



25 AÑOS DEL INSTITUTO DE FILOSOFÍA

J. Jesús Montes Rodríguez, MSpS.
María Teresa de Jesús Cruz Cruz
José Rodrigo Alcántara Serrano, SSCC.
Eréndira Zualpilli Suárez Espinosa
José Bayardo Pérez Arce, MSpS.
Paula Alejandra Barbosa Ramos
Luis Fernando Suárez Cázares
Lorena Manzano Navarro

ENTREVISTA A JOSÉ BARRIENTOS

Oscar Valencia Magallón

¿CÓMO SE VE FILOSOFÍA
PARA NIÑAS Y NIÑOS EN UNA
COMUNIDAD DE DIÁLOGO?

Leslie Cázares Aponte

EL DINERO EN LA RELACIÓN
PSICOTERAPÉUTICA BIPERSONAL
Y ANALÍTICA GRUPAL

Carlos Octavio Pérez Ayala

Título: Piezas
Editor: Jaime Torres Guillén.
Editorial: INSTITUTO DE FILOSOFÍA A.C.
ISSN: Pendiente
Época: II Época
Volumen: XVI
Número: 40
Año: 2025
Periodicidad: Semestral
Encabezamientos de materia: 1. Filosofía. 2. Ciencias Sociales. 3. Educación. 4. Teología. 5. Cultura.

PIEZAS

Revista en diálogo filosofía y ciencias humanas

Camino Real a Colima 5160, Col. Balcones de Santa María, Tlaquepaque, Jalisco. Teléfonos y fax: 01 +52 01 (33) 3631 0934
www.if.edu.mx

DIRECTORIO

INSTITUTO DE FILOSOFÍA, A.C.

Rector	J. Jesús Montes Rodríguez, MSPS.
Decano de Estudios	Benjamín Rivera Rangel, CMF.
Secretario Académico	Rafael Rivadeneira Fentanes

DIRECCIÓN DE LA REVISTA

Editor y Director	Jaime Torres Guillén
Consejo Editorial	Daniela Estefanía Ayala Córdoba J. Jesús Montes Rodríguez Luis Fernando Suárez Cázares Rafael Rivadeneira Fentanes Dieudonne Rizinde

CONSEJO ACADÉMICO ASESOR

IIF UNAM	Mauricio Beuchot Puente
UAM-Iztapalapa	Gabriel Vargas Lozano
ITESO	Humberto Orozco Barba
IIS UNAM	Fernando M. González
UIC	Tomás Almorín Oropa
UDG	Elisa Cárdenas Ayala
U. de Pernambuco, Brasil	Paulo Henrique Martins
CEICH UNAM	Jorge Cadena-Roa
U. de Buenos Aires, Argentina	Alberto Bialakowsky
Dept. de Estudios Políticos UDG	Jaime A. Preciado Coronado
CIALC UNAM	Lucio Fernando Oliver Costilla
U. Complutense de Madrid	Marcos Roitman Rosenmann
UAQ	Israel Covarrubias González
UAQ	Stefan Josef Gandler
Inst. Cultural Juan Marinello, La Habana Cuba	Rodrigo Espina Prieto
CIESAS-Occidente	Jorge Alonso Sánchez

Diseño y Diagramación por Francisco Tapia Velázquez

PIEZAS

publicaciones@if.edu.mx

Impreso en los talleres de Prometeo Editores S.A. de C.V. Libertad #1457, Colonia Americana, C.P. 44160, Guadalajara Jalisco.

ISSN: Pendiente
Reserva de derechos al uso exclusivo del título
Piezas número en trámite
Certificado de Licitud de Título: Pendiente
Certificado de Licitud de Contenido: Pendiente

Derechos reservados del autor:
Los documentos de esta publicación pueden ser reproducidos total o parcialmente, siempre y cuando sean utilizados con fines académicos y se cite la fuente.

Piezas es una publicación del Instituto de Filosofía A.C. (Tlaquepaque, Jalisco, México), con una periodicidad semestral, dedicada principalmente a la filosofía y ciencias humanas articulando en estas disciplinas la esperanza cristiana y la preocupación social. El público al que va dirigido esta revista es aquel interesado en estos campos.

Correspondencia y canje
torresguillen@hotmail.com

Suscripciones: publicaciones@if.edu.mx



Fotografía de la portada: José Barrientos

ÍNDICE

DOSSIER

- Acerca de José Barrientos Rastrojo
Oscar Valencia Magallón 4



ENTREVISTA

- José Barrientos Rastrojo: cuestiones sobre filosofía aplicada
Oscar Valencia Magallón 6



ESCENARIOS

- Filosofía, bien público y derecho
Oscar Valencia Magallón 18

- Responsabilidad y naturaleza de la consultoría filosófica en nuestros días
Omer Buatu Batubenge 28



- Cuatro sugerencias del pensar heideggeriano para la consultoría filosófica
Yolanda Ivonne Pérez Prado 41

- ¿Cómo se ve filosofía para niñas y niños en una comunidad de diálogo?
Leslie Cázares Aponte 49



- Confiar en la razón: enfoque de prácticas filosóficas basado en competencias y actitudes filosóficas
Taller de Prácticas Filosóficas 64



25 AÑOS DEL INSTITUTO DE FILOSOFÍA

- La filosofía en el Instituto de Filosofía fruto de 25 años de trayectoria
Jesús Montes Rodríguez 78

- Conversatorio en el Instituto de Filosofía
Paula Alejandra Barbosa Ramos 81

- Conversatorio, la idea de la filosofía en el Instituto de Filosofía a sus 25 años
Eréndira Ziuallpilli Suárez Espinosa 84



- La idea de filosofía en el Instituto de Filosofía
María Teresa de Jesús Cruz Cruz 85

- La filosofía ofrece placer
José Bayardo Pérez Arce 90

- Numeralia del Instituto de Filosofía a 25 años
Lorena Manzano Navarro 97



- Comentario a propósito de *Dios. Vías e itinerarios para una reflexión filosófica* de Luis Armando Aguilar Sahagún
Luis Fernando Suárez Cázares 101

- Comentarios al libro *Dios. Vías e itinerarios para una reflexión filosófica* de Luis Armando Aguilar Sahagún
Rodrigo Alcántara Serrano 108



ENSAYOS

- Una lectura grupoanalítica acerca de la vida y obra de Alfonso Reyes
Felipe Ángel Hernández Hernández 114

- El dinero en la relación psicoterapéutica bipersonal y analítica grupal
Carlos Octavio Pérez Ayala 130

EDITORIAL

Fundado hace 25 años como un centro de formación para aspirantes a la vida religiosa en un horizonte de pluralidad y con énfasis en el análisis crítico de la realidad, el Instituto de Filosofía A. C. (IF) se ha consolidado como una institución educativa que promueve la filosofía y las humanidades bajo una perspectiva crítica-transformadora de la sociedad y la cultura que, si bien no es todo el tiempo ni declarada ni jurada, se encuentra en la base de las intenciones de enseñanza, promoviendo el diálogo reflexivo y crítico.

En el presente número 40 de **Piezas**, celebramos un cuarto de siglo de vida del IF con una serie de reflexiones tanto de sus actuales autoridades como de algunas de sus profesoras, con la finalidad de conocer la labor educativa que a través de estos años han dotado de identidad a nuestra institución a partir del contenido y práctica de los conceptos de pluralidad, autonomía, crítica y relevancia del pensamiento filosófico en la cultura.

Para acompañar esta celebración, ofrecemos un **Dossier**, una **Entrevista** y artículos en la sección de **Escenarios** con la temática de “Las prácticas filosóficas” o llamadas también “Filosofía aplicada”. Pensamos que la idea de filosofía que da base a dicha temática representa orientaciones fundamentales que sintonizan con los esfuerzos del IF por divulgar la acción de filosofar de manera crítica, reflexiva y solidaria junto a otros y otras, tanto dentro como fuera de nuestras aulas. La práctica filosófica es una modalidad del filosofar en donde la filosofía es concebida como una actividad humana de primer orden, con fines democráticos y éticos que son desarrollados, promovidos y comunicados en todo lugar escapando del academicismo de los grandes centros de estudio, así como del elitismo intelectual. La filosofía es aquí una actividad de todas, de todos, para todas y todos, pero una actividad que representa una herramienta inigualable para la realización humana en el orden ético, cívico y existencial. En consonancia con esto, presentamos una valiosa **Entrevista** al Dr. José Barrientos Rastrojo, figura significativa en la divulgación y desarrollo de las prácticas filosóficas o filosofía aplicada. Por su parte Oscar Valencia, en **Filosofía como bien público o derecho**, se interroga ¿Es válido pensar a la filosofía un bien público o un derecho? Cuestión con la que recupera elementos conceptuales sobre los bienes públicos y rememora la conferencia que Jacques Derrida ofrece para la UNESCO donde se postula a la filosofía como un derecho que posibilitará la construcción de un Estado cosmopolita.

En la sección de **Escenarios** el artículo **¿Cómo se ve filosofía para niñas y niños en una comunidad de diálogo?** Leslie Cázares comparte su amplia experiencia como formadora de comunidades de diálogo y ofrece una descripción de los elementos que se observan cuando se logra una experiencia de filosofía para niños y niñas (FpN). El objetivo es mostrar, mediante ejemplos, cómo se construye una comunidad de diálogo e indagación,

y cómo se discuten los problemas filosóficos emergentes de la vida cotidiana con niños y niñas. En este mismo tenor, en **Confiar en la razón: enfoque de prácticas filosóficas basado en competencias y actitudes filosóficas**, el Taller de prácticas filosóficas, organización dedicada a la investigación, formación y divulgación, presenta su método, técnicas y orientaciones fundamentales. En el texto se proponen una serie de condiciones básicas para el diálogo en los talleres, estableciendo competencias y actitudes esenciales para el desarrollo de una práctica filosófica, así como criterios de evaluación del trabajo.

Omer Buatu escribe **Responsabilidad y naturaleza de la consultoría filosófica en nuestros días** en el que invita a que nos preguntemos por la naturaleza de la consultoría filosófica y las responsabilidades del consultor filosófico. Ofrece un esbozo de definición de la consultoría filosófica señalando acertadamente que ésta depende de la idea previa que el consultor sostenga acerca de qué es filosofía. Plantea la necesidad de la mediación de la historia de la filosofía en la consultoría como un elemento central para cumplir con su objetivo y el del consultor: generar conocimiento. Por último, en **Cuatro sugerencias del pensar Heideggeriano para la consultoría filosófica**, Yolanda Pérez Prado logra perfilar desde su lectura algunas claves del pensamiento de Martin Heidegger para aplicarse en abordajes interpersonales, particularmente en la consultoría filosófica. La propuesta modela dos acciones necesarias para el desarrollo de las prácticas filosóficas: por una parte, pensar por uno mismo en creatividad y diálogo con la historia de la filosofía permite extraer la riqueza de su tradición que ilumina la vida y, por otro lado, se muestra de qué manera y con qué fin se ofrecen contenidos filosóficos en la consultoría filosófica para que resulte de mayor provecho para los consultantes.

La sección de **Ensayos** no desentona con el contenido de las anteriores secciones. Es así que Felipe Ángel Hernández Hernández realiza un ensayo que titula **Una lectura grupoanalítica acerca de la vida y obra de Alfonso Reyes** en el que aborda la teoría vincular de Enrique Pichon-Rivière para analizar algunos textos claves de Alfonso Reyes desde sus vínculos externos, particularmente sus escritos referentes a la historia y la sociedad mexicana y latinoamericana. En este mismo campo disciplinar, Carlos Octavio Pérez Ayala escribe el ensayo **El dinero en la relación psicoterapéutica bipersonal y analítica grupal** en el que plantea que el análisis del dinero como parte del proceso terapéutico puede ser, en sí mismo, terapéutico. Es una disertación clínica-filosófica que pretende ser un punto de partida, una invitación a la construcción de una teoría-práctica que contemple el dinero como parte de la relación psicoterapéutica, tanto en el ámbito bipersonal como grupal. **P**

ACERCA DE JOSÉ BARRIENTOS RASTROJO

OSCAR VALENCIA MAGALLÓN*

* Profesor del Instituto de Filosofía A. C., ITESO y UMM a nivel licenciatura, maestría y doctorado. Doctor en psicoanálisis, cuenta con una maestría tanto en psicoterapia como en neuropsicología, y es licenciado en filosofía. Fue fundador del Colegio Mexicano de Consultores Filosóficos y su primer vicepresidente.

José Barrientos Rastrojo es profesor titular de la Universidad de Sevilla, en la cual ha sido vicedecano en la facultad de filosofía. También dirige el centro BOECIO (Filosofía para Personas Privadas de Libertad y Personas en Riesgo de Exclusión Social) y la Red Iberoamericana de Investigación en Filosofía Aplicada (aceptada por la AUIP en Sao Paulo en 2013); a su vez es director de la Revista Internacional de Filosofía Aplicada HASER desde 2010.

Ha sido director principal de varios proyectos como FEDER, AACID, Universidad de Chicago-*John Templeton Foundation*, así como de así como de varios proyectos de la Oficina de Cooperación, que analiza la eficacia del pensamiento crítico y el gobierno sobre las pasiones (regulación emocional) en prisiones de España, Argentina, México, Colombia y Brasil.

Es autor de cerca de 300 publicaciones (incluyen 40 libros), entre ellos destacan *Filosofía aplicada experiencial. Más allá del posturo filosófico*, *Pensar críticamente, investigar y cooperar*, *Introducción al asesoramiento y la orientación filosófica. De la discusión a la comprensión y Pensa-*

miento crítico para personas voluntarias y cooperantes, *Filosofar entre rejas*, entre varios más. Sus trabajos han sido traducidos al portugués, italiano, ruso e inglés. Tiene en su haber más de 150 conferencias en diversas universidades: Universidad Nacional Autónoma de México, Universidad Nacional Autónoma de Nuevo León, Universidad de Guadalajara, Uniminuto de Colombia, Pontificia Universidad Javeriana, Universidad Autónoma de Chihuahua, Instituto Salesiano de Estudios Superiores, Universidad Nacional y a Distancia de Colombia, Universidad Autónoma de Querétaro, Universidad de Tokio, Sao Paulo, entre otras.

Es evaluador de 10 revistas y ha participado en procesos de evaluación de estudiantes (tesis doctorales, tesis de master) dentro y fuera de España. Es evaluador (experto internacional) de la Unión Europea para los proyectos de investigación "Marie Curie" desde 2018 y presidente de uno de los paneles de la ANECA del programa ACREDITA, asimismo ha sido evaluador externo y experto internacional de carreras universitarias en varios



países como Chile, México y Colombia. Desde 2014, dirige el grupo de investigación PAIDI “Experiencialidad”. Dispone de 47 meses de estancias de investigación en las principales universidades del mundo: Harvard, Cambridge, Chicago, Princeton, Tokyo, entre otras.

Destaca la calidez humana del doctor Barrientos para transmitir la filosofía en diversos formatos y medios de divulgación que integran cursos universitarios formales

como talleres libres en contextos de vulnerabilidad humana como cárceles y pequeños centros comunitarios-educativos. Su activismo en torno a la aplicación de la filosofía dentro y fuera de las aulas universitarias le ha permitido desarrollar una propuesta propia en torno a la filosofía aplicada, que enseña cómo la creatividad y el activismo son relevantes para que la filosofía con sus diversos rostros se haga presente en los entornos de nuestra cultura actual.

P

JOSÉ BARRIENTOS RASTROJO: CUESTIONES SOBRE FILOSOFÍA APLICADA*

OSCAR VALENCIA MAGALLÓN**

** Profesor del Instituto de Filosofía A. C., ITESO y UMM a nivel licenciatura, maestría y doctorado. Doctor en psicoanálisis, cuenta con una maestría tanto en psicoterapia como en neuropsicología, y es licenciado en filosofía. Fue fundador del Colegio Mexicano de Consultores Filosóficos y su primer vicepresidente.

Oscar Valencia: ¿Cómo te interesaste por la filosofía? ¿Dónde te formaste? ¿Y cómo te vinculaste al movimiento de la filosofía aplicada?

José Barrientos: Siempre me atrajo la filosofía en bachillerato, aunque no lo contemplaba como salida profesional. Antes de comenzar en la Facultad de Filosofía estudié en un seminario religioso durante tres años en los que, los dos primeros, se dedicaban a estudiar filosofía. Estaba encantado. Sin embargo, al tercer año, salí de aquella institución y pensé estudiar neurología, pero acabé en las clases de enfermería. ¡Cosas de la vida! Allí, me afiancé en mi idea de dedicarme a la filosofía. Me percaté de que las ciencias de la salud estudiaban el cerebro y no atendían a los procesos argumentativos y reflexivos, que era lo que me atraía.

Finalicé la carrera de enfermería y comencé filosofía. Reconozco que fue una travesía gozosa. Incluso los exámenes eran una fiesta puesto que mi sed de conocer me llevaba a que no sólo estu-

diara los apuntes de clase, sino a que devorase los libros que allí se citaban. Al final del primer año, un profesor de la Universidad de Sevilla, Pepe Ordoñez¹, me invitó a unirme a un grupo donde estaban estudiando las dimensiones prácticas de la disciplina. Su propuesta me cautivó. Desde los comienzos, me percaté de que muchas clases y contenidos de los pensadores y pensadoras me daban réditos en mi vida personal. En ese sentido recuerdo las clases del profesor Hernández Pacheco², que lamentablemente falleció de COVID y que nos impartía clases de Romanticismo. Las líneas de la Escuela de Jena eran un revulsivo para mis cuitas emocionales propias de aquella edad. También, el profesor Jacinto Chozas³, que vinculaba el ser heideggeriano con cuitas existenciales, fue esencial para entender que la filosofía era algo más que un juego intelectual “reducido a los cenáculos académicos”, como señala J.L. Burgos⁴.

Mi primer contacto con el grupo del Profesor Ordoñez fue por medio de la participación en un seminario cuyo ponente era un psicólogo con acentuadas influen-

* Esta entrevista se realizó informalmente por teléfono y se ha transcrito literalmente sin pasar por un corrector de estilo.

1. https://investigacion.us.es/sisius/sis_showpub.php?idpers=1845

2. <https://personal.us.es/jpacheco/Publicaciones.htm>

3. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/autor?codigo=22838>

4. J. L. Burgos, *Introducción al personalismo* (Madrid: Biblioteca Palabra, 2012) 261.



cias filosóficas, llamado Luis Cencillo⁵. Será cuando conozca al Grupo ETOR, que es el acrónimo de Educación, Tratamiento y Orientación Racional, y me involucre en la creación de un método de consulta filosófica (basado en cuatro principios metodológicos: Oír, Escuchar, Tratar y Derivar)⁶. Nos situamos en el curso 1999-2000. Ordóñez era especialista en filosofía heideggeriana y en postmodernidad y consideraba que ambas servían para fluidificar el pensamiento, que creaba y acentuaba los dogmatismos. Su propuesta era realizar una deconstrucción para fundir las ideologías que nos hacían sufrir. En el grupo, destacaba también Francisco Macera⁷ que trabajaba sobre el análisis de las ideologías por medio de Karl Mannheim y Diego Ruiz Curiel⁸ que acuñó el concepto “impositores desconocidos”.

Oscar Valencia: ¿Qué entiendes por filosofía aplicada?, querido Pepe y ¿cómo describirías su desarrollo a lo largo de estas últimas décadas?

José Barrientos: La filosofía aplicada es una aproximación a la filosofía que, además de sus réditos teóricos, requiere jugar con las aplicaciones de las teorías en contextos específicos humanos. Entiende que no se puede llegar a la verdad si no se pone en funcionamiento esa filosofía dentro de la vida. Ese es el caso de corrientes como el estoicismo. Séneca rechazaría al profesor que intentase definir sus tesis desde la explicación magistral. Acceder a sus verdades requiere practicar ejercicios como la *diakrisis*, la *prosoché*, la *meletai*, la *gymnastiké*⁹ y el resto de los ejercicios. Análoga situación podría citarse respecto a la Fenomenología.

