

FILOSOFÍA PRÁCTICA Y FILOSOFÍA ACADÉMICA ¿CONFRONTACIÓN O CON-FRONTACIÓN?

PRACTICAL AND ACADEMIC PHILOSOPHY. CONFRONTATION OR CON-FRONTATION?

BERNHARD JOSEF SYLLA
Universidade do Minho, Portugal
bernhard@ilch.uminho.pt

RECIBIDO: 21 DE MAYO DE 2013

ACEPTADO: 4 DE OCTUBRE DE 2013

Resumen: La confrontación entre la filosofía académica y la filosofía práctica/aplicada, pese a haberse atenuado en los últimos años, es aún una realidad en muchos países. En la primera parte del artículo, incido sobre las razones de esta confrontación, tomando como bases las tesis de Gerd Achenbach sustentadas en los años 80 del siglo pasado. Esta parte del artículo termina con una reflexión sobre las posibles finalidades de la filosofía práctica en cuanto a consultoría filosófica, abordando, bajo un punto de vista específico, el de la confrontación entre el poder del sistema y el poder espontáneo y libre del individuo, la cuestión de la inserción de perspectiva sociopolítica en el horizonte de la consultoría filosófica, recurriendo a autores como Heidegger, Barthes, Derrida, Adorno, Ricoeur, Rorty y Habermas.

Palabras clave: Filosofía práctica, filosofía académica, Achenbach, consultoría / orientación filosófica, horizonte socio-político

Abstract: The confrontation between academic philosophy and practical / applied philosophy, despite having eased in recent years, is still a reality in many countries. In the first part of the article, I reflect on the reasons for this confrontation, based on Gerd Achenbach's theses sustained in the 80s of last century. This part of the paper ends with a reflection on the possible purposes of practical philosophy as philosophical counseling. The second part of my paper deepens the reflection on the purposes of philosophical counseling, taking in account a specific point of view – the confrontation between the power of a 'system' and the power of the spontaneous and free individual – and his treatment in authors like Heidegger, Barthes, Derrida, Adorno, Ricoeur, Rorty and Habermas. This leads to the question of the inclusion of the socio-political perspective within the horizon of philosophical counseling.

Keywords: Practical philosophy, academic philosophy, Achenbach, philosophical counseling, socio-political horizon

Introducción

El título alude, en la contraposición de la versión con guión con la versión ortográficamente correcta de la palabra *confrontación*, a la práctica

heideggeriana de distinguir, a través del uso del guión, entre dos tipos de confrontación diferentes¹: la confrontación en que dos entidades o tesis combaten en el horizonte de una visión ontificadora e instrumentalizante del mundo, y la verdadera con-frontación (*polemos*, *Aus-einander-setzung*) que hace o deja aparecer, precisamente en y por la confrontación, la verdadera naturaleza de las instancias combatientes y su vinculación mutua, señalada por el *-einander-* en alemán y por el *con-* en español. Uso esta alusión apenas para dar énfasis al siguiente apelo que constituye el *background* de este artículo: la filosofía teórica y la filosofía práctica aplicada necesitan la una de la otra y co-pertenecen la una a la otra. Las reflexiones que siguen no son más que un vistazo provisional hacia la arena donde se realiza el combate entre filosofía teórica y filosofía práctica.

Me inspiro, a continuación, en algunas reflexiones y tesis polémicas que Gerd Achenbach lanzó en su libro *Philosophische Praxis*, en su primera edición en 1984.² No es solo la confluencia de una actitud polémica con una reflexión teóricamente profunda la que torna este documento del renacimiento de la filosofía práctica/aplicada³ y de la consultoría filosófica bastante útil para la ‘circunstancia’⁴ actual del debate sobre filosofía práctica, sino también y sobre todo su contribución para la cuestión de la confrontación entre filosofía académica y filosofía práctica. Esta confrontación se pauta por dos tendencias controversias: la primera reside en una ignorancia o marginalización de la praxis filosófica por la filosofía académica, la segunda en la pretensión de la praxis filosófica por legitimarse teóricamente sin tornarse nuevamente en una filosofía

¹ Cf. HEIDEGGER, Martin: *Einführung in die Metaphysik*, ed. por Petra Jaeger, V. Klostermann, Frankfurt/M., 1983, p. 66, véase también HEIDEGGER, Martin: "Europa und die deutsche Philosophie", en GANDER, Hans-Helmuth (ed.), *Europa und die Philosophie*, Klostermann, Frankfurt/M., 1993.

² ACHENBACH, Gerd: *Philosophische Praxis*, Verlag für Philosophie Jürgen Dinter, Köln, 1984. La fuente usada en este artículo es la 2ª edición de 1987.

³ Pienso que el término *filosofía práctica* es el más adecuado por colocar el énfasis en la praxis y en la metodología que va de lo particular a lo general, al tiempo que *filosofía aplicada* sugiere una metodología opuesta, que va de lo general a lo particular, o de la teoría a la praxis. Por otro lado, y este artículo va en cierta manera a sustentar precisamente esta posición, parece que las dos vías metodológicas mantengan su pertinencia para la praxis filosófica.

⁴ Uso este término en un sentido que alude a su empleo por filósofos como Ortega y Gasset (término central en toda su obra) o Julián Marías, por tanto, como conjunto de condiciones históricas que influyen en la situacionalidad actual de una persona o entidad y del conjunto de interpretaciones, del pasado y del presente, que la determinan. Cf., a título de ejemplo, ORTEGA Y GASSET, José: *O que é a Filosofia?*, trad. de José Bento, Cotovia, Lisboa, 1994; MARÍAS, Julián: *La estructura social*, Alianza Editorial, Madrid, 1993; DIAS, Jorge Humberto: *O contributo de Julián Marías para uma teoria da filosofia aplicada à questão da felicidade*, 2012 [Tesis de Doctoramiento en la Universidade Nova de Lisboa].

predominantemente teórica. Esta auto-legitimación la llevó muchas veces, por lo menos en su inicio, a la necesidad de desprenderse expresamente de la filosofía académica. Las dos tendencias llevaron casi naturalmente a una confrontación que no raramente recurrió a acusaciones recíprocas. Una vez que esta confrontación está perdiendo su agudeza y que se está anunciando una mutua aproximación de las dos facciones, se caminará, probablemente, rumbo a una situación donde la confrontación se transforma en con-frontación. A pesar de todo, pienso que es útil detenernos en algunas de las líneas fuertes del perfil de la confrontación polémica.

La circunstancia de la filosofía académica

La primera tesis de Achenbach sustenta que se perdió, hace ya bastante tiempo, el vínculo entre la filosofía académica y la filosofía práctica *qua* aplicada. Esta tesis puede provocar una onda inmediata de protestas: ¿será que Achenbach ignora por completo la revolución copernicana desencadenada por Marx que negó a una filosofía cualquiera que no fuese práctica el derecho de llamarse legítimamente filosofía? Pienso que Achenbach ve la situación de una manera diferente. No se trata de negar la fuerte repercusión del pensamiento de Marx, y en adelante marxista, en la realidad práctica, i.e. socioeconómica y sociopolítica, sino más bien de colocar el enfoque en las actitudes y en el auto-entendimiento de la filosofía académica. Y es precisamente ahí, i.e. en el *habitat* donde ‘la filosofía’ se ejerce, donde ella es *practicada*, en la que se verifican señales más que evidentes de la pérdida del vínculo con la filosofía profundamente práctica.

