

AMIR, L. (ed): *New frontiers in Philosophical Practice*, Cambridge Scholar Press, Cambridge, 2017. 278 pp.

Lydia Amir, reconocida orientadora filosófica israelí desde hace un cuarto de siglo, convoca en este volumen tanto a voces consolidadas de la profesión (Lou Marinoff, Ran Lahav o Vaughana Feary) como a nuevas promesas (Michael Weiss, Guro Hansen Helskog o Jeanette Ladegaard Knox) para mostrar una radiografía actual de nuestra profesión.

El primer capítulo consiste en una polémica propuesta de Lou Marinoff: la Filosofía Aplicada se compara con el dadaísmo en la medida en que ambos incentivan la crítica sobre la realidad. “Many philosophical practitioners could well identify with this phrase of Ball: “For us, philosophy is not an end in itself... but it is an opportunity for true perception and criticism of the times we live in”

(p.5). Este movimiento artístico elevó la conciencia social de la gente al favorecer una revolución que luchó contra las derivas ideológicas de las dos Guerras Mundiales y de la guerra fría. La contienda contra la ideología aparece, también en nuestra profesión, aunque los motivos sean distintos: “Philosophical practitioners are united in protest against the occupation and colonization of the human mind itself, by a congeries of forces including cultural imperialism, economic colonialism, and predatory capitalism” (p. 10). Este espíritu es coherente con la vocación de su asociación, la APPA estadounidense. Ésta censura a la psicología y las empresas farmacéuticas por patologizar a nuestra sociedad por mor del negocio: “APPA intended to utilize philosophy as a medium to elevate public consciousness (...). APPA protest the economic and cultural imperialism that emanates from the pathologization of non-medical human problems

by the psychiatric, psychological and pharmaceutical industries, abetted and empowered by governments. These industries have exacerbated the spread of culturally-induced illnesses –e.g. depressions, anxieties, attention deficits” (p. 14).

Este análisis es congruente con la denuncia a los abusos en la CUNY, la universidad newyorquina donde trabaja Marinoff. Allí, ideologías de diferente signo han impuesto coercitivamente lo políticamente correcto. Esto vulnera la naturaleza de la universidad como templo de la libertad. De hecho, esta inquisición gestaría la destrucción de algunos de sus proyectos investigadores y docentes relacionados con la Filosofía Aplicada.

El segundo capítulo nos trae una reflexión de Ran Lahav sobre la necesidad de recuperar dimensiones filosóficas de la disciplina. Según el israelí, “the history of philosophical practice movement (...) can be seen as a history of at-

tempts to implement an ambitious vision: that philosophy can be meaningful to ordinary people because it can touch their lives and make them better, deeper and fuller” (p. 34). Como en escritos anteriores, Lahav se distancia de quienes aseveran que la disciplina se basa en la pragmática solución de problemas concretos, es decir, aquellos que la arraigan en el paradigma del pensamiento crítico y del diálogo. Frente a estos modelos, propone una tercera vía: el del jardín filosófico. Este marco se alimenta del trabajo de los, así denominados, “filósofos transformadores”, que define en los siguientes términos: “I have in mind those philosophers who believe that we normally live a superficial, limited, automatic life, and that philosophy can help transform life and make it fuller, deeper and richer (...). I call these philosophers “transformative philosophers”” (p. 42). Esta tarea se aleja de la academia, pues las clases universitarias no anhe-

lan exponer mensajes que penetren en los alumnos. Las acciones del jardinero filosófico son diferentes a las del académico: “These are not mere intellectual ideas that remain in our abstract thinking— they are alive, they fill us with motivation and inspirations and new energies (...). We are awakened by new ideas that penetrate in our inned depth” (p. 43). De hecho, el jardinero filosófico cuida la libertad de los participantes, su misión consiste en proporcionar el agua, tierra y sol necesarios para que crezcan, sin que esto suponga señalarles dogmáticamente el rumbo hacia el cual dirigirse (p. 46).

El proyecto se ha concretado en la ejecución de sesiones de noventa minutos de “philosophical companionship” con grupos, de entre cinco y diez filósofos, que leen textos de forma profunda para generar ecos compartidos. Siguiendo el espíritu lahaviano, estos talleres no pretenden la resolución de problemas sino

la profundización mediante el uso de la filosofía: “the goal of the philosophical-contemplative companionship is to arouse a sense of profound understanding” (p. 48), “the paradigm of using philosophical ideas to nourish the participants’ inner lives” (p. 51), “It adds a deeper dimension to life” (p.53).

Giancarlo Marinelly defiende, en el siguiente capítulo, la urgencia de una Filosofía Aplicada apegada a la vida. Por ello, le resultan insuficientes las aproximaciones basadas exclusivamente en el pensamiento crítico: la vida se despierta, ante todo, por medio de la sensibilidad (p. 57). Las sesiones reducidas a pensamiento crítico impiden que la vida fluya (p. 58), puesto que el sentimiento personaliza y personifica la razón (p. 62). Por consiguiente, es indispensable reflexionar sobre el valor de la sensibilidad y la imaginación en la profesión. La imaginación, además, es el puente entre la sensibilidad y el pensamiento

(p. 56). Marinelly concreta su teoría por medio de dos ejercicios basados en una versión ampliada del diálogo socrático: el grupo de “inner voices” y el de “polifonía socrática”.

David Sumiacher, director del *15th International Conference on Philosophical Practice*, comienza con una idea clásica en el campo “Philosophical practice is an attempt, not to teach philosophy but to philosophize with another person” (p. 73). Si la Filosofía Aplicada quiere tratar con el ser humano y con su vida, primero hemos de comprender la estructura de su acción (p. 78). Este objetivo, le obliga a definir los conceptos clave de su teoría: acto, proceso, discurso y pensamiento intuitivo.

El acto es la unidad mínima de la acción humana y el cambio es un movimiento. Pero el acto no sólo es un cambio sino un movimiento realizado por un agente (p. 74). Comprender el acto depende de profundizar en los factores subjetivos, interper-

sonales y objetivos que lo producen y, esencialmente, de su finalidad (no es lo mismo leer un libro de Camus por cuestiones estéticas relativas al autor o por el deseo de contemplar el lomo de tal joya (p. 76)). Por otro lado, un proceso consiste en un conjunto de actos interrelacionado. Por último, un pensamiento es una acción o proceso que un individuo realiza hacia sí mismo (“performs towards himself or herself” (p.78)).

Sumiacher se interesa especialmente por dos tipos de acciones: las del cuerpo y el discurso (p. 79). En este punto, descendemos al tema crucial de su trabajo, puesto que su propuesta se basa en una Filosofía Aplicada no necesariamente mediada por el lenguaje, es decir, discursiva. Por el contrario, anima a continuar en esta senda pre o postargumentativa que ha sido escasamente trabajada. Entre los iniciadores destaca a José Barrientos Rastrojo y a Arcidiaconos (p.90). En su-

ma, Sumiacher anima a liberarse del reduccionismo racionalista.