5. <https://www.infocop.es/fallece-luis-cencillo/>

6. Cfr. GRUPO ETOR: “Filosofía Aplicada en el Grupo de Investigación Filosofía Aplicada: sujeto, sufrimiento, sociedad” en AA.VV., *Filosofía aplicada y universidad* (Madrid: Visión, 2010).

7. <https://www.facebook.com/franciscoantonio.maceragarfia/>

8. Ver D. RUIZ CURIEL, “Filosofía-psicoanálisis versus asesores filosóficos-psicoterapeutas”, *Revista ETOR*, 1 (2003) 135-142.

9. Cada una de ellas se pueden consultar en el libro de JOSÉ BARRIENTOS RASTROJO, *Filosofía para privados de libertad* (Sevilla: Boecio, 2023).



Para comprender el espíritu de la obra de Edmund Husserl necesita no sólo leer *Experiencia y juicio* sino poner en funcionamiento ejercicios de variaciones eidéticas o de reducciones fenomenológicas.

Considero que nuestra disciplina consiste en esa estructura que, sin negar la teoría, encarna las tesis de René Descartes, María Zambrano o Michel Foucault en casos concretos vívidos. Por ello, como sabes, me gusta utilizar el término experiencialidad. La filosofía debe aspirar no sólo a enseñar contenidos, sino que exige invitar a la transformación de sus usuarios.

Sobre estas bases, se debería indicar que existen tantas filosofías aplicadas como filosofías, puesto que cada corriente o persona dedicada a ella es un modelo para la realización de talleres o su implementación en consulta. En ese sentido, existen filosofías aplicadas existencialistas, fenomenológicas, estoicas, cínicas, cartesianas, orteguianas, beuchotianas, etcétera. En este sentido, resulta parco afirmar que la filosofía entrena, exclusivamente, el pensamiento crítico,

pues sería similar a decir que lo único que puede realizar la filosofía es pensar críticamente. Sin embargo, esto no se ajusta ni siquiera a un estudio superficial de la historia del pensamiento. En suma, la filosofía aplicada consistiría en un modo de encarnar el pensamiento, de convertir la filosofía en una experiencia.

Oscar Valencia: ¿Cómo describirías su desarrollo a lo largo de estas últimas décadas?

José Barrientos: Se suele citar a Gerd Achenbach como su fundador, aunque podemos encontrar experiencias previas en otros autores como Leon de Haas en los años setentas, Pierre Grimes y Regina Uliana en los sesenta e incluso Peter Koestembaum y Michael Russell en Estados Unidos¹⁰. Si tenemos que segmentar la historia de la disciplina en bloques, destacaría tres periodos. Durante el primero (entre la década de los setentas y mitad de los noventa) se formaron los primeros grupos, como el de Achenbach en Alema-

10. Ver JOSÉ BARRIENTOS RASTROJO, *Introducción al asesoramiento y la orientación filosófica* (Tenerife: Idea, 2005).

nia o los de holandeses de Dries Boele o Ida Jogsmann, y las principales referencias (Schuster, Marinoff, Lahav, Amir, Gruengard) empiezan a tomar contacto con la profesión.

A mitad de los años noventa, cuando Ran Lahav organiza el primer congreso internacional, el primer *International Conference on Philosophical Practice*,¹¹ se empiezan a vincular con fuerza los autores. En esa *segunda fase*, el movimiento es muy alemán y muy inglés. La mayor parte de los textos representativos se encuentran en inglés y en alemán. El periodo llega hasta 2006 aproximadamente. Será el periodo en que entremos personas como Jorge Dias de Portugal, Neri Pollastri de Italia o un servidor desde España, entre muchos otros y otras (que confío no se enfaden por no poder citar a todo el mundo).

La tercera fase supuso el intento de llevarla a otros idiomas como el español y, especialmente, a Iberoamérica. Desde el año 2003/04 trabajé con el primer grupo en México (SOFIAM, Sociedad para la Filosofía Aplicada de México) liderado por Larisa Guerrero en Guadalajara donde creamos en 2004 el primer curso online de la materia, realizamos el primer congreso iberoamericano en Sevilla en 2006 y mezclamos el segundo con el octavo *International Conference on Philosophical Practice* en la Universidad de Sevilla. Asimismo, lancé el libro *Introducción a la orientación y el asesoramiento filosófico*¹² en 2003, Roxana Kreimer escribe *Artes del Buen Vivir*¹³ y ASEPRAF de Mónica Cavallé¹⁴ crea el primer curso en España sobre la materia en 2004. Posteriormente, cree el primer Master Online de Filosofía Aplicada en una universidad mexicana, cuyos oríge-

nes fueron cuatro diplomados de unas 1500 horas. Más adelante, llegó CECAPFI en México con la excelente labor de David Sumiacher, el Colegio Profesional de Filosofía Aplicada y las decenas de actividades de nuestro común amigo Sumiacher, incluyendo el congreso mundial en 2018.

En medio, se podrían citar decenas de proyectos. En lo personal, he intentado romper las barreras con la academia, impulsando tesis doctorales, formaciones universitarias y revistas académicas. Quizás, después de la pandemia se abrió un cuarto escenario, a saber, la introducción de la disciplina en la universidad. Muestra de ello, son los múltiples Másteres, las revistas, las tesis doctorales o la emergencia de más profesores universitarios con perfil doble (académico y practicante de la filosofía). Cuando yo comencé como profesor había muy pocos con ese perfil (Marinoff, Amir, Lahav); luego se han unido Michael Weiss, Donata Romizi, e incluso tu caso, Oscar.

Oscar Valencia: Muchas gracias por este recorrido histórico, muy útil para ubicar el desarrollo de nuestra disciplina. Me gustaría preguntarte ¿en qué consiste lo filosófico de la filosofía aplicada?

José Barrientos: Tu pregunta se asemeja a la cuestión “¿Qué es filosofía?”: la respuesta puede ser diversa sin llegar a agotarla. Responderla exige profundizar, previamente, en qué es filosofía. Si la respuesta es pensar críticamente, profundizar fenomenológicamente, comprender corporalmente como asevera Merleau-Ponty o descifrar el sentir originario como defiende María Zambrano, todo ello es lo filosófico en la filosofía aplicada.

11. <https://icpp.site/>

12. JOSÉ BARRIENTOS RASTROJO, *Introducción al asesoramiento y la orientación filosófica*, op. cit.

13. ROXANA KREIMER, *Artes del buen vivir. Filosofía para la vida cotidiana* (Buenos Aires: Ediciones Anarres, 2002).

14. <https://escueladefilosofiasapiencial.com/monica-cavalle/>

Lo filosófico en la filosofía aplicada es aquello que, por una parte, la historia ha ubicado dentro de este campo: pensar críticamente. A ello, se debe añadir todo lo dicho antes. Lo filosófico en la filosofía aplicada consiste, además, en lo que está por decirse o lo que se está diciendo. Por ejemplo, lo filosófico en este campo incluye las nuevas derivas del pensamiento decolonial. Por último, esa densidad filosófica se ubica también en lo por decir, en esas filosofías del mañana que ni siquiera podemos imaginar. Una buena filosofía aplicada debe romper los límites de entender que su carácter filosófico se restrinja al pensamiento crítico. Filosofar es mucho más que ello y la filosofía aplicada también.

Se podría hacer una filosofía que cansase o una filosofía de movimientos musicales como el carnaval, tema que me interesa en los últimos tiempos. Allí, la verdad filosófica, no es simplemente la letra de la música, sino que también aparecen dimensiones musicales, es decir, aparece un nuevo sentido cuando más allá de analizar la letra, canto la letra, aparecen nuevas significaciones, nuevas verdades, o cuando canto esa letra con un disfraz determinado. Esto también podrían ser dimensiones filosóficas dentro de la propia filosofía.

A grandes rasgos, me intereso por la filosofía, y, por extensión, por la filosofía aplicada, que se empeña por desentrañar la verdad. Esto significa que, si un consultante posee una visión restringida, se le deberá ayudar a ampliar su óptica mediante objeciones y cuestionamientos y, además, proponiendo ejercicios que le permitan ver, intuir y percibir la riqueza del mundo.

Oscar Valencia: Y en línea de esto que estás comentando, me gustaría preguntarte qué relación existe entre los objetivos de la filosofía aplicada y la búsqueda de la sabiduría. ¿O consideras que la filosofía

aplicada está más cercana a la búsqueda de habilidades del pensamiento analítico?

José Barrientos: Yo creo que las dos vías son válidas. La filosofía puede ser una búsqueda de la sabiduría. Derivada de la adquisición de la sabiduría se logra la virtud y, quizás, la felicidad. La búsqueda de la verdad asociada a este acto no debería quedar restringida a un planteamiento discursivo y de pensamiento crítico. Existen verdades que no se obtienen por medio de un silogismo, sino por medio de la vivencia de experiencias. Estas verdades son las raíces del sabio.

Los estoicos dividían la filosofía en tres ámbitos. El *logos*, el *ethos* y la *physis*. La práctica vinculada con el *logos* se acercaría a nuestro cultivo del pensamiento crítico y racional. En el ámbito del *ethos*, el filósofo no sólo piensa, sino que entrena virtudes éticas o morales. Las verdades aquí dentro se viven y se aprenden desde esa experiencia. Por último, la *physis* exigía un ajuste con el principio natural de la razón y, por ende, sus contenidos tampoco son meramente discursivos; hacer emerger aquí la verdad no resulta de un silogismo bien orquestado, sino de una vida adecuadamente realizada. Quedar sólo en el primer campo no sólo restringe al filósofo a una bufonada —a ojos de Séneca o Epicteto—, sino que reduce el potencial de la filosofía. Para un estoico, el filósofo no solo razona oportunamente de acuerdo a los mecanismos de la lógica. El filósofo y las filósofas se transforman gracias al contacto con la verdad. Después de ella, consiguen relacionarse de una forma más serena, profunda y tranquila ante los golpes de la existencia.

De hecho, aceptar que el único objetivo de la filosofía es el análisis racional puede llevar a barbaries como la Segunda Guerra Mundial. ¿Sería un buen filósofo aquel que, exclusivamente, desarrollase una gran pericia racional? Adolf Eichmann¹⁵ podría representar un ejem-



plo de lo anterior y difícilmente asumiríamos que era un buen filósofo. ¿Podemos aceptar una filosofía que se dedique exclusivamente a entrenar una razón instrumental, es decir, una que mute en instrumento para conseguir fines sobre los cuales no discute? ¡Yo creo que no!

Oscar Valencia: Gracias, querido Pepe. Me gustaría preguntar, ¿qué entiendes por filosofía experiencial? ¿Cuál es tu definición hasta este momento?

José Barrientos: La filosofía experiencial es la transformación de la filosofía en una experiencia. Ésta transforma las filosofías (teóricas) en algo diferente. La verdad no sólo procede, como decía antes, del silogismo y de lo discursivo. Por el contrario, se escancia de vivir ex-

periencias profundas. Esas verdades son denominadas por María Zambrano como “evidencias” y por José Ortega y Gasset como “revelaciones”. Según la pensadora, la evidencia es una verdad que puede tener poco contenido conceptual, aunque opera una transformación sin igual en el sujeto. Una evidencia es la afirmación que apuñala nuestra existencia durante una conferencia y nos obliga a cambiar de vida. Para lograr esas verdades, es preciso realizar ciertos ejercicios filosóficos, abrir a ciertas disposiciones y orquestarlo todo dentro de metáforas particulares (viaje, peregrinación, cultivo etc.) Todo ello lo he explicado en el libro *Filosofía para privados de libertad*¹⁵.

Oscar Valencia: Gracias, querido Pepe. Y ¿cómo surgió la idea de filosofía aplicada

15. <https://encyclopedia.ushmm.org/content/es/article/eichmann-trial>

16. JOSÉ BARRIENTOS RASTROJO, *Filosofía para privados de libertad*, op. cit.



o de la filosofía experiencial dentro de las cárceles? ¿Y cuál es el objetivo filosófico que se busca?

José Barrientos: Todo comienza con un compañero, Eduardo Vergara, quien, en 2007, decide llevar la filosofía a la prisión. Empezó en Sevilla y en la siguiente década pasó por una decena de prisiones españolas. Hacia 2017, abandonó la actividad, aunque, creo que está intentando retomarla en Gibraltar. Hacia el curso 2013/2014, diseñé un proyecto para evidenciar el rendimiento de talleres filosóficos con otros colectivos. Nos lo acabó financiando la John Templeton Foundation a través de la Universidad de Chicago. El equipo, que dirigía desde Sevilla contaba con la ayuda de cuatro países: México con David Sumiacher, Croacia con Zoran Kojcik, Noruega y Viena con Michael Weiss, además de España. Cuando lo acabamos y obtuvimos resultados interesantes que se publicaron

a Corea del Sur¹⁷, decidí llevar la experiencia al lugar donde se desempeñaba Vergara: los reclusorios. Realmente, la versión inicial incluía dos opciones, uno, trabajar con comunidades indígenas y el segundo, con prisiones. La vida me llevó a entablar relaciones con Marco Antonio López Cortés, alumno de la UNAM en México, con Edson Renato Nardi del Centro Universitario Claretiano de Brasil y a decidirme por la segunda opción. Marco Antonio López Cortés, quien en aquel momento era alumno en la UNAM, estaba haciendo su servicio social en una prisión y el centro universitario de Edson Renato Nardi poseía convenios con prisiones.

Decidimos avanzar respecto a investigaciones previas. Las que existían hasta el momento eran experiencias cortas. En la mayor parte de los casos, no superaban los tres meses. Por otra parte, estaban limitadas geográficamente a una o dos prisiones. Sobre todo, sus resultados no tenían cierta validez científica al desconocer los auto-

17. Cfr. JOSÉ BARRIENTOS RASTROJO y J. BUJEDO, "Can wisdom be taught by philosophical practice? An experimental research", *Journal of Humanities Therapy*, 3 (2019) 31-62.

res las bases de la investigación empírica, no disponer de instrumentos de medida validados y, en general, al intentar sobre-generalizar conclusiones desde diseños experimentales erróneos o inexistentes.

Los primeros años no contamos con financiación, pero poco a poco logré fondos para diversos elementos (página web, publicaciones, algunos documentales, etc.). Primero llegaron fondos de la Unión Europea a través de los programas FEDER y, más tarde, de varias universidades (Sevilla en España, UNAD y Uniminuto en Colombia, etc.). Con mucho esfuerzo, el proyecto BOECIO se fue extendiendo alcanzando diversos países de Iberoamérica (Argentina, Brasil, Colombia, España, México) y fuimos solicitados por otros como la India, Italia, Finlandia, Estados Unidos, Turquía o Uruguay, entre otros. De hecho, nos hemos trasladado a otros contextos de vulnerabilidad como mujeres en situación de prostitución, niños y ancianos en situación de pobreza.

Oscar Valencia: Y mediante estas prácticas, ¿cuál es el objetivo filosófico que se busca?

José Barrientos: Los objetivos iniciales de BOECIO son evaluar el rendimiento de la filosofía en relación a las siguientes variables que, primero, fueron tres, pero ahora se suma otra: pensamiento crítico, gobierno sobre las pasiones, acciones comunicativas y resiliencia. La primera es el *pensamiento crítico*, la capacidad de razonar y de profundizar ante los desafíos de la cotidianidad. Gracias a él, muchas personas privadas de libertad han descubierto la opresión de la ideología criminal y se han liberado de esa opresión. También, han sido conscientes de que conceptos como la libertad no dependen de los muros sino de la interpretación que se da a esos muros.

Otro de los objetivos es el fortalecimiento del *gobierno sobre las pasiones*,

utilizando la expresión de los estoicos. No se trata de dominar u oprimir las emociones, sino de desarrollar una madurez al punto de que el sujeto, como un rey, vive aquello que es lo correcto sin sufrir por la renuncia que puede implicar. Si al niño le pones por delante un dulce y le dices que no puede probarlo, oprime su deseo, pero no gobierna sus pasiones. Cuando esté libre, se abalanzará sobre su presa. Esta situación es diferente en aquel sabio que se le indica que no puede ingerir aquello que siempre le atrajo. Su realeza emocional le permite abandonar ese deseo sin frustración. El gobierno de las pasiones se refiere a esto segundo.

El tercer objetivo llegó al proyecto meses después de iniciarse. BOECIO entrena las dimensiones comunicativas de las acciones y las relaciones. Habermas distingue entre acciones estratégicas y acciones comunicativas. Las primeras consisten en esas acciones donde busco un interés en los demás y, por ende, me encuentro oprimido por ese interés. No soy libre para expresarme sin esa coacción y convierto a la otra persona en rehén de las mismas. Las acciones comunicativas liberan la relación de esa tiranía. Las acciones comunicativas no buscan más que aumentar y mejorar la comunicación con el otro. Así sucede cuando un amigo me llama para tomar café o para irnos a la playa sin que se oculte ninguna intención no dicha o explícita. Las acciones comunicativas emancipan. Añadimos este tercer ámbito de la comunicación dentro del proyecto cuando me percaté de que, en los contextos de vulnerabilidad, sobre todo en prisión, los chicos y las chicas, habían aprendido a relacionarse con los demás por intereses. Pero no eran libres. Como resultado del entrenamiento, los internos aseveran: “me relaciono contigo sin convertirme en objeto para fines personales sino por la pura relación”.

En los últimos tiempos, empezamos a pensar en evidenciar las posibilidades de BOECIO en relación con la *resiliencia*. Una convocatoria nacional me animó a indagar en si ésta aumentaba en las personas mediante la aplicación del programa BOECIO. Actualmente, varios grupos están trabajando para indagar sobre ello.

En suma, BOECIO analiza el rendimiento de talleres de filosofía en relación con estos cuatro elementos: pensamiento crítico, gobierno sobre las pasiones, pasiones comunicativas y resiliencia. Los resultados se encuentran en el libro *Filosofía para privados de libertad* y en el artículo “*Impact of philosophical workshops on the prison population: a qualitative and quantitative evaluation, Philosophical Psychology*.”¹⁸

Oscar Valencia: Creo que el movimiento de la filosofía aplicada, lo que has producido en torno a la filosofía experiencial, implica la integración de la creatividad como una dimensión muy central de la filosofía. En ese sentido, me gustaría preguntarte cómo explicas la relación que existe en la filosofía aplicada entre la creatividad y el pensamiento crítico.

José Barrientos: ¡Ups! No me había planteado lo de la creatividad. Empecemos por acabar de responder una de tus anteriores preguntas. BOECIO no sólo es un recurso para las personas vulnerables, sino que las personas vulnerables son esenciales para este proyecto, para la filosofía aplicada y para la filosofía en general. Gracias a esos grupos, hemos aprendido nuevos conceptos y nuevas metodologías de reflexión. Nuestra academia crea filósofos y filósofas cuyos saberes no suelen permear en la sociedad. Hacemos filosofía para y desde

filósofos. Estos nuevos agentes sociales en el ámbito del pensamiento son cruciales puesto que ofrecen nuevos lugares experienciales desde los que reflexionar. Fíjate qué diferente es lo que piensa sobre el “vértigo de posibilidades” de Sartre un profesor desde su despacho a alguien que ha perdido en un tiroteo (o balacera) a toda su familia y que, encima, ha sido condenado a cuarenta años de castigo. En fin, no quiero escaparme de tu pregunta [...].

La vinculación de la filosofía aplicada con el pensamiento crítico es clara y lo he respondido antes. Si lo ponemos en conexión con la creatividad, deberíamos apelar a la idea de Lipman sobre pensamiento creativo. De acuerdo con *Thinking in Education*,¹⁹ este pensamiento no es sólo crear ideas sino mantener la “frescura” y la apertura de pensamiento. Se trata de promover la “generatividad”, la “inventividad”, la trascendencia de los marcos dados. La filosofía es una renovación constante que da respuesta a lo que es la existencia (ser es existir dirían los existencialistas), que es pulsátil, cambiante, polimorfa y un auténtico enigma que requiere fortaleza creativa para desenmarañar sus retos. Hacer un taller filosófico obliga a poseer buena forma física para enfrentar las derivas rápidas y distantes de los participantes y, por ello, puede ser más desafiante que la clase magistral o la conferencia donde las intervenciones y objeciones se reducen a su mínima expresión. No sé si te respondo.