La primera señal tiene relación con los agentes filosóficos académicos, los que poseen la habilitación para ejercer la filosofía profesionalmente. La vida y las acciones del profesor académico de Filosofía *no necesitan conciliarse con aquello que él enseña*. Prueba de esto es el fenómeno de que la mayor parte de los profesores académicos se avergüenzan o se muestran inhibidos cuando se les llama filósofos, porque saben que hay una discrepancia entre pretensión y realidad.⁵ Esta discrepancia se relaciona tal vez no con las respectivas pretensiones de los actuales agentes filosóficos (profesores de Filosofía) en particular, sino más bien con el hecho de que la pretensión de ser agente filosófico no se deje desvincular de todo del legado histórico de la noción de ‘filósofo’ en general que remonta a los orígenes de la propia filosofía. Teniendo en cuenta esta noción, el filósofo es aquel que ama la sabiduría, y la sabiduría,

⁵ Cf. ACHENBACH, Gerd: *Philosophische Praxis*, Verlag für Philosophie Jürgen Dinter, Köln, 1987, pp. 14-18, 25-27; 37-50.

transcendiendo el mero conocimiento, es teoría y práctica en una unidad indisociable. La carga semántica de la palabra *filósofo* se asemeja así a la de las palabras *gurú* o *maestro*, evocando ideas de excepcionalidad y ejemplaridad que repercuten no solo en la defensa y la transmisión de ideas y teorías sino que se patentan *visiblemente* también en las acciones y en el estilo de vida. Es justamente la confrontación con este ideal del cual ningún agente filosófico académico se puede desprender, que hace que el especialista muestre una fuerte reserva al ser apellidado de filósofo: reacciona o con constreñimiento, inhibición, o ironía, y si acepta este apellido, se arriesga a ser expuesto al escarnio, y ridiculización. El filósofo académico, esquivando el apelo inherente a la idea y al ideal de filósofo, se contenta antes con la exigencia menor de probar su competencia de especialista y perito en el dominio de teorías y textos filosóficos. Pero, de este modo, el profesor académico pierde mucha de su credibilidad.

Esta pérdida de credibilidad no es una mera idea fija, un sentimiento frustrante e inquietante que de vez en cuando incomoda la autoestima del profesor académico, sino un fenómeno público. La filosofía académica, según Achenbach, *perdió el reconocimiento en la sociedad y sufrió un decrecimiento significativo en la opinión pública*.⁶ No es solo el preconceito habitual de todos los tiempos – que considera la filosofía inútil, vana, un lujo innecesario, una actividad meramente teórica, desligada de la realidad – sino más bien la pérdida de sus mejores clientes tradicionales que se traducen en el menosprecio de la filosofía. Sobre todo las instituciones ligadas a la terapia, a la ayuda de la práctica vivencial, a la sabiduría práctica, i. e. la Ciencia, la Iglesia, la Tecnología, la Psicología, la Psiquiatría, se emanciparon definitivamente de la Filosofía y de su antigua pretensión de poder proporcionar orientaciones universales en los tres grandes dominios de la Teología, Cosmología y Psicología. Ante la situación desoladora del maestro y sabio que perdió todos sus clientes, la filosofía reaccionó de dos maneras: por un lado, no cerró los ojos ante esta derrota, si no que se autocuestionó fuertemente, de ahí la onda creciente de títulos de artículos y libros que se interrogan sobre el fin (*telos*) de la filosofía, como es revelado expresamente en títulos como *¿Para qué, aún hoy, la filosofía?*⁷. Por otro lado, la filosofía aprendió a dar lo mejor de sí ante esta situación, sustentando un ciclo cerrado de oferta y búsqueda que se autoalimenta⁸: el consumo de literatura filosófica alimenta el organismo

⁶ Cf. ACHENBACH, Gerd: *Philosophische Praxis*, Verlag für Philosophie Jürgen Dinter, Köln, 1987, pp. 23ss.

⁷ Según ACHENBACH, Gerd: *Philosophische Praxis*, Verlag für Philosophie Jürgen Dinter, Köln, 1987, p. 23, se cuentan más de 700 títulos de este género solo en los 25 años entre 1950 y 1975.

⁸ ACHENBACH, Gerd: *Philosophische Praxis*, Verlag für Philosophie Jürgen Dinter, Köln, 1987², p. 24.

profesional y este produce la materia para el consumo. Dicho en otras palabras: la filosofía académica es ‘incestuosa’.⁹

La única utilidad de la filosofía consistiría en el hecho de que ella ofrece un servicio que nadie quiere hacer: neutralizando las ideas potencialmente ‘peligrosas’, o sea, las aporías, las paradojas y los pensamientos incómodos, ella tendría la función de una ‘protección civil’. Tal como Sísifo, que empuja una piedra hasta la cima de la montaña, de donde ella rueda de vuelta para abajo, el filósofo trabajaría en una zona restringida de la montaña, garantizando que la piedra peligrosa no cause daños y que no afecte a las otras zonas seguras de la montaña donde se desarrolla la vida civil.¹⁰ Esta zona restringida es como la de los cuidados intensivos, una zona de cuarentena, donde el acceso está permitido apenas al personal autorizado.¹¹ La filosofía (académica) sería por tanto una especie de incineradora donde se tratan los residuos tóxicos de la sociedad.

Este diagnóstico es, por lo tanto, apenas media verdad. Pues ha habido en el seno de la propia filosofía, desde siempre, una atención muy acentuada en la distinción entre aquello a lo que Kant llamó el concepto escolar y el concepto mundano de la filosofía. Hay una consciencia nítida de la diferencia entre el verdadero filósofo y el mero funcionario de las ideas legadas en casi todos los grandes filósofos, hasta los aparentemente más conservadores, que hablan con desprecio o escarnio del filósofo ‘inferior’: Goethe a través de Fausto, Schopenhauer en “Sobre la filosofía académica”, Nietzsche por medio de la figura de Zarathustra, Feyerabend en *Erkenntnis des freien Menschen* (*Conocimiento del hombre libre*), Blumenberg en su libro *Trabajo sobre el mito*, Hegel en su *Filosofía del Derecho*, son los que el propio Achenbach nos refiere.¹² Hay, pues, la consciencia de que la verdadera filosofía no permite ser ejecutada en *part-time*; es una cuestión de todo o nada. O es practicada con vocación, auténticamente, abarcando la teoría y la praxis y envolviendo al filósofo en cuerpo y alma en su profesión, o no pasa de mera apariencia. Por lo tanto solo falta un paso para la convicción de que la filosofía no se deja desprender de la vida y de todas sus circunstancias, o sea, de que el valor de la teoría se debe mostrar y probar en la aplicación práctica.

⁹ACHENBACH, Gerd: *Philosophische Praxis*, Verlag für Philosophie Jürgen Dinter, Köln, 1987², p. 64.

¹⁰ Este símil es de la autoría de Odo Marquard; cf. las respectivas referencias *apud* Achenbach ACHENBACH, Gerd: *Philosophische Praxis*, Verlag für Philosophie Jürgen Dinter, Köln, 1987² (1987: 24s.).

¹¹ Veo, además, una afinidad sorprendente entre este símil de Marquard y la película *Stalker* de Andrei Tarkovski.

¹² ACHENBACH, Gerd: *Philosophische Praxis*, Verlag für Philosophie Jürgen Dinter, Köln, 1987², p. 38.

La circunstancia de la filosofía práctica

Éste es, sin embargo, según Achenbach, el gran problema de la filosofía práctica. Esta no puede cerrar los ojos ante el desarrollo de la filosofía teórica y teórico-práctica de los últimos 200 años, que llevó a una única certeza, la de que no hay certezas. El fin de la metafísica y del sujeto nos trajo la verdad negativa de que cualquier presunta seguridad que se apoye en saberes absolutos, verdades absolutas o principios absolutos es irremediablemente anacrónica, sustentándose en doctrinas que no pasan de meros dogmas. Como *la filosofía no reconoce y no puede reconocer un positivismo de teorías*¹³, no hay un fondo teórico asegurado que ella pueda aplicar en la praxis. Y como no hay principios seguros ni para la Teoría del Conocimiento ni para la Ética, ella tampoco puede servirse de una finalidad ya de antemano determinada.

