puertas del tercer milenio*, Sevilla, 2005; entre otras.

**Miguel Valero Forte** es licenciado y doctorando de la universidad de Sevilla. Ha realizado estudios en Sevilla y Colonia (Alemania), y lleva dedicándose desde hace varios años al estudio del socratismo en la praxis filosófica, especialmente en la línea de Nelson-Heckmann. Miembro de la Asociación de Estudios Humanísticos y Filosofía Práctica X-XI. Miembro del grupo E.T.O.R. Trabaja como profesor desde 1990.

Saber pensar para saber vivir. Filosofía Aplicada, identidad y sufrimiento

# Saber pensar para saber vivir

*Filosofía aplicada, identidad y sufrimiento*



Gabriel Arnaiz, Francisco Barrera  
José Barrientos, Manuel J. López Baroni  
Jesús Navarro, José Ordóñez, Miguel Valero

***Saber pensar para saber vivir.  
Filosofía Aplicada,  
identidad y sufrimiento***

Gabriel Arnaiz, Francisco Barrera  
José Barrientos, Manuel J. López Baroni  
Jesús Navarro, José Ordóñez  
Miguel Valero



Sevilla, 2008

La publicación de este libro ha sido posible gracias a la ayuda económica recibida por el III Plan Propio de Investigación de la Universidad de Sevilla.

© Autores

Editor: Fénix Editora  
fenixeditora1@telefonica.net

Editores académicos:

Grupo de Investigación del Plan Andaluz de Investigación: "Filosofía Aplicada: Sujeto Sufrimiento y Sociedad" (HUM 018).  
<http://www.grupo.us.es/hum063/>  
<http://filosofia-aplicada.blogspot.com>  
Grupo E.T.O.R. (Educación, Tratamiento y Orientación Racional). (Asociación de Estudios Humanísticos y Filosofía Práctica X-XI).  
xxixxi@hotmail.com  
Poiesis. (Asociación Universitaria para la Filosofía Aplicada).  
poiesis.filosofiaaplicada@yahoo.es

I.S.B.N.: 978-84-612-3392-2

Depósito Legal: SE-3446-2008 U.E.

Printed by Publidisa

## INDICE

### INTRODUCCIÓN

JOSÉ BARRIENTOS RASTROJO

Filosofía Aplicada: aprender a vivir en la contemporaneidad.... 5

### CAPÍTULO 1

JOSÉ BARRIENTOS RASTROJO

Filosofía aplicada a la persona: propuesta para una rama de la filosofía contemporánea..... 11

### CAPÍTULO 2

GABRIEL ARNAIZ

Introducción a la Práctica Filosófica en las Organizaciones. .... 33

### CAPÍTULO 3

MIGUEL MANUEL VALERO FORIÉ

*La Orientación Filosófica y El método socrático* según Leonard Nelson: Aprender a pensar, aprender a actuar. .... 63

### CAPÍTULO 4

FRANCISCO BARRERA

Dolor, sufrimiento y muerte desde la Orientación Filosófica. Consideraciones y propuestas para una aplicación de la OrFi en la Salud. .... 91

## CAPÍTULO 5

MANUEL JESÚS LÓPEZ BARONI

Saber ayuntarse, saber desbrozarse. El divorcio y el espíritu del catolicismo. .... 137

## CAPÍTULO 6

JESÚS NAVARRO REYES

La filosofía como cultivo de sí. .... 151

## CAPÍTULO 7

JOSÉ ORDÓÑEZ GARCÍA

Lo que queda de uno. Conocimiento, hermenéutica e ironía. .... 173

## Introducción

### Filosofía Aplicada: aprender a vivir en la contemporaneidad

*José Barrientos Rastrojo*

La vida del sujeto humano podría definirse como una *inquietud* insatisfecha. Los objetos de esa insatisfacción pueden ser de diversa índole y se diferencian por deseos específicos: ansias consumistas, aspiraciones personales, anhelos que nunca se colman, etc... En medio de esta vorágine desestructurante, sobresalen dos preguntas que aparecen en circunstancias humanas complejas: "¿quién soy?" y "¿cómo detener el sufrimiento?"

La primera pregunta supone una constante existencial a lo largo de toda la vida. Aunque se plantea con tintes más amenazadores cuando alguna situación concreta hace temblar los cimientos sobre los que *creíamos* fundada nuestra existencia. Son esos momentos en que el personaje que nos constituyó durante décadas se resiente y sentimos, atterradoramente, el vacío a nuestros pies. Un divorcio, la muerte cercana o la necesidad de una toma de decisiones que dará un giro inesperado a la vida son suficientes para un replanteamiento del quién soy. María Zam-