

5. LA FILOSOFÍA COMO ORIENTACIÓN EN LA TERAPIA APLICADA¹.

José Ordóñez-García, Facultad de Filosofía, Universidad de Sevilla.

Sumario: 1. Introducción. 2. Cuestiones metodológicas de intervención a raíz de la experiencia en la consulta. 3. Método de Intervención 1 (MI-1): Demarcación exoperceptiva (de la moral a la ética). 4. Método de Intervención 2 (MI-2): Demarcación endoperceptiva (de la ética a la moral). 5. Bibliografía.

1. Introducción.

Se debe tener en cuenta un principio fundamental en la actitud filosófica: no todo lo que uno hace agota la disciplina con la que se relaciona eso que uno hace. La Filosofía no es erudición historiográfica, ni vacía especulación teórica cuyo *modus vivendi* deriva, con demasiada frecuencia, en una esquizia entre el vivir y el pensar, tampoco es mera indagación de carácter epistémico. Hay filósofos que son verdaderos moralistas en uno u otro de estos ámbitos del conocimiento. Y es ésta una afirmación bastante acertada, si atendemos al espíritu que guía su ejercicio filosófico, que no es otro que la búsqueda de respuestas de carácter definitivo, global, respuestas, pues, con vocación de esencialidad y, por ende, atemporales. No hay respuesta que pueda ir, honestamente, más allá de uno mismo y esto es importantísimo si se trata, además, de una filosofía que pretende ayudar a la resolución de conflictos personales: lo que le viene bien a uno no tiene porqué irle bien a

1 Debido a las limitaciones propias de un libro que, como éste, pretende dar a conocer las experiencias de distintos estudiosos en torno a la aplicación terapéutica de la filosofía, a partir de un seminario organizado con tal fin, el siguiente texto, que es la aportación a dicho seminario, sólo es un resumen de lo que se expuso en ese seminario. No obstante, se trata de un trabajo que sigo elaborando en formato libro sobre el tema. De ahí que no me haya prodigado en desarrollar más ampliamente y con más rigor las ideas y conceptos fundamentales de lo que, a mi parecer, podría ser considerado como el ejercicio de la Orientación Filosófica (OrFi) en la práctica terapéutica. Me he limitado a exponer cuestiones básicas derivadas de la experiencia en la consulta iniciada en el año 2003 aproximadamente. De modo que he prescindido de incluir casos prácticos así como de un mayor detenimiento en los Métodos de Intervención a raíz de los que pueden abordarse determinados conflictos del existente. Espero que, más adelante, pueda acabar este trabajo y ofrecer un más completo y riguroso desarrollo del tema. Pido, por tanto, disculpas por las ambigüedades y dudas que puedan surgir de él. En cualquier caso quisiera mostrar mi agradecimiento a Cristián de Bravo Delorme por sus comentarios y sugerencias a este texto.

otro: los problemas parecen ser los mismos cuando se expresan, pero son del todo diferentes cuando escuchamos cómo se expresan. En cualquier caso, también hay filósofos que insisten en la primacía de la pregunta sobre la respuesta; que es en el saber preguntar donde se encuentra la clave de la buena respuesta. Me apunto a esta segunda opción, como resultado de una convicción personal a raíz de las vivencias experimentadas, para la defensa de una adecuada aplicación de la Filosofía en el ámbito de la terapia. Así damos con una primera característica de la OrFi: no es esencialista sino existencial.

El filósofo de carácter fenomenológico existencial se caracteriza, o ha de caracterizarse, por un ascendente ético. El pensar a raíz de lo dado sin más, orientado por la cosa tal como se despliega en la reflexión propia, es lo que singulariza una posición ilustrada. De modo que es siempre la situación la que prima en su modo de presentarse y tal como se presenta, es decir: no se trata de evaluar el discurso del otro sino de posibilitar el despliegue de lo que en él hay implícito, el “desde dónde” son consideradas las cosas (convicciones, creencias, gustos...) y, por tanto, las contradicciones, falacias y paradojas que se derivan de ahí. En nuestro caso, muchos de los problemas con los que nos encontramos se deben a un enfrentamiento entre la moral y la ética, entre el “se dice” y el “digo”.

En mi opinión, una de las características de la actitud filosófica, de corte fenomenológico existencial, en el marco de la terapia, radica en su capacidad para posibilitar la creación de nuevos contenidos morales, apartándose así de la moral ligada al “se hace”. Desde el primer gran moralista que fue Platón, en nuestra tradición, no han parado de surgir, desde entonces, otros tantos. Es raro no encontrar a un filósofo que no esté instalado en una determinada concepción del bien y del mal, de lo correcto y de lo incorrecto, de lo verdadero y de lo falso, ya sean propios o adquiridos, y que no intente insuflarlo en los demás convirtiéndose así en un educador (de *educāre*, no de *educere*²), un guía, y, así, en un antiilustrado, en un esencialista. Aquel que dice: “la Filosofía es esto”, “la ciencia es esto”, “la moral es esto”, “el saber es esto”... no hace otra cosa que comportarse de manera incoherente e inconsecuente con lo que es ontológica y ópticamente: mortal, contingente, finito. Son los conceptos racionales u ópticos mediante los que el existente interpreta el afecto de la temporalidad surgido del sentimiento de angustia ante el acabamiento de la vida. De modo que: la muerte es lo que me afecta, la angustia es cómo siento eso que me afecta y la temporalidad cómo concibo eso