Este posicionamiento antidogmático que el propio Achenbach ha mostrado desde el inicio de su empeño en el renacimiento de la filosofía práctica en cuanto consultoría filosófica, plantea una duda fundamental: ¿no será extremadamente inconsecuente, o incluso engañoso, crear primero la nueva oferta filosófico-terapéutica que transmite al cliente potencial que la filosofía es capaz de prestar consejos útiles, para luego en seguida desmentir que pueda haber finalidades ciertas, procedimientos teoréticamente asegurados y metodologías justificadas? Es más, según Achenbach, la consultoría filosófica ni siquiera se puede autolegitimar como terapia, pues parte del principio de que no existe saber alguno cara a la propia finalidad terapéutica. Dicho con otras palabras: la filosofía práctica no es terapia¹⁴ o, puesto aún más claro, la filosofía práctica no puede ser terapia, pero parece serlo, en su vertiente renacida de consultoría filosófica.

¿Cómo encara Achenbach este dilema? Pienso que su argumentación pretende evidenciar que la ausencia de dogmatismo se revela, frente a las otras ofertas, como la diferencia específica de la filosofía práctica y como su mayor ventaja. La respectiva tesis sería la siguiente: todas las ayudas vivenciales son dogmáticas, solo la filosofía práctica no lo es. Conviene detenernos en esta argumentación.

Según Achenbach, hay, hoy en día, un déficit enorme en todas las prácticas de asistencia psicológica y social que es el siguiente: todas las profesiones autorizadas a tratar problemas vivenciales tienen un vínculo fuerte a un

¹³ ACHENBACH, Gerd: *Philosophische Praxis*, Verlag für Philosophie Jürgen Dinter, Köln, 1987², p. 59.

¹⁴ ACHENBACH, Gerd: *Philosophische Praxis*, Verlag für Philosophie Jürgen Dinter, Köln, 1987², p. 30.

determinado dogma y se preocupan únicamente de cómo aplicar las teorías ya existentes a los casos individuales.¹⁵ Es este el caso:

- de la psiquiatría que cree en la medicina y en el efecto benéfico de los psicofármacos,
- de la psicología que tiene ideas determinadas sobre salud y dolencia mental, dando, en la mayoría de las veces, también preferencia a la terapia medicamentosa,
- de la religión que proclama ideas dogmáticas sobre el sentido de la vida y sobre la ética,
- de las más variadas corrientes esotéricas que, en la mayor parte de las veces, avanzan con respuestas muy concretas, pero también dogmáticas, sobre la forma como se pueden obtener mejorías en la vida o en la resolución de problemas.

Todas estas formas de ayuda vivencial exigen del cliente una a veces fuerte disponibilidad de subyugación, siendo que el propio proceso de ayuda discurre según ritos que instauran esquemas de jerarquización y sumisión.¹⁶ La consultoría filosófica, al contrario, no se agarra a dogmas pre-fabricados, no habiendo ningún plan concreto de cómo la ayuda en concreto debe ser ejecutada. Ella no es restrictiva, sino más bien tolerante y cooperante, estando abierta a todo tipo de respuestas y esbozos de resolución. Libre de preconcepciones y mucho más flexible que las instituciones de ayuda tradicionales, el consultor filosófico se preocupa con la individualidad de cada caso, se concentra en oír al cliente e intentar entender los problemas concretos de este a partir de su perspectiva. No presupone estar en una posición jerárquicamente superior por saber más que el cliente, sino que intenta únicamente colaborar con el cliente y adecuarse a las respuestas que él mismo encuentra en colaboración con el consultor.¹⁷ *De ahí que el cliente no sea paciente, ni la consultoría filosófica una forma de terapia*, pues no se sabe de antemano ni el fin ni la dirección que la ayuda filosófica tomará y se prescinde de un cuadro teórico en que los conceptos de salud y de dolencia, de malestar y bienestar tienen un lugar determinado. Esta abertura de espíritu que exige una elevada sensibilidad para las necesidades de cada cliente en cada caso singular ya no se puede obtener recurriendo a las coordenadas metafísicas y éticas de la tradición: ¿será, pregunta Achenbach, que la salud es

¹⁵ ACHENBACH, Gerd: *Philosophische Praxis*, Verlag für Philosophie Jürgen Dinter, Köln, 1987, pp. 29, 58, 93.

¹⁶ Cf. ACHENBACH, Gerd: *Philosophische Praxis*, Verlag für Philosophie Jürgen Dinter, Köln, 1987, pp. 29, 112-121.

¹⁷ ACHENBACH, Gerd: *Philosophische Praxis*, Verlag für Philosophie Jürgen Dinter, Köln, 1987, p. 30.

siempre preferible a la dolencia? ¿Será que el optimismo es siempre preferible al pesimismo, a la depresión, al escepticismo? Estas cuestiones, además, ya se hicieron en el ámbito del psicoanálisis, pero pienso que Achenbach rehúsa proporcionar, como aconteció en el psicoanálisis, criterios claros e inequívocos, fundamentados en el horizonte de la propia teoría, para distinguir patologías fructíferas que no carecen de cura, de patologías agonizantes.

No habiendo, pues, prescripciones universalmente válidas capaces de orientar seguramente la conducta humana, no habrá lugar para enunciados como los de Séneca o de Epicteto en el maletín clínico del consultor filosófico.¹⁸ Estos filósofos consideraban aún la filosofía apta para dar consejos concretos o proporcionar deontologías claramente especificables, pero esta premisa ya hace mucho se tornó obsoleta. *No puede haber recetas fijas, o sea, finalidades determinadas para la consultoría filosófica, ni la racionalidad, ni la felicidad.* Una persona que razona sin máculas, puede ser un ‘cerdo’, y una persona que tiene la mejor de las intenciones puede volverse un verdugo.¹⁹

Este ‘manifiesto antidogmático’ corre, por lo tanto, el peligro de abrazar tal vez excesivamente un relativismo vago. ¿Será que Achenbach sustenta su concepción de una ‘verdadera’ consultoría filosófica en la pura negatividad, o, dicho aún de manera ‘positiva’, en la capacidad del consultor filosófico de reaccionar siempre *ad hoc*? Juzgo que no es así, o sea, que se puede encontrar antes una especificación concreta y substancial de la finalidad de la consultoría filosófica en los textos de Achenbach. Esta especificación se apoya en el siguiente diagnóstico: nos enfrentamos, en la sociedad actual, con un crecimiento de fenómenos como el aborrecimiento existencial (o, como diría Sartre, la náusea existencial), la apatía emocional, la rutina penosa, la frustración o el sentimiento de impotencia frente a la dinámica de los procesos sociales y políticos que manifiestan una insensibilidad y una indiferencia profundas. Ante este escenario de una actitud general casi nihilista, la filosofía práctica tendría, según Achenbach, la misión de ‘deflematizar’ y de ‘vivificar’²⁰, o sea, debería ayudar al cliente a vencer la fuerte tendencia habitual de mantenerse en ese estado de indiferencia e insensibilidad. Leyendo los textos de Achenbach con atención, se encuentran incluso formulaciones que especifican muy clara y positivamente la finalidad de la consultoría filosófica. Esta debe incentivar al cliente a llevar seriamente en frente sus propios proyectos de vida, debe revigorizar su capacidad

¹⁸ ACHENBACH, Gerd: *Philosophische Praxis*, Verlag für Philosophie Jürgen Dinter, Köln, 1987, p. 47.

¹⁹ ACHENBACH, Gerd: *Philosophische Praxis*, Verlag für Philosophie Jürgen Dinter, Köln, 1987, p. 106.