Oscar Valencia: Lo haces y de un modo muy sugerente. Doy paso a otra cuestión: ¿Consideras que el rigor filosófico y la criticidad de la filosofía se encuentran en

18. Cfr. JOSÉ BARRIENTOS RASTROJO, J. SAAVEDRA MACÍAS y E. NARDI, “Impact of philosophical workshops on the prison population: a qualitative and quantitative evaluation, *Philosophical Psychology*”, *Philosophical Psychology*, (2024). DOI: 10.1080/09515089.2023.2300696

19. MATTHEW LIPMAN, *Thinking in education* (USA: Cambridge University Press, 2003).



riesgo en la filosofía aplicada, según ciertas críticas?

José Barrientos: Sí. Hay que cuidar el rigor y la criticidad tanto en la filosofía como en la filosofía aplicada. En ambos casos, abundan supuestos pensadores que se han convertido en intelectuales orgánicos o especialistas de otros campos del saber que buscan instrumentalizar la filosofía para fines extrafilosóficos. Tanto filosofía aplicada como en filosofía para niños, una serie de personas sin estudios previos en nuestro campo del saber se han interesado por nuestras prácticas. Cuando escuchan el discurso filosófico, lo interpretan desde sus propios marcos disciplinares. Por ejemplo, un psicólogo va a buscar en Marco Aurelio técnicas para disminuir la angustia o el estrés, y un especialista en ciencias empresariales buscará en Aristóteles técnicas para mejorar el liderazgo de sus directivos o Séneca le servirá para mejorar la productividad de los empleados. Esto pervierte el estoicismo. De hecho, escribí hace más de un año una trilogía sobre ese particular, que leyó uno de mis alumnos y que dedicó su tesis de maestría a ese tema hace unas semanas. El estoicismo persigue la cercanía del sujeto al Logos. Lo otro es

terapia o emprendurismo que utilizan la filosofía para fines ajenos a la historia del pensamiento. Por ello, no es auténtica filosofía. No hacen filosofía porque sus objetivos no son filosóficos. Si su pretensión consiste en ejecutar terapia psicológica utilizando instrumentos filosóficos, realizarán terapia, no filosofía.

Oscar Valencia: Es muy claro lo que comentas querido Pepe. Otra cuestión relevante es la siguiente: ¿para qué se debe enseñar filosofía aplicada dentro de las universidades y cuál consideras que es su futuro?

José Barrientos: La filosofía aplicada no posee únicamente réditos para los vulnerables, sino que, como señale antes, ellos pueden aportar algo innovador a nuestro campo. Su situación particular nos proporciona nuevos conceptos y modos de pensar. Esto ha sucedido cada vez que han entrado nuevos agentes en una disciplina. Así ha sucedido con la filosofía realizada por mujeres: María Zambrano con la razón poética, Beauvoir con el existencialismo feminista, Marta Nussbaum con su recuperación de la educación filosófica, Adela Cortina con la razón cordial, entre otras pensadoras.



No es suficiente este agente. Es imprescindible que la filosofía siga conquistando otros discursos procedentes de las infancias, las mujeres en situación de prostitución, los inmigrantes, etcétera. No estamos legitimados para hablar por ellos, sino que son ellos los que deben hablar por sí mismos. Solo ellos pueden hablar de la inmigración de una forma nativa, por así decirlo.

Ahora bien, ¿cómo puedo recuperar yo ese discurso sin hablar por ellos si no soy inmigrante? La filosofía aplicada ayuda puesto que puede utilizar el recurso de los talleres filosóficos.

Las Facultades de Filosofía necesitan filosofía aplicada para abrirse a estos discursos. Sólo así podremos rechazar el imperialismo menospreciante (por utilizar el término de Axel Honneth) al que ha sucumbido durante milenios nuestra disciplina. Necesitamos conocer las teorías de Aristóteles, Descartes, Heidegger o Han. Pero no estamos haciendo ningún favor a nuestros estudiantes cuando le robamos la posibilidad de acceder a las filosofías apartadas, a los discursos yanomamis, mayas, tojolabales, purépechas, tapatíos, o mixtecos. La filosofía aplicada hace años que no sólo habla sobre ellos, sino que incentiva diálogos reales con ellos.

Por lo tanto, yo diría que la academia necesita la filosofía aplicada para responder a los fines que se planteó la filosofía desde que se inició bien sea en Occidente, o bien sea en Oriente, o bien sea en Mesoamérica o en otros países: la búsqueda de la verdad.

Por otro lado, reconozco que existen derivas pragmáticas cada vez más acentuadas en nuestro alumnado. La filosofía aplicada permite dar curso a esta necesidad de forma crítica y rigurosa.

Cuando Foucault busca el pensamiento del afuera, cuando Heidegger se plantea que la filosofía no puede ser solo una imagen mental de la realidad, sino que tiene que estar inserta en ella, o cuando Richard Rorty habla de la filosofía como el espejo de la naturaleza, creo que están muy en consonancia con el espíritu de la filosofía aplicada. Ellos supieron que la filosofía no debe buscar una construcción alejada de la realidad. Recordemos lo que decía Beauvoir:

Desde el momento en que consideramos abstracta y teóricamente un sistema, nos situamos efectivamente sobre el plano de lo universal, es decir, de lo infinito. Por ello la lectura del sistema hegeliano es tan consola-

dora: recuerdo haber experimentado un gran sosiego al leer a Hegel en el marco impersonal de la Biblioteca Nacional, en agosto de 1940. Pero luego que me encontré nuevamente en la calle, en mi vida, fuera del sistema, bajo un cielo verdadero, el sistema no me sirvió ya de nada: eran, bajo el color del infinito, las consolaciones de la muerte las que me había ofrecido, y yo deseaba todavía vivir en medio de hombres vivientes. Pienso que, inversamente, el existencialismo no propone al lector los consuelos de una evasión abstracta.²⁰

El grito de Emmanuel Mounier hace un siglo debería inquietarnos: “Si se mira de cerca, pronto se percibe que los intelectuales están, la mayoría de ellos, podridos por un falso liberalismo y muertos de cobardía. Lo que la persona piensa preservar es su pequeña y preciosa personalidad, desconectada de las grandes corrientes humanas y dedicada a su propia adoración y a sus inefables ocupaciones”.

Oscar Valencia: Muy bien, mi querido Pepe, es muy rica y enriquecedora tu respuesta. Por último, recordando que hubo una conferencia importante y significativa que ofreció Derrida en el contexto del acompañamiento que la UNESCO ha generado sobre la divulgación de la filosofía, me gustaría preguntarte ¿consideras pertinente y adecuado entender a la filosofía como un derecho o sería demasiado pensarla de ese modo?

José Barrientos: Yo creo que es muy necesario siempre y cuando estemos buscando un determinado tipo de sujeto, uno autónomo que piensa críticamente por sí mismo, que se construye a sí mismo, que no quiere ser dominado por la ideología. Si la UNESCO busca ese individuo y no uno condescendiente y cegado, coincido plenamente con esta lucha. Esto no quiere decir que el derecho a la filosofía deba coronar todos los sistemas y situaciones. Si tenemos delante a un pequeño a punto de fallecer de hambre, creo que la urgencia no pasa por enseñarle a argumentar u obligarle a entender la hermenéutica de Schleiermacher. De hecho, aunque el derecho a la Filosofía debería instalarse en todos los regímenes democráticos existen otros más importantes, como el derecho del cuidado al otro. Algunos dirán que esto se funda en un horizonte discutible. También el pensamiento crítico es discutible en ciertos marcos.

Oscar Valencia: Querido Pepe, muchas gracias por tus valiosas respuestas y permitírnos desarrollar esta entrevista. Agradecemos mucho la relación que has tenido con el instituto. Estamos de fiesta con este número de la revista y esperamos que muchos lectores se sientan animados con más elementos de conocimiento sobre la filosofía aplicada y también sobre la filosofía experiencial; deseamos que más personas conozcan tus proyectos. Esperamos que este diálogo ayude a seguir animando y motivando las intenciones de muchos filósofos, filósofas y personas de otros campos en torno a la divulgación y el cultivo de la filosofía aplicada. **P**

20. SIMON DE BEAUVOIR, *Para una moral de la ambigüedad* (Buenos Aires: Editorial La Pléyade, 1972), 167-168.

FILOSOFÍA, BIEN PÚBLICO Y DERECHO

OSCAR VALENCIA MAGALLÓN*

* Profesor del Instituto de Filosofía A. C., ITESO y UMM a nivel licenciatura, maestría y doctorado. Doctor en psicoanálisis, cuenta con una maestría tanto en psicoterapia como en neuropsicología, y es licenciado en filosofía. Fue fundador del Colegio Mexicano de Consultores Filosóficos y su primer vicepresidente.

El presente artículo invita a reflexionar sobre el carácter de derecho que se ha otorgado a la Filosofía. Se mencionan en clave histórica un marco de cambios y crisis tanto sociales como culturales que justifican su importancia y urgencia en tanto herramienta de orientación, generadora de democracia y posibilitadora de criterios éticos. Se alude a la intención que organizaciones como UNESCO han desarrollado sobre su inclusión en los marcos educativos y jurídicos de los Estados explicando qué funciones y características de su naturaleza coadyuvan al desarrollo de una mejor humanidad. Se concluye el artículo con una invitación a valorar las prácticas filosóficas como un vehículo de intenciones democratizadoras y humanizantes que posee el filosofar para coadyuvar en la construcción de mejores sociedades.

En el marco de una reflexión sobre la importancia de la filosofía en la cultura contemporánea vienen a la mente los trabajos que profesores como Gabriel Vargas Lozano, organizaciones como la UNESCO y el Observatorio Filosófico de México, entre otros actores, realizaron para lograr que en el 2019, particularmente en México, se revirtiera el decreto de la exclusión de la filosofía dentro de los planes de estudio, logrando así reincorporar como un derecho a la filosofía y

humanidades en el campo de la educación pública. A pesar de dicho logro, los planes de estudio y cátedras siguen sin actualizarse conforme a la fuerza del mandato constitucional y la implementación de la filosofía en todos los niveles educativos sigue en proceso. En el nuevo modelo educativo llamado “nueva escuela mexicana” se defiende la centralidad de las humanidades dentro de los contenidos, pero se diluye la integración de las disciplinas de filosofía en cuanto tales.

Diversas instituciones y asociaciones en nuestro país siguen pugnando por lograr que los programas de filosofía y de las comunidades de diálogo e indagación sean una realidad en todos los niveles educativos. Pero, ¿qué justifica esta lucha? ¿Por qué no es suficiente que la filosofía se integre y diluya en las humanidades? ¿Qué valida el derecho a la filosofía o, en otras palabras, por qué es tan importante que los planes de educación la contengan? ¿Por qué tanta necesidad de filosofía?, ¿Qué retos tenemos enfrente que se hace imprescindible filosofar, incluso proclamar el derecho a hacerlo? Responder estas preguntas de manera razonable será posible si dialogamos, aunque sea un poco y de manera general, sobre las condiciones de crisis civilizatoria que comprometen nuestra experiencia como humanos.



Crisis civilizatoria

Hablamos hoy día de crisis civilizatoria para referirnos a la serie de cambios que han ocurrido en el tránsito del siglo XX al siglo XXI en el orden político, económico, religioso, cultural, social y simbólico. Podemos nombrar algunos de ellos más significativos como los surgidos de la revolución industrial, que derivaron en la transformación de las formas de organización política donde ciertos países tomaron la forma de repúblicas renunciando a estructuras monárquicas y otros más afianzados en ese modelo político daban cabida a la lucha por derechos de los ciudadanos primero en el orden laboral y después en el orden privado.

Otros acontecimientos sin duda constitutivos de la fisonomía actual de nuestro mundo fueron la destrucción, reconstrucción de Europa y de algunos países de Asia a partir de la primera y segunda guerra mundiales, así como el fortalecimiento del modelo capitalista fortalecido y consolidado a inicios mediados del siglo XX por Estados Unidos -gran vencedor de la guerra- como paso que seguía a la burguesía instalada desde tiempos anteriores. Aprendimos que la consecuencia de esto derivó en el debilitamiento de la figura del

Estado (tal como lo entendió Marx mucho tiempo atrás), dado que las reglas serían dictadas ya no desde el entorno político, sino desde el económico, cambiando con ello no solo las posibilidades de desarrollo y crecimiento de las sociedades, sino también el orden axiológico y simbólico de las mismas. Dicho de otro modo, el capitalismo logró establecerse como modelo de vida dominante que fue minando el carácter trascendente de los valores resignificándolos en un tiempo terrenal, determinado por la duración de los objetos de consumo, sustentados en la figura del descarte y de lo reemplazable, lo cual contaminó la valoración dirigida hacia la vida humana y los recursos naturales.

Añadimos a los grandes acontecimientos ya enunciados, el derrumbe de los países socialistas y el desvanecimiento de la revolución comunista, la agudización de la desigualdad económica-social, las hambrunas, el desplazamiento de millones de personas del sur al norte en distintos continentes, dejando crisis nacionales a su paso y crisis de reconocimiento del otro en los países donde se refugian los migrantes.

En el entorno del siglo XXI vale la pena considerar la tendencia homogeneizante de la globalización. La promesa de la generación de un mercado global

como progreso ha fungido como slogan de una ilusión hipócrita que esconde tras de sí el rostro miserable de la dependencia y desigualdad económica que los países menos fortalecidos sufren en relación a los Estados dominantes, debido a la endeble configuración de los primeros, mientras que los segundos, a contrapelo del bien común, sacan jugo de las bondades de la relación dominación-dependencia, dejando los costes económicos y sociales fuera de sus territorios (como sucede en México y otros países africanos con mineras extranjeras). Ante esto surge la necesidad de una crítica de la cultura de la dominación como modos de pensar que pugnan por la autonomía y el reconocimiento de lo regional, para escapar de las fauces devoradoras del mercado, de la explotación de la fuerza de producción y de los modelos universales de democracia que han servido a los intereses de los países y agentes del capital dominantes. Se hace imprescindible en ese sentido una filosofía crítica de la cultura, de la sociedad, de la economía y del símbolo.

Otra paradoja es que al tiempo que se posibilita el reconocimiento de la diversidad cultural e histórica de los pueblos, las etnias y las minorías, aparece un incremento escandaloso de chauvinismo cultural y religioso. Parece que el conservadurismo a ultranza regresa y que lo hace con más fuerza, reclamando el terreno perdido, avanzando como aplanadora en programas políticos y morales en países “desarrollados” que creíamos lo habían desterrado. Lo anterior es ilustrado en el numeroso grupo de personas que participan de ideas y juicios que se consideraban superados históricamente, como aquellos que ostentan racismo, clasismo, darwinismo social y exclusiones por credo religioso o por aporafobia. Surgen en nuestros días fuerzas neo-colonizadoras de que de manera cínica defienden a ultranza valores

y escenarios de interacción pre-Modernos. El ascenso de gobiernos de ultraderecha en países con gran influencia en el marco mundial nos alarma y exige explicaciones sobre el olvido, la memoria, la naturaleza humana, el totalitarismo, los mecanismos que constituyen la cultura, etc. Es una paradoja que viviendo en una época donde lo diverso se integra a una cosmovisión de pluralidad validada prive el miedo al otro y a su modo de entender el mundo. Ante esto se hace urgente elaborar un pensamiento acerca de la diferencia y la mismidad, cuestionar toda forma simplista de poder y su efecto en la reducción de la otredad. Se vuelve imprescindible contar con un pensar que justifique y naturalice el derecho a la diferencia y una experiencia no excluyente, que evite polarizar la intención de afianzar lo propio. Necesitamos filosofías críticas del derecho, éticas amplias y sólidas, así como filosofía del reconocimiento.

Otro fenómeno del siglo XXI descansa en los avances tecnológicos. Estos han facilitado estrechar las grandes distancias culturales y geográficas, aumentando también la calidad y cantidad de vida humana, a través del avance de la medicina, las ingenierías, y de la ciencia aplicada a la vida cotidiana, como en el caso del desarrollo del mundo digital. Sin embargo, el progreso tecnológico también ha tomado el derrotero de la carrera armamentista y de la dominación cuando es utilizada por los estados para controlar a la población y fortalecer la dependencia económica e ideológica de los países que la consumen, pero no la producen. Ante esto se requiere un pensar crítico y creativo que cuestione la relación de interdependencia entre la tecnología y la identidad del ser humano actual: ¿somos los mismos antes y después del uso de la tecnología? ¿qué lugar debe guardar la ciencia en la vida humana y hasta dónde marcar su límite? ¿Qué es el

ser humano después del mundo tecnológico y digital? ¿Podemos ser todo lo que la tecnología nos posibilite llegar a ser? ¿Es nuestra idea de ser humano la que ha dado paso a este tipo de tecnología o es este tipo de tecnología la que está creando una nueva idea de ser humano? ¿La transición desde el *homo sapiens*, el *homo videns*, el *homo ludens*, *homo symbolicus* hasta el *homo* de la era digital solo marca una sucesión histórica o es un progreso falso que tare consigo el peligro de la sustentabilidad de la especie? La tecnología que surge de la ciencia debe contar con la filosofía como contrapeso a través de la ética, que debe evaluar y analizar del cumplimiento de su origen y objetivo: hacer efectivo que los hombres son fines en sí mismos y nunca deben ser solo medios.

Vivimos además una crisis climática sin precedentes. El modelo económico dominante ha influido en la concentración de la vida humana dentro de las grandes ciudades donde los recursos escasean, se desperdician y desgastan. La vida de la mayoría es paupérrima y la exigencia al medio ambiente no se calcula. Cuestionar la idea de una Naturaleza eternamente ilimitada y abundante ha posibilitado el inicio de acciones para revertir la sobrexplotación de los recursos. Pensar sistemáticamente sobre nuestro rol ante la Naturaleza tanto de participantes y padecientes, no como amos -cuestionando el antropocentrismo de la tradición de ciertos humanismos- abre nuevas vías de trabajo pendiente para todo ser humano que decide no evadir la conciencia de su responsabilidad en el deterioro planetario. Encontramos aquí sin duda otra labor necesaria de la filosofía al pensar sobre la ecología, el concepto de Naturaleza y los modelos de relación del ser humano ante ella.

Por último, debemos reconocer que en muchos países vivimos la realidad cotidiana de la brutalidad, la violencia y la barbarie. Guerras tanto declaradas como ocultas

se libran todos los días en distintas latitudes. En nuestro país lo vivimos bajo la cara del crimen organizado, que acompaña la descomposición social y cultural que exalta modelos de vida donde el poder, el control y la violencia están sobre la vida y la paz. En países de África y Asia la violencia y brutalidad se viven como algo que desde hace tiempo extravió la conciencia de su origen: guerras intestinas de grupos y clanes tanto originarios como mestizos, donde se experimenta un terrorismo del diario vivir.

La violencia es una realidad que golpea nuestra cara con contundencia, que ensordece, obstaculiza el pensamiento y nos abre de par en par la puerta de la evasión, que se defiende de la angustia de aceptar su presencia y nuestra dolorosa responsabilidad. La violencia es un monstruo de mil cabezas que se compone de elementos que aparecen como fragmentos ininteligibles: la desigualdad social y cultural, la corrupción, la ausencia de educación y la dependencia a procesos socio históricos que apenas avistamos. ¿Nos queda sólo observar como espectadores el ácido del mal que corroe todo a su paso? ¿Cómo explicamos lo irracional, lo a-lógico, lo inmoral? ¿Cómo generar proyectos terapéuticos contra la violencia desde el pensar? Necesitamos a la filosofía otra vez para hacer quizá un poco inteligible este galimatías. Más que nunca la requerimos para pensarlos como sujetos y no marionetas de esta crisis civilizatoria.