“Repositioning Philosophical Practice for the next decade” es la apuesta de otra de las orientadoras filosóficas clásicas. Vaughana Feary subraya que tres asunciones en la profesión están impidiendo su adecuado progreso, a saber, (1) la Filosofía Aplicada puede ocuparse *sin ayuda interdisciplinar* de todos los problemas que enfrenta en sus sesiones, (2) la orientación individual y la dedicada a las organizaciones *no* han de mezclarse y (3) la negligente oposición, *antipsiquiátrica*, a la existencia de la enfermedad mental.

Respecto a la primera aseveración, defiende que existen habilidades cultivadas por otros profesionales que son imprescindibles para la resolución de los dilemas de los consultantes filosóficos. Entre ellas, subraya el conocimiento psicológico de las limitaciones mentales que incapacitan

a una persona para la gestión de sus conflictos (p.110).

Por otra parte, constata Feary, las habilidades organizacionales rinden enormes beneficios dentro de la consulta individual.

Por último, aunque coincide con la crítica a la creciente psicopatologización de nuestra sociedad, rechaza la oposición acrítica a la existencia de la enfermedad mental, pues ésta es patente en los pacientes y en los resultados experimentales de las investigaciones actuales (p. 106).

Teniendo presente estas bases, Feary ha trabajado en diversos medios. Así, narra su experiencia en *Excalibur: A center for Applied Ethics* dedicado a ayudar desde la filosofía a vagabundos y personas sin techo. Su proyecto se basó en ocho sesiones con entre ocho y quince participantes. Cada una abordó temas filosóficos específicos (“Tu filosofía de vida”, “¿Qué da sentido a la vida?”, “El yo racional” o “el yo so-

cial”) que, luego, fueron reflexionados grupalmente.

En el siguiente capítulo, Lydia Amir recupera el estudio de uno de los temas que comenzase a trabajar en el segundo congreso internacional de Filosofía Aplicada: la sexualidad. La idea no se ha reflexionado desde entonces en este tipo de encuentros, por lo que regresa al asunto en un segundo intento por hacerlo significativo para la comunidad de filósofos aplicados. Amir subraya la necesidad de adentrarse en el concepto por varias razones: (1) se trata de un tema con profundas connotaciones éticas sociales, (2) implica el análisis del sujeto, del propio cuerpo y de la relación entre el yo y los otros, (3) la sexualidad es origen de felicidad y de sufrimientos profundos, (4) los sexólogos no siempre consiguen resolver los problemas de este universo al no disponer de la formación filosófica requerida para enfrentar adecuadamente tal objetivo (5), por ejemplo, es preci-

so disponer de una clara concepción del uso de la libertad en la sociedad para desarrollar una sexualidad adecuada. Amir recorre diversas concepciones sobre el amor y el sexo, partiendo de Platón, llegando a Sartre y transitando por el cristianismo, el romanticismo, Schopenhauer o Freud con el fin de entrar en su templo. Concluye su reflexión proponiendo a la sexualidad como una herramienta epistemológica que nos ayuda a conocer tanto nuestro auténtico ser como el de los demás. Roxana Kreimer y Gerardo Primero reiteran la ligazón entre Filosofía Aplicada y vida inferida en los trabajos anteriores: “The movement of Philosophical Practice has emerged as a project with the aim of thinking about the relevance of philosophy for everyday life and engaging in different practices related to such relevance” (p. 144). Aunque la profesión ha realizado aportaciones cruciales para nuestra sociedad, muchas de sus propuestas no

están exentas de defectos pseudocientíficos que la acechan, destacando su falta de interés por la fundamentación científica de sus bases (p. 145). Junto a este inconveniente, Kreimer y Primero añaden los siguientes: no atestigua evidencia empírica de sus beneficios y de que sus acciones no provoquen daños o sean ineficaces, las formaciones actuales de los orientadores filosóficos no dotan de herramientas de evaluación empírica (que permitirían, por ejemplo, cribar entre pacientes de la psicología y los propios dentro de la consulta) ni en pensamiento crítico o sesgos cognitivos, trabaja sobre concepciones erróneas de la psicología o la psicoterapia y de la ciencia y la validación empírica y manifiesta problemas por la arbitrariedad en la selección y creación de sus métodos. Según Kreimer y Primero, el problema sustancial se aloja en la falta de diálogo con la psicología. Una buena relación fructificaría en benefi-

cios para los dos: “Psychology can contribute to the systematic testing of empirical claims that are relevant for philosophical practices. Philosophy can contribute to critical analysis of concepts, assumptions and arguments that are relevant for psychological practices” (p. 159).

Michael Noah Weiss, una de las jóvenes promesas de la disciplina, es el autor del capítulo: “Learning practical wisdom: a guide imaginery for philosophical practice on self-knowledge”. El suizo, afincado en Noruega, diseña un ejercicio de autoconocimiento que pretende sustentar el aprendizaje de la sabiduría, siguiendo la tesis griega que conecta el “conócete a ti mismo” con la *phronesis*. Se inspira en el método *Trilogos* de Linda Vera Roethlisberger. Su ejercicio articula un camino imaginado mentalmente que supone un viaje interior hacia la propia identidad. Posteriormente, una serie de ejercicios ayudarán a reflexionar sobre las imágenes

despertadas por recorrer mentalmente ese sendero. Como apunta el suizo, el ejercicio no pretende enseñar sabiduría, sino crear las condiciones para que se produzca, pues, como arguye, ésta no puede enseñarse sino sólo aprenderse.

Detlef Staude, autor de uno de los artículos del presente número, en “Aphorismus as stimulation in Philosophical Practice” regresa al periodo en que organizaba vacaciones y viajes filosóficos para explicar la importancia de trabajar con aforismos. Durante uno de los talleres que propuso en uno de sus viajes, decidió usar un compendio de aforismos creados para uso personal y se sorprendió de los beneficios que obtuvo al usarlos con una comunidad de participantes. El grupo se reunió en torno a sus textos y, luego, dejó un tiempo para que todos los asistentes los comentasen. Su práctica se inspiraba en las explicaciones de Hadt sobre el uso de los textos de los estoicos y epicú-

reos (p. 190) y en la idea de Deleuze y Guatari de que no sólo las preguntas motivan la reflexión sino también la exposición de ideas y conceptos, puesto que animan a ponerse en la situación del emisor y a pensar desde sus coordenadas (p.191). En suma, Staude considera que los aforismos son una excelente forma de hacer Filosofía Aplicada puesto que el objetivo de la profesión no consiste en resolver problemas personales sino en realizar reflexiones abstractas sobre temas existenciales. Este punto es incentivado con el trabajo de aforismos que no apelen a sujetos limitados por cuestiones individuales sino llamados por temas universales.