²⁰ ACHENBACH, Gerd: *Philosophische Praxis*, Verlag für Philosophie Jürgen Dinter, Köln, 1987, pp. 9, 32.

de amar, i.e. la capacidad de entregarse a aquello que realmente se quiere y desea de la vida.²¹

Es obvio que, de esta forma, se puede siempre identificar una finalidad claramente especificada en la concepción achenbachiana de la consultoría filosófica: la *intensificación* o *revivificación* de la vida del cliente. Esta finalidad parece tener, a primera vista, mucho en común con el concepto de felicidad como concepto ligado al proyecto individual de vida patente en varias vertientes del existencialismo o de la filosofía de la vida. Pienso, sin embargo, que el propio Achenbach iría a recusar una afinidad tal que le colocaría en el horizonte de una tradición que en la Alemania de los años 80 era bastante despreciada, i. e. en la línea de pensamiento de filósofos como Heidegger, Ortega y Gasset, o Julián Marías. No admira, pues, que Achenbach, cuando evoca la cuestión del amor como base profunda del proyecto de vida, se refiere no a filósofos de la vida, sino más bien a Adorno, Hegel, Novalis, etc.²², i. e. a filósofos o poetas preferidos por la *intelligentsia* de la izquierda progresista de entonces. En Adorno, el amor se revela como cuestión radicalmente *u-tópica*, como algo en principio inalcanzable, como lugar de lo no idéntico y de lo nunca, ni parcialmente, racionalizable y maniobrable. Entiéndase con esto que el *caveat*, función que en Adorno desempeña la dialéctica negativa, tenga también en Achenbach un papel de mayor relieve, distanciándolo bastante de las filosofías de la vida que a su vez no dudan en pensar la felicidad (o la autenticidad) como entidad ‘positiva’, como meta alcanzable e identificable. Por lo que fue dicho es evidente que la alternativa de orientar la consultoría filosófica o en la *verdad*, i. e. en la elucidación y evaluación racional de esquemas y jerarquías de pensamientos, motivos y deseos, o en el alcance de la *felicidad*, no está en el foco de la concepción de Achenbach, si bien es cierto que una orientación en la intensificación de la vida difícilmente pueda prescindir de las orientaciones en las nociones de la racionalidad y felicidad.²³

²¹ ACHENBACH, Gerd: *Philosophische Praxis*, Verlag für Philosophie Jürgen Dinter, Köln, 1987, pp. 34, 66.

²² ACHENBACH, Gerd: *Philosophische Praxis*, Verlag für Philosophie Jürgen Dinter, Köln, 1987, pp. 8, 31, 33, 63, 122s.

²³ Se puede alegar que estas dos nociones son las más fundamentales de la filosofía práctica, teniendo el respectivo destacamento de una en detrimento de la otra el efecto de formar ‘escuelas’. Acerca de esta cuestión, es muy útil la lectura de DIAS, Jorge Humberto / BARRIENTOS, José Rastrojo: *¿Felicidad o Conocimiento? La Filosofía Aplicada como la Búsqueda de la Felicidad y del Conocimiento*, Doss Ediciones, Sevilla, 2009, ya que se encuentran ahí, reunidos en un volumen, el desarrollo de las dos opciones teóricas y su respectiva aplicación en la práctica, defendiendo Dias el enfoque de la felicidad, Barrientos el de la ‘racionalidad’.

Conclusiones preliminares

Según las conclusiones que acabo de presentar, se podría resumir el posicionamiento de Achenbach, tal como se sustenta en su libro de 1987, a través del esquema presentado en la Figura 1. Aunque este esquema represente bastante fielmente la posición de Achenbach, no se podrá negar que la fijación de las respectivas dicotomías levanta grandes problemas. Por un lado es cierto que muchos consultores filosóficos, por no decir la mayoría de ellos, a pesar de orientarse o en la racionalidad o en la felicidad, rechazan categóricamente que su opción implica necesariamente un compromiso dogmático, argumentando que su orientación se deja combinar, sin ningún problema, con una actitud no dogmática.

Sea cual sea el concepto en el que la orientación se base, es una máxima casi universal de la consultoría filosófica que el consultor debe poseer un espíritu extremadamente abierto, estar libre de preconceptos habituales y ser altamente tolerante. Y además de eso, se puede alegar, como ya se mencionó arriba, que la orientación en la intensificación de la vida presupone una finalidad claramente ‘positiva’, que acaba por corromper la máxima de no comprometerse con valores y fines positivos.

Consultoría filosófica	
dogmática orientación en una ‘metafísica positiva’	antidogmática orientación en una ‘metafísica negativa’ (o: en ninguna metafísica)
Tipo de orientación	
en la racionalidad	en la ‘vivificación’ (= intensificación)
en la felicidad	

Figura 1

De ahí que se pueda concluir que las dicotomías, sean entre ‘metafísica positiva’ y ‘metafísica negativa’, o sean entre orientación en la ‘racionalidad’, en la ‘felicidad’ o en la ‘intensificación/vivificación’ no se dejan sustentar de la forma como el esquema de la Figura 1 sugiere. Frente a la dificultad de trazar líneas de distinción claras y nítidas, pienso que la tarea de la Filosofía práctica y de sus agentes es mantener viva una reflexión constante y profunda sobre sus propios fundamentos, i. e. sobre los conceptos de racionalidad, intensificación, felicidad

y metafísica²⁴ – una reflexión que no puede ni debe desligarse de la praxis, o mejor, que debe envolver la filosofía teórica (académica) y la práctica filosófica. Esta reflexión sería una verdadera con-frontación, una verdadera *Aus-einander-setzung*, entre teoría y teoría, y sobre todo entre teoría y praxis.

Alargar el horizonte

Pienso, sin embargo, que esta *Aus-einander-setzung* aún implica otra dimensión que, a mi parecer, fácilmente escapa a la atención de un consultor filosófico o que él debe, por motivos de eficacia de su propia práctica, colocar entre paréntesis: la interdependencia de fenómenos y problemas individuales y sociales. No quiero decir con esto que un consultor filosófico no viese la realidad social y el fuerte impacto que esta puede tener sobre aspectos cruciales de las cuestiones de la felicidad, racionalidad e intensificación de la vida; quiero apenas decir que el objetivo primordial de la consultoría filosófica, de habilitar al cliente a enfrentar y vivir su vida de una forma que le satisfaga y que esté en conformidad con sus ‘verdaderos’ proyectos, exija forzosamente que el foco de interés sea la dimensión personal y no la dimensión social *como tal*. Dicho de una forma muy simple: el cliente que busca ayuda junto al consultor filosófico no espera que este mude la realidad social, sino apenas y solamente que ayude a clarificar impasses y dificultades relacionados con la dimensión individual y personal. De ahí que se pueda plantear la siguiente cuestión: puesto que existe, de una forma u otra, una marginalización de la dimensión social como tal en la consultoría filosófica, ¿será eso legítimo? Es obvio que esta pregunta plantea una serie de nuevas y viejas cuestiones y un horizonte muy vasto de perspectivas que difícilmente se dejan circunscribir satisfactoriamente en pocas líneas. Hay, sin embargo, un aspecto que liga esta cuestión a la temática particular de este artículo: la praxis filosófica requiere no solo que haya una reflexión – o sea, un autocuestionamiento – del agente filosófico sobre la teoría de la subjetividad favorecida y el impacto de esta teoría sobre la metodología adaptada, sino

²⁴ A este respecto, la obra reciente SLOTERDIJK, Peter: *Du mußt dein Leben ändern. Über Anthropotechnik*, Suhrkamp, Frankfurt/M., 2012, cuya primera edición data de 2009, abre una perspectiva nueva e inusual al presentar una fenomenología abarcante, o sea, una teoría ‘artística’ y ‘acrobática’, de las más variadas ‘antropotécnicas’ que los seres humanos han escogido y creado para tornarse ‘más realizados’, técnicas que abarcan un espectro enorme que va de un punto extremo negativo al otro positivo, de la autodestrucción a la autoexaltación. Pienso que sería interesante reflejar sobre su tenor eminentemente práctico, lo que además, casi inmediatamente después de su publicación, pasó en Alemania, en el segundo volumen de la nueva serie *Philosophische Praxis* (ROTH, Volkbert M. (Ed.): *Philosophische Praxis*, Band 2, bookstation, Konstanz, 2011²).

también y más allá de eso una orientación teórica sobre la interdependencia de la esfera individual/subjetiva y de la esfera social/colectiva. Es, a mis ojos, no solo útil sino imprescindible que un consultor filosófico tenga un *background* filosófico sólido en lo tocante al entorno de la esfera social en la praxis individual, *background* tal que le permita estar altamente sensibilizado con la complejidad de las repercusiones mutuas entre las dos esferas.