Me he dedicado a mencionar una serie de realidades que a mi ver y de manera insuficiente trazan un poco la fisonomía de la realidad sociocultural que nos toca vivir para responder a la pregunta sobre la importancia de la filosofía y la gravedad de su necesidad. Necesitamos reconocer las fuerzas subterráneas que condicionan a los sujetos y sociedades, sus vidas y procesos, creencias, limitaciones y posibilidades. ¿Puede ayudar con esto la filosofía?



La filosofía cuenta con una función integradora de las imágenes fragmentadas, dispares, complejas e inconscientes que del mundo podemos formular, posibilita la conciencia de estos procesos y genera en los sujetos una mayor agencia, menor dependencia, ayudándonos a parir mejores y amplios horizontes de acción. Si la construcción de humanidad se pudiera comparar con bogar en el océano buscando islas donde se estuviera de la mejor manera, la filosofía ayudaría a formular mapas de las corrientes originarias, secundarias, peligrosas y/o bondadosas que componen el mar de lo social, de lo económico, de lo cultural, de lo religioso; en fin, un mapa de lo humano en su totalidad. Si logramos ubicar estas corrientes mediante el pensamiento, seguro podremos nadar mejor a través de ellas y quizá nos salvemos de un naufragio catastrófico e irremediable.

En este punto parece que estamos cerca de reflexionar sobre lo fundamental y necesario de la filosofía. Ella no se agota en el conjunto de discursos que integran reflexiones críticas sobre los sujetos, el mundo y su devenir; tampoco se reduce a una disciplina que se encuentra en la base

o al final de las ciencias y los saberes humanos. La filosofía se define mejor como algo que nos pertenece a todos en tanto recurso del pensar para vivir mejor y cruzar de manera activa y autónoma las crisis civilizatorias. Como humanos somos capaces de filosofar y el filosofar puede hacernos más humanos, pero esta actividad requiere decisión, trabajo, técnica, compromiso.

La filosofía como un bien público y como derecho

Si la enseñanza de la filosofía coadyuva a la creación, promoción y fortalecimiento de sociedades democráticas y plurales, de sociedades intencionadas en la inclusión y la justicia social global, así como al reconocimiento de la diversidad cultural y la dignidad humana, es válido pensarla como un bien público. En la teoría económica se establece que los bienes públicos cuentan con dos propiedades distintivas: el consumo de una persona no disminuye los niveles de consumo de otras personas del mismo bien (ausencia de rivalidad), y excluir a alguien del consumo resulta costoso, si no imposible (no excluibili-

dad). Los bienes que cumplen estas dos propiedades se encuentran a disposición de todos para su disfrute y no están sujetos a la competencia en el mercado¹. El concepto de bien público en el marco jurídico integra la participación del Estado en sus funciones redistributivas y reguladoras para garantizar la igualdad de oportunidades, la integración y la cohesión social. Si bien, es discutible que este concepto de orden económico se aplique a la filosofía, resulta sugerente plantearnos el lugar de la filosofía en la actualidad más allá de su concepción como mera disciplina especulativa y erudita.

¿Cómo aplica este concepto a la filosofía? Hemos pensado justos la relevancia y necesidad de la presencia de la filosofía ante los retos socioculturales que enfrentamos como hijos de este tiempo. Reconocemos que la filosofía es propiedad de la humanidad, no es exclusiva de ningún grupo y si alguien la ponga en juego en el entorno común, su uso no disminuye los niveles de acceso de este bien por parte de otros. Incluso parece que pasa lo contrario: cuando la filosofía se cultiva por unos cuantos se multiplica este quehacer por mucho y se entiende que toda idea de exclusividad al respecto resulta absurda. Filosofar no excluye, sino que llama a la inclusión dada la forma de comunicación de este bien que es el diálogo. No se filosofa en el vacío, sino con otros y la base del ejercicio apunta a la inclusión. Además, la exclusión de esta labor resulta en un perjuicio para la comunidad dado que conocemos los efectos deshumanizantes de la ausencia de crítica, reflexión, diálogo y debate. Los conflictos, injusticias y fundamentalismos sociales más devastadores han nacido por la falta de los elementos mencionados.

¿Dónde incluir la participación del Estado para terminar dando cuenta del concepto de bien público aplicado a la filosofía? Si partimos de la idea de que dentro de las funciones mínimas del Estado se encuentra proveer, orientar, regular, evaluar y promover fines tales como la cohesión social, la justicia, la estructura de convivencia y la redistribución de los bienes tanto públicos como privados, la filosofía, como bien público y como coadyuvante de los fines de la acción del estado, requiere considerarse como una de sus herramientas más fundamentales. Si la filosofía es un bien público requiere de la participación del Estado y las instituciones para distribuir sus posibilidades de acceso para que las personas se vinculen a ella.

Conceptualizar a la filosofía como un bien público y como un saber central, visibiliza su relevancia para la construcción del ciudadano, de la democracia, de la ética y de una adecuada humanización. Aunque en nuestro país y otros el acceso a la filosofía no está bloqueado y/o francamente censurado, su escasa presencia, influencia social y demanda obliga a cuestionar las razones de su invisibilidad. No tenemos ahora espacio para determinar estas causas, pero sí de hacer hincapié en que, ante su invisibilidad, nos queda el activismo de la divulgación filosófica y que por ello es relevante conceptualizarla como bien público.

Haciendo eco de lo anterior, afirmamos que filosofar es opcional en cuanto que puede desarrollarse o no como una tarea escolar, pero que también es una actividad inevitable a la experiencia, pues se presenta de manera espontánea en la infancia al cuestionar el origen del mundo y experimentar el asombro del porqué

1. F. MENASHY, "Education as a Global Public Good: The applicability and implications of a framework", *Globalisation, Societies and Education*, vol. 7, 3 (2009) 307-320.

de las cosas.² Pero la acción de filosofar no solo se presenta en el origen, sino que acompaña el desarrollo de la condición racional de la persona, en cuanto que por su medio ha sido capaz de identificar, criticar y transformar tanto de manera teórica como práctica las estructuras que configuran el entorno natural y social.

La inteligencia, la creatividad que vincula a los humanos, la capacidad de inclusión y justicia, así como la solidaridad y la distribución del poder son fenómenos sociales que toman la forma que los sujetos y grupos sociales les imprimen. No caen del cielo ni estamos condenados a sus formas actuales si estas no responden a la consecución del bienestar humano. Necesitamos pensar las acciones, criticarlas, analizarlas y sospechar sobre sus orígenes e intereses que les dan forma. Por ello necesitamos a la filosofía y su despliegue como actividad: el filosofar en cualquier entorno, desde los más favorecidos hasta los más vulnerables, desde los entornos académicos hasta las reuniones en las calles. Es imprescindible entonces que la filosofía sea un bien de acceso a todos. Conceptualizar a la filosofía de este modo nos posibilita a pensarla también como un derecho.

Jaques Derrida, invitado por la UNESCO a reflexionar sobre educación en la filosofía como proyecto de humanización cosmopolita comentó lo siguiente:

Habida cuenta de aquello que vincula a la ciencia con la técnica, con la economía, con los intereses político-económicos o político-militares, la autonomía de la filosofía respecto a la ciencia es tan esencial para la práctica de un derecho a la filosofía como la

autonomía respecto de las religiones es esencial para quien quiera que el acceso a la filosofía no le sea prohibido a nadie [...] me parece imposible disociar el motivo del derecho a la filosofía «desde el punto de vista cosmopolítico» del motivo de una democracia por venir [...] no creo que el derecho a la filosofía (tal y como una institución internacional como ésta debe hacerlo respetar y extender su efectividad) sea disociable de un movimiento de democratización efectivo.³

Derrida pone en el horizonte la posibilidad de construcción de un Estado cosmopolita mediante el cultivo de la filosofía y la integración de este ideal en los Estados-Nación. Si bien, esta pretensión sea por el momento una pequeña semilla a plantar en torno al desarrollo de la utopía de una sociedad abierta, crítica y libre, parece importante destacar la idea base de que la filosofía es un derecho por el cual los Estados y las instituciones deben velar en orden a la consecución de su democratización. **¿Por qué predicar una condición jurídica sobre la enseñanza de la filosofía?**

- En primer lugar, por lo que hemos visto que desde ella se puede instaurar en la convivencia humana: desarrollo de derechos individuales y colectivos, obstáculos éticos a las formas de gobierno totalitarios, sociedades abiertas al conocimiento, contrapeso del uso indiscriminado de los progresos científicos, promoción de la diversidad cultural y social, progreso en los métodos del buen pensar, etc.

2. Cfr. KARL JASPERS, *La filosofía* (México: FCE, 1985), capítulo 1.

3. Palabras recogidas en el transcurso de una introducción a una conferencia organizada por M. Sinaceur, bajo los auspicios de la UNESCO, el 23 de mayo de 1991, consultado el 2 de agosto de 2021 en <http://62.204.194.45/>

- En segundo lugar, porque a través de ella se cultiva la autonomía del pensamiento y todo ser humano debería tener en sus manos esta posibilidad como derecho.
- En tercer lugar, porque todo aquello que se considera un valor esencial debe estar libre de intereses de los grupos de poder en turno y, por tanto, dicho valor debe ser protegido de manera absoluta.
- En cuarto, porque reconoce que algo pertenece al ser humano por su propia condición de humano, no por mérito, por clase social, por grado de inteligencia, nación o raza y cuidar lo anterior ha sido una de las funciones del derecho positivo.
- En quinto, porque la posibilidad de libertad, autonomía, creatividad, agencia, crítica, diálogo y transformación son valores conseguidos y afianzados, que se encuentran como potencialidades de la filosofía en todo ser humano que se dedica a cultivarla un poco.

Invitación a la filosofía aplicada como modo de integrar en la vida cotidiana la fundamentalidad y necesidad de la filosofía

Nuestras cosmovisiones no sólo implican una representación del mundo en ideas, sino también disposiciones comportamentales, afectivas y morales. Por ello, la filosofía aplicada afirma al sujeto como un ser en el mundo que siente, actúa, juzga y vive desde una tonalidad existencial particular. Cuando la filosofía se dedica no solo a pensar y producir conceptos, sino a incidir de manera directa sobre la vida afectiva, social y cultural es entonces que hablamos de la filosofía aplicada o de prácticas filosóficas.

La práctica filosófica es una modalidad del filosofar en donde la filosofía es concebida como una actividad humana de primer orden, con fines democráticos y éticos que son desarrollados, promovidos y comunicados en todo lugar escapando del academicismo de los grandes centros de estudio, así como del elitismo intelectual. La filosofía es aquí una actividad de todos y para todos, pero una actividad que representa una herramienta inigualable para la realización humana en el orden ético, cívico y existencial.

¿Cómo reconocer la ejecución de la filosofía aplicada o cuándo se llevan a cabo las prácticas filosóficas? Cuando se ofrece un sentido amplio y orientador a la cotidianidad a partir de la implementación de la reflexión y la crítica. Un dispositivo de diálogo es filosófico en tanto cuanto invita a expresar ideas, compararlas y analizarlas, reconociendo su relatividad, imperfección o subjetividad; una práctica es filosófica en la medida en que cuestiona la realidad de lo que se sabe y se piensa; si cuestiona las condiciones de legitimidad del pensar y si rastrea los presupuestos analizando su solidez y razonabilidad. Los encuentros son filosóficos si hacen uso de la historia de la filosofía, su metodología y su tecnología del pensar para iluminar y ampliar las posibilidades de cualquier situación humana.

Una característica central de la filosofía aplicada es que ha salido de las aulas y de los entornos especializados; su vehículo de comunicación principal ha dejado de ser el *paper*. Se comunica a través de diversos formatos y actividades mediante encuentros de convivencia en diálogo, debate y reflexión donde participan filósofos y no filósofos.

La filosofía aplicada parte de la consideración de que la filosofía es producto de una actividad humana única llamada filosofar que logra darse en todo sujeto que abre



la puerta al asombro, a la creatividad, a la crítica, a la imaginación y a la insatisfacción. La filosofía no es propiedad de unos cuantos ni se define en sí como una profesión, sino que representa el vasto esfuerzo de la humanidad para asirse a sí misma, como lo dijo en su momento Karl Jaspers.⁴ Todo ser humano está abierto a esta posibilidad de relación consigo mismo, con la vida y con el pensamiento de la tradición en cuanto humano libre y racional.

La filosofía aplicada representa también una manera de responder al vacío y ausencia de la filosofía de los espacios cotidianos y comunitarios. Pensamos que dicho vacío ha sido ocupado por diversos actores entre los que resaltan el reinado del sentido común, pero también por la tecnología. Ambos se alimentan del vulgar entretenimiento, de soluciones irreflexivas y evasivas (en muchos casos con poca o ausente carga de responsabilidad moral), sacando provecho del espectáculo de la estimulación sensorial, tan seductora para evitar el pensar serio y riguroso, lo cual redundará en un rechazo voluntario de la filosofía.

Vale la pena también mencionar que otro factor que explica el vacío de la filosofía en el espacio público corresponde también al modo de actividad de muchos filósofos académicos que, reclusos en estudios eruditos sobre tal o cual categoría de la historia de la Filosofía, fortalecen la creencia tanto de su inutilidad para atender los problemas urgentes de la humanidad como de su exclusividad, pues se piensa que solo filosofa un grupo de sujetos vacacionados.

En la base teórica y actitudinal de las prácticas filosóficas o la filosofía aplicada se piensa que la filosofía es una actividad al alcance de todos, pero eso sí, una actividad muy importante entendida como herramienta útil y adecuada para la realización humana en el orden ético, cívico y existencial. En la filosofía aplicada referimos más al filosofar que a la filosofía, entendida esta última como el producto de la acción del filosofar que se caracteriza por tematizar la realidad de manera discursiva, metódica, rigurosa, fundante y última en relación con las distintas ciencias. El filosofar refiere en su caso a las tareas de quien pone en juego

4. *Ibid.*, p. 11.

su pensamiento estableciendo preguntas radicales, dando lugar a cuestionar lo discursivo y lo práctico, influyendo con ello en las creencias, deseos y representaciones de quienes la reproducen y dirigiéndolos a una posición más activa en torno a lo cotidiano del presente y del futuro.

La filosofía aplicada considera que el ser humano -por el hecho de serlo- busca, mediante la crítica, la comunicación y el diálogo, ganar distancia ante lo dado haciendo posible mejores condiciones de vida, democracia y cultura.

Espero este camino de diálogo y reflexión hayan servido al lector para

afianzar la idea de la urgencia y necesidad de que tanto la filosofía como el filosofar sean reproducidos en los espacios públicos. Para asegurar que esto sea posible no basta conceptualizar a la filosofía como un bien público o derecho sino luchar por su implementación en los marcos educativo y cultural. Cuando las sociedades se desarrollen integrando la autonomía del pensar con técnica, tejiendo los resultados de las ciencias y disciplinas dentro de un horizonte de liberación y bien común, entonces podremos reconocer y agradecer la importancia de la lucha por el derecho a la filosofía. **P**

Bibliografía

- Derrida, Jacques, *El derecho a la filosofía desde un punto de vista cosmopolítico* consultado el 2 de agosto de 2021 en http://62.204.194.45/fez/eserv/bibliuned:Endoxa-19990689C469-BD88-32CE-6E72-E98D999018EA/derecho_filosofia.pdf
- Jaspers, Karl. *La filosofía*. México: FCE, 1985.
- Menashy, F. "Education as a Global Public Good: The applicability and implications of a framework", *Globalisation, Societies and Education*, vol. 7, 3 (2009) 307-320.

RESPONSABILIDAD Y NATURALEZA DE LA CONSULTORÍA FILOSÓFICA EN NUESTROS DÍAS

OMER BUATU BATUBENGE*

* Doctor en Estudios Latinoamericanos por la UNAM. Profesor de tiempo completo en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Colima. Es actualmente líder del cuerpo académico UCOL-CA-66 "Filosofía de la convivencia" con línea de investigación "Filosofía de la convivencia: ética, salud y relaciones pacíficas". Es miembro del SNI desde 2009, Nivel I.

Introducción

La práctica de la consultoría filosófica es a menudo comparada a partir de la terapia psicológica en una búsqueda de las diferencias. Si bien existe una relación de complementariedad entre ambos servicios, me parece importante para el futuro de las prácticas filosóficas en general encontrar el núcleo que determine cuándo una práctica es o no filosófica y, a la vez, determinar con claridad la responsabilidad del consultor filosófico. Por otro lado, dado que toda consultoría se ejerce en el ámbito de resolución de problemas en un sistema dado, la proliferación de las prácticas de consultoría o asesoría obliga a esclarecer lo que se entiende por consultoría filosófica.

En efecto, los filósofos que practican o enseñan esta última no han facilitado la tarea de comprender su naturaleza. Así, por ejemplo, decir que una persona que acude a la consultoría filosófica busca una comprensión filosófica de su vida o busca desarrollar su dimensión filosófica es una tautología. Si bien, el uso de los términos como auto-comprensión, conciencia de sí, ayudan para resolver los problemas de la vida, por otro lado, auto cuidado de sí

o del alma, obstaculiza entender no sólo la responsabilidad del consultor, sino también la especificidad de la consultoría en filosofía. Por eso, el presente trabajo busca comprender lo característico de la consultoría filosófica que permita dimensionar la responsabilidad del consultor filosófico. En otras palabras, mi humilde intención es arrojar una pequeña luz sobre la responsabilidad de un consultor filosófico cuando atiende a las personas que enfrentan retos diversos en su día a día.

Para alcanzar el objetivo anterior, me pregunto: ¿cuál es la esencia de la consultoría filosófica en nuestros días? Pretendo que, respondiendo a esa pregunta, puedo no sólo discernir las características de la consultoría filosófica de rasgos distintivos de otras prácticas similares no filosóficas, sino también determinar la responsabilidad de un consultor filosófico durante su actividad. Por eso, iniciaré este trabajo con un esbozo de definición de la consultoría filosófica asentada en mi manera de entender lo que es filosofía. En segundo lugar, planteo la necesidad de la mediación de la historia de la filosofía en la construcción



del conocimiento. Luego, en tercer lugar, aprehendo a la consultoría filosófica como un servicio creador del conocimiento. Y es en esta generación de conocimiento que descansa la responsabilidad del consultor filosófico.

Consultoría filosófica como proceso mental

La consultoría filosófica es un proceso dialógico de construcción conjunta del conocimiento a partir de las vivencias del

consultante. La idea del proceso alude a que se trata de una concatenación coherente de actividades secuenciales que conducen a la comprensión de las experiencias de vida. En otras palabras, el proceso consiste en ordenar las actividades de manera coherente con miras a generar un resultado o a resolver un problema. En una consultoría filosófica, las secuencias están coordinadas en un orden lógico de realización de las actividades y debe ser posible identificar el paso de una secuencia a otra o de un ciclo a otro, para usar las palabras del consultor

Oscar Brenifier¹. Esas actividades secuenciales son la problematización, conceptualización, esclarecimientos, profundización, revisiones, integración, etc., de diferentes situaciones vitales que aquejan al consultante. Están enfocadas a la construcción del conocimiento o al entendimiento de patrones de comportamientos, creencias o conocimientos, cuyo conjunto determina la cosmovisión.

Lo anterior implica que la práctica se realiza en varias etapas constituidas cada una de diferentes secuencias de construcción de la cosmovisión. El proceso es dialógico, porque el diálogo o el intercambio de ideas entre el consultor y el consultante es el instrumento principal. Se realiza mediante preguntas del consultor a su visitante, cuyas respuestas, dudas y más preguntas permiten ir aprehendiendo conceptos y construyendo juicios. Por lo que ese diálogo socrático no debe confundirse con una entrevista, la cual se encamina a la recolección de datos. El diálogo filosófico es esencialmente constructor de conocimientos, esto es, de conceptos y afirmaciones más o menos aceptados por los dos interlocutores. El conjunto de estos conocimientos constituye **la cosmovisión del consultante o su comprensión de sí mismo y de su entorno**. Al respecto, Ran Lahav afirma: “Una cosmovisión sería, entonces, la suma de todas las comprensiones perimetrales de una persona; o, de forma más precisa, la comprensión general, que incluye comprensiones más pequeñas que comprenden sus partes”². Se trata de un conocimiento general obtenido lógicamente a partir de la concatenación de visiones parciales sobre la persona y su entorno. Esa idea de una comprensión general a partir de comprensiones parciales muestra que el diálogo filosófico usado

en consultoría filosófica es esencialmente inductivo, ya que construye la cosmovisión a partir de conocimientos particulares obtenidos en el perímetro de la persona.