2 *educāre*: guiar, conducir; y *educere (ex-ducere)*: sacar afuera, extraer. Sobre el origen y significado de ambos términos se puede consultar: <http://etimologias.dechile.net/?educar>.

que siento. Así pues, toda afirmación con visos de rotundidad o esencialidad ni es coherente ni consecuente y, en el mejor de los casos, no deja de ser mera pseudo teología. ¿Moralista y teólogo? Así se compensa en muchos casos la esquizia subjetiva. Con bastante asiduidad la esiedad de una cosa —el despliegue de su ser^{3/4} se sostiene en un imperativo de carácter meramente funcional o utilitario, da igual que sea teórico o práctico: en uno parece regir la lógica interna de los enunciados y en otro la evidencia constatada por la experiencia.

Si uno piensa que la filosofía es aquello que uno mismo dice que es, está en lo correcto, pero sólo en cuanto no pretenda ir más allá de su condición existencial y anímica. Todos buscamos alguna certeza. Es lo normal cuando estamos sostenidos por *un* ingobernable como la inquietud. Lo absurdo es pretender que lo que a mí me aquieta serene también a los otros; a veces es así y otras no. Dicho de otro modo: a veces funciona en el otro lo que funciona en mí, pero no siempre. Escuchamos repetir hasta la saciedad aquello de Aristóteles: “el ser se dice de muchos modos”. Y efectivamente así es, día tras día comprobamos las diversass formas como se manifiesta el ser: amor, envidia, frustración, alegría, serenidad, angustia... Pero también de qué manera se expresan cada uno de esos fenómenos. Sin embargo, también es cierto que diariamente nos encontramos con perspectivas que, paradójicamente, afirman de forma taxativa y rotunda que *lo* bueno o lo justo *es* tal cosa y *solo* tal cosa, como si, por ciencia infusa, ésa fuese la consideración única y unívoca. El sufrimiento se debe, en muchas ocasiones, a la frustración que se deriva del encuentro con un *cómo* diferente en relación al *mío*. Cuando el *mío* no es el *tuyo* hay problema. Pero en realidad es un falso problema generado por lo que, desde Heidegger, designamos como “diferencia ontológica”, que, en nuestro caso se puede interpretar como la diferencia entre la moral y la ética o, de modo tentativo, “diferencia existencial”. Los problemas empiezan cuando, repentinamente, una determinada situación pone en crisis el “se hace” para destapar el “qué hago”.

La Filosofía no es otra cosa que una vía de conocimiento, por ello su impulso es el clásico querer saber de raigambre griega. Pero una cosa es saber lo que dicen otros, algo del todo intrascendente en el sentido más profundo de la aspiración al saber, y otra muy diferente lanzarse uno a decir aquello que la experiencia le ha puesto al alcance, esto es: aquello que ya me ha ocurrido y de lo que he obtenido alguna enseñanza. La autoridad no proviene de lo dicho por los otros —de ahí sólo obtenemos erudición y ésta no es la tarea del pensar^{3/4} sino de las cosas mismas o más exactamente del encuentro frontal con ellas. De lo contrario nos comportamos, como algunos curas y algunos terapeutas sin experiencia, dando consejos y pautas sobre ciertas cuestiones que ni conocen ni pueden conocer por

sus propias limitaciones morales. No se puede servir al bienestar del otro si uno no se ha encontrado en una situación semejante a la suya o ha pasado por las mismas dificultades, esto es: se ha encontrado con la aventura y el riesgo de tenerse a sí mismo. Las fuentes historiográficas nos ayudan sólo hasta cierto punto: aportan herramientas conceptuales y metodológicas de gran utilidad, pero si uno no sabe usarlas adecuadamente son inútiles. No estamos capacitados para resolverlo todo y hay cosas que no tienen solución. Hay personas que no pueden dejar de ser como son. Éste es precisamente uno de los temas fundamentales de la práctica terapéutica: el de sus límites y de cómo afrontarlos. Pero dejaremos este asunto para otro momento porque merece una atención más detenida.

Así pues, hay vías de conocimiento, o mejor dicho, diferentes cosas que se desean conocer: el universo, los mares, la tierra, las células, el cerebro, la atmósfera... y para distinguir un saber de otro se crean disciplinas específicas con denominaciones específicas. ¿Es que se puede pretender cifrar el contenido temático de la Filosofía de una manera exclusiva? ¿se dice la Filosofía de un solo modo? Sabemos que no. Y esto lo muestra sobradamente la erudición historiográfica. Sólo una actitud guiada por la arrogancia o la ignorancia puede pretender la posesión de semejante fantasía. Hay filósofos porque antes hubieron algunos que, pensando y actuando de una determinada manera, fueron calificados con ese término; antes que el filósofo fue el simple y llano pensador, un ilustrado. La Filosofía, como término genérico disciplinar, es históricamente más tardío. Por tanto, quien dice que la Filosofía es esto o aquello, no lo hace desde la Filosofía sino desde su posición concreta: bien como filósofo, que identifica entonces su perspectiva con la disciplina genérica, o bien como historiador, en cuyo caso o hace un mejunge de lo que dicen unos y otros o toma por Filosofía la doctrina de algún filósofo o de alguna escuela. Ninguno es ilustrado.