A título de hipótesis, distinguiría tres modelos diferentes de concepción de la dialéctica entre esfera personal y esfera social:

- El modelo 1 abarcaría teorías que parten del principio o que simplemente sugieren que una vida personal feliz o plena depende en primer lugar del propio individuo y no (primeramente) de la esfera social. Indicaría como ejemplos (que, naturalmente, puedan suscitar debates) el estoicismo, el epicureísmo, la filosofía cristiana, una gran parte de las ‘teorías’ esotéricas hoy en día en circulación, la ética kantiana, los existencialismos de Kierkegaard, Sartre, Camus, la filosofía de la persona de Julián Marías. Este modelo no excluye que existan repercusiones mutuas entre las esferas individual y social. Pero el origen de la felicidad o estabilidad personal se encuentra del lado de la subjetividad individual y no primeramente del lado de la esfera social.

- El modelo 2, por el contrario, parte del principio de que la felicidad, racionalidad o plenitud de la vida humana no puede brotar de la esfera individual, sino solo de la esfera social. Como exponente máximo de esta posición teórica indicaría el marxismo.

- El modelo 3 es un modelo mixto. Si bien el alcance de una mayor felicidad, de un mayor esclarecimiento, de una mayor intensidad de la vida está vinculado a la forma de vivir y a las decisiones del individuo, no se puede negar el hecho de que la esfera social es un factor poderoso que no puede ser dejado de lado cuando de la reflexión sobre *cómo* el individuo puede proceder para obtener la deseada mejora de su circunstancia vivencial. Presupongo que haya muchas teorías que se encuadran en este modelo 3.

Pienso que hay, dentro de este género de teorías del modelo 3, una especie muy particular que, a mi modo de ver, traspasa la filosofía contemporánea, sobre todo del siglo XX, y que considero ser de elevado interés para la temática de la relación entre praxis filosófica y filosofía teórica. Pasaré a exponer las ideas fundamentales sobre esta especie de teorías.

En el ámbito de varios trabajos sobre la Filosofía del Lenguaje en general y las ideas de Wilhelm von Humboldt en particular²⁵, concluí la importancia de un

²⁵ Cf. SYLLA, Bernhard: *Hermeneutik der langue: Weisgerber, Heidegger und die Sprachphilosophie nach Humboldt*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 2009; SYLLA, Bernhard: “Roland Barthes: linguagem e ‘violência’”, in *Pensar Radicalmente a Humanidade, Ensaios em*

trazo específico que a mi modo de ver subyace a muchas de las teorías filosóficas del siglo XX y que trasciende el ámbito restringido del lenguaje, trazo cuya formulación explícita se debe justamente a Humboldt. Este trazo específico es la idea de una dialéctica entre *sistema* y *acción espontánea individual* que se deja aplicar de variadísimas maneras y a campos muy diferentes. En el ámbito del lenguaje, Humboldt parte, en una de sus cuatro²⁶ definiciones de la esencia del lenguaje, del principio de que la esencia del lenguaje reside en el hecho de la lengua y del funcionar de su ‘forma interna’ como un *sistema* o esquema que precede y condiciona lógicamente cualquier acto de habla, una idea que ocupará más tarde una posición fundamental en el estructuralismo lingüístico. Humboldt denomina este polo de la estructuralidad de la lengua como *Macht*, i.e. poder. En el lado opuesto, y apareciendo en Humboldt como otra definición de la esencia del lenguaje, actúa una fuerza antagónica, denominada *Gewalt* (fuerza ‘violenta’), que reside en la capacidad y espontaneidad del individuo de usar los medios proporcionados por la propia lengua de tal manera que las propias reglas y estructuras de la lengua no consiguen resistir a una transformación radical, transformación que es desencadenada por el acto de habla ‘violento’ del individuo. No todos los actos de habla tienen esa especificidad, sino solo algunos pocos: según Humboldt, sobre todo las hablas de los poetas y de los filósofos, pues solo estas crean algo de tal manera nuevo y revolucionario que el propio fondo que proporciona los medios de este habla revolucionaria sufre alteraciones profundas. Esta dialéctica puede ser resumida de la siguiente manera:

- Elemento tético: El pensar y el actuar son determinados por un sistema (en Humboldt: el sistema y las reglas de la lengua materna). El sistema es o posee un *poder supraindividual*, pues es la condición necesaria para la constitución de todos los pensamientos y acciones individuales.

Homenagem ao Prof. Doutor Acílio da Silva Estanqueiro Rocha, coord. de João Cardoso Rosas y Vítor Moura, Universidade do Minho, Braga, 2011a, 81-98 ; SYLLA, Bernhard: “O conceito de linguagem implícito no texto. A relação entre metaforologia e teoria da linguagem em Blumenberg”, in *As Cavernas da Modernidade. Acerca de Hans Blumenberg*, coord. de Olivier Feron, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, Lisboa, 2011b, 113-125.

²⁶ La inter-relación aporética entre estas cuatro definiciones es un fenómeno altamente interesante que traté en otros trabajos (cf. nuevamente SYLLA, Bernhard: *Hermeneutik der langue: Weisgerber, Heidegger und die Sprachphilosophie nach Humboldt*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 2009; SYLLA, Bernhard: “Roland Barthes: linguagem e ‘violência’”, in *Pensar Radicalmente a Humanidade, Ensaios em Homenagem ao Prof. Doutor Acílio da Silva Estanqueiro Rocha*, coord. de João Cardoso Rosas y Vítor Moura, Universidade do Minho, Braga, 2011a, 81-98 ; SYLLA, Bernhard: “O conceito de linguagem implícito no texto. A relação entre metaforologia e teoria da linguagem em Blumenberg”, in *As Cavernas da Modernidade. Acerca de Hans Blumenberg*, coord. de Olivier Feron, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, Lisboa, 2011b, 113-125.

- Elemento antitético: Hay una *fuerza*, un *poder individual*, relacionado con la libertad y espontaneidad del individuo, capaz de quebrar o usurpar el poder del sistema. Se añade, sin embargo, que la transformación del sistema es una tarea hercúlea, difícil de engendrar frente a la fuerza casi insuperable del poder supraindividual del sistema.

No voy a detenerme aquí en todas aquellas teorías que se fundamentan en una interpretación benéfica del elemento tético y que, de una u otra forma, ignoran, descuidan o ni siquiera se enteran del elemento antitético. A la par de estas, hay un abanico amplio de teorías que se concentran en la dialéctica de los dos elementos tético y antitético ya citados. Analizándolas más de cerca, percibimos algunas características muy específicas que traspasan todas estas teorías y que alargan el alcance de la idea humboldtiana de una manera bastante significativa, pues transportan esta idea al campo de la filosofía política y social. Ahí, la dialéctica entre poder colectivo y poder individual adquiere contornos diferentes que se pueden describir así:

- El poder colectivo es un poder *sistémico* que pretende un dominio absoluto,
- este poder sistémico es un poder *totalitario* pues ejerce su dominio al controlar y subyugar todos los actos individuales,
- además de eso, es un poder *destrutivo* pues elimina todo lo que no se le somete.