Sin embargo, no es una inducción que lleva a un conocimiento que ya tenía el consultor; tampoco es un proceso que lleva al consultante hacia un destino predeterminado. Se parte de las vivencias reales y de su entendimiento; luego la relación entre la persona del consultante, su contexto de vida y esas vivencias permite que el consultor y el consultante extraigan una comprensión profunda que determina la actuación del consultante. El consultor construye junto con el consultante, lo acompaña, pero no está detrás de él dando órdenes para que llegue a un destino predeterminada ni delante de él, jalándolo para que llegue a ese destino predeterminado. La consultoría filosófica es un proceso mental, ya que se trata de un acompañamiento para conocer el fundamento de las vivencias de una persona y capacitar a esta última a tomar decisiones que lo lleven al buen vivir.

Este último consiste no sólo en un principio, sino sobre todo en un estilo de vida plena en el sentido de que equilibra las aspiraciones y necesidades del ser humano con sus posibilidades personales y grupales. Ese es el sentido de la felicidad como pléroma, es decir, como auténtica plenitud que no se interrumpe³. Es una felicidad que rebasa los límites somáticos de la persona humana y se expresa en los horizontes mentales como fuente de la plenitud. Por eso, desde la filosofía se concibe que el buen vivir se alcanza cuando el ser humano comprende su situación y modifica esta comprensión con miras a experimentar una vida equilibrada mentalmente. En este sentido, Peter Raabe concibe que la actividad filosófica en la consultoría

1. OSCAR BRENIFIER, *Filosofar como Sócrates*. Trad. Gabriel Arnaiz. (Valencia: Diálogo, 2011).

2. RAN LAHAV, *Saliendo de la caverna de Platón* (Hardwick Edit. Loyev Books, 2016), 63.

3. DANIEL O. LÓPEZ SALORT, “Epicuro: los caminos para la felicidad”, *Enfoques*, vol. XXXIII, 1 (2021) 88.

consiste en interpretar la cosmovisión del consultante. Lo expresa en estos términos:

This makes critical and creative thinking and philosophical inquiry fundamental to worldview interpretation. And if they are indeed fundamental to worldview interpretation, and worldview interpretation has until now been considered fundamental to all philosophical counseling, then, not surprisingly, this makes critical and creative thinking and philosophical inquiry rather than worldview interpretation fundamental to all of philosophical counseling.⁴

En una búsqueda de las habilidades del consultor filosófico, Raabe concuerda con Ran Lahav que lo más importante en la consultoría es la interpretación de la cosmovisión del consultante. Sin embargo, se da directamente cuenta de que, para interpretar una cosmovisión, harían falta elementos de la investigación filosófica, los cuales son el pensamiento crítico, creativo y valorativo. Por lo cual P. Raabe concibe que la interpretación de la cosmovisión, si bien es fundamental, requiere que el consultor o el filósofo en general tenga esas otras tres habilidades. Sólo así será capaz no sólo de ayudar la gente a examinar su propia cosmovisión, sino sobre todo a vivir y a ver el mundo de manera diferente. Por lo que se asienta que interpretar es la metodología general basada en las habi-

lidades del pensamiento crítico, creativo y valorativo para entender el objeto formal que es la cosmovisión.

La argumentación de Raabe se basa en una condicional, la cual es falsa sólo si el consultor posee las habilidades del pensamiento complejo, pero no sabe interpretar: si tengo las habilidades de investigación, entonces interpreto la cosmovisión. Sin embargo, esa condicional es también verdadera cuando se interpreta sin el dominio de las habilidades de pensamiento. Por eso, creo que su argumento refuerza la pertinencia de la hermenéutica de la cosmovisión en la consultoría, pero merma la necesidad de las habilidades del pensamiento crítico. Pese a ello, el mérito de Raabe consiste en fundamentar la consultoría filosófica como un proceso mental o cognitivo, el cual es partícipe del entendimiento de la filosofía como búsqueda del conocimiento. Ese carácter cognitivo es lo que hace que el trabajo del filósofo atiende a los sufrimientos existenciales no como parte de un proceso somático de causa – efecto, sino como un proceso de búsqueda del sentido de la cosmovisión a partir de las vivencias sociales. Eso es el motivo por el que el consultor filosófico no acude a los fármacos, sino a la comprensión de la cosmovisión para ayudar a sus visitantes a vivir bien.

Esa idea concuerda con la misión que se dio, en los años ochenta del siglo pasado, Gerd B. Achenbaach de pensar en la filosofía como un servicio a la sociedad⁵. Esta misión parte de la idea de que no

4. PETER RAABE, *Philosophical counseling. Theory and practice* (Connecticut: Edit Praeger, 2001), 206. Agrego aquí mi traducción en español: “Esto hace que el pensamiento crítico y creativo y la indagación filosófica sean fundamentales para la interpretación de las cosmovisiones. Y si de hecho son fundamentales para la interpretación de las cosmovisiones, y la interpretación de las cosmovisiones hasta ahora se ha considerado fundamental para todo el asesoramiento filosófico, entonces, no es sorprendente que esto haga que el pensamiento crítico y creativo y la indagación filosófica, en lugar de la interpretación de las cosmovisiones, sean fundamentales para todo el asesoramiento filosófico”.

5. INGRID VICTORIA SARMIENTO APONTE; ZAIDA JOHANNA ORJUELA HERNÁNDEZ y JUAN JOSÉ GRANDE, “¿Cómo se vive alrededor del mundo?” en *Filosofía más allá de la academia: Estado del arte de las prácticas filosóficas contemporáneas*, eds. I. V. Sarmiento Aponte, et. al. (Bogotá: Editorial UNAD, 2022). Véase también CARMEN ZANETTI DUEÑAS, *La consultoría filosófica. Cuestiones fundamentales sobre su naturaleza y aportación teórico-práctica del enfoque sapiencial* (Madrid: Universidad Autónoma de Madrid, 2020), 24.



todos los sufrimientos del ser humano tienen como remedio la prescripción de los fármacos; tampoco todos esos sufrimientos tienen un origen somático. Por lo tanto, si el ser humano libre y autónomo, es capaz de entender su propia situación, si se la apropia, será entonces facultado para tomar decisiones basadas en criterios que lo lleven al buen vivir o a la plenitud según el modo de vida que quiera realizar. Desde esta perspectiva inicial, la consultoría es un servicio, una terapia destinada a personas libres, autónomas, esto es, a personas con el control total de su conciencia de modo que sean capaces de construir pensamientos.

Es por eso que Peter Raabe refuerza su planteamiento sobre la inutilidad de los fármacos y afirma: *“But in reality, so-called mental illnesses don’t cause anything at all.*

*They can’t because they’re not organic diseases governed by the natural or physical law of cause and effect. Mental illnesses are always about something meaningful such as self-doubt, relationship problems, social or cultural difficulties, and other human concerns where taking a pill won’t help”*⁶. El autor quiere mostrar que las llamadas enfermedades mentales no son enfermedades somáticas en el sentido de ser consecuencia de una causa material, la cual causa se aniquilaría por medio de un medicamento. Esta afirmación implica tres cosas claras para mí: la primera es que el consultor filosófico no trabaja con enfermos somáticos y de manera general no trabaja con enfermos; en segundo lugar, un consultor filosófico no puede administrar fármacos para aliviar el supuesto sufrimiento a su visitante; el tercer elemento consiste en que el

6. PETER RAABE, “No Mind is an Island. On ‘mental illness’ and the reciprocity of minds”, *Interdisciplinary Research in Counseling, Ethics and Philosophy (IRCEP)*, Vol.1, 2 (2021) 4. Traducción: “Pero en realidad, las llamadas enfermedades mentales no causan nada en absoluto. No pueden hacerlo porque no son enfermedades orgánicas regidas por la ley natural o física de causa y efecto. Las enfermedades mentales siempre tienen que ver con algo significativo, como la duda personal, los problemas de relación, las dificultades sociales o culturales y otras preocupaciones humanas para las que tomar una pastilla no ayuda”.

cerebro y la mente son dos cosas diferentes, no son la misma cosa.

En consecuencia, para Raabe, es una falacia buscar a curar todos los sufrimientos mentales con los fármacos potentes. Los fármacos, lo que hacen es modificar el funcionamiento del cerebro, pero no atacan la causa del sufrimiento, la cual es abstracta y no somática. Por lo que no ha de extrañarse de que, una vez que el individuo cesa de tomar los fármacos, los comportamientos mentales iniciales regresan. Sin entrar en la discusión sobre la unicidad o particularidad de la mente y el cerebro, ni tampoco sobre la necesidad de la interdisciplinariedad o complejidad del conocimiento, me consta entender que la apuesta de la filosofía es que un sufrimiento mental debe estar curado con procesos mentales igualmente. Por lo que cuando una persona manifiesta una inquietud sobre sus vivencias o sobre su relación con el entorno, es esencial indagar con él el conocimiento sobre esas vivencias. La conciencia de esas vivencias, esto es, de los patrones de comportamientos, creencias y conocimiento, puede resultar en cambios importantes en la cosmovisión de la persona, y, por consiguiente, en el restablecimiento del equilibrio perdido sin necesidad de los fármacos. Ese es el sentido de la consultoría filosófica como un servicio a la sociedad.

Necesidad de las habilidades filosóficas

El carácter terapéutico (curativo, servicial o de cuidado) del asesoramiento filosófico no sólo ha provocado que se entienda o que se busque a entenderlo desde la psicoterapia, sino también que se conciba como

un servicio cuyo objetivo es resolver los problemas de las personas. Esta idea implica que, por un lado, el consultor provee a su cliente de soluciones a sus problemas y este último depende en cierta medida del consultor. Por el otro lado, el mismo consultor sólo escucha y luego capacita al cliente para que él mismo resuelva sus problemas en función del modo de vida que haya elegido. Esta concepción del asesoramiento es refrendada por Alex Howard cuando afirma:

It has sometimes been claimed that counsellors and care workers do not have to be learned, or bother with philosophy or history or culture or models of the self or value systems. Why? Because the counsellor merely listens, facilitates, enables clients to discover for themselves their own values, priorities, direction, esteem, identity and reasons for living.⁷

La afirmación de Alex Howard considera que la concepción que se tiene de la consultoría en todos los ámbitos donde ha proliferado es una ilusión que abarata su importancia por considerarla como un simple ejercicio de escucha y de facilitación. De hecho, cualquier persona puede escuchar al otro y ayudarlo a descubrir el conjunto de creencias, valores y conocimientos en los que se puede fundamentar la vida. Por otro lado, muchos clientes acuden a consultoría porque necesitan que el consultor les resuelva un problema, es decir, les de la solución al sufrimiento del que padecen. En consecuencia, la tarea del consultor consistiría otra vez en sólo proveer o en facilitar estrategias a la persona para que resuelva ella misma su situación.

7. A veces se ha afirmado que los consejeros y los cuidadores no tienen que ser eruditos ni preocuparse por la filosofía, la historia, la cultura, los modelos del yo o los sistemas de valores. ¿Por qué? Porque el consejero simplemente escucha, facilita y permite que los clientes descubran por sí mismos sus propios valores, prioridades, dirección, esperanza, identidad y razones para vivir. ALEX HOWARD, *Philosophy for counselling and psychotherapy. Pythagoras to postmodernism* (Mendham: Aardvark Editorial, 2001), XIII.

Esta concepción de la consultoría es también, a mi juicio, la fuente de la proliferación de términos como autoconciencia, autocuración, cuidado de sí, conocimiento de sí, autoconcepto, etc., todos los cuales implican la idea de que el consultor filosófico sólo ayuda a su consultante a describir sus vivencias, su estado de ánimo, sus relaciones, etc., y a encontrar su propia felicidad.⁸ Creo que es correcto que el consultor filosófico busque una autocuración o una autoconciencia, así como el bienestar o el buen vivir del consultante. Sin embargo, si se queda sólo en esta idea de conocimiento de sí y de su propia felicidad, entonces, el espíritu general de la consulta como problematización, conceptualización, esclarecimiento, elucidación, profundización para construir de manera conjunta el conocimiento parece inútil, toda vez que el consultor no necesita ni de tales competencias ni tampoco de la mediación de la historia de la filosofía para construir el conocimiento. Un efecto grave relacionado con aquella concepción es la transformación del diálogo constructor del conocimiento en una entrevista etnográfica, es decir, en un ejercicio de recolección de datos en el que el consultor hace preguntas y espera de su interlocutor las respuestas.

La cuestión aquí puesta tiene que ver con las habilidades del consultor filosófico. A ese respecto, Peter Raabe no sólo fortaleció la idea de la interpretación de la cosmovisión como metodología de la consultoría, sino que la corrigió también en cierto modo. En efecto, para Ran Lahav, el acceso a los patrones perimetrales del consultante es posible sólo con la observación, la atención y la experiencia⁹. Consideramos que el proceso de consultoría es mental, porque busca encontrar el sentido

que yace en las vivencias y en la cosmovisión; en otras palabras, es un proceso de construcción del sentido de las vivencias. En consecuencia, necesitamos más que las actividades señaladas por Lahav para tener acceso a ese sentido. Por ello, Raabe mostró que la interpretación de la cosmovisión es posible sólo si el consultor es capacitado en pensamiento crítico, creativo y valorativo.

En efecto, el consultante no descubre solo su conciencia, tampoco se conoce por sí mismo. Al contrario, es acompañado por una persona capacitada. Los términos como autoconciencia dan la impresión de que el consultante se descubre a sí mismo por sí mismo, cuando en realidad es guiado. El camino que lleva de la vivencia a la cosmovisión y su sentido está enmarcado por las habilidades del consultor que ayuda a su visitante a admirar y cuestionar a la vez a sí mismo y a su entorno, a dudar del conocimiento obtenido y a valorarse a sí mismo, así como a los demás seres humanos y no humanos. Por otro lado, los conceptos como cuidado de sí o autoconcepto tienden a privilegiar la dimensión individual de la consultoría, mientras que en realidad la consultoría filosófica es eminentemente social. Todo parece que lo único que vale es el consultante y su comprensión, cuando en realidad lo que busca el consultor es que las decisiones que tome el consultante resignifiquen no sólo a él mismo, sino sobre todo a todo a su entorno, a todas sus relaciones.

Explicamos y argumentamos las cosmovisiones no porque son falsas ni verdaderas, sino porque inciden en el comportamiento social e individual, porque tienen el potencial para generar la felicidad plena. La consultoría no libera simplemente al consultante, sino que es un proceso que

8. OSCAR VALENCIA MAGALLÓN, *Consultoría filosófica en México. Principios y reflexiones* (México: Editorial Torres Asociados, 2021).

9. RAN LAHAV, *Saliendo de la caverna de Platón*, op. cit., p. 33.

pone éste en contacto con él mismo y con su entorno. Por eso mismo, estoy de acuerdo con que el papel de la consultoría consiste en hacer consciente los supuestos de la actuación humana y en emerger la humanidad a partir de la potencialización de las habilidades de pensamiento crítico, creativo y cuidante. Esas habilidades confieren a la consultoría una ventaja que las otras terapias no tienen, ya que no se limita a explicaciones personales.

Para cumplir su compromiso, la consultoría filosófica “toma en cuenta el contexto social en que surgen nuestras formas de pensamiento, nuestros hábitos y nuestras conductas”.¹⁰ Se resalta en esta cita que la ventaja de la consultoría filosófica con respecto a otras terapias consiste en su incidencia en la dimensión convivencial del ser humano. Creo que la transformación a partir de la consultoría no es subjetiva ni individual, ya que, en primera instancia, la consultoría busca reforzar su dimensión social. Por otra parte, cada consultor requiere de herramientas precisas que le permitan alcanzar el sentido de las cosmovisiones. Un vistazo sobre algunas de esas herramientas, tales como el diálogo filosófico, la problematización, la observación e incluso la meditación, resalta su carácter interrelacional o convivencial. E incluso los problemas que atiende la consultoría son de tipo relacional.

Por lo tanto, el aprendizaje de las habilidades para la consultoría es importante, no sólo desde el punto de vista técnico, sino también social. Se espera que el consultor aprenda, con la historia de la filosofía, a conocer el sentido que subyace en la cosmovisión y que la transformación tenga un efecto convivencial repercutiéndose así en las relaciones humanas con valores como solidaridad, sinergia, coope-

ración, consensos, etcétera.

Consultoría como creadora de conocimientos sobre la vida

Sí, el consultor dialoga con el consultante; sí los dos discuten sobre el sufrimiento de que padece el consultante, sí esta discusión puede curar al consultante y su entorno. Sin embargo, el trabajo de la consultoría no se agota en la resolución del problema ni en la expresión del autoconocimiento por parte del consultante. No se trata de una simple descripción o narración de las propias vivencias ni de la propia concepción del mundo. Los instrumentos usados, tales como la problematización o la conceptualización, tienen el objetivo de construir no sólo un conocimiento crítico, sino también creativo y susceptible de integrarse en la vida de una persona. La resolución o supresión del sufrimiento, si puede ser el medio por el cual pasa el proceso de consultoría tal como lo estipulan G. Achenbach y P. Raabe, pero no es su objetivo principal. Si fuera así, la eficacia de toda consultoría se mediría a partir de la capacidad de resolver los problemas o hacer desahogar al consultante. Al respecto, no es casual que consultores experimentados clamen: “Su tarea principal no es analizar ideas, sino crear y construir ideas, porque busca desarrollar comprensiones ricas de la vida”.¹¹

En esta cita de Ran Lahav, se resalta el objeto y el objetivo de la consultoría. Su objeto es la vida, se trata de todas las experiencias de vida de un consultante, las cuales incluyen a alegrías, dificultades y aspiraciones. En cuanto al objetivo principal, Lahav dice que es crear y construir ideas. Con ello, muestra que el análisis crítico o lógico racional no es útil si no desemboca en la vida de la persona. Insis-

10. ROXANA KREIMER, *Artes del buen vivir. Filosofía para la vida cotidiana* (Buenos Aires: Ediciones Anarres, 2002), 8.

11. Ran Lahav, *op. cit.*, p. 29.

te de esta manera en la relación que debe haber entre el análisis y la vida del consultante. En efecto, las especulaciones infructuosas han tenido siempre terreno fértil dentro de ciertos usos de la filosofía, por lo cual se le ha atribuido a ésta un carácter inutilidad. La actual revalorización de la filosofía en sus diferentes prácticas le confiere su carácter eminentemente social: viene de la sociedad y debe rendir frutos a esa sociedad. Es un puente entre las personas y dentro de las personas. Por lo que toda práctica que se quede sólo a nivel lógico racional podría ser una traición a la misma filosofía. Esa idea entra en resonancia con esa famosa afirmación de Epicuro: “El argumento del filósofo es vacío si no alivia ningún sufrimiento humano”. (Epicuro (341B.C.-271 ac.).