¿Podríamos describir la OrFi en términos de una ontología fenomenológica de carácter terapéutico, en tanto en cuanto ella se presenta como uno de los modos de ejercer el filosofar? Porque no. La intervención terapéutica no consiste aquí en otra cosa que en lograr la aparición de la esecidad del conflicto del existente que sufre: cómo, y no qué, es el desamor, cómo, y no qué, es la fidelidad o la infidelidad, cómo, y no qué, es el miedo, los celos, etc. Vemos que se trata de saber preguntar, y en este ejercicio de la filosofía la pregunta correcta es por el *cómo*, no por el *qué*, no se hace metafísica en la OrFi sino hermenéutica de la facticidad. La vida no deambula por el *qué* sino que se da *en y cómo*.

En muchos casos, la mayor parte de los conflictos se caracterizan por ser fenómenos que nos lllevan a experimentar de nuevo nuestra contingencia y finitud

y, por tanto, nos muestran a raíz de cómo *actuamos* qué *somos*. Sin embargo, constantemente procuramos olvidar y hacer como que no sabemos qué somos desatendiendo el cómo originario. Aparece la temporalidad, antes retraída y ocultada por una vida uniforme, homogénea, plana, atemporal, y experimentamos “ahora” la duración, la contingencia; que una cosa acaba y, a la vez, otra comienza. Desde una perspectiva ontológica la existencia nos enseña que nada escapa al ser, que todo es, al margen de nuestra consideración afectiva y/o moral. En esta dirección creemos que tendría que ir la intervención de la OrFi en tanto que práctica al servicio de la liberación de una comprensión más amplia y profunda de lo que significa el hecho del “es”. Cuando pretendemos vivir al margen de la finitud y la contingencia, de la temporalidad al cabo, no sólo buscamos una vida ilusoria sino una vida más “natural” que existencial, porque sólo los animales nacen terminados y planificados, nosotros no. No somos animales terminados y programados sin tiempo ni conciencia, a nuestro pesar. Vivir *como si* no fuésemos seres temporales es vivir *como si* fuésemos animales, pero como no lo somos sino que somos existentes, toda tentativa de perennidad (familiar, social, personal) resulta antes o después un fiasco y un asco. Lo que en el animal es mera programación, en nosotros es, de modo análogo, la moral. Ellos cruzan el tiempo mientras nosotros somos tiempo, y nuestra defensa frente a él, nuestro repudio transferencial es la moral.

2. Cuestiones metodológicas de intervención a raíz de la experiencia en la consulta.

El existente —así definimos a quienes buscan ayuda en la OrFi^{3/4} se analiza a raíz de lo que describe de sí, de lo que dice de sí mismo, de ese hegeliano “para sí” en una esquicia imposible. Del sí mismo como otro, more E. Levinas o C. Rosset. Se sitúa, *como si* estuviese frente a sí, construyendo un relato en el que se desdobra, a la vez, como sujeto y objeto, es decir: como una diferenciación absolutamente clara y real. Pero, como sabemos, esto es algo bastante paradójico por su carácter aporético: no es posible que el existente sea sujeto y objeto al mismo tiempo. Esto es ya una prueba que declina cualquier posibilidad de autoanálisis, como algunos pretenden. No digamos si, además, recordamos a Hegel, cuando sostiene que el medio para conocer altera lo que se quiere conocer (Hegel: 2000, 51), o a Schopenhauer, para quien el sujeto es el que conoce sin ser él mismo lo conocido (Schopenhauer, A.: 2003, 87), o a Heidegger, quien sostiene que para saber qué sea eso del tiempo antes debemos conocer a ése que se pregunta por el tiempo (Heidegger, M.: 1999, 35). En todos los casos prima la circunstancia en

la que el sujeto es la clave, el constituyente, mientras que él mismo no se da su constitución. Y si la eseidad de una cosa no se encuentra en esa cosa, del mismo modo la eseidad de un existente no reside en él, aunque, sin embargo, tenga que hacerse cargo de eso que él tiene como ser a pesar suyo. Si la eseidad de nuestra existencia estuviese ya dada, no tendría sentido inquietarse por ella, no habría interrogante. No obstante, y esto resulta curioso, sabemos que somos mortales, finitos y contingentes. Y este saber certero de lo que somos es común y singular de nuestra especie, aunque genérico. ¿Hasta qué punto quien busca ayuda en la OrFi quizás sólo desea saber cómo articular esa generalidad en su singularidad? ¿Cómo vivir en correspondencia con el saber de la mortalidad, finitud y contingencia? En términos de intervención terapéutica ésta podría ser su finalidad: en-simismar lo ex-simismado, no vivir *como si* la muerte fuese un fenómeno exclusivo del otro y por tanto *como si* la mortalidad me fuese algo ajeno —aunque así suceda empíricamente^{3/4}, sino asumir el significado hermenéutico de ese modo de ser mío y desplegar las posibilidades de una existencia consecuente. Cuando el otro muere por primera vez ante mí y para mí, me desvela algo que ignoraba a pesar de que esa ignorancia no me eximía de morir también. Cuando uno muere sin saber que es mortal, en la ignorancia de lo que es, muere como si fuese un animal: “el animal sólo conoce la muerte en el momento de morir” (Schopenhauer, A.: 2003, 121). Así pues, la eseidad de mi existencia me asalta desde el otro. No hay mismidad ni yo cuya realidad, si queremos agarrarnos a esos conceptos, no se funde en la alteridad. Por eso mismo, el sufrimiento siempre es una experiencia que emana del otro; el reconocimiento implícito de que no dispongo de mi eseidad, porque sencillamente no hay tal, no hay una constitución subjetiva cerrada y acabada desde el principio. El sufrimiento se nos muestra como la incidencia del devenir del otro a raíz de nuestro carácter relativo.