El foco de interés se atiene a la difícil tarea de *cómo hacer frente* a esta situación desoladora y esclavizante de la humanidad.

- Esta tarea es extremadamente difícil por la siguiente razón: aparentemente, todos los intentos de quebrar el dominio del poder sistémico son, de antemano, condenados al fracaso, porque no tienen a su disposición otros medios a no ser aquellos que el propio poder ya posee y controla. Este aspecto profundamente dilemático se nos muestra con toda su clareza en el ámbito del lenguaje. Si las reglas y formas internas, inconscientes y en su mayoría no tematizables, determinaran aquello que se *puede* decir y *cómo* algo puede ser dicho, se volverá obvio que todos los intentos de criticar, de oponerse, de alterar algo tienen que expresarse con exactamente aquellos medios de comunicación que el poder ofrece.

- De ahí que una crítica del sistema apenas sea posible si hubiera la posibilidad de salir de la red compleja de los medios que el propio poder controla. Se está entonces ante una ‘misión imposible’ de decir algo que no se puede decir con los medios habituales, o sea, usando una fórmula que se puede encontrar en muchos filósofos del siglo XX, se está ante la tarea de decir lo indecible.

Antes de extraer las conclusiones de la temática específica de este ensayo, intentaré especificar con base en algunos ejemplos cómo esta dialéctica perturbante subyace en las más diversas filosofías contemporáneas:

(i) Sobre todo para el ‘segundo’ Heidegger se coloca la cuestión de cómo salir, saltar para fuera del rumbo decadente de la ‘Historia de la Metafísica’. Los modos habituales de decir, de hablar, continúan relacionándose con aquello que el primer Heidegger de *Ser y Tiempo* identificaba como ‘habladuría’ (*Gerede*). ‘Habladuría’, como muchos comentaristas reparan, significa no solo los modos de hablar habituales, cotidianos, las opiniones estereotipadas, sino también la dependencia del ser-ahí (*Dasein*) de los medios que la propia lengua materna le dispone. Estos medios, sin embargo, son como contagiados por la decadencia de la Historia de la Metafísica, porque las propias palabras son cristalizaciones de las interpretaciones vigentes e incontestadas. La tarea que el segundo Heidegger se propone es la de mostrar cómo se puede escapar al dominio de la consciencia metafísica colectiva que conduce impetuosamente hacia una ‘maquinación’ e instrumentalización total de todos los entes, tarea que para Heidegger se presenta como absolutamente decisiva dado que decide sobre la ‘salvación’ del mundo, de la tierra, de los seres humanos y de las cosas. El habla, o sea, ‘la saga’ que abre aún la posibilidad de rescatar el ser auténtico, ‘apropiado’, tanto del *Dasein* como de las cosas, se reviste precisamente de la característica encima referida: es un decir de aquello que, en principio, es indecible.

(ii) El mismo trazo se encuentra en la filosofía de Roland Barthes.²⁷ Barthes entiende la instancia del *mito* como el conjunto y el sistema de las significaciones e interpretaciones estereotipadas que controlan todos los posibles usos de los medios lingüísticos. El mito se torna en Barthes en una instancia sociopolítica que adquiere un perfil totalitario, pues bloquea sistemáticamente todas las interpretaciones fáctica o potencialmente subversivas, o neutraliza el potencial subversivo de estas interpretaciones al integrarlas en el sistema. El pensamiento de Barthes se vira predominantemente hacia el campo de la literatura, pues piensa que solo ahí se encuentran los requisitos que permiten una última solución que reside justamente en emplear estrategias de un decir que transforman este mismo decir en un decir no identificable y no clasificable. Este nuevo decir posee el poder de destruir el sistema de decir habitual, sin que se inventase un nuevo lenguaje.

(iii) Este trazo fundamental subyace también, si bien de forma muy diferente, en la filosofía de Derrida. Su método de deconstrucción intenta

²⁷ Véase, a este respecto, SYLLA, Bernhard: “Roland Barthes: linguagem e ‘violência’”, in *Pensar Radicalmente a Humanidade, Ensaios em Homenagem ao Prof. Doutor Acílio da Silva Estanqueiro Rocha*, coord. de João Cardoso Rosas y Vítor Moura, Universidade do Minho, Braga, 2011a, 81-98.

desmontar sobre todo el orden incuestionado de las relaciones establecidas entre conceptos, pudiéndose indicar a título de ejemplo dicotomías fijas y petrificadas entre lo espiritual, universal, eterno, masculino por un lado, y lo material, particular, temporal, finito, femenino por otro. El texto, sobre todo la escritura, aparecen como lugar donde se pueden abrir espacios, márgenes de maniobra, diseminaciones, aplazamientos, o sea, *différences* que permiten un cuestionamiento y una reorganización de la red nocional y de las jerarquías que esta implica, inculca e impone. En varios textos, pero sobre todo en “Les fins de l’homme”²⁸, Derrida considera explícitamente la aporeticidad de esta tarea filosófica, que reside justamente en el problema de la casi imposibilidad de construir realmente una red nocional diferente capaz de usurpar la que está en vigor, debido a la casi imposibilidad de salir del sistema de las redes nocionales sugeridas por el propio lenguaje. La importancia de esta tarea se revela cuando tomamos en cuenta el fundamento de la ética derridiana, la ‘re-ligación’ al Otro, el salto que se entrega incondicionalmente al Otro, pues este salto implica que haya un campo preparado por el trabajo de la deconstrucción.

(iv) Otro ejemplo en que se verifica la presencia de la aporía del decir de lo indecible es la filosofía de Adorno. Adorno, a su vez, parte del principio de que la razón en sí misma, debido al método de su trabajo, posee trazos totalitarios. La generalización naturalmente inherente a la formación de conceptos poseería, según Adorno, en sí el germen de la tendencia ubicua de suprimir y subyugar el ‘no idéntico’, i. e. lo esencialmente idiosincrático. La tendencia ‘uniformizante’ de la razón se traduce, para Adorno, en una creciente y desenfrenada instrumentalización que no conoce límites y que se puede detectar en los más variados campos de nuestra experiencia, en el mundo administrado, en un capitalismo puro, en la burocratización del mundo, en la masificación de la cultura, etc. Es a mis ojos de veras significativo que la reflexión sobre una posible salida de este mundo negro en que todas las supuestas soluciones se revelan, en última instancia, como cegueras que acaban por fortificar el poder del sistema totalitario, retorna a la aporía del decir lo indecible. Este se aparece, en Adorno, como algo en principio imposible, si bien no categóricamente: es en el arte y en el entrelazamiento de ella con la filosofía que Adorno aún juzga detectar una última esperanza que deja vislumbrar los contornos vagos de una reconciliación.