En consecuencia, lo que hace que una práctica sea filosófica no es sólo el proceso de argumentación ni de criteriología, sino su impacto en la vida de los participantes. Ese efecto se mide a partir de la capacidad que tienen los involucrados, el consultor y el consultante, **de crear y construir ideas sobre las vivencias humanas**. Tal es el objetivo principal de la consultoría: crear y construir ideas o conocimientos sobre la vida. Esta percepción de la consultoría como constructora del conocimiento es defendida por varios consultores actuales, pese a que, en la realidad de la práctica, se sigue considerando a la filosofía como proveedora de recetas para curar enfermedades mentales como lo que hace la psicoterapia o como un instrumento para contradecir al visitante. Una de esos defensores es Mónica Cavallé para quién la labor del consultor filosófico consiste en hacer descubrir la verdad propia al consultante, el conocimiento que tiene el consultante de sí mismo. Lo menciona en

los siguientes términos: “El filósofo asesor no ofrece soluciones ni respuestas, pues el fin del diálogo filosófico no es el remedio que aplaque un malestar o la receta que nos indique infaliblemente cómo debemos actuar en una situación determinada, sino el descubrimiento de la verdad propia, y este descubrimiento es estrictamente personal”.¹²

Entiendo que la verdad del consultante a la que se refiere Cavallé es esa que se encuentra en él, siguiendo por supuesto el lema socrático del conócete a ti mismo. Por lo que esa verdad es simplemente la cosmovisión del consultante, ese conjunto de creencias y de ideas en el que descansa el comportamiento o la felicidad de la persona. El conocimiento de esa verdad da al consultante las facultades necesarias para decidir si la fortalece, la modifica o la elimina con miras al buen vivir. Es por eso que el descubrimiento que se hace de manera conjunta busca potencializar al consultante para que encuentre alternativas de verdad, esas que sí son transformadoras y liberadoras.

A mi parecer, los expertos aquí referidos recalcan de manera clara el rol o la responsabilidad de la consultoría filosófica. Por más que esta última se confunda con el proceso dialógico proveedor de soluciones a nuestros sufrimientos, con la simple descripción del estado de ánimo, con actividades sin necesidad de erudición, o con un simple análisis lógico del discurso, la consultoría filosófica es una práctica constructora de la cosmovisión que fundamenta nuestra felicidad, nuestras decisiones. En otras palabras, lo filosófico en una consultoría consiste en la construcción del conocimiento a partir de las vivencias del consultante. Esta determinación de lo filosófico en la consultoría no

12. MÓNICA CAVALLE y JULIÁN D. MACHADO, *Arte de vivir, arte de pensar. Iniciación al asesoramiento filosófico* (Sevilla: Desclee de Brouwer, 2009), 13.



busca entrar en polémica con lo que Oscar Valencia considera como “lo peculiar de la consultoría filosófica”.¹³ Su aporte consiste en aclarar la distinción entre consultoría filosófica, psicoterapia y otras formas de consultoría. Estoy igualmente de acuerdo con la idea de una consultoría filosófica modificadora de las concepciones de la vida y de la propia vida. Sin embargo, esa respuesta no me permite entender la tarea del filósofo durante la consultoría.

En efecto, la idea de terapia (consultoría) refiere, por supuesto al servicio o a la ayuda, pero esta ayuda consiste en que el filósofo nos hace descubrir y pone a nuestra disposición el fundamento de nuestras vivencias, de todas nuestras experiencias vividas como sufrimiento, alegría o como aspiraciones. Una vez alcanzada la cosmovisión anhelada, el trabajo de la consultoría consiste en potencializar al consultante para que desarrolle competencias creativas, liberadoras o transformadoras. Mi idea es que la transformación que realiza el consultante en su vida está envuel-

ta, durante la consultoría filosófica, en una dinámica constructora del conocimiento. Y es sólo después de encontrar tal conocimiento y de estar consciente de él que el consultante es capacitado ahora para usarlo a su beneficio que consiste en la modificación o ampliación de su visión de vida con miras al buen vivir.

El rechazo por Peter Raabe de la identificación, en neurociencia o psicoterapia, de la mente intangible con el cerebro corpóreo muestra que el trabajo filosófico impacta las manifestaciones de la mente en las percepciones, sensaciones, emociones, fantasías, sueños, pensamientos y creencias. Cabe resaltar aquí que muchos alumnos que acuden a la consultoría filosófica declaran que su motivo principal es evitar ser considerados como enfermos. El filósofo no se ocupa del cerebro como órgano somático. Es por eso que la última responsabilidad del filósofo consiste en habilitar al consultante a modificar su cosmovisión para la toma de decisiones que lleven a la felicidad. Por lo tanto, la actividad filosófi-

13. OSCAR VALENCIA MAGALLÓN, “Lo propio y distinto de la consultoría filosófica en relación a otros acompañamientos interpersonales y su relevancia como reacción ante la psicologización y medicalización de la vida”, en *Consultoría filosófica en México. Principios y reflexiones*, OSCAR VALENCIA MAGALLÓN, (México: Editorial Torres Asociados, 2021), 30.

ca durante la consultoría consiste en construir el conocimiento sobre las vivencias del consultante; no se trata de gestionar ni administrar soluciones para el buen vivir. Dado que nuestras vivencias están basadas en nuestra manera de entendernos y entender nuestro entorno, el conocimiento construido por el consultor es esencialmente la cosmovisión del consultante.

De manera general, en este proceso de construcción del conocimiento, la responsabilidad del consultor consiste en examinar dudas, suposiciones, creencias o valores que aparecen en una persona cuando busca dar sentido a la vida. Mediante preguntas del diálogo socrático, el filósofo ayuda a que el consultante identifique y aclare las preguntas interesantes para él o ella. Hacer definir y formularlas con claridad, es la primera tarea del filósofo. Enseguida, abre perspectivas y enfoques para explicar conceptos, creencias y comportamientos, etc., gracias a las herramientas de conceptualización, profundización e incluso la permanente problematización. Se buscan alternativas de esos patrones y principios en los que se fundamentan. Es este proceso de inducción de conocimientos parciales, el que nos llevará a las suposiciones más grandes y generales que determinan la visión del consultante sobre la vida.

De este modo, en lugar de buscar directamente a prescribir medicamentos para un alumno que se distrae en la escuela, vale la pena examinar si su distracción se debe a ciertos miedos o ansiedades o si sus metas o valores de vida están o no alineados con las materias que toma en la escuela. Tampoco es vano buscar a saber si la distracción es fruto de la resistencia a algunas actividades de clases o tareas; incluso si los métodos de estudio son los adecuados para este consultante. El consultor, en este caso, busca construir un conocimiento sobre la situación que vive nuestro alumno, a partir de la aclaración de sus comportamientos, creencias y

principios de vida, así como sobre el apego que puede tener hacia ciertas creencias y pensamientos. Una vez que el consultante está consciente de su concepción de la vida, puede usarla para tomar decisiones que lo lleven de la distracción a la concentración. Por ello, a mi parecer, un consultor filosófico es, como todo filósofo, un constructor de conocimiento.

Conclusión

A modo de conclusión, este trabajo buscaba aclarar la esencia de la consultoría filosófica con el objetivo de identificar la responsabilidad del filósofo. Esta intención se debe a la proliferación contemporánea de diferentes tipos de consultoría, los cuales usan, todos, el diálogo como el instrumento principal de comunicación intersubjetiva. Por otro lado, las definiciones que los filósofos han dado a la consultoría filosófica no esclarecen ni su propósito ni tampoco la responsabilidad del consultor. En este sentido, están los conceptos de autocuración, autoconocimiento o conciencia de sí, que muestran el objetivo de la práctica filosófica, pero obstaculizan el entendimiento de su dimensión social por ser sólo términos referentes a la dimensión individual.

Para alcanzar mi propósito, comencé por definir a la consultoría filosófica como un proceso mental de construcción conjunta del conocimiento. Con ello, mi propósito era distinguir este proceso intangible con el proceso físico o fisiológico de la actividad cerebral. En consecuencia, el examen de los patrones de comportamiento, creencias y pensamiento se realiza no sobre el cerebro, sino más bien sobre las manifestaciones de la mente. Se trata de un proceso inductivo que conduce a la construcción de la cosmovisión del consultante mediante el diálogo socrático. Entre las vivencias del consultante y su construida o



descubierta cosmovisión, están las actividades igualmente mentales del pensamiento crítico, creativo y valorativo.

Este pensamiento complejo en filosofía es necesario para realizar una práctica filosófica en general y, en particular, la consultoría filosófica. Por ello, el segundo apartado insistió en la necesidad de tener las habilidades filosóficas para poder realizar una consultaría, es decir, para construir conocimientos sobre las vivencias del consultante, para alcanzar su cosmovisión. Las habilidades del pensamiento complejo son importantes porque la consultoría filosófica no transforma solamente al consultante, sino que es un proceso que lo comunica consigo mismo y con su entorno. Por lo que, en la consultoría filosófica, las habilidades filosóficas permiten mejorar tanto la dimensión individual como la social de la persona humana. Es en la medida en que las dos dimensiones están en equilibrio, que podemos pensar alcanzar la pléroma, la felicidad plena.

El tercer apartado de este trabajo enfatiza el hecho de que la pertinencia social de la consultoría filosófica no descansa en procurar la felicidad, dando soluciones a los problemas que enfrenta la humanidad. Lo filosófico en la consultoría filosófica es la creación del conocimiento a partir de las vivencias del consultante. La conciencia de este conocimiento es lo que da al consultante las habilidades para tomar decisiones que fortalezcan, modifiquen o eliminen ese mismo conocimiento con miras al buen vivir. Por lo tanto, la responsabilidad del consultor filosófico consiste en construir conocimiento con el consultante a partir del análisis de sus vivencias, así como de la aclaración de las dudas y creencias en las que subyacen las vivencias. De este modo, comprendo que el consultor filosófico es un creador de conocimientos y, a la vez, facilitador de herramientas del pensamiento crítico, creativo y valorativo para la modificación de la cosmovisión por parte del consultante. **P**

Bibliografía

- Brenifier, Oscar. *Filosofar como Sócrates*. Trad. Gabriel Arnaiz. Valencia Diálogo, 2011.
- Batu Batubenge, Omer. “Hermenéutica de la cosmovisión”, en *Aitías*, Vol. II, 3 (2022) 185-214. <https://orcid.org/0000-0002-0639-4413>
- Cavalle, Mónica Y Machado, Julián D. *Arte de vivir, arte de pensar. Iniciación al asesoramiento filosófico*. Sevilla: Desclée de Brouwer, 2009.
- Howard, Alex. *Philosophy for counselling and psychotherapy. Pythagoras to postmodernism*. Mendham: Aardvark Editorial, 2001.
- Kreimer, Rozxana. *Artes del buen vivir. Filosofía para la vida cotidiana*. Buenos Aires: Ediciones Anarres, 2002.
- Lahav, Ran. *Saliendo de la caverna de Platón*. Hardwick Edit. Loyev Books, 2016.
- López Salort, Danel O. “Epicuro: los caminos para la felicidad”, *Enfoques*, vol. XXXIII, 1 (2021) 87-105. <https://publicaciones.uap.edu.ar/index.php/revistaenfoques/issue/view/146>
- Raabe Peter. “No Mind is an Island. On ‘mental illness’ and the reciprocity of minds”, *Interdisciplinary Research in Counseling, Ethics and Philosophy (IRCEP)*, Vol. 1, 2 (2021) 21.
- Raabe, Peter. *Philosophical counseling. Theory and practice*. Connecticut: Edit Praeger, 2001.
- Sarmiento Aponte, Ingrid Victoria; Orjuela Hernández, Zaida Johanna; y Grande, Juan José, “¿Cómo se vive alrededor del mundo?” en *Filosofía más allá de la academia: Estado del arte de las prácticas filosóficas contemporáneas*, eds. Sarmiento Aponte, I. V., Cortés Sandoval, J. R., Orjuela Hernández, Z. J., Lozano Vilañez, Ángela M., Soto Marín, L. F., Artunduaga Narváez, R. S., Grande, J. J., Vélez Díaz, J. F., Martínez Yopez, J. A., y Betancourt Castro, Y. A. Bogotá: Editorial UNAD, 2022.
- Valencia Magallón, Oscar. *Consultoría filosófica en México. Principios y reflexiones*. México: Editorial Torres Asociados, 2021.
- Valencia Magallón, Oscar. “Lo propio y distinto de la consultoría filosófica en relación a otros acompañamientos interpersonales y su relevancia como reacción ante la psicologización y medicalización de la vida”, en *Consultoría filosófica en México. Principios y reflexiones*, 21-45. México: Editorial Torres Asociados, 2021.
- Zanetti Dueñas, Carmen. *La consultoría filosófica. Cuestiones fundamentales sobre su naturaleza y aportación teórico-práctica del enfoque sapiencial*. Madrid: Universidad Autónoma de Madrid, 2020.

CUATRO SUGERENCIAS DEL PENSAR HEIDEGGERIANO PARA LA CONSULTORÍA FILOSÓFICA

YOLANDA IVONNE PÉREZ PRADO*

Introducción

En este texto se recopilan cuatro sugerencias como resultado de la revisión de seis textos de Martin Heidegger: *De camino al habla*¹, *El concepto de Tiempo*, *Hitos*, *Los conceptos fundamentales de la metafísica*, *Mundo Finitud*, *Soledad*, *Parménides* y el icónico tratado *Ser y tiempo*. Dichas sugerencias se ofrecen como herramientas con las que se pueda colaborar en el abordaje de algunos problemas o inquietudes existenciales que los consultantes suelen poner sobre la mesa en el diálogo de la consultoría filosófica. Las cuatro sugerencias son: 1) pensar a través de títulos como problema que reduce lo que somos en nuestra completud, 2) la propuesta de resaltar la noción de enfrentamiento del sujeto a la propia existencia, en cuanto apertura al mundo, 3) la reflexión heideggeriana en torno a la muerte y 4) las deducciones sobre la temporalidad que determinan el pensar de lo cotidiano. Cabe señalar que estas sugerencias se presentan a partir de la idea que sostiene que el consultante siempre y en todo momento hace una referencia de sí mismo cuando habla y cuando dialoga con el otro sobre todo lo que le inquieta mientras experimenta su existen-

cia. Al reflexionar sobre estas sugerencias se busca también ofrecer una opción para replantear algunos cuestionamientos existenciales que producen malestar.

Cuestiones preliminares

Abordamos que en la filosofía de Martin Heidegger se encuentra de manera constante la idea que sostiene que cuando se habla de algo, en ese hablar, somos nosotros mismos los que estamos siendo puestos en cuestión. Es decir, cuando la persona se acerca a una consulta filosófica para disipar una duda o dialogar un problema inquietante, lo que se pretende es el entendimiento de sí mismo, a partir de dicha cuestión o problemática. O como dice Heidegger “En todo lo que hablamos sobre el mundo va inherente un expresarse del ser ahí acerca de sí mismo”.²

Para darle mayor claridad a lo anterior es posible decir que en todo lo que se habla durante una consulta filosófica, la pregunta o cuestión no es por el otro, o para entender al otro, tampoco exclusivamente para entender ese “algo” del que se habla. En la pregunta o cuestión que

* Doctorante de Bioética y Derechos Humanos por el Colegio de Bioética y Terapia de Jalisco. Maestra en Ciencias Humanas por la Universidad Antropológica de Guadalajara, Licenciada en Filosofía por el Instituto de Filosofía A.C. y Licenciada en Trabajo Social por el Centro Universitario UTEG.

1. (Barcelona: Odós, 1990).

2. MARTIN HEIDEGGER; *El concepto de tiempo* (Madrid: Mínima Trotta, 2003).



plantea el consultante hay una referencia a sí mismo, él está ahí en su cuestionamiento y lo que expresa es una relación presente consigo mismo. Por ello, habrá necesidad de aclarar con el consultante que en su discurso no hay otra cosa más central que su propia experiencia existencial y el modo en el que esa existencia tiene relevancia en el mundo. Por lo tanto, una pregunta adecuada para iniciar una consulta filosófica sería ¿Cómo relacionas la problemática o cuestión que pones sobre la mesa contigo mismo? Esta pregunta tendrá que desplegar la relación que se tiene con el problema o cuestionamiento y, por ende, se estará en presencia de un trabajo reflexivo que produzca un entendimiento del consultante consigo mismo y la relación con su mundo circundante.

Sugerencia 1: Pensar a través de títulos reduce lo que somos en nuestra completud

En el texto de Heidegger de 1946 *Carta sobre el Humanismo*³ el filósofo alemán pone en evidencia que se produce un daño al momento de usar un título. “¿O acaso no es evidente el daño que provocan todos esos títulos?”⁴ El título del texto aquí señalado es el “humanismo”, sin embargo, la pregunta planteada por Heidegger se realiza de manera plural, es decir, hay un daño a la hora de pensar a través de títulos. De tal modo que, se afirma que esta aseveración no es exclusiva del título “humanismo” sino que se refiere a todos los títulos utilizados en el lenguaje para nombrar las cosas. Con el nombrar se pretende decir, y en el decir se encuentra la verdad de las cosas.

3. MARTIN HEIDEGGER; “Carta sobre el Humanismo” en *Hitos* (Madrid: Alianza Editorial, 2007), 261.

4. *Ibidem*.

Ahora bien, según el Diccionario de la Real Academia de la Lengua un “título” es un nombre masculino que se utiliza para otorgar un “nombre o distintivo con que se conoce a alguien por sus cualidades o por sus acciones.”⁵ De tal modo que, cuando una persona se describe a través de un título, ese título tiende a ser reductivo de la completud de la persona y lo que significa ser ella misma, porque un título tiene la función de señalar las cualidades o acciones que la determinan. No obstante, ontológicamente esa determinación no debería ser totalizante, pues no dice de un modo total aquello que la persona sea en su verdad.

Tomemos como ejemplo el título “Mujer”. A simple vista podría decirse que se utiliza únicamente para marcar una diferencia biológica respecto del título “hombre”. Pero cuando se habla de “Mujer” se despliegan discursos que van más allá de la concepción biológica puesto que cuando se habla de “mujer” dicho título no puede reducirse a la función exclusiva de determinar la diferencia entre un sexo y otro. “Mujer” implica decir algo más que lo sexual, pues su significado no se agota totalmente con el mero título. Un ejemplo de lo anterior es que en la actualidad la mujer no es sólo la persona que al nacer se le asignó el género femenino, o bien, ser mujer ya no está determinado por la capacidad de gestar o por la actividad de criar a los hijos. De tal modo que “mujer” no es la palabra que define a la persona en su totalidad, sino que es sólo una parcialidad de lo que sea alguien.

Desde lo anterior, la tarea del consultor filosófico será identificar en el discurso

del consultante los títulos que este asume y que acepta como verdaderos a la hora de elaborar su propia descripción. La sugerencia del pensar heideggeriano gira en torno a cuestionar que la descripción a través de títulos no refiere a cabalidad la realidad de la persona, al contrario, la oculta. En otros términos, lo que se propone para combatir pensar a partir de títulos es la creación de un pensar descriptivo que dé cuenta del individuo en su totalidad con la intención de lograr significados más abarcales y veraces en relación a la propia existencia.

Sugerencia 2. La apertura al mundo. La actitud que propone Heidegger para enfrentarse a la propia existencia

Es en el tratado *Ser y Tiempo* de 1927 donde Heidegger argumenta que algo que caracteriza a la existencia humana es la “apertura”. Esta “apertura” es un modo de existir y es mejor conocida por la descripción “ser en el mundo”. Para fines de comprender esta sugerencia proponemos la descripción “estar abierto al mundo”. Este “ser en el mundo” y el “estar abierto al mundo” son actitudes para enfrentarse al devenir de la existencia y que pueden ofrecerse como elementos de base para un tratamiento reflexivo de los asuntos de los consultantes dentro de una consulta filosófica. “Estar⁶ abierto al mundo” significa tener una actitud ante el mundo, esa actitud a su vez puede calificarse como “disposición a”, Pero, ¿A qué se tiene disposición? La persona humana en Heidegger es la que se encuentra preparada para el mundo en el que vive, que no sólo se encuentra ubi-

5. REAL ACADEMIA ESPAÑOLA: Título en el Diccionario de la lengua española, 23.ª ed., [versión 23.7 en línea]. <<https://dle.rae.es>> [15 de Mayo del 2024].