Así pues, el existente ha de alterizarse para describirse como fenómeno. Y esto lo hace con la mayor naturalidad pero, a su vez, con la mayor inconciencia, puesto que se describe a sí mismo como otro sin caer en la cuenta de que, para ello, ha de darse la condición de la diferencia (cosa que ya vemos que es una mera fantasía, real, pero en tanto que fantasía). Sin embargo, la situación habitual del existente en la consulta es precisamente la del asombro o la resistencia ante este descubrimiento. Suele ser duro tomar conciencia de cómo ha sido realmente el desarrollo de sus características personales. Descubrir y asumir que todo lo que cuenta de sí mismo sucede a través de un lenguaje que no ha creado sino que ha aprendido, al igual que los términos que expresa para decir qué es y cómo es. Le deja perplejo.

Cuando por ejemplo uno afirma que es inteligente, resulta increíble observar su reacción al preguntarle si esa característica ha surgido de sí mismo o, por el contrario, ha sido lo dicho por otro al verle actuar de una determinada manera. Encontrarse con que uno es lo dicho por otro es impactante (soy mortal porque así me lo ha desvelado el otro). Más aún cuando esta experiencia es puesta en juego en todas sus posibles derivaciones. Uno es para el otro recíprocamente. ¿Y altera el otro, por ello, el conocimiento de mí mismo? Creemos que no. ¿Por qué? Porque no hay, como se deduce de lo dicho, constitución del existente al margen del otro; existo de una determinada forma de ser cuando el otro me reconoce ligándome a ella a raíz de una determinada acción: simpático-antipático, guapo-feo, listo-tonto, celoso-confiado... Se trata de pensar el devenir del otro como el acontecimiento de mi singularización. Esta experiencia tiene su constancia real en la aparición de la frustración en cuanto al yo y a la mismidad en su realidad común y corriente, pues son meros prejuicios acríticos. En la consulta el OrFi ha de procurar insuflar en el existente experiencias originarias capaces de movilizar su consideración de los prejuicios. Vamos a definir este movimiento, de modo muy convencional, como el recorrido que traslada al existente de la moral/otro a la ética/existente.

Teniendo en cuenta las características del movimiento expuesto, podemos llevar a cabo una experiencia metodológica, al modo de una entrevista, siguiendo estos pasos o fases y sus correspondientes preguntas:

3. Método de Intervención 1 (MI-1): Demarcación exoperceptiva (de la moral a la ética).

A) Auto-visión del sí-mismo.

Descripción de su sí-mismo (ser para sí):

1. *¿cómo* eres para ti?
2. *¿qué* eres para ti?
3. *¿quién* eres para ti?

B) Auto-inter-visión de su ser-con.

Descripción de su sí-mismo-con (ser para el/los otro/s):

1. *¿cómo* eres para el/los otro/s?
2. *¿qué* eres para el/los otro/s?
3. *¿quién* eres para el/los otro/s?

C) Contra-visión de su no-ser.

Descripción de su no-sí-mismo (no ser para sí):

1. *¿cómo* no eres para ti?

2. *¿qué* no eres para ti?

3. *¿quién* no eres para ti?

D) Re-visión y neo-visión del sí-mismo. (Resignificación subjetiva).

Descripción re-significativa de su sí-mismo (ser para sí):

1. *¿cómo* eres *ahora* para ti?

2. *¿qué* eres *ahora* para ti?

3. *¿quién* eres *ahora* para ti?

Se trataría de que las entrevistas hiciesen este recorrido para que el sujeto sea capaz de reflexionar sobre lo que considera de su existencia a través de su narración. La finalidad de este examen no es otra que el encuentro con la posibilidad, con su situación existencial originaria, puesto que es el fenómeno específico de la existencia; de hecho no puede haber educación si el existente viniese ya planificado al mundo. Sin embargo, la inmersión en la educación implica, inevitablemente, la asunción de contenidos comportamentales ya establecidos, lo cual no es otra cosa que la adquisición de los juicios ya dados; lo que comúnmente llamamos moral (otra cosa es el carácter de necesidad de la dimensión moral). La angustia de la posibilidad, que sólo se experimenta como pensamiento activo y concreto, supone la puesta en juego de la vivencia del juicio en el existente; su dimensión ética. Y de esto es de lo que, a mi modo de ver, se trata: de comprender justamente la incidencia del otro representado por los prejuicios morales como fuente del sufrimiento. Vaciado de lo adquirido, o al menos llevado a su toma de conciencia, el existente retorna a la situación que nunca puso en juego. Pero este momento no es grato. Ese vaciado es quedarse a solas con la decisión y la responsabilidad, con el imperativo ético surgido ante el desvelamiento de que somos un constructo del otro y de que ahora se trata de la posibilidad en la forma de una reconstrucción, puesto que, en sentido estricto, no partimos de la nada. Lograr una transformación de la percepción sobre sí es fundamental para alcanzar la evidencia del juicio subjetivo, porque sólo este juicio proporciona convicción a la voluntad para actuar y decidir con responsabilidad.