Jeanette Bresson Ladegaard Knox defendía hace algunos meses una tesis doctoral sobre su trabajo en el medio sanitario. Su investigación era publicada, parcialmente, en números anteriores de la revista *HASER*. El capítulo “The wisdom of tragedy: Building a flourishing life of in the

face of hardship” revisita su trabajo y explica las concomitancias que se dan entre las pacientes de cáncer y la teoría estoica. En primer lugar, las enfermas recuperan el valor de los bienes internos: “Illness invites reflection on internal goods as it exposes finitude, fragility, values, and identity” (p. 202). Además, alcanzan una aceptación de las circunstancias, a pesar de la dificultad, y acaban alcanzando inesperadamente una asombrosa regulación emocional (pp. 204-207). Knox descubre que las pacientes manifiestan un atildado deseo de aprovechar todos los momentos de la vida, como disfrutar una taza de café o contemplar la caída de una hoja por el viento (pp. 207-210) y que aprenden a relativizar los pequeños problemas al adquirir una visión más global (p. 210-212).

Estas conclusiones proceden de un conjunto de diálogos socráticos realizados con diecisiete pacientes. Su ejecución descubre una forma

de materializar la Filosofía Aplicada cercana a las concepciones lahavianas: “Socratic dialogue offers itself as a navigator in the philosophical examination of vital questions that both drive and bewilder many cancer survivors and as a distinct philosophical way of addressing the tragedy that illness brought with it” (p. 218). En suma, el filósofo se convierte en un acompañante espiritual que no propone dar soluciones sino ayudar en el proceso de profundización inherente a estas situaciones complicadas (p. 219).

Aleksandar Fatic, organizador del congreso internacional de Filosofía Aplicada celebrado en 2013 en Belgrado, nos lleva a un campo profundamente vinculado con nuestra profesión: la *humanistic consultancy*. Fatic advierte que este campo no es esencialmente filosófico sino humanístico porque su eje transciende el pensamiento y usa herramientas de otras disciplinas. La consulta humanís-

tica entiende la empresa como un ser social dinámico y vivo y no algo estático. Su trabajo es gestionar esta dinámica sin fin. Para lograr sus objetivos, ha de promover la visión social dentro de la empresa (p. 226), pero, ante todo, debe incentivar la amistad entre la institución y el empleado, si se quiere asegurar su fidelidad. Ésa es la razón de que su capítulo se titule “Friendship with the company: building corporate leadership through humanistic consultancy”.

Por último, Guro Hansen Helskog nos regala una propuesta que, desde hace varios, implementa en Noruega. “Searching for wisdom: the dialogos way” nos cuenta las bases del método *Dialogos*. Éste se basa en un conjunto de libros que sirven como material para el desarrollo de sesiones de Filosofía Aplicada en la escuela. *Dialogos* pretende aumentar la sabiduría del niño y adolescente en tres fases: la humanística-pedagógica, la ética-filosófica y la existencial-espiritual (p.

241). La primera fase despliega el pensamiento crítico y las actitudes de apertura y respecto ante el diálogo con el otro; la segunda refuerza la ética con el otro y la tercera procura que las visiones de los participantes trasciendan lo individual y se eleven hacia dimensiones trascendentes. Helskog ilustra el modelo con su experiencia en una asignatura universitaria en Noruega, donde realizó diez sesiones de entre cuatro y seis hora durante tres meses.

No se puede dudar de que Amir ha reunido un material excelente para tomar el pulso a la Filosofía Aplicada de los últimos años. No coincidimos con algunas concepciones aquí expuestas, pero eso no impide que todos los capítulos contengan provocaciones dignas de ser reflexionadas. Ítem más, cada contribución manifiesta el espíritu de su autor: la pragmatidad de Marinoff, el anhelo de abismo de Lahav o la profundidad de los conocimientos teóricos de Amir frente al deseo de sabi-

duría de Knox, Helskog o Weiss en contextos tan distintos como la educación o las salas de los hospitales llenas de pacientes que pudieron haber muerto bajo las garras de la enfermedad.

Anima ver cómo autores, como David Sumiacher, Staude o Marinelly, fundamentan histórico-conceptualmente su contribuciones abriendo nuevos caminos. Sin duda, este requerimiento es necesario en amplias zonas de la Filosofía Aplicada que han entendido la profesión sólo de un modo formal, y de espaldas a la historia del pensamiento, convirtiéndola en una praxis que se arraiga en prácticas intuitivas que, milagrosamente, un día funcionaron o en un proceso racionalista que ha olvidado que la razón en el último siglo y medio es mucho más que el modelo lógico-argumental cartesiano.

El trabajo de Amir es intachable y nos alerta sobre la necesidad de vinculación no sólo, como señalaban Feary, Kreimer y Primero, con las

disciplinas psicológicas, sino, ante todo, con las propias raíces filosóficas inscritas en la propia tradición. El conocimiento de las tendencias fenomenológicas, hermenéuticas, ontológicas o postmodernas ha de ser el segundo bastión de una disciplina que aun siendo práctica o aplicación, nunca debería olvidar que ello, Filosofía, como diría Rorty, se explica y redescubre en y desde su propia tradición. Apostemos por ello.

JOSÉ BARRIENTOS RASTROJO
Universidad de Sevilla

CARVALLO, J.M.: *Vivendo o sentido. A liberdade, a crença e a esperança.* Saarbrücken: Novas Edições Acadêmicas, 2017. 68 pp.¹

En este libro de pequeña extensión y compuesto de once breves capítulos, Carvalho trata con densidad el proble-

¹ Traducción desde el portugués realizada por José Barrientos Rastrojo

ma del sentido que guía nuestras acciones. Lo hace por medio de una provocación hacia el lector adormecido en su existencia cotidiana.

En el capítulo 1, “Vivendo no tempo”, Carvalho retoma el tema orteguiano de la temporalidad de nuestras vidas. Defiende que, hoy en día, la esperanza de vida aumentó más que en ninguna otra época de la historia. En la medida en que nuestra vida está marcada por dos cambios importante, una al final de la adolescencia y otra en el inicio de la vida adulta, la ampliación de la vida permite aumentar este segundo cambio. Esto implica cuidar más nuestras elecciones. Nuestra vida gana la dimensión de la eternidad cuando el sentido que construimos en el día a día contribuye a la cultura humana en la línea de que esta aportación pueda ser aprovechada por las futuras generaciones.

En el capítulo 2, “Descubriendo o outro”, Carvalho argumenta que el hombre moderno aprendió que no puede

reducir el mundo a los contenidos de su conciencia, como planteaba Descartes. El mundo posee aspectos que no se limitan a lo que aparece a la conciencia. Uno de esos aspectos es el otro, que no soy yo pero que tiene algo en común conmigo. El descubrimiento del otro es fundamental para nuestra relación con el mundo. El desafío de nuestro siglo se cifra en reconstruir la intimidad auténtica, el encuentro con el otro, base del amor y la amistad. Es más, entre los otros que existen en el mundo, descubrimos un Otro extraordinario al que llamamos Dios.