6. Esta palabra debe tener una aclaración específica en este ensayo porque se escribe desde el contexto del pensar heideggeriano puesto que puede confundirse con un estar ubicado y eso no caracteriza al pensar de este filósofo alemán. El Estar que aquí se señala puede entenderse mejor con la siguiente referencia: Cuando alguien pregunta ¿Estás listo? La pregunta no cuestiona sobre la posición de estar ubicado en un lugar, sino por la disposición que tenemos para algo, es decir, en la espera de que algo pase y tenemos la actitud de aceptar lo que viene. Para lo que nos preparamos es para vivir la existencia de nuestra naturaleza mundana.

cado en un sitio, sino que tiene una actitud frente al mundo que lo hace diferente de los otros entes, a saber, plantas, animales y cosas materiales. Para dar mayor claridad citaré unas notas del texto “Conceptos fundamentales de la metafísica, mundo, finitud y soledad (1929- 1930).⁷

Pero el hombre no sólo se considera un fragmento del mundo que sucede dentro de él y que conjuntamente lo constituye, sino que el hombre está frente al mundo. Este estar enfrente es un tener al mundo como algo en lo que el hombre se mueve, con lo que confronta, qué él domina y de lo que sirve y a lo que al mismo tiempo está abandonado. Así resulta: el hombre es 1) un fragmento del mundo; 2) en tanto que este fragmento, es al mismo tiempo señor y siervo del mundo.

Este comportamiento es el modo en el que existimos o habitamos. Tener actitud ante el mundo es el modo de la existencia humana y en Heidegger tal actitud existencial se entiende como la posibilidad de lograr una comprensión honda de sí mismo. Lo anterior no se refiere exclusivamente a una relación de conocimiento como información, sino con el modo en que se concibe la existencia como estando en el mundo a partir del sentido. Por ello, no se trata solo de una cuestión epistemológica, ya que no refiere a la cantidad de conocimiento que se tiene del mundo o a si dicho conocimiento sea verdadero o falso; sino que busca dar cuenta de la forma en la que el sujeto se enfrenta al mundo al reconocerlo y alcanzarlo, porque ahí es donde acontece el existir de lo humano.

En *Ser y Tiempo*, Heidegger afirma que la existencia humana que tiene apertura es el *Dasein*. Este concepto alude a la característica de estar abierto a sí mismo, al mundo y a los demás seres humanos. Esto implica que el ser humano se entiende y reconoce así mismo como un ser que está presente pero que al mismo tiempo existe. Desde lo anterior, pensamos que en la consulta filosófica es conveniente cuestionar la forma en la que cada consultante se enfrenta a los eventos o acontecimientos que le suceden mientras experimenta la existencia, lo cual es en todo caso la apertura al mundo en el sentido que hemos comentado.

Es entonces la consulta filosófica un ejercicio para discernir los acontecimientos o eventos que le suceden a la existencia humana en el mundo, ahí se encuentra una relación con el existir, con ello el consultante puede tener un panorama más claro del modo en el que se comporta frente al mundo, los eventos y acontecimientos que le suceden. Estos eventos o acontecimientos, productos del existir, permiten cuestionar si lo que sucede en la vida se presenta como una interrupción violenta de la existencia que generan incomodidad y por ende malestar emocional o bien, son meras consecuencias del propio existir que se tienen que aceptar como parte de la naturaleza de aquello que sea vivir. En resumen, la cuestión que señala esta sugerencia trata de aclarar, junto con el consultante, el modo en el que se existe en el mundo, con la capacidad de reconocerse a sí mismo y la relación que se tiene con los demás sin olvidar la conciencia crítica de esta percepción.

7. MARTIN HEIDEGGER, *Los conceptos fundamentales de la Metafísica, Mundo, Finitud, Soledad* (Madrid: Alianza, 2007).



Sugerencia 3. La reflexión Heideggeriana en torno a la muerte

Algunos cuestionamientos más habituales y que refieren mayor inquietud durante la consulta filosófica son aquellos que manifiestan la angustia en torno a la experiencia de la muerte: este evento se vislumbra como un riesgo de la vida presente al ser percibido como la llegada de algo que fractura lo más preciado del ser vivo y que produce el fin último, que es el fin de la existencia y que se significa como acabamiento total. Ese acabamiento del existir mismo se torna preocupante, angustia e inquieta al viviente en su cotidianidad. Desde el pensar heideggeriano se puede sugerir el análisis de la muerte no como un evento que produce un fin último en la existencia, sino de un modo de posicionarse frente al mundo. Veamos lo que Heidegger mismo refiere en su conferencia titulada *El concepto del tiempo* de 1924:

El final de mi existencia, mi muerte, no es algo que interrumpe de repen-

te una secuencia de acontecimientos, sino una posibilidad conocida de una manera u otra por el ser ahí: la posibilidad más extrema de sí mismo, que él puede abrazar, apropiarse en su aproximarse. El ser ahí tiene en sí mismo la posibilidad de encontrarse con su muerte como la posibilidad más extrema de sí mismo.⁸

Se puede decir que cuando un consultante pone sobre la mesa la relación vida-muerte, esta última, -la muerte-, se pone en el plano de la duda, puesto que “sé de la muerte en la forma de un saber que duda,” y por ello “el ser ahí tiene incluso la posibilidad de andar con evasivas ante su muerte”.⁹ Pero eso no significa que la muerte sea un evento destructor o inoportuno que interrumpe de manera violenta la feliz vida humana, sino que aparece como un acontecimiento, ya esperado, que forma parte de la propia existencia. En cierto sentido, tomar distancia de la concepción que piensa a la muerte como la interrupción de la vida y dar paso a ser un momento propio

8. MARTIN HEIDEGGER, *El concepto de tiempo*, op. cit., p. 43.

de la existencia, es la sugerencia heideggeriana que aporta una forma de tratamiento a los dilemas relacionados con la relación vida y muerte. Esta propuesta parte del argumento que afirma lo siguiente:

Yo sé de la muerte, pero no pienso en ello como un evento propio del existir o bien como una consecuencia de existir, más bien me anticipo y por ello me encamino a un pensar anticipado que produce angustia y malestar emocional, toda vez que observo la muerte como un acontecimiento violento que irrumpe y por lo tanto produce el fin último de lo que soy como existencia.

En ese sentido, nuestra sugerencia propone ayudar a elaborar un entendimiento de la muerte como un concepto de incertidumbre en tanto pensamiento de la posibilidad más propia del *dasein*, de la cual es fundamental hablar y buscar con ello la relación con el propio ser. La intención de esta sugerencia gira en torno a posibilitar un nuevo pensar respecto al dilema que produce la preocupación por el fin de la existencia, dado que la preocupación no siempre se relaciona con la muerte misma, sino con las propias concepciones acerca de lo que representa un fin en tanto que acabamiento del sí mismo y de su relación con el otro. Ahondar en este trabajo, además genera una invitación al consultante a pensarse como un “ser para la muerte” en cuanto evento propio de la naturaleza humana, lo cual está referido a una relación más auténtica con su ser entiendo a la muerte como la posibilidad más propia e íntima de la propia existencia.

Sugerencia 4. Las deducciones de tiempo o deducciones de carácter temporal que determinan el pensar de lo cotidiano

Cuando el consultante argumenta una problemática o cuestión inquietante, hay una tendencia por presentarla discursivamente

como un hecho histórico, de tal modo, que en el discurso del consultante habrá deducciones relacionadas con la temporalidad de la existencia como ser histórico. Hablar aquí de “ser histórico” es comprender que el consultante tiene una historia de vida determinada por creencias, experiencias, cultura y relaciones sociales que se han dado en un momento determinado. Es común que, en la consultoría filosófica, el consultor solicite al consultante contexto histórico de la problemática para comprender lo que se pone en cuestión. En ese contexto hay una duda de carácter temporal que se puede describir a partir del dilema que pregunta por el presente a través de la pregunta ¿Lo que soy yo en este momento, es lo que me determinará para siempre?

La idea del consultante en el presente no siempre es una construcción con verdad plena, sino que surge de un planteamiento temporal en el que se realiza una afirmación de “lo que soy yo en este momento”, tomando en cuenta el pasado y anticipándose al futuro. Dicha anticipación no sólo produce preocupaciones y suposiciones en torno a la vida presente, sino que la idea a tratar se muestra en un plano utópico e indeterminado dada la ausencia de certeza pues estamos es un modo que se caracteriza por ser finito. Por ello es menester señalar que en la consulta filosófica el consultante tiende a hacer deducciones de tiempo para plantear un cuestionamiento inquietante del presente.

Las preguntas de carácter temporal en una consultoría filosófica también producen dudas sobre la certeza de las afirmaciones que se dicen de sí mismo en el tiempo a través de la pregunta ¿Sólo soy aquel que afirma esto de lo que soy yo? Y ¿Es válida la afirmación que construyó en este momento de lo que soy yo? Verdad y temporalidad son elementos a tomar en cuenta a la hora de realizar un ejercicio de práctica filosófica para determinar el pensar de lo cotidiano.

Lo que se sugiere es tener presente la dimensión interpretativa de las deducciones de carácter temporal en el discurso del consultante y de cómo éste coloca “algo” que aconteció en el tiempo y que ese “algo” se constituye en determinante para la vida presente produciendo una anticipación o suposición. El error o lo no advertido se presenta a mi parecer en considerar al tiempo como unidad de medida y no como acontecimiento o evento interpretativo desde el ámbito del sentido. Heidegger señala la misma cuestión cuando interpreta a Aristóteles y descubre en la lectura de la *Física* cómo el filósofo de la antigüedad dice que “el tiempo es aquello en lo que se producen acontecimientos.” Por lo tanto, “Lo que yo soy ahora” puede cambiar por un evento o acontecimiento del presente y eso produce cambios en el futuro que al mismo tiempo dan paso a la incertidumbre y a la anticipación de experiencias.¹⁰

Identificar las deducciones que el consultante genera en torno al tiempo tendrá un impacto en el reconocimiento de los eventos o acontecimientos que pueden producir anticipación o preocupación en un plano futuro que, sin duda, se describe como indeterminado, pues aún no existe. De éste no podemos hablar puesto que no forma parte de nuestro mundo circundante y, por tal motivo, es incapaz de ser veraz. Sólo se puede vivir en el presente, en la cotidianidad que acontece toda vez que el pasado es irreversible y el futuro se presenta como algo indeterminado.¹¹

Conclusiones

Realizar una práctica filosófica como la llamada “consulta filosófica” es realizar una confrontación, que debe entenderse como un “apropiarse” del análisis que hace

un consultor de la experiencia propia del existir de un consultante. La filosofía ha sido un tratamiento sobre la experiencia del existir, muchos filósofos se han esmerado en explicar a la persona, al mundo y su relación con ella. Por lo cual en el filosofar se encuentra una herramienta para el tratamiento de las inquietudes existenciales que se presentan en la cotidianidad. Lo que el consultante pone sobre la mesa, siempre y en todos los casos es una referencia a sí mismo y al modo en el que se experimentan los eventos propios del existir. Incluso cuando se pregunta por el otro, ahí también estamos siendo puestos en cuestión en tanto que nosotros mismos. De tal modo que las inquietudes y dudas de la humanidad son las dudas e inquietudes del propio sujeto, el *dasein*.

En este ensayo se buscó afirmar que la consulta filosófica es un ejercicio que hace posible el entendimiento de los eventos que se presentan en la experiencia del existir humano y de las formas que se comprenden la existencia en general. De hecho, se pretende decir que la consulta filosófica recupera la razón de ser de lo que para los griegos fue el ejercicio del filosofar, la pregunta por el origen de las cosas y el alcance de lo que somos en nuestra naturaleza. Si la filosofía es una actividad humana que tiene en su razón de ser la pregunta y la respuesta por la vida humana, la práctica filosófica denominada “consulta filosófica” tendrá que ser el ejercicio por excelencia que represente la finalidad de la propia filosofía. Pero al hablar de filosofía no se pretende encerrar o reducir la palabra a una singularidad, es decir, a una sola filosofía, sino a toda la historia del pensamiento, por lo cual el consultor podrá ofrecer diferentes opciones para el tratamiento de los problemas que el consultante desee dialogar.

10. *Ibidem*.

11. *Ibidem*. p. 53.

Desde lo anterior se reitera que la práctica llamada “consultoría filosófica” es, quizás, por el ejercicio humano por excelencia que materializa la filosofía misma, en tanto que permite llevar a la filosofía al ámbito de lo que transforma la vida en vida buena en un marco existencial y no sólo teórico. El pensamiento de Heidegger

ofrece una vía para la comprensión de los que somos. Su filosofía hace posible una discontinuidad en el modo en que cada individuo se ha interpretado su propia historia, lo cual marca pauta para la transformación a través de nuevas interpretaciones de lo que somos y de lo que acontece en la cotidianidad que cada uno experimenta. **P**

Bibliografía

- Heidegger, Martin. *De camino al habla*. Barcelona: Odós, 1990.
Heidegger, Martin. *El concepto de tiempo*. Madrid: Minima Trota, 2003.
Heidegger, Martin. *Ser y Tiempo*. Madrid: Trotta, 2006.
Heidegger, Martin. *Hitos*. Madrid: Alianza Editorial, 2007.
Heidegger, Martin. “Cartas sobre el humanismo” en *Hitos*. Madrid: Alianza Editorial, 2007.
Heidegger, Martin. *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, Finitud, Soledad*. Madrid: Alianza Editorial, 2007.
REAL ACADEMIA ESPAÑOLA: Diccionario de la lengua española, 23.^a ed., [versión 23.7 en línea]. <<https://dle.rae.es>> .

¿CÓMO SE VE FILOSOFÍA PARA NIÑAS Y NIÑOS EN UNA COMUNIDAD DE DIÁLOGO?

LESLIE CÁZARES APONTE*

Introducción

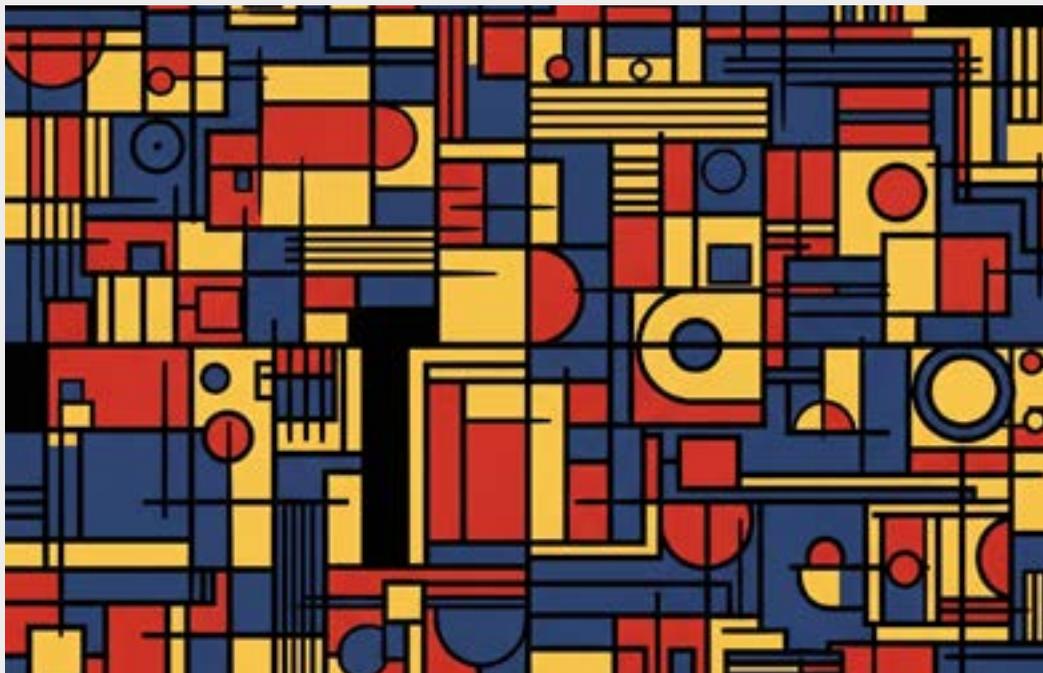
El estado del arte sobre filosofía para niños, inicia con los materiales que el filósofo Mathew Lipman desarrolló a principios de los años setenta. Su propuesta pedagógica y filosófica pretendía desarrollar habilidades de pensamiento la cual fue nutrida y acrecentada por su principal colaboradora Ann Margaret Sharp. Lipman¹ a partir de detectar la necesidad de desarrollar el pensamiento crítico y el cuestionamiento en sus alumnos de la Universidad de Montclair en Nueva Jersey, comenzó a escribir la primera novela filosófica *Harry Stottlemeier 's* (Filio Episteme en la traducción latinoamericana). Encantada con la propuesta escuchada en un congreso en el que Lipman comenzó a plantear la posibilidad de filosofar con infancias, fue que Ann Margaret Sharp (en aquel entonces tan solo era una conocida y se transformó en la mancuerna perfecta y en co desarrolladora del proyecto de Filosofía para Niñas y Niños), quedó cautivada por la propuesta y decide buscar a Lipman para compartir impresiones, momento que marcó el inicio

de una historia de vida con un proyecto filosófico y pedagógico. Juntos desarrollaron todo el currículum de filosofía para niños de novelas² al mismo tiempo que diseñan una formación con enfoque pedagógico y filosófico para aquellos interesados en aplicar el programa de FpN³ en la Universidad de Montclair en el IAPC, Instituto avanzado de Filosofía para Niños.

Uno de los fines del proyecto de FpN siempre ha sido, contribuir a impulsar que las infancias y jóvenes tengan un espacio para intercambiar ideas al mismo tiempo que ejercitar habilidades de pensamiento que les permitiera enfrentar el mundo con solidez en la argumentación y con capacidades de investigación, en el espacio denominado comunidad de diálogo o comunidad de investigación. Las líneas filosóficas que se abordan en el proyecto FpN son la lógica, ética, estética, metafísica, epistemología y antropología, cada una de ellas se trabaja desde diferentes ejercicios de reflexión al interior de las comunidades de indagación, en donde se privilegia

* Licenciada en pedagogía por la Universidad Intercontinental (UIC), Maestra en desarrollo e investigación de la educación por la Universidad Iberoamericana y Doctora en educación por la Universidad La Salle (ULSA). Es Directora general del centro Asertum.

-
1. MATHEW LIPMAN, *La filosofía en el aula* (España: Editorial Octaedro, 1998).
 2. Las novelas filosóficas fueron la propuesta pedagógica para llevar reflexiones filosóficas profundas a través de historias y situaciones diversas que suceden a los personajes, en los que se aborda la experiencia ética, lógica, estética y crítica. Junto con las novelas, se desarrollaron manuales de acompañamiento para ayudar al profesorado a implementar ejercicios de pensamiento.
 3. FpN, son las siglas de Filosofía para Niños, actualmente con el enfoque de género se le ha llamado Filosofía para Niñas y Niños FpNyN, en este artículo se intercalarán las siglas.



la pregunta y el diálogo a partir de la experiencia compartida detonada por las novelas filosóficas.

Es a partir de esta propuesta que se han realizado investigaciones de corte cuantitativo y cualitativo para documentar los resultados que, en las infancias, jóvenes, en el profesorado que conduce las comunidades de diálogo y en los entornos escolarizados y en espacios de educación no formal en muchos países del mundo en el que se ha trabajado el programa y sobre todo la idea de filosofar con infancias con fines de mejora social, cultural y ambiental.

En este artículo se explora con ejemplos concretos las formas en que se ve el pensamiento crítico, creativo, cuidadoso y colaborativo que se construye a partir de la propuesta del programa de FpNyN en los que se puede identificar las ventajas que se han mencionado de este programa. Se aborda también el concepto de comunidad de diálogo como el espacio que se gesta en

espacios escolarizados o no, para generar un diálogo filosófico bajo determinados acuerdos de participación dialógica en un grupo determinado y enfocado a realizar ejercicios de diálogo a través de la exploración de temas emergentes de la vida y temas filosóficos.