El OrFi actúa aquí como un método de acceso al conocimiento personal siguiendo el antiquísimo precepto delfico: “conócete a ti mismo”. Sin embargo, ese precepto muestra ahora, en la práctica, su carácter irónico: es inviable. De alguna manera es un precepto que indica un límite, pues al pon-

erlo en práctica experimentamos su imposibilidad, porque sólo se conoce al otro. Así podemos entender que, efectivamente, la OrFi des-ilusiona, que su trabajo es des-ilusionante. El existente llega a reconocerse en lo que ha sido hasta ahora: un iluso, un objeto construido por la voluntad del otro. De ahí que el “yo” no sea, en consecuencia, otra cosa que ilusión, una realidad de carácter ilusorio. Recomponer y reelaborar la multiplicidad que nos habita, ésa es la tarea. Porque se sufre a raíz de algo mal colocado, a raíz de ocupar un sitio en el que no se está a gusto; en muchos casos la moral (lo común) no encaja en la ética (lo singular), y ésta termina por descolocarse.

La práctica de la OrFi debe apostar por una incardinación de los conflictos en las características del sujeto. Básicamente, y a grandes rasgos, el problema fundamental y fundacional del existente no parte de un problema determinado, que es aparente (paro, divorcio, miedo, inseguridad...), sino de la ignorancia relacionada con aquellos fenómenos concretos y permanentes que le son propios. No hay sufrimiento que no se derive de un desajuste entre los prejuicios, creencias, y los fenómenos que las vulneran.

4. Método de Intervención 2 (MI-2): Demarcación endoperceptiva (de la ética a la moral).

A raíz de la práctica en consulta podemos establecer el siguiente esquema donde representar el movimiento interno de la conjetura del sujeto de cara a la viabilidad de una acción:

Quiero (hacer esto)	Puedo	Debo	= Posible	(Sensato)
	Puedo	No debo	= Posible	(Insensato)
	No puedo	Debo	= Imposible	(Insensato)
	No puedo	No debo	= Imposible	(Sensato)

En primer lugar es conveniente distinguir entre “querer” y “desear”. El deseo suele estar ligado a la incolmabilidad: uno no logra siempre “todo” aquello que desea y, por ello, la medida de la índole del deseo es una cosa importante. Uno puede saber, con mayor o menor certeza y cinismo, cómo

ha de ser la conformación de su deseo, qué cosas ha de tener en cuenta a la hora de decidirse por algo determinado. De ahí que el esquemita de arriba tenga importancia. Cada uno de nosotros tiene ciertas capacidades físicas e intelectuales, facultades que desconocemos hasta que las ponemos en juego, y precisamente es la experiencia, la constatación empírica, la que nos lo muestra. Por ella sabemos qué tenemos y no tenemos y hasta dónde podemos y no podemos llegar. Es cierto que uno puede desear ir más lejos de lo que está capacitado, es legítimo e incluso muy propio de nuestra condición, pero esto ya es puro deseo en sentido estricto, es decir: incolmable. De ahí que todo deseo está destinado a la incomparecencia de lo deseado³, pero no así el desear como tal. De este modo, el deseo, por esa misma carencia suya intrínseca, por ese “nunca es suficiente”, “nunca es bastante”, retorna una y otra vez sin colmo degenerando, en el peor de los casos, en avaricia (disfrute por acumulación), o regulándose y obteniendo una cierta satisfacción, un cierto “con esto está bien” de carácter suficiente (disfrute por consumación). El querer tiene otro significado en tanto en cuanto su contenido puede alcanzarse o no, pero una vez alcanzado el sujeto puede disfrutar de lo obtenido de manera más o menos permanente, al menos en algunos casos: alguien quiere estudiar medicina o compartir su vida con determinada persona, lo logra y disfruta de ello. Pero tal vez no lo consiga, y entonces tiene la posibilidad de querer estudiar otra cosa o de querer compartir su vida con otra persona, pero también puede querer no estudiar o querer vivir solo.

Otra cuestión interesante, relativa al “querer”, la podemos extraer de la vida diaria. Normalmente utilizamos la expresión “no quiero” en situaciones tales como: “no quiero ir al colegio”, “no quiero que cojas esas llaves” o “no quiero café”. En los tres casos la negación constituye una respuesta a la interpelación del querer de otro: “quiero que vayas al colegio”, “quiero que dejes las llaves donde están” o “tómame el café”. De esta manera, la negación supone una diferenciación entre el querer del otro y el mío. En este sentido podríamos tratar de distinguir esa bidireccionalidad

3 Uno puede confundir “querer” y “desear” en expresiones como ésta: “no quiero morir”. Esto, de por sí, es imposible y, por ello mismo, se trata de un deseo y no de una posibilidad real. Del mismo modo que uno dice que “quiere morir”, también puede decir que “no quiere morir”, como si eso estuviese sujeto a una mera decisión. En ambos casos nos encontramos un querer que es imposible, y es a este “querer imposible” a lo que podemos llamar “deseo”.

del “querer” denominando “voluntad” al “querer del otro”, en cuanto imperativo dirigido a mí, y aludir al término “querer” cuando el imperativo procede de uno mismo. Con ello ciframos la metodología de intervención del OrFi en el ámbito del querer, es decir: de la ética de cada uno⁴. Al respecto, no cabe la negación cuando el querer se refiere a mí mismo, a no ser que ese querer, puesto en acción, haya fracasado: quiero estudiar medicina, lo hago, pero no lo consigo por diversos motivos. Entonces sí se puede expresar la negación, aunque de un modo más preciso: “no puedo estudiar medicina”.