En el capítulo 3, “Vivendo em família”, Carvalho afirma que, aunque nuestro tiempo esté teñido de profundas transformaciones en la familia, la idea de la familia, como expresión del amor, se puede renovar creativa y libremente. El amor posee una dimensión de eternidad que no se encuentra en las prácticas familiares formales actuales. Los griegos establecían, equivo-

cadamente, una separación entre el mundo material y el de las ideas. Para ellos, la relación amorosa se expresaba a través de un arquetipo de perfección que no se concretaba en la realidad viva y que se oponía a la preocupación por el cuerpo. Sin embargo, hoy, se está desarrollando un movimiento inverso que busca la superación de esta escisión de los griegos. Ítem más, los cambios sociales actuales, han generado nuevos problemas de relaciones debido a un aumento del interés de ambos sexos por la individualidad y por el trabajo. Esto reduce el tiempo dedicado a las relaciones entre los miembros de la familia. Ante estas situaciones, Carvalho propone una solución: ser fiel a una experiencia de un amor despojado de idealismos.

En el capítulo 4, “Sociedade em mudança”, Carvalho defiende que, gracias a los cambios constantes, estamos viviendo en un tiempo de verdades que se mecen como en un balancín. Para ilustrar la

realidad de nuestro mundo, el autor recurre al texto de Lipovetsky y Serroy: estos aseveran que somos testigos del surgimiento de un consumidor transnacional con idéntico comportamiento en cualquier lugar del globo. Para enfrentarlo, sugieren la puesta en práctica de un orden mundial más humano. Desgraciadamente, Carvalho piensa que estamos en un momento de transición donde el mundo no camina en esta dirección. A pesar de ello, será en ese mundo donde nos vemos abocados a construir el sentido de nuestras vidas.

En el capítulo 5, “Tecendo um sentido para a vida”, se argumenta que vivir es construir un sentido de vida, lo cual exige hacernos cargo de lo que somos. Así, recurre a Ortega, para quien la vida nos es dada pero no hecha. Por ello, necesitamos construir constantemente un sentido vital so pena de sentirnos infelices si no lo conseguimos. Carvalho menciona también a Heidegger, que

camina en una línea semejante a la de Ortega al afirmar que el ser del hombre no viene determinado sino que ha de ser fabricado. En ese proceso, enfrenta tres momentos: la *ignorancia*, el *proyecto* y la *caída*. La ignorancia se refiere al estado de indefinición al nacer. El proyecto corresponde con su tentativa de establecer una dirección para dar razones a la existencia. La caída implica la pérdida de esa dirección cuando se deja llevar por las distracciones de la vida cotidiana y, por ende, experimenta la angustia existencial. Para nuestro pensador, la realidad de la caída parece haberse convertido en moneda de cambio desde las grandes guerras europeas del siglo XX. Las generaciones posteriores han dado lugar a un ser humano inculto e infeliz: el “hombre masa”, incapaz de crear un sentido y que necesita de la aprobación del otro. En ese punto, Carvalho recurre a Viktor Frankl, el psicólogo judío que sobrevivió al campo de concentra-

ción y a los horrores de la guerra y que consiguió dar sentido a su vida ayudando a otros realizar su camino. En el libro *A questão do sentido em psicoterapia*, Frankl afirma que, a pesar de las necesidades que padeció y de verse obligado a vivir en un campo de concentración, el ser humano es capaz de decir sí a la existencia si la dota de un sentido. Frankl repite este mensaje en *El hombre en busca de sentido*. Carvalho subraya que los libros de Frankl nos enseñan a levantar la cabeza a pesar de que la vida nos tire por tierra con fiereza. Pero, siguiendo al brasileño, la cuestión del sentido no se agota en la dimensión intelectual sino que se puede ampliar al campo de la fe en lo sobrenatural. La cuestión del sentido está ligada a la fe y a las creencias que nos mueven.

En el capítulo 6, “Acreditando no razoável”, Carvalho explica, siguiendo a Ortega, que la certeza procedente de las justificaciones racionales

dependen de creencias que trascienden esas justificaciones. Lo que nos mueve en la existencia es la fe, asumiendo que es una realidad racional. Sin duda, las creencias que no pasan la criba de la racionalidad pueden ser desechadas, aunque eso no suceda con todas ellas. De hecho, Jaspers denomina “falsa ilustración” al mal uso de la razón contra las creencias razonables. En verdad, el uso adecuado de la razón evidencia que no podemos abandonar todas nuestras creencias. Las verdades intelectuales se apoyan en creencias y nada es imposible para quien se entrega a la fe. Cuando hablamos de ésta, emerge, inevitablemente, la cuestión religiosa. La creencia en Dios no ha de ampararse en la razón, pero el buen uso de la razón deja abierta la vía hacia Él. La fe en Dios es la fe en la vida, en el futuro y en el hombre que se encuentra en el evangelio de Mateo. Las grandes utopías de Occidente tuvieron origen o se inspiran en el mensaje de

Cristo. Las creencias que generan el sentimiento de seguridad son las que permite avanzar hacia el futuro.

En el capítulo 7, “Tocando no problema de Deus”, Carvalho amplía el tema iniciado en el anterior. Asevera que, frente a las innumerables creencias de nuestras vidas, quizás, la creencia en Dios sea la que más movilizó al ser humano y la que más veces consiguió proyección en la historia. Carvalho recurre aquí a Jaspers, para quien la experiencia de Dios y la purificación que ella recibe por medio de la reflexión crítica son fundamentales para el individuo. Una creencia no meditada nos puede llevar a acciones inadecuadas y ese riesgo aumenta en una época de misticismos y fundamentalismos. Los misticismos que abandonan la crítica racional, como el neoplatonismo, deben evitarse, pues no toda experiencia mística camina por los senderos de la racionalidad. Además, el fundamentalismo religioso se ha revelado como el misti-

cismo más peligroso hoy día. En efecto, la interpretación literal de los textos sagrados, frecuentemente, conduce a lo contrario de lo que predicán. Nuestra experiencia de Dios es limitada porque sólo comprendemos el amor y la libertad por aproximación. Contra Sartre, Carvalho considera que la experiencia de Dios no anula la realidad finita y limitada de la persona. En realidad, la experiencia de Dios y la creencia en Él sólo serán legítimas si no eliminan las contradicciones y la libertad humana.

En el capítulo 8, “Trabalhando e mudando o mundo”, se aborda el tema del trabajo y se afirma que vivir es hacer y que el trabajo debería convertirse en una forma de acción esencial.