(v) Además de los ya mencionados cuatro autores en que la dialéctica aporética entre sistema y violencia revolucionaria está nítidamente presente, en su ligación tanto al lenguaje como también a la vida social y política, y a los cuales se podían asociar aún otros como por ejemplo Jean-François Lyotard,

²⁸ DERRIDA, Jacques: *Marges de la philosophie*, Éditions de Minuit, Paris, 1972, pp. 129-164.

quiero mencionar aquí aún un ‘abanico’ de otros autores que desempeñan un papel importante en el ámbito de la temática aquí en cuestión. Son todos aquellos que realzan la importancia de la metáfora en la construcción de nuestra realidad. Algunos de estos autores, y no son pocos, encaran, en la estela de Aristóteles, la metáfora como el medio principal del lenguaje para reorganizar nuestra realidad en otros y nuevos moldes. Ya Aristóteles, en sus reflexiones sobre la metáfora, la había concebido, sobre todo en el respectivo tercer y cuarto género de la metáfora, como algo que hace ver algo de nuevo que no se había visto antes, como algo capaz de causar ‘espanto’. El espanto, a su vez, fue tomado por incontables filósofos como el verdadero ‘sentimiento’ filosófico, el verdadero origen de la reflexión filosófica, y al mismo tiempo como afecto ligado a lo no familiar, a aquello que nos perturba, que nos causa miedo y angustia;²⁹ pero este sentimiento de una profunda inquietud parece ser el precio irrevocable que se tiene que pagar para obtener el acceso a regiones desconocidas. Tomando eso como base, encontramos en muchos filósofos la idea de que la metáfora tiene ese potencial ‘explosivo’ de ‘barajar’ y derribar fundamentos sólidos, estructuras fijas, creencias aparentemente inquebrantables, dogmas y convenciones nunca cuestionados. Uno de estos filósofos es Paul Ricoeur. Si bien no nos parece que se destaque un combate entre sistema en cuanto poder totalitario y voluntad individual en cuanto fuerza revolucionaria, sí hay una referencia nítida a la potencialidad ‘formal’ de la metáfora de desencadenar una transformación radical y ‘revolucionaria’ de la manera como construimos nuestro mundo. La metáfora, medio por excelencia para reconfigurar las redes semánticas de nuestro mundo, tiene y es, según Ricoeur, una “fuerza subversiva”³⁰, fuerza que está en el origen de la constante reformulación de nuestros saberes. Esta reformulación, cuando tiene verdadero alcance, no ocurre ‘pacíficamente’, sino que recurre a la “violencia de la interpretación”³¹, formulación que tal como en Heidegger adquiere un sentido plenamente positivo. No hay progreso sin crisis. Más allá de Ricoeur, hay una serie de otros autores que, aunque en contextos teóricos y sobre puntos de vista diferentes, realzan precisamente esta función revolucionaria de la metáfora, entre ellos Umberto Eco, Hans Blumenberg y Nelson Goodman.

(vi) Pero hay un autor que merece una atención muy especial, que es Richard Rorty. Rorty, que también realza el poder revolucionario de la metáfora, merece no obstante la atención especial por otro motivo: ignorando en nuestro

²⁹ Esta interpretación es muy común entre filósofos, menciono, a título de ejemplo, Heidegger, Adorno, Ernst Bloch, Cassirer.

³⁰ RICOEUR, Paul: *From Text to Action, Essays in Hermeneutics II*, trans. by Kathleen Blamey and John B. Thompson, continuum, London / New York, 2008, p. 292.

³¹ RICOEUR, Paul: *Da Metafísica à Moral*, trad. de Sílvia Menezes e António Moreira Teixeira, Instituto Piaget, Lisboa, 1997, p. 24.

contexto todo el debate sobre el relativismo, contextualismo y liberalismo alegadamente conservador de este autor, me interesa aquí únicamente subrayar su importancia en lo que dice respecto a la ligación establecida entre las dos temáticas del uso revolucionario del lenguaje y de sus implicaciones con un poder represivo. Rorty, en su segunda obra principal, *Contingencia, Ironía y Solidaridad*³², construye un escenario dialéctico entre el alegado dogmatismo de los ‘metafísicos’ que se fundamenta en la creencia en verdades absolutas, incuestionables, o sea, en la creencia de que haya algo como ‘la’ verdad, y el escepticismo esclarecido de las ‘ironistas’ que las obliga a contestar toda y cualquier descripción del mundo en que vivimos. La ironista en cuanto ‘*strong poet*’ consigue aguantar la situación de una profunda sospecha en la medida en que avanza con ‘redescripciones’ de ese mundo, redescripciones que sin embargo, inevitablemente, acaban por desvalorizar descripciones de otras personas, causando así, incluso en situaciones vulgares y comunes, o sea, en la esfera de las micro-comunicaciones diarias, sufrimiento. El sufrimiento puede ser causado de las más variadas maneras, por la simple discordancia, por el rechazo de creencias o del sistema de creencias de otra persona, por la desvalorización explícita o implícita de las creencias fundamentales que la otra persona puede entender como humillación, escarnio, repudia, desprecio. Nótese por tanto que, para Rorty, la cuestión del uso revolucionario del lenguaje no es una cuestión que apenas sale a la luz en situaciones excepcionales, sino que traspasa toda nuestra vida social y privada, en cualquier momento. El ‘combate’ que se desarrolla implica una dinámica de juegos de poder, implica represión, subyugación y revuelta, incluso si la intención de los participantes sea la más amena posible. La solución con la cual Rorty avanza reside en el favorecimiento de la posición de la ironista sobre la condición de que ella debería respetar la máxima de abstenerse, en lo tocante a sus convicciones, de pretensiones públicas. La posición de Rorty es, a mi modo de ver, de destacada importancia porque muestra la presencia de la dialéctica entre *Macht* y *Gewalt* tanto en el campo del lenguaje y de la comunicación como en el campo de las relaciones personales, políticas, sociales y culturales.

Todos los autores que presenté pueden ser considerados protagonistas de una concepción que, de una u otra manera, encara el problema de la dialéctica entre un poder que nos determina demasiado y excesivamente y nuestra ansia de crear una forma de vivir personal, nueva y revolucionaria, como un problema fundamental no solo a partir del punto de vista antropológico, sino al mismo tiempo ontológico, epistemológico y político. Antes de detenerme en especial

³² RORTY, Richard: *Contingency, irony and solidarity*, Cambridge University Press, Cambridge, 1989.

sobre las posibles conclusiones prácticas y metodológicas para la filosofía práctica, no puedo dejar de añadir otro aspecto que es de mayor importancia. Como ya había dicho en el inicio de este subcapítulo, juzgo que el trazo de la dialéctica entre poder y fuerza revolucionaria es apenas un trazo fundamental entre varios otros trazos fundamentales de la filosofía del siglo XX – y uso el término ‘fundamental’ en el sentido de: (i) encontrarse este trazo *en muchas* teorías contemporáneas y (ii) tener la función de un *núcleo* importante, un *nudo* central, o sea, un punto capaz de funcionar como base para tejer conexiones interpretativas. Otro nudo que concurre fuertemente con el hasta ahora descrito es una filosofía que contesta que la dialéctica entre fuerza individual y poder colectivo sea la más fundamental. El representante paradigmático de esta vertiente es, a mi modo de ver, Habermas.

Habermas critica, sobre todo en su obra *El Discurso Filosófico de la Modernidad*³³, una parte considerable de los autores antes mencionados, alegando como fallo principal la vinculación de sus teorías a la dicotomía sujeto vs. objeto que piensa el sujeto sobre las premisas de la filosofía de la ‘consciencia’, o sea, a partir de la constitución del Yo. Las grandes obras de Habermas quieren no obstante mostrar que la razón humana es en su raíz una razón intersubjetiva, siendo el lenguaje y la estructura de todos los actos de habla una prueba más que nítida de que la razón, en su pleno ejercicio, exige una toma de posición del otro. Habermas piensa que muchos de los problemas y de las aporías que están en el centro de las filosofías de Heidegger, Adorno, Derrida, Rorty y otros, se dejan resolver cuando se comienza a pensar el sujeto, bajo el punto de vista ontológico, antropológico, epistemológico y ético, no como un ser aislado, un sujeto opuesto a la esfera del objeto y a los otros sujetos también ellos aislados, sino como un ser que se constituye intersubjetivamente.