El esquema planteado arriba puede ser tomado como una referencia de utilidad a la hora de abordar la situación conflictiva de una persona. Es una guía de ayuda para el despliegue del “querer” dentro de los límites de una cierta racionalidad⁵. Hemos tomado como referencia de lo que puede ser considerado un querer racional y viable la sensatez y la insensatez⁶: un querer sensato y un querer insensato, que no sólo han de regirse por la racionalidad sino, fundamentalmente, por su viabilidad concreta⁷. En muchas ocasiones no todo lo moralmente aceptado es conveniente (y sensato) ni todo lo conveniente es siempre moralmente aceptable. Así podemos cifrar la lucha entre la ética y la moral, entre el querer de uno y el deber de los otros. No hay conflicto cuando ambas instancias coinciden, se identifican: lo que quiero y lo que debo es lo mismo. Sin embargo, en estos casos, lo que ocurre en realidad es que el sujeto interioriza el deber de tal modo, con tal intensidad, que lo ha convertido en su querer; actúa de forma que, para él, la alteridad es precisamente el encuentro con “un” querer

4 Así delimitamos también el sitio de la moral (en tanto del otro y, en consecuencia, de la voluntad) y el de la ética (en tanto del mío y, así, del querer).

5 Puesto que no podemos perder de vista el concurso de la racionalidad en la aplicación de este método terapéutico de carácter filosófico.

6 Para la cuestión de la sensatez y la insensatez nos hemos apoyado en la interpretación que de ambos términos hace Paul Diel en relación al deseo, de manera que, para él, el deseo puede ser sensato o insensato. El conflicto con la exaltación del deseo es representado por el mito de Ícaro. (v. *El simbolismo en la mitología griega*. Labor, Barcelona, 1991, pp. 43-55).

7 Estimamos que la racionalidad por sí misma no es suficiente. Cuando Hegel identificó lo racional con lo real y lo real con lo racional no tuvo en cuenta el fenómeno de la locura. El loco lo es porque lo que dice y lo que ve no es real para nosotros, aunque sí para él. De ahí que lo que es para él racional no lo es para nosotros. Sin embargo, no podemos olvidar que el loco lo es para nosotros no para él, por ello lo real es tan tremendamente real en él que sufre por ello. Y su sufrimiento es real.

que, inscrito en la ética de un sujeto, le supone el encuentro con “una” inmoralidad. Así pues, para que la moral al uso triunfe de manera clara, el sujeto no ha de encontrar falla alguna entre lo que quiere y lo que debe, o dicho de manera sencilla: vivir asumiendo como absolutamente propio el querer ajeno, la moral como su ética. Y esto está bien para vivir siempre del mismo modo, para que todo se mantenga siempre de la misma manera... que le viene bien, casualmente, a unos pocos. Para que no alteren “mi” forma de vivir procuro que los que llegan a mi mundo se avengan a cómo han de ser las cosas en él; “deben” aprender y asumir que el sitio de las cosas y la corrección en la conducta (cómo han de hacer con las cosas) ya están establecido de “una” determinada manera y que, por lo demás, es “la” manera de hacer las cosas. En este sentido, la comodidad que todo individuo quiere y busca exige el sedentarismo, necesita la fijación repetitiva de un modo de estar en un determinado mundo y con los que en él habitan. Así actuamos con nosotros mismos (ropa, calzado, peinado...), con la familia (moral familiar) y con los demás (moral social). Educar no consiste en otra cosa que lograr la asunción introspectiva de unos determinados modos de comportamiento para facilitar la vida en común, generalizando, en la medida de lo posible, esos contenidos⁸. Que este proceso sea necesario parece a todas luces innegable: cada vez que cualquiera de nosotros coge las llaves de casa y las deja en un lugar cualquiera, obliga a los demás a preguntar por ellas, y si cada uno hace lo mismo cada vez que las utiliza al final nos pasamos el día preguntándonos unos a otros dónde están las llaves. Un engorro que se soluciona echando mano de la comodidad y la operatividad: a partir de hoy las llaves se pondrán en tal sitio. Sin embargo, y esto es lo que no debemos olvidar, el sitio que se ha decidido para colocar las llaves no es el sitio *de* las llaves sino el que hemos decidido nosotros para ellas. No pertenece a la naturaleza de las llaves sino a nuestra voluntad (a nuestra naturaleza). Así pues, del mismo modo,

8 La rebeldía de la adolescencia no es más que el enfrentamiento con la moral establecida. Los adolescentes, por lo general, mediante su rebeldía, muestran una toma de conciencia ante el deseo del otro en la forma de una oposición. Se trata de no obedecer comportándose como el otro le dicta y quiere, reclamando su propio modo de actuar. Sin saberlo, los adolescentes representan la lucha entre la ética y la moral, entre el deseo propio, aunque vago y errático, y la moral establecida representada por el otro (padres e instituciones). Aunque ciertamente, y en la mayoría de los casos, el contenido ético adolescente suele ser muy pobre en tanto en cuanto no se funda en una iniciativa ideológica clara sino en la mera oposición a lo establecido. Rebelde sin causa, pero sin pausa.

las normas del comportamiento colectivo no tienen un origen trascendente sino que son pura inmanencia (relativo-subjetivas): parten de una posición de autoridad autónoma que se impone mediante el miedo o la seducción engatusadora. Esa autoridad puede estar llena de buena voluntad, saber que no es posible vivir en sociedad sin un criterio unificado para hacer determinadas cosas (he ahí los semáforos), pero esto no es óbice para saber reconocer cuándo una nueva realidad comportamental, suficientemente representativa, lampar por ser reconocida y respetada. En mi opinión es precisamente esta cuestión conflictiva uno de los temas singulares, si no el genuino, de la OrFi.