En nuestro mundo globalizado, el trabajo está relacionado con los diversos niveles de desarrollo de las naciones. Así, la persona trabaja aisladamente o, si no es así, se siente solo. Su soledad se manifiesta en el individualis-

mo, que lo conduce a relaciones inadecuadas y superficiales, como se evidencia, por ejemplo, en las amistades de las redes sociales. En el mundo, los trabajadores sienten una insatisfacción que resulta de sus relaciones superficiales debidas a la poca consciencia de los resultados de sus labores y a la baja remuneración. El hombre necesita encontrar un camino diferente para realizarse, pero lo que contempla en su medio es una producción cultural de baja calidad que no lo estimula a ejercer la actividad intelectual. La esperanza sólo surge cuando el trabajador consigue trascender sus necesidades básicas en su trabajo y lo entiende como un medio de realización. El sistema productivo mundial, interesado sólo en el lucro, no se preocupa por esta aproximación, aunque existen puntos que escapan, como la ideología vinculada con la ecología. Para superar la visión esclavizadora del trabajo, el trabajador puede usar su creatividad y transformar sus

quehaceres partiendo de una formación cultural que vaya más allá de estos abismos.

A pesar de que esa posibilidad sea más proclive en las naciones desarrolladas, comienza a despuntar en las menos ricas. Es cierto que el individuo actual sigue identificándose con el hombre masa descrito por Ortega, pero hoy día han surgido factores nuevos que vinculan el trabajo con el citado desarrollo personal, por ejemplo el fortalecimiento del sector servicios, la ampliación del sector universitario, la preocupación hacia los derechos humanos y el cuidado de la ecología. Estas pequeñas hendiduras en el mundo del trabajo permitirán al hombre masa descubrir un sentido en sus vidas y cultivar una formación cultural de mayor calidad.

En el capítulo 9, “Libertándose da circunstancia”, Carvalho argumenta que construir un sentido es una experiencia de libertad a través de la cual escogemos lo que podemos ser. Esa experiencia de liber-

tad no es absoluta, pues estamos sujetos a límites y no podemos hacer todo lo que deseamos. Además, cada hombre sigue su propio camino, pues no existe una receta común para todos. La vida del ser humano es una experiencia de trascendencia realizada en el tiempo que depende, aún, de los condicionamientos que nos aprisionan y de trascendencia hacia el otro, que avanza más allá de los límites de nuestra corporalidad. La experiencia de trascendencia en libertad es una búsqueda de algo temporal, aunque exige un vuelo más allá de esa temporalidad, hacia algo que exige como fundamento de todos los seres sin identificarse perfectamente con ninguno de ellos en particular. Aquí, entramos en un dominio de la filosofía que consiste en una experiencia de la libertad que no sólo nos transporta en el tiempo sino más allá de éste tiempo y de los fenómenos. El mundo que se nos abre es lo que aparece a nuestra conciencia, aunque

también abarca, a pesar de que no los conozcamos en sí mismo, más que su mera apariencia fenoménica. Como podemos compartir experiencias con los otros, somos capaces de construir espacios de objetividad para manifestaciones de la verdad culturalmente definida. La libre construcción de sentido se realiza en la cultura.

En el capítulo 10, “Reconhecendo a dignidade”, Carvalho alcanza el último de los temas tratados en su libro. Allí, afirma que uno de los desafíos de nuestra época es reconocer la dignidad humana haciendo que sus efectos sean sentidos en la práctica. Aunque la dignidad sea un concepto aceptado en Occidente, no es así en otras partes del mundo. Occidente llegó a ella a través de la singularidad de su evolución cultural, partiendo, principalmente, de la fe cristiana. Con la noción de *encarnación* del Hijo de Dios, esa fe elevó la dignidad al grado más alto. Debatiendo este punto con Ronaldo Zaca-

rias, Carvalho coincide con su idea de que los derechos humanos se han convertido en la expresión concreta de esa dignidad, pero se opone al defender que ésta no requiere ser materializarse en la ley. Sea como fuere, Zacarías tienen razón al afirmar que, por imposición de los países de Occidente, la dignidad humana fue reconocida por los organismos internacionales y se transformó en ley en ellos. Pero ese consenso es, sobre todo, Occidental, pues la dignidad no conduce a efectos materiales en diversos lugares de África y Asia. La dignidad es una conquista histórica de la ética. El hecho de que Zacarias se detenga en el carácter ideal de ese valor demuestra que la legitimidad de la persona se encuentra en la esfera ética y no en la ley positiva. En tanto valor, la dignidad fue propuesta por el cristianismo, pero recibió justificación formal sólo por medio de filósofos como Reale, Scheler y Ortega. No podemos pensar en la digni-

dad humana sin apelar a la noción de valor, que fue objeto de reflexión desde la patrística a Kant y que está ligada a la noción de *persona*. Ahora bien, el estudio de la persona humana como valor precisa ser recuperado en el inicio del siglo XXI debido a las transformaciones que la humanidad está viviendo, por ejemplo la revolución en las comunicaciones. Nuestro desafío actual consiste en reconstruir las relaciones personales en todos los sectores sobre la base de que los valores fundamentales del mundo civilizado, entre los que se encuentra la dignidad humana, se realicen.

En el capítulo 11, “Una palabra de despedida”, Carvalho cierra, finalmente, la discusión confesando encontrarse en la situación de quien, a pesar de haberse esforzado enormemente en el desarrollo de su obra, dejó mucho por decir. Considera que nuestras formulaciones sobre Dios y sobre la verdad de la filosofía son imprecisas y sólo mejora-

rán por medio de la comunicación que proporciona del encuentro personal. En cualquier caso, hace apología de dos certezas en su camino. La primera consiste en que la historia seguirá una trayectoria imprevisible aun con el deseo pautado de muchos de construir una sociedad mejor. La segunda se cifra en que, en medio de las crisis y cambios, queda para cada hombre la tarea de vivir siguiendo un camino hacia la excelencia: “É necessário a cada um encontrar uma razão para viver de acordo consigo mesmo e transformar essa razão numa busca de vida” (p. 57).

El libro de Carvalho implica discusiones sobre muchos temas, por consiguiente, no podemos considerarlos todos aquí. Por ese motivo, nos restringiremos a detenernos en aquellos que más nos provocaron.

En primer lugar, creemos que es importante subrayar que la obra se escribió desde la perspectiva del culturalismo brasileño y en diálogo con

autores que defienden posturas convergentes. Esto determina una proximidad con nuestra propia postura, de carácter pragmatista, facilitando nuestro diálogo con él.

En segundo lugar, pensamos que la inclusión de la perspectiva de Lipovetsky y Serroy en el capítulo 4 sobre el surgimiento de un consumidor transnacional, tratado en el libro *Cultura-mundo*, constituye no sólo una discusión de la tesis de esos autores sino también una interesante sugerencia en el sentido de que el lector se anime a profundizar en ese importante texto.