Conclusiones finales

¿Cuáles serían las conclusiones que se deben, en mi opinión, extraer de estas observaciones? Yo creo que el modelo habermasiano, si bien no siempre explícitamente asociado a la filosofía de Habermas, ya desde hace algunas décadas vigoriza en la consciencia de la sociedad hodierna: la negociación racional-argumentativa de pretensiones de validez constituye no solo una de las más básicas convicciones democráticas, sino también una máxima que subyace a

³³ HABERMAS, Jürgen: *Der philosophische Diskurs der Moderne: Zwölf Vorlesungen*, Suhrkamp, Frankfurt/M., 1988.

la noción de las teorías de la educación, a la ética y a la filosofía práctica. Tanto en la consultoría filosófica como también la filosofía para niños se sustentan fuertemente en la premisa de un reconocimiento mutuo del otro, constituyéndose ese reconocimiento en la orientación en el diálogo que, en el caso ideal, sería libre de coerciones. Todavía, estoy convencido de que este modelo no es capaz de resolver de una vez por todas, como el propio Habermas parece sugerir, las aporías fundamentales apuntadas por los otros modelos de pensamiento encima mencionados y discutidos. El propio Habermas se enfrenta, a lo largo de su obra, a los problemas de una comunicación distorsionada y patológicamente deficiente. Sería peligroso partir del principio de que ya no es necesario preocuparse con este tipo de problemas. De ahí mi sugestión de tomar en consideración, tanto en la praxis filosófica como en la teoría de la filosofía práctica el núcleo duro de las teorías que se ocupan de la dialéctica aporética entre ‘poder del sistema’ y ‘fuerza revolucionaria del individuo’. A título de ejemplo, daré aquí apenas algunas indicaciones puntuales sobre una posible aplicación de esta idea en la praxis.

Partiendo del caso clásico de una consultoría filosófica individual, la cuestión del ‘poder del sistema’ puede surgir a varios niveles:

- A nivel individual o a nivel de las relaciones entre dos personas; ¿qué se puede entender aquí como ‘sistema’? Entendería por ‘sistema’ que ejerce un poder que causa sufrimiento y que tiene la especificidad de no permitir que se salga del sistema, no solo las conocidas dolencias psíquicas, i.e. esquizofrenias, neurosis, etc., cuyo tratamiento, en la opinión general, no puede ser de la responsabilidad de un consultor filosófico. Pero serían también fenómenos que son muy frecuentes y que, en muchos casos, no se identifican como dolencias psíquicas: el ‘*double bind*’, el chantaje y presión psíquica, las diferencias en el tratamiento del hijo primogénito cara al tratamiento de los otros hijos, etc.
- A nivel familiar o de microsistemas sociales: la dinámica de grupo (p. ej. distribución de papeles, la distribución desigual de los afectos, etc.);
- A nivel social: desempleo, *mobbing*, *bullying*, exigencias exageradas en el trabajo, desertificación de la vida social, pobreza, discriminación sexual, religiosa, racista, social, etc.
- A nivel global: dependiendo del punto de vista del individuo, puede haber experiencias muy diversas que se dejan relacionar con el ‘poder del sistema’. Este poder sólo rara vez causa graves sufrimientos, y se manifiesta como un cierto malestar, un sufrimiento que de vez en cuando incomoda y vuelve a incomodar nuestra consciencia. Cuando se torna explícito y cuando se trabaja de forma intensa, estaremos en circunstancias donde se pregunta más ‘a fondo’, lo que ciertamente acontece sobre todo en la literatura y filosofía; por otro lado, son

reflexiones y consideraciones que se vuelven cada vez más habituales y vulgares, que asolan a cada vez más personas independientemente de su profesión y de su *status*. Experiencias de ese tipo pueden ser, a título de ejemplo, un malestar ante las habituales formas de vivir, la hegemonía del dinero, la destrucción del planeta, la creciente racionalización del mundo social, la colonización del mundo de la vida (Habermas), la tecnificación del mundo como problema ético (Jonas), etc.

No voy avanzar aquí con propuestas simples de cómo encarar estas situaciones marcadas profundamente por su aporeticidad. Algunas de estas situaciones dicen respecto a la tarea de determinar claramente las fronteras entre la consultoría filosófica y la psicológica / psiquiátrica, otras no. Lo único que quiero transmitir es la idea de que la consultoría filosófica y la praxis filosófica en general necesitan también de una reflexión teórica sobre estos fenómenos. Esta reflexión procuraría saber cuáles son los métodos y estilos para lidiar con estas aporías, visto que estos métodos abarcan un espectro bastante vasto que va de medicaciones, conformismo, recalcamiento, reforma dentro del sistema, a la tentativa de salir del sistema, a la sublimación de la aporía, a la decisión de combatirla, etc.

Con-frontarse con las formas de la confrontación, es algo que exige el involucramiento de la teoría en la praxis, i.e. tanto la ‘teorización’ de la praxis como la ‘praxificación’ de la teoría.

Traducción de Marcos Méndez Rodríguez

Bibliografía

ACHENBACH, Gerd: *Philosophische Praxis*, Verlag für Philosophie Jürgen Dinter, Köln, 1987

DERRIDA, Jacques: *Marges de la philosophie*, Editions de Minuit, Paris, 1972

DIAS, Jorge Humberto: *O contributo de Julián Marías para uma teoria da filosofia aplicada à questão da felicidade*, 2012 [Tesis de Doctorado en la Universidade Nova de Lisboa]

DIAS, Jorge Humberto / BARRIENTOS, José: *¿Felicidad o Conocimiento? La Filosofía Aplicada como la Búsqueda de la Felicidad y del Conocimiento*, Doss Ediciones, Sevilla, 2009

HABERMAS, Jürgen: *Der philosophische Diskurs der Moderne: Zwölf Vorlesungen*, Suhrkamp, Frankfurt/M., 1988

HEIDEGGER, Martin: *Einführung in die Metaphysik*, hrsg. v. Petra Jaeger, V. Klostermann, Frankfurt/M., 1983 [= GA 40] [1935]

HEIDEGGER, Martin: „Europa und die deutsche Philosophie“, in GANDER, Hans-Helmuth (ed.), *Europa und die Philosophie*, Klostermann, Frankfurt/M., 1993, 31-41 [1936]

MARÍAS, Julián: *La estructura social*, Alianza Editorial, Madrid, 1993 [1955]

ORTEGA Y GASSET, José: *O que é a Filosofia?*, trad. de José Bento, Cotovia, Lisboa, 1994 [1929]

RICOEUR, Paul: *Da Metafísica à Moral*, trad. de Sílvia Menezes e António Moreira Teixeira, Instituto Piaget, Lisboa, 1997 [1995]

RICOEUR, Paul: *From Text to Action, Essays in Hermeneutics II*, trans. by Kathleen Blamey and John B. Thompson, continuum, London / New York, 2008 [1986]

RORTY, Richard: *Contingency, irony and solidarity*, Cambridge University Press, Cambridge, 1989

ROTH, Volkbert M. (Ed.): *Philosophische Praxis*, Band 2, bookstation, Konstanz, 2011

SLOTERDIJK, Peter: *Du mußt dein Leben ändern. Über Anthropotechnik*, Suhrkamp, Frankfurt/M., 2012

SYLLA, Bernhard: *Hermeneutik der langue: Weisgerber, Heidegger und die Sprachphilosophie nach Humboldt*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 2009

“Roland Barthes: linguagem e ‘violência’”, in *Pensar Radicalmente a Humanidade, Ensaios em Homenagem ao Prof. Doutor Acílio da Silva Estandeiro Rocha*, coord. de João Cardoso Rosas y Vítor Moura, Universidade do Minho, Braga, 2011a, 81-98

“O conceito de linguagem implícito no texto. A relação entre metaforologia e teoria da linguagem em Blumenberg”, in *As Cavernas da Modernidade. Acerca de Hans Blumenberg*, coord. de Olivier Feron, Centro de Filosofia de la Universidade de Lisboa, Lisboa, 2011b, 113-125