Volviendo sobre nuestros pasos nos encontramos, entonces, con que el querer puede ser sensato o insensato. Uno puede querer cosas no sólo posibles sino asequibles, pero también cosas imposibles, quiméricas. En ocasiones el querer se nutre del entorno social (cultural, económico...) y su contenido, su objeto, ser también posible o imposible: un trabajo decente y bien remunerado es tan normal como sensato, pero, sin embargo, en determinadas circunstancias políticas o económicas puede llegar a ser algo imposible, aunque sea sensato. Pongamos un caso ejemplar siguiendo en cierta medida el Método de Intervención MI-2 que hemos propuesto.

Se trata de una mujer joven que acude porque su marido, para su sorpresa, se ha separado de ella sin que aparentemente hubiese problema alguno en la pareja, según manifiesta. En el transcurso del relato de su problema, expresa el contenido de su deseo del siguiente modo: "cuando me entrego al deseo del otro hago lo que quiero".

Es una situación paradójica: tu deseo es mi deseo. Dicho de manera más exacta: quiero cumplir tu deseo. Una situación que tiene que resultarnos ilustrativa, por cuanto lo que ella manifiesta es algo muy interesante: no expresa su deseo sino su querer. Ignora que ha establecido una diferencia, por lo demás coherente, entre desear y querer. De algún modo podemos inferir de esta situación lo siguiente: el contenido del deseo es totalmente personal mientras que el contenido del querer es metapersonal. Con el deseo pongo en juego mi interés mientras que con el querer pongo en juego el interés del otro, i.e.: quiero ser el medio de satisfacción de tu deseo.

Hacer lo que se quiere cuando lo que se hace es ponerse al servicio del otro es representar un rol meramente instrumental, ser un útil o un objeto: “tráeme las zapatillas” o bien “tengo ganas de poseerte”. En estos casos, la agradabilidad social y el deseo de satisfacer (que no es más que otra manera de agradar) suponen un alto riesgo subjetivo: ¿qué ocurre cuando el otro no se siente satisfecho conmigo? ¿qué ocurre cuando me pide que dejemos nuestra relación porque ya no hay amor? ¿puedo dar satisfacción al otro si para ello tengo que apartarme de su vida? ¿cumplir su deseo para no poder más volverlo a cumplir? Tal vez tras esa afirmación de su querer (“cuando me entrego al deseo del otro hago lo que quiero”) se oculte un sentimiento tan primario como el del temor a la pérdida, fenómeno éste que puede ser considerado como un representante de la temporalidad, de la muerte. Y una de las formas básicas de experimentar el temor es ante la pérdida de lo que se tiene y no se quiere dejar de tener.

No obstante, esa posición de ella tiene un hondo riesgo existencial. Cuando el fundamento y el sentido de la vida de uno se encuentra fijado en exceso al otro puede venirse abajo con mucha facilidad. Que no somos plenamente autónomos es algo que podemos constatar con facilidad, pero tampoco somos totalmente dependientes. Al menos eso nos señaló Kant en su reflexión sobre el significado de la Ilustración: atreverse a pensar. Esta sencilla prescripción es un dato sobre la viabilidad de nuestra autonomía en cuanto al contenido existencial de nuestra vida. Cuando una persona afirma que su tarea en la vida consiste en agradar al otro, entonces su pensamiento no pasa de ser una suerte de medio para lograr satisfacer al otro; no piensa en sí sino como una actividad de servicio, en buscar los medios adecuados para lograr la satisfacción del otro. Se trata de una actitud obediente, no ilustrada, que, como el genio de la lámpara, sólo emerge para satisfacer a los demás... pero no más de tres veces. En este caso práctico ella es “la señora de la lámpara”, dispuesta a cumplir los deseos del otro pero también hasta un límite: no quiero cumplir tu deseo de separarte de mí. Curioso giro en su posición, puesto que ahora expresa su deseo oculto: no te separes de mí. En realidad se queja de que el otro no satisfaga su deseo, sólo que lo hace de forma velada. Con ello damos con la posibilidad de que, en el fondo de este asunto, se trata de una traición: ella ha cumplido el deseo de él mientras él cumplía el de ella, pero ahora él ha dejado de cumplir con el deseo de ella sin que ella haya dejado de cumplir con el

de él. Se ha roto un contrato de forma unilateral. No hay contrato capaz de superar la contingencia y la temporalidad.