En tercer lugar, en los capítulos 2, 6 y 7, Carvalho defiende la fe en Dios como creencia razonable en oposición a la falsa ilustración, que rechaza la creencia por considerarla irracional, y en oposición al misticismo, que se aleja de la crítica racional. Esta perspectiva nos llamó la atención pues, siguiendo a William James, creemos que los dominios de la creencia religio-

sa y del misticismo no son parangonables con el de la crítica racional. La persona que creen en Dios siente su presencia en la vida, sin necesidad de recurrir a ninguna forma de racionalidad. Como señala Wittgenstein, seguidor de James en ese aspecto, la oposición entre las frases “creo en Dios” y “no creo en Dios” no es de carácter lógico, pues cada visión implica un universo distinto desde el que se piensa: en el primera, se apunta a la experiencia religiosa vivida sin necesidad de recurrir a la razón; en la segunda, se legitima la racionalidad sin posibilidad de recurrir a la experiencia religiosa vivida. Como puede verse, ese punto es bastante prolijo para la discusión a la que apunta.

En cuarto lugar, coincidimos con la posición de Carvalho en uno de los aspectos de la cuestión de la dignidad tratada en el capítulo 10. Ésta fue impuesta a los países de Occidente de forma artificial sin ser apoyada debidamente en

instituciones del mundo contemporáneo. En nuestra opinión, esa imposición artificial dio lugar a la aparición de una retórica de la dignidad que sirve principalmente para beneficiar a los países Occidentales desarrollados.

En quinto y último lugar, el tratamiento dado por Carvalho a la cuestión de la construcción del sentido de la vida en el capítulo 5, que consideramos el más importante del libro, levanta importantes puntos para la discusión. Coincidimos con él cuando asevera, siguiendo a Ortega, que la vida nos es dada pero no de forma completa, por lo que tenemos que construir constantemente su sentido. La teoría que Carvalho desarrollada por medio de Heidegger, principalmente por la noción de *caída*, implica una visión pesimista que entra en conflicto con la impresionante perspectiva de Viktor Frankl sobre la construcción de un sentido para la existencia en las condiciones más difíciles, tratadas en el libro *A*

questão do sentido em psicoterapia. Para nosotros, el optimismo de Frankl supera la noción de *caída* de Heidegger. Aunque no tengamos total certeza, parece que Carvalho piensa de la misma forma. He aquí una excelente sugerencia de profundización para el lector a través del estudio no sólo de ese libro de Frankl titulado *El hombre en busca de sentido* sino también de otros textos mencionados por Carvalho.

Estas son sólo algunas de las reflexiones que el libro *Vivendo o sentido* es capaz de motivar, problematizándolas y cuestionando al lector. Sin duda, esa discusión no tiene fin y Carvalho lo reconoce al finalizar su interesante y provocativo trabajo, defendiendo lo incompleto, que siempre limita la discusión de esas cuestiones básicas. El libro de Carvalho es pequeño en tamaño, pero la densidad de los problemas que trata y las provocaciones que genera en sus páginas, sugieren en todo caso que repensemos crítica-

mente la totalidad de nuestra existencia.

PAULO MARGUTTI
FAJE - MG

AMIR, L. (ed): *Rethinking philosopher's responsibility*, Cambridge Scholar Press, Cambridge, 2017. 362 pp.

Los principales teóricos de la filosofía aplicada poseen caracteres que los distinguen del resto. Citando algunos ejemplos, encontramos a Ran Lahav identificado con el anhelo contemplativo, Lou Marinoff con su retórica pragmática iluminadora, Oscar Brenifier con su impenitente comprensión de la disciplina desde la racionalidad lógica y conceptual (y a nuestro modo de ver reductora) o Roxana Kreimer con su vocación empírica de los últimos años. Lydia Amir sobresale como la académica o la filósofa aplicada que goza de profundos y extensos conocimientos teóricos de la histo-

ria de la filosofía, útiles para ubicar adecuadamente la dimensión práctica del pensamiento. Esta circunstancia se agradece a la luz de las decenas de trabajos de especialistas que, a pesar de sus excelentes dotes prácticas, cometen lamentables errores teóricos que hieren a nuestra profesión delante del público especialista en historia de la filosofía. La presente obra supone una contribución donde se respira la idiosincrasia de Amir puesto que su función es fundamentar teóricamente algunos de los principales temas que ella ha trabajado a lo largo de las últimas décadas para, más tarde, extraer sus dimensiones aplicadas. Así, reúne trabajos publicados en varias partes del mundo (incluido uno editado por esta revista). Cada uno pretende hacernos profundizar sobre la responsabilidad que tanto los filósofos aplicados como los académicos tenemos respecto a nuestro mundo. La responsabilidad se vincula con aquello que uno

tiene capacidades para llevar a término y que otros no pueden por su falta de experiencia (p.1). Por lo que Amir busca cuáles son esos ejes para el filósofo y los encuentra en seis bloques que apelan a dos de las principales áreas de la filosofía: la ética y la epistemología.

El libro comienza con una pelea crítica y belicosa contra la *New Age*, tema que se va desvaneciendo a medida que se progresa en la lectura, y finaliza con una apelación al *homo risibilis* como medio para el afrontamiento (no resolución) del principal problema que se descubre en sus artículos: la inconmensurabilidad entre nuestros deseos y la imposibilidad de satisfacerlos todos debido a nuestras limitaciones humanas.

Como avanzamos, el primer capítulo se centra en cómo la *New Age* ha escalado en los últimos años hasta convertirse en un universo del que bebe gran parte de la población americana. Las razones son diversas: el ahogo de los as-

pectos espirituales, la renuncia a los valores holísticos y a una visión global de las ciencias (p. 6), la debilitación religiosa de los aspectos rituales y teológicos (p. 10), la propuesta de recomposición de la *New Age* de la unidad de cuerpo, alma y espíritu, su rescate de las relaciones entre ecología y espiritualidad y su teoría evolutiva del sujeto mediada por fases concretas. Las críticas deslegitiman sus pretensiones, pues afirman que su ciencia y metafísica son un “blush” (p.11) y su espiritualidad es superficial (p.12). Será tarea de la filosofía desenmascararla racionalmente. Amir propone dos mecanismos: uno mínimo y otro máximo. El primero implica (1) enseñar lógica y pensamiento crítico a aquellos que están fuera de la academia y que son más proclives al engaño y (2) desarrollar virtudes epistémicas o noéticas (tema de un capítulo posterior). La propuesta maximalista exige (1) que la filosofía articule visiones

sinópticas y totalizadoras donde el sujeto contemporáneo pueda descansar y (2) recuperar los ejercicios espirituales del mundo helénico (p. 26) para evitar su uso y abuso en universos como la *New Age*, que descontextualizan su realidad histórica. Si esto se llevase a término, no sólo podría conjurarse este monstruo sino las religiones en general y la “laxitud de la posmodernidad” (p. 30), otro de los incentivos de la progresión de este movimiento pseudo-religioso.

El segundo capítulo explica las deficiencias de la psicología respecto a un campo tradicionalmente filosófico: la moral. La psicología ha traducido ciertas categorías morales con poca acuidad: donde antes se hablaba de mal, ella apunta a la disfunción (p. 41), el bien y el mal se ha sustituido por la salud y la enfermedad y los mismos psicólogos se han convertido en moralistas que desde su púlpito aleccionan dogmáticamente sobre el comportamiento más ade-

cuado. Sin embargo, sus teorías son insatisfactorias por varias razones. En primer lugar, su moralina se basa en esquemas unívocos escogido de forma arbitraria, como sucede en Jung, frente a la pluralidad ética de la historia de la filosofía. Por otro lado, se incentiva un modelo instrumental de los principios en lugar de uno crítico, es decir, los valores propuestos son tratados como “means for an end” o “tools on hands for our use” (p. 47), como aparece en la psicología existencial, pero se desprecia su valor objetivo (autónomo frente a los fines subjetivistas perseguidos) y, aún más grave, no se cuestionan tales fines. Por último, se ha perdido la riqueza de términos centrales de la moral como el vicio, la virtud o la realización personal moral (p. 55). En consecuencia, Amir anima a que el filósofo recupere su posición social de antaño para revertir estos efectos indeseados.

El problema es análogo en el universo de la educación.

Hubo un tiempo en que el filósofo se ocupaba de la educación emocional de los jóvenes y niños. Hoy, ese lugar ha sido ocupado por psicólogos y psicoterapeutas, muestra de ello es cómo la educación emocional les ha sido robada (p. 68).

Nuestra pensadora considera que una buena educación emocional ha de ir de la mano de la ética. Por ende, hacer ética, además, debe recuperar el estudio de las emociones. Así, la formación en este aspecto debería forjar una alianza entre educadores y filósofos de la moral. He aquí, otro de los lugares propicios para que nuestra profesión recupere su posición en la sociedad.

Siguiendo la línea ética, el capítulo “Business ethics and ecology” defiende a Spinoza como un pensador básico para la ética de la empresa y, por extensión, para enfrentar asuntos esenciales de nuestro mundo, rodeado por la industria y los negocios. Spinoza, además de integrar la tradi-

ción cristiana, base histórica de nuestra sociedad, evita alguno de sus debilidades y añade ciertas ventajas: evita el dogmatismo y, por tanto, sus aseveraciones son válidas para no creyentes, su eje es el mundo al trabajar como mercader, adquiriendo una panorámica mundana más abierta, desarrolla una filosofía de la acción no pasiva, acepta éticas de otras tradiciones como las orientales, etc. Este capítulo se introduce también en la *deep ecology*, que supone una ampliación de la inquietud ética por la naturaleza basándose en que sin ella el sujeto no puede desarrollarse completamente (p. 89). La idea se encuentra en Martin Heidegger, pero también en los trascendentalistas de Nueva Inglaterra como Emerson o Thoreau y en las éticas indígenas de los yanomami de Kopenawa. Esta visión ampliada se aloja en la obra spinozista, que descansa en dos principios: la oposición al antropocentrismo y el holismo ecológico (p. 90).

Continuando con la apuesta amiriana, la filosofía auxilia en la cabal comprensión de la realidad trágica de la desigualdad entre primer y tercer mundo. En este sentido, hay que distinguir entre la empatía (comprender las razones de la acción personal) y la simpatía (unirse al sufrimiento y al dolor del otro) (pp. 100-101). La pensadora avisa de que el padecimiento de la pena, la simpatía, es dañino para ayudar a los más desfavorecidos: la pena consiste en un sentimiento doloroso que lleva al inmovilismo, al paternalismo y a la detención del sujeto por los sentimientos que lo embargan. Por el contrario, la lucha contra las injusticias económicas se realiza por la apertura a la visión cosmopolita, que es incentivada por la empatía. El cosmopolitismo promueve el sentimiento de ciudadanía universal, realidad de profundas raíces estoicas, y facilita que el sentimiento de injusticia (y la acción por revertirla) sea un hecho. Si-

guiendo este sendero, autores orientales como Buda o Mo Tzu han propuesto el amor universal como otro mecanismo con efectos análogos al anterior. Asimismo, Bergson ha distinguido entre sociedades con una moralidad cerrada y otras con una moralidad abierta; sería deseable el tránsito a las segunda puesto que ésta facilita la apertura de mente y la preocupación por los desfavorecidos más alejados (p. 106). Dos elementos más facilitan la lucha contra la pobreza: por una parte, una crítica al deseo ilimitado del conseguir riqueza y poder (pp. 114-116); por otro lado, el *homo risibilis*, término sobre que entra en escena a partir de aquí, como mecanismo para desactivar la imposición del poderoso y promocionar la conciencia de la falibilidad y de la vulnerabilidad en la que todos podríamos caer en algún momento. El capítulo sexto, “The woman condition: shame, disgust and humor”, responde a los mecanismos de ciertas

tendencias feministas beligerantes. Si el humor hacia el sexo femenino se entiende como una ofensa y un mecanismo, frecuentemente inconsciente, por el que se mantiene el poder del hombre, Lydia Amir lo propone como una herramienta para desmantelar las estructuras de poder de la ideología machista (p. 125) evitando la agresividad de una postura opuesta agresiva. Así propone reírse de una misma para que las mujeres se liberasen de la vergüenza y la frustración que arrastran debido a los mecanismos ideológicos. Un “self-directed intra-personal humor” fomenta la aceptación de las propias limitaciones, incentiva el cambio, promueve el autoconocimiento de las propias debilidades y potencialidades y la aceptación de la ambivalencia, connatural a todo ser humano (hombre o mujer) y nos ayuda a vivir con el conflicto de modo no trágico. Inaugurado el tema del humor, los siguientes capítulos

lo analizan desde planos diversos. El séptimo, “Moral conflicts” parte de la presión generada por los dilemas morales que se han de enfrentar en la vida. El humor no sólo reduciría sus niveles sino que atenuaría la sensibilidad a la intolerancia, moderaría los sentimientos desproporcionados, reduciría la vergüenza y la frustración de no poder alcanzar las expectativas, facilitaría enfrentar con más calma y aceptar aspectos no aceptados de la propia identidad. En suma, como en el caso de las mujeres, ayuda a vivir con el conflicto irresuelto (p. 156) en lugar de huir de él y a aprehender los prismas ocultos del problema (p. 157). El *Homo risibilis* se dibuja como instrumento para la lucha contra la ambivalencia vital en el capítulo “The value of dissatisfaction”. Este texto define la insatisfacción como el choque que se produce entre muchos deseos que poseemos y la imposibilidad de satisfacerlos (p. 167). A diferencia de soluciones que obli-

gan a renunciar al deseo, a la razón o a ambos, el humor permitiría la aceptación de la incongruencia.