Esto nos conduce a una reflexión interesante: ¿hasta qué punto la “buena” relación entre nosotros se funda en un intercambio de posiciones? ¿en actuar a veces según los deseos del otro y a veces según los de uno? ¿Es posible controlar el contenido y alcance de los deseos del otro para que, en caso de tener que acceder a ellos, no suponga esto ir en detrimento de los genuinamente propios? Esta última pregunta la dejaremos para desarrollarla más detenidamente en otro momento⁹. En cuanto a las otras dos cuestiones la respuesta parece inmediata, si tenemos en cuenta que nuestro referente sigue siendo el caso práctico que nos ocupa. Nuestra vida diaria está llena de momentos en los que decimos: “te daré lo que me pides si haces esto que te pido”. Entre un niño y un adulto la diferencia estriba en este intercambio al que, por lo común, accedemos a gusto. Del egoísmo infantil debemos pasar al compartir adulto. Sólo accedemos al deseo del otro si, a cambio, cejamos en el nuestro y hacemos nuestro el suyo. Y esto es lo sensato. He de tener claro si el otro es capaz de satisfacer mi deseo al igual que debo saber si soy capaz de satisfacer el suyo. En este ámbito entran en juego tanto las determinaciones morales como las físicas¹⁰. Y el modelo más representativo de ese entregarse por completo al deseo del otro es el de la monja, a quien el otro nunca abandonará en cuanto está más allá de lo físico, por eso nunca le desaparece. De este modo sólo la figura de la monja hace sensato ese deseo, pero para la mujer de nuestro caso es

9 Es un tema interesante porque alude a situaciones de carácter social en los que la negociación asume un papel fundamental y en ella entran en juego fenómenos como la cesión, la concesión o la renuncia, entre otros. Pero sobre todo, y creo que es lo más atractivo, en estas situaciones se parte de un horizonte previo no expuesto de forma clara, pero que constituye la base desde la que se parte y, por lo común, se ignora. Uno funda su deseo a raíz de lo que ya tiene: puedo desear lo que no tengo en función de lo que tengo o puedo desear no tener lo que tengo, que al cabo son lo mismo. Quien desea estar sano es aquel que está enfermo; quien desea no estar enfermo es aquél que desea estar sano. Quien no tiene casa desea una, pero quien ya tiene una desea una más grande o desea otra cosa que vaya en consonancia con lo que ya tiene. Si a un colectivo le hacemos vivir en la máxima precariedad posible seguramente manifestarán unos deseos muy poco ostentosos y, además, fáciles de cumplir para el otro. Se trata de un relación de dominio que explica el drama del bienestar y el malestar social. Intentaremos desarrollar este tema de manera específica en otro momento.

10 En la excelente película *Los santos inocentes* (Mario Camus, 1984), basada en un texto de Miguel Delibes, vemos cómo el deseo del señorito pasa por encima de las condiciones físicas del sirviente, y no digamos de las morales.

un auténtico sufrimiento en la medida en que el otro no sólo no está más allá de lo físico sino que, precisamente por ello, puede abandonarla. Es sensata en cuanto monja, pero insensata en cuanto mujer, que es de hecho como tiene que actuar.

5. Bibliografía.

BARRIENTOS RASTROJO, J., *Introducción al asesoramiento y la orientación filosófica*, Ediciones Idea, Santa Cruz de Tenerife, 2005.

BARRIENTOS RASTROJO, J. (et. al.), *La Filosofía a las puertas del tercer milenio*, Fénix Editora, Sevilla, 2005.

BARRIENTOS RASTROJO, J., ORDÓÑEZ GARCÍA, J., *Filosofía aplicada a personas y grupos*, Doss Ediciones, Sevilla, 2009.

BARRIENTOS RASTROJO, J., *Resolución de conflictos desde la filosofía aplicada y desde la mediación*, Visión Libros, Madrid, 2011.

BARRIENTOS RASTROJO, J., MÉNDEZ CAMARASA, J., *Filosofía y espacios sociales*, Visión Libros, Madrid, 2011.

BARRIENTOS RASTROJO, J., MÉNDEZ CAMARASA, J., *Intervenciones filosóficas en la sociedad*, Visión Libros, Madrid, 2001.

CAVALLÉ, M., *La sabiduría recobrada. Filosofía como terapia*, OBERON, Madrid, 2002.

HEGEL, G.W.F., *Fenomenología del espíritu*, FCE, Madrid, 2000. (Trad. Wenceslao Roces)

HEIDEGGER, M., *El concepto de tiempo*, Trotta, Madrid, 1999. (Trad. Jesús Adrián Escudero)

ORDÓÑEZ GARCÍA, J., «El tratamiento en la Orientación Filosófica», en BARRIENTOS RASTROJO, J. (et. al.), *La Filosofía a las puertas del tercer milenio*, Fénix Editora, Sevilla, 2005; pp. 91-102.

ORDÓÑEZ GARCÍA, J., «Lo que queda de uno», en ARNAIZ, G. (et. al.), *Saber pensar para saber vivir*, Fénix Editora, Sevilla, 2008; pp. 173-209.

ORDÓÑEZ GARCÍA, J. (2009): «Baltasar Gracián: prudencia y filosofía práctica», en Barrientos Rastrojo, J. – Vergara Aguilar, E.: *Filosofía Aplicada y circunstancia española*. Doss Ediciones, Sevilla, pp. 37-46.

ORDÓÑEZ GARCÍA, J., «Concepto y vivencia de la posibilidad como un horizonte de trabajo para la Orientación Filosófica», en BARRIENTOS RASTROJO, J., MÉNDEZ CAMARASA, J., *Intervenciones filosóficas en la sociedad*, Visión Libros, Madrid, 2011; pp. 107-130.

SCHOPENHAUER, A., *El mundo como voluntad y representación*. (vol. I). FCE - Círculo de Lectores, Bilbao, 2009.