“Rationality as passion” explica cómo la Filosofía Aplicada sirve para afrontar problemas cuyo eje es el amor. Con ese objetivo, se rescatan varias concepciones clásicas del amor como la platónica que busca el disfrute perpetuo del bien íntegro o como deseo de inmortalidad, de participación en la belleza divinas (p. 184-185). Estas concepciones explican los problemas de hijos de padres sobreprotectores que, en el fondo, entienden el amor hacia los hijos como medio de desarrollo de su propio ser y, por ende, un deseo de inmortalizarse a través de ellos o el caso del donjuanismo que padecen los presos del amor físico insatisfecho eternamente y que buscan la salvación por medio de las diversas parejas que tienen, cuando lo útil sería sumir un amor intelectual saciante del deseo o, sencillamente, aceptar la propia si-

tuación de insatisfacción como un existenciario.

Otra solución sería la asumir como objeto de amor los “impersonal loves”, tema del siguiente texto. Los amores no personales son aquellos no dirigidos a personas específicas y que, por ende, se distancian del amor sexual (p. 196). Amir nos proporciona diversos casos: el amor por la humanidad del cristianismo (*charitas* o el amor que damos a los enemigos gracias a que Dios reside en nuestro interior), del estoicismo (amor cosmopolita basado en la *oikenosis*), del budismo, el confucioanismo (Mo Tzu), del zoroastrismo, el amor ciudadano de Rosseau, el amor como capacidad de adhesión a la totalidad de Hegel, el amor fati de Nietzsche o el amor trascendental, holístico y ecológico de Emerson, que conecta a todos los sujetos. La adhesión a los amores impersonales posee sus detractores: Popper señala que es imposible amar u odiar a un gran número de personas,

por lo que el amor a la humanidad sólo puede darse por medio de un elenco de individuos limitado; por su parte, Freud describe ese amor a la humanidad como una sublimación que impide el desarrollo de la auténtica naturaleza libidinal del individuo. Sea cual sea la postura adoptada, la responsabilidad del filósofo es reflexionar, o ayudar al consultante a hacerlo, sobre estos conceptos con el fin de que desarrollen una vida buena y la sabiduría inherente a esta acción (p. 229). “Intelectual virtues” inicia la reflexión sobre los compromisos epistemológicos del filósofo. Las virtudes intelectuales son básicas para una adecuada toma de decisiones y para hacernos conscientes de la realidad circundante. Su oportuno despliegue evitaría las manipulaciones de tendencias como la referida New Age y los dogmatismos de las religiones y las ideologías. Entre las virtudes intelectuales, Amir destaca las siguientes: Imparcialidad, apertura a

las ideas de los otros, sobriedad (aceptar sólo lo que está justificado con evidencias), coraje intelectual, perseverancia y determinación, humildad, justicia, apertura de mente, buscar activamente los errores propios de pensamiento, salir de las zonas de confort de lo establecido, curiosidad, duda, asombro, integridad, agudeza y atención a los detalles y flexibilidad. Al otro lado, se sitúan los vicios intelectuales: falta de autonomía, clausura de mente y dogmatismo, prejuicios deformantes, rigidez, cobardía, orgullo, insensibilidad a los detalles y pereza.

El capítulo duodécimo se detiene en los beneficios y riesgos del escepticismo. En un margen, localizamos a quienes han descrito la duda como una crisis temporal: San Agustín la señala como el punto de partida para caer en la fe y Comte, desde una perspectiva más neutral, como el paso entre dos posiciones dogmáticas y, por ende, una emancipación de las

creencias, pero anuncia que uno no debería mantenerse mucho tiempo en ella; de hecho, para Hume, es una patología que destruye la existencia y de la que hay que huir. Por su lado, Nietzsche la entiende como una situación aceptable al no poderse conocer la realidad, que es fábula e interpretación. Esta posición también es asumida por el pirronismo, aunque ellos prefieren quedarse en la epojé (p. 271) antes que el orgasmo báquico nietzscheano. Amir une la crítica humeana confirmando la duda constante como una dolencia que destruye a la persona. Por ello, recomienda su *Homo risibilis* como una medicina que permite salvar de los efectos negativos que ésta provocaría. Si la duda conlleva una constante insatisfacción, puesto que rompe todas las seguridades, el humor nos capacita para respirar “satisfechos en medio de la insatisfacción” (p. 274), es decir, fomenta a aceptación del ridículo perso-

nal evitando que nos tomemos demasiado en serio.

El humor posee otra cualidad: devolvemos el sentido de proporcionalidad, imprescindible en la ética, la estética y en el desarrollo psicológico de la persona. El desequilibrio no sólo lesiona a la obra de arte sin que si se instala en el comportamiento del sujeto falta de cordura. Por ello, el capítulo décimo tercero explica cómo diversas culturas han buscado medios para conjurarlo. La cultura china ha articulado el concepto de armonía y el camino medio, Grecia forjó la simetría o la proporción en el arte, la política y la ética y la contemporaneidad ha traducido estas ideas que alcanzan la ética de Kant o la arquitectura actual. La desproporción en la modernidad se ha fundado con frecuencia en la hegemonía de un yo absoluto frente al resto de la realidad. El humor descubre, de modo no conflictivo, la limitación de la persona, ayudándole a equilibrarlo al rescatar aquello que

quedó cegado desde su visión plenipotenciaria.

El penúltimo capítulo realiza la misma tarea que el dedicado al amor en relación a la felicidad: deconstruir sus sentidos para ampliarlos de acuerdo a visiones que nuestra sociedad ha olvidado. Si la felicidad es entendida por nuestra ciudadanía como un medio para la felicidad personal, Amir regresa a las épocas en que ésta exigía para su cumplimiento la preocupación por los demás o a, cómo Alain apunta, que la felicidad es una obligación de todas las personas puesto que si no somos felices limitamos la de los demás; si se intelige como un placer que se puede comprar, la autora nos recuerda las vinculaciones entre virtud y felicidad de Spinoza o la necesidad del trabajo requerido para lograrla como se daba en el estoicismo. En suma, Amir hace una llamada hacia las dimensiones objetivas de la felicidad: hubo un tiempo en que la felicidad era más que un placer subjetivo, un

estar contento o un bienestar personal. Era la época de la felicidad aristotélica o de la concepción objetiva de Santayana e incluso la del pesimismo de Schopenhauer que la limitaba. No resulta sorprender a esta altura que, nuevamente, nuestra pensadora anime a seguir al *Homo risibilis* como solución de todas las restricciones y para conseguir la felicidad.

El último capítulo “A practical philosophy of vulnerability and fallibility” culmina los alegatos sobre el humor al proponerse como instancia para asumir y superar la propia vulnerabilidad y falibilidad.

Como puede inferirse, el libro supone un modo diferente de realizar Filosofía Aplicada: atesora la visión del académico abriendo senderos de trabajo que no parte de la pragmatidad carente de fundamentos de algunas prácticas filosóficas. Por ello, constituye un punto de partida adecuado para el diálogo con la academia: el profesor univer-

sitario es llamado a responsabilizarse de sus compromisos con la sociedad y el filósofo aplicado es conminado a rescatar el rigor y la seriedad de sus tareas por medio de una cabal comprensión de la historia del pensamiento de la que parten.

JOSÉ BARRIENTOS RASTROJO
Universidad de Sevilla