Se abordan los resultados de investigaciones cualitativas en comunidades de diálogo recuperando discursos, ideas, argumentos y reflexiones de alumnas y alumnos con los que se ha desarrollado la experiencia de dialogar filosóficamente y en las que se han identificado indicadores del pensamiento crítico, creativo, cuidadoso y colaborativo. Muchas de ellas son ejemplo descriptivo de lo que sucede en la relación entre el pensamiento, la disposición a filosofar y la relación que se genera a partir de abordar temas filosóficos y temas emergentes de la vida. Algunos de estos pensamientos que se comparten en el artículo son resultado de la investiga-

-
4. LESLIE CÁZARES APONTE, Tesis doctoral Manifestaciones del pensamiento crítico en comunidades de diálogo virtual con el programa de Filosofía para Niñas, Niños y Jóvenes, con jóvenes de preparatoria en comunidades de diálogo virtuales y presenciales (Universidad de la Salle Bajío, 2024).

ción doctoral⁴ realizada en comunidades de diálogo virtuales y presenciales, y otros han sido recuperaciones de diarios personales en donde se ha podido sistematizar las ideas que expresan las infancias en la comunidad de diálogo.

También, en el artículo se desarrollan aspectos de dudas que suelen estar asociadas al proyecto ¿Las niñas y los niños pueden pensar? ¿Son capaces de pensar filosóficamente? ¿Qué habilidades de pensamiento se trabajan? ¿Qué es eso de la comunidad de diálogo? ¿Cuál es la estructura de la comunidad de diálogo? y la pregunta que centra el desarrollo del contenido del artículo ¿Cómo se ve la FpNyN? Se aborda la estructura metodológica en la que se desarrolla una sesión en comunidad de diálogo haciendo FpNyN, los acuerdos de convivencia que se tienen para el grupo y ejemplos de los indicadores principales del pensamiento que se desarrollan o se pretenden desarrollar durante el diálogo.

Para la lectura de los ejemplos se le solicita al lector poner especial atención en lo que preguntan las profesoras o los profesores, ya que ahí se encontrarán muchas de las estrategias que en el proyecto FpN, se ejercitan por parte del profesorado que acompaña a los grupos y que dan a luz para lograr el desarrollo del pensamiento filosófico en sus alumnas y alumnos.

Tres puntos de vista sobre la filosofía para niños

Hablar de hacer filosofía con infancias puede partir desde tres perspectivas en las que se conectan las ideas de dialogar sobre temas filosóficos con infancias; enseñar los conceptos filosóficos que se han

desarrollado a lo largo de la humanidad y recuperar las filosofías que en las niñas y niños se viven a lo largo de su desarrollo como personas.

Un punto de vista sobre la posibilidad de filosofar con las infancias, parte de la idea de que los niños, al hacer filosofía, al dialogar y debatir sobre su propia forma de vida, nos regalan una palabra filosófica que se constituye como interpelación a una sociedad antidialógica e irreflexiva. Problemas como la migración, el narcotráfico, la violencia familiar, el racismo que fomenta la televisión, por ejemplo, son puestos sobre la mesa por los niños en lo referente a sus causas y efectos, anclados en la arquitectura político social, diseñada por la propia sociedad adulta⁵.

Otro punto de vista, resalta la necesidad de que la educación se vea atravesada por procesos didácticos y filosóficos que se plantean en los modelos y marcos educativos como conjuntos de habilidades que, por necesidad, son filosóficas. Así es como Delors plantea al final del siglo: saber ser, saber hacer, saber - saber, saber estar con otros. Luego, la vida va volviéndose más compleja: el reto de la acción para la vida, el reto de ser comunidad, un reto que implica la paz. La filosofía ya no es sólo una necesidad, sino un pilar para nuestra educación y nuestra vida⁶. Y finalmente el enfoque de Lipman, quien colocó a las infancias y a los jóvenes como protagonistas de su propio desarrollo de pensamiento a través del medio argumentativo en comunidad de diálogo reflexionando profundamente a partir de los temas filosóficos y cotidianos que se abordan en sus novelas filosóficas.

5. JOSÉ EZCURDIA, *La filosofía para niños. La filosofía frente al espejo* (México: Editorial Itaca/UNAM, 2016), 34.

6. VÍCTOR ANDRÉS ROJAS, IGNACIO ANDRÉS GARRALAGA y MIGUEL ÁNGEL ZAPOTITLA, "Filosofía con/para niños en el mundo", en *La filosofía en movimiento. Estado y situación de las prácticas filosóficas a nivel mundial*, coords. DAVID SUMIACHER y JOSÉ BARRIENTOS RASTROJO, (Colombia: Editorial CECAPFI: Corporación Universitaria Minuto de Dios – UNIMINUTO, 2024), 43.

Estos tres enfoques recuperan la comprensión de filosofía para niños como un estilo de vida que supone la consideración de reconocer a las infancias y a los jóvenes capaces de conocerse a sí mismos a través del diálogo entre iguales, compartiendo sus certezas e incertidumbres en la comunidad de diálogo filosófico. A través del método mayéutico se puede ir profundizando en el conocimiento y comprensión de los temas esenciales de la vida que los seres humanos desde muy pequeños. El carácter metodológico que potencia el desarrollo de habilidades de pensamiento crítico, creativo, cuidadoso y colaborativo, lo encontramos en la propuesta pedagógica de Lipman y Sharp, quienes aportaron diversos materiales estratégicos para mediar el proceso de diálogo en comunidad asumiendo éste como un lugar seguro que permite la práctica del filosofar desde una dinámica dialogal y participativa donde niños, jóvenes y adultos pueden compartir y deliberar sus propios puntos de vista a través del intercambio razonable de argumentos. En ese sentido, complementariamente se puede afirmar que la comunidad de indagación en FpN constituye el espacio para que se encuentren el pensamiento y la acción desde el impulso del diálogo filosófico.⁷

¿Es posible que las infancias pueden pensar filosóficamente?

Podemos partir de dos premisas para contestar la pregunta: la primera sería que las infancias no tienen la capacidad de pensar sobre temas filosóficos y la segunda sería que sí. El acto de pensar en sí mismo, no es algo privativo de personas adultas, ni de personas inteligentes, el acto de pensar es

un proceso cognitivo racional y reflexivo, que se ejercita para comprender de mejor manera las circunstancias inciertas, favorables o no de la vida y que se da en personas, al margen de la edad que se tenga. Esto asume que el pensar y el pensar filosófico puede darse en niñas, niños, jóvenes y adultos desde el momento que exista la capacidad de expresar las ideas bajo un lenguaje. Asumimos que el acto de pensar filosóficamente es resultado de un proceso educativo y que no todas las personas han tenido la posibilidad de acceder a un proceso que les permita desarrollar su pensamiento. Entenderemos por pensamiento al proceso interno que se refleja en manifestaciones externas, tanto individuales como grupales, como resultado del ejercicio crítico sobre nuestras visiones del mundo⁸. Como posibilidad todos los seres humanos podríamos pensar filosóficamente, pero esto no pasa en la realidad. Para pensar filosóficamente es necesario que las personas estén involucradas en un proceso educativo para desarrollar el pensamiento y ejercitarlo.

Pensar tiene el fin de construir, a partir de ideas, pensamientos elaborados que le ayuden al ser humano a entender lo que es, lo que lo rodea y lo que puede llegar a ser, analizando su pasado, presente y previendo futuros. Lo deseable es que ese pensamiento se haga dentro de un marco de reflexión ética para que la construcción tenga un sentido de cuidado por los demás. El pensar filosóficamente está relacionado directamente con el concepto de pensamiento crítico.

Para Lago Bornstein, el pensamiento crítico es un pensamiento autónomo, un pensamiento que, basándose en el buen uso de los instrumentos formales, puede

7. VÍCTOR ANDRÉS ROJAS, EUGENIO ECHEVERRÍA, LESLIE CÁZARES e IÑAKI ANDRÉS GARRALAGA, "Filosofía para Niños, un proyecto para aprender a Filosofar", *HASER. Revista Internacional de Filosofía Aplicada*, 15 (2024) 165.

8. LESLIE CÁZARES APONTE, Tesis doctoral, p. 37.

ayudarnos a enriquecernos y a ampliar continuamente el caudal de nuestros conocimientos, de nuestras experiencias, y de las perspectivas con las que nos enfrentamos al mundo⁹. Veamos un ejemplo de pensamiento crítico:

Alumna: *Yo me pregunto algo ¿es correcto decir que te gusta algo cuando en realidad no te gusta? (8 años).*

Profesora: *¿Nos puedes explicar lo que estás diciendo con un ejemplo para entender tu duda?*

Alumna: *Sí claro, es como cuando en navidad tu abuelita te da un regalo que no te gusta ¿sería correcto decirle a ella, una persona mayor, que me cuida y quiere, que no me gustó su regalo?*

Profesora: *¿Qué piensan de lo que dice su compañera?*

Alumno: *Yo pienso que no siempre es correcto decir la verdad, al menos a su abuelita (8 años).*

Pensar filosóficamente es atribuible al acto de pensar sobre aquellas cuestiones que son propias de la naturaleza humana y que pueden llegar a tener certezas tentativas. Pensar filosóficamente está vinculado al despertar de las ideas a partir del análisis de temas filosóficos¹⁰ y de temas emergentes de la vida que suceden en lo cotidiano, en lo que nos aqueja en el diario acontecer¹¹. La filosofía trata las formas en que diferentes conceptos de la vida regulan nuestra comprensión de ellos en relación a las cosas que hacemos y nos hacen

ser¹². Las temáticas sobre los temas emergentes en la vida y los temas filosóficos son parte del proceso de desarrollo durante la infancia y la juventud. Vamos desarrollando conceptos a partir de la experiencia y poniéndolos en práctica durante la vida para ver si funcionan o nos ayudan a comprender la propia existencia. ¿En qué medida se puede profundizar sobre estos temas con las infancias? ¿Es necesario que las infancias tengan conocimientos filosóficos para dialogar sobre estos temas? ¿La tarea de pensar sobre las cuestiones de la vida es relativa a la etapa adulta del ser humano? Las niñas y niños pueden tener la capacidad de pensar sobre sus propias vidas y los temas que conlleva. Como en el ejemplo siguiente en donde una niña de cinco años se plantea un pensamiento que podría ser propio de una persona adulta, que analiza la posibilidad de la amistad en su vida:

Alumna: *¿Podemos ser amigos de nuestras mascotas? (6 años)*

Profesora: *¿Qué piensan de lo que dice su compañera?*

Alumno: *Yo pienso que podemos ser amigos de cualquier ser vivo*

Alumna: *Si aceptamos esto, entonces podemos ser amigos de las mascotas ya que son seres vivos, sólo que son seres vivos que están en cuatro patas.*

El pensamiento es la construcción ordenada de varias ideas con un sentido

9. JUAN CARLOS LAGO BORNSTEIN, *Redescubriendo la comunidad de investigación, pensamiento complejo y exclusión social* (Madrid: Ediciones de la Torre, 2007), 72.

10. Los temas filosóficos que se exploran con las niñas y los niños, son los temas que han aquejado a la humanidad desde el origen de ella: la felicidad, el tiempo, la justicia, la bondad, la maldad, la sociedad, las verdades, la esencia del ser humano, su destino, su identidad, entre otros.

11. Los temas emergentes están relacionados a la temporalidad y a las circunstancias que envuelven a las personas: la seguridad, la incertidumbre, el trabajo, el estudio, las amigas y los amigos, la voluntad, la paz, los medios digitales y la inteligencia artificial entre otros.

12. MATHEW LIPMAN, *op. cit.*

lógico. Desde la perspectiva de FpNyN, el pensamiento tiene un carácter multidimensional, en donde el regulador principal del pensamiento lo tiene la mirada crítica de las ideas.

El pensamiento crítico explora las habilidades fundamentales para tener una visión profunda ante el mundo, expresada en capacidades como el cuestionamiento, la elaboración de hipótesis, la argumentación, la discusión sobre las creencias, puntos de vista diferentes para explicar la realidad, conceptualizar, analizar y, en lo particular, hacer rupturas de pensamiento ante los supuestos que vamos teniendo en la vida.¹³

Las otras dimensiones del pensamiento complementan la mirada crítica y analítica que desde la lógica se pretende plantear en las ideas que tenemos. Por ejemplo la dimensión cuidadosa o valoral, aporta una mirada ética en las decisiones y acciones que emprendemos, la mirada creativa señala las múltiples posibilidades que podemos tener ante un problema o ante la variedad enorme de problemas que afrontamos en el día a día, y la mirada colaborativa del pensamiento, considera la mirada grupal y las implicaciones de lo que hacemos y decimos en lo individual, dentro del grupo en el que nos desenvolvemos¹⁴. Por ejemplo, el uso de las dimensiones en un razonamiento podría verse así:

Alumno: Supe de una persona del salón que robó y robar está mal (pensamiento crítico, analiza la situación y la confronta con un principio ético).

Alumna: Sí, yo lo supe también, pero esa persona necesitó hacer eso porque tenía hambre, no le dieron en su casa para su

almuerzo. (pensamiento colaborativo, pensar en la falta ética dentro del contexto que envuelve a la persona).

Alumno: Robar está mal en dónde sea y cómo sea, es tomar lo que no te corresponde (pensamiento crítico dando razones para pensar que el contexto no debe influir en las acciones).

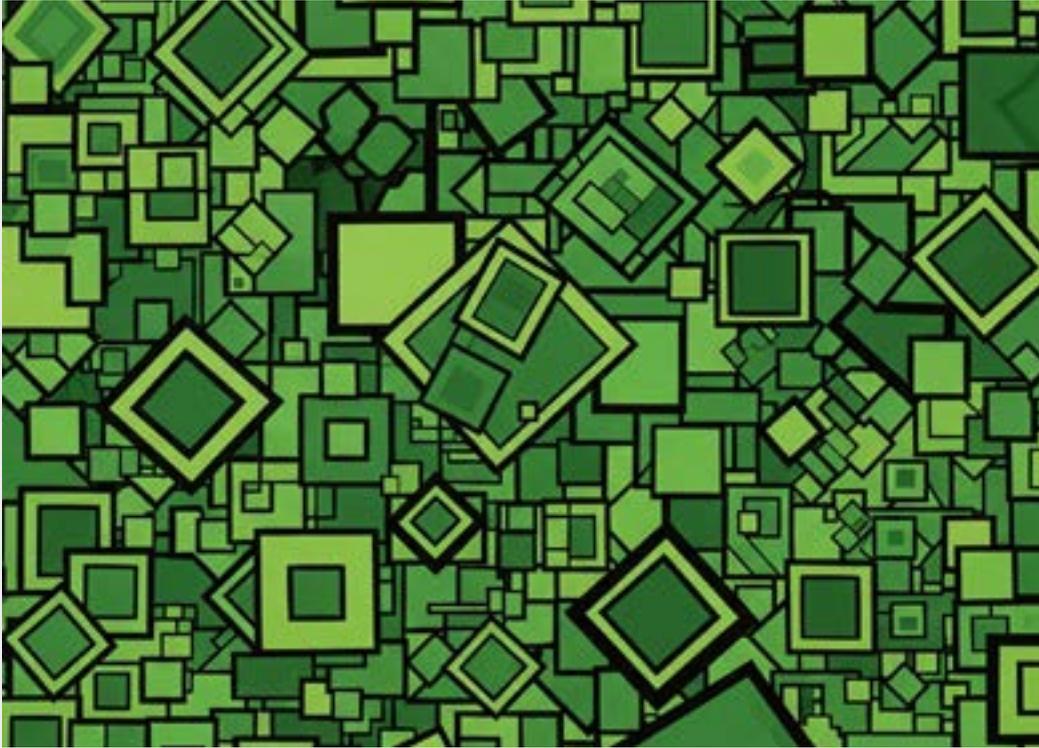
Alumna: Pero ¿Qué pasa cuando se roba con la buena intención de ayudar a alguien más? (pensamiento cuidadoso, considerar ante los hechos las intenciones y las consecuencias).

La relación entre el filosofar y el pensar con niñas y niños

El acto de filosofar es la acción de pensar que realiza un ser humano para tratar de comprender las ideas del mundo que percibe a través de su experiencia de vida para atender y comprender la realidad, este acto se realiza a través de la reflexión profunda de las ideas, reflexionando y pensando, valiéndose de preguntas para poder llegar a la comprensión del todo. Los procesos mentales que se requieren para la acción de pensar están estimulados por los temas que aborda la filosofía, esa es una de las principales razones por las que pensar y filosofar están íntimamente relacionados. Para llegar a filosofar, es necesario el proceso de pensamiento, es decir que el trabajo conjunto que realizan ambos procesos es clave para que exista la comunidad de diálogo, se ejerciten habilidades y se logren los fines educativos que se pretenden. En este marco entendemos por pensamiento la manifestación tangible de ideas encadenadas para expresar a

13. LESLIE CÁZARES APONTE, "El lenguaje como herramienta de auto cuestionamiento", *Revista Internacional de los Centros Iberoamericanos de Filosofía para Niños y Niñas y de Filosofía para Crianças*, 9 (2014) 79.

14. Se pueden revisar las definiciones de las dimensiones del pensamiento en Lipman la Filosofía en el aula y en Cázares, *Imbricar filosofía para niñas y niños en centros escolares*.



través de diferentes tipos de lenguajes, un proceso de razonamiento sobre una percepción del mundo que nos rodea¹⁵. Por lo que pensar y filosofar colaboran entre sí para procesar las ideas tentativas sobre la realidad que lo rodea.

Muchas veces decimos que los niños no razonan porque desconocemos las causas si no que hay discrepancia entre lo que nosotros deseamos obtener como respuesta y lo que realmente obtenemos.

Alumno: *Maestra ¿Podríamos salir del salón?*

Maestra: *¿Qué razones tienes para querer salir del salón? ¿podrías compartirlas con todos?*

Alumno: *Es que aquí hace mucho calor, y afuera nos sentiríamos más frescos para seguir pensando.*

Maestra: *¿Podría haber otra forma de hacer eso que sugieres sin salir de clase?*

Alumno: *Otra forma sería que nos compráramos un ventilador gigante para poder respirar dentro del salón de clases.*

Pensar con niñas y niños en comunidad de diálogo, implica abrir el pensamiento y dejar los prejuicios que nos alejan de indagar lo que realmente están preguntando, diciendo, reflexionando o concluyendo. La actitud filosófica de quienes estamos frente a niños, es una disposición a la escucha auténtica y genuina del proceso de pensamiento que estamos presenciando cuando están dialogando las niñas y los niños sobre algún tema en particular. Tener infancias con el hábito de pensar y sobre todo con la disposición a pensar con otros es un ejercicio que quizá y sin garantías, pero con esperanza, fortalezca a los jóvenes y adultos con una disposición más abierta a las posibilidades, reflexiva y

15. LESLIE CÁZARES APONTE, Tesis doctoral.

consciente de sí mismo y de su realidad, porque finalmente en la vida no hay certezas, hay posibilidades, conjeturas e incertidumbre. Esa es la utopía que se persigue como motor de los movimientos pedagógicos que se dan al interior de las comunidades de diálogo.

¿Cuáles son los aportes de la Comunidad de diálogo filosófico?

Los procesos de pensamiento suceden en todo momento en nuestras vidas, están implicados en la toma de decisiones cotidianas y en muchos sentidos las realizamos de forma individual, interna, sin externar nuestras ideas o pensamientos. La aportación principal de Lipman y Sharp, se basa en plantear que dichos procesos de pensamiento realizados grupalmente, ayudan al ejercicio de mejora del pensamiento personal. Pensar con otros, escuchar a otros y sus diferentes puntos de vista, incluir en nuestras reflexiones preguntas que no nos habíamos planteado con anterioridad y apreciar el descubrimiento de los diferentes puntos de vista, es algo que sólo lo podemos ejercitar estando en comunidad, con otros, grupalmente a través de la mediación pedagógica que sugiere el programa de filosofía para niños, con sus acuerdos de participación como el levantar la mano, evitar descalificar la opinión de los demás, atreverse a profundizar en la escucha activa y ofrecer puntos de vista sustentados y relevantes con argumentaciones lógicas, que ayudan al grupo a participar de una manera más democrática y razonable. ¿Cómo se ven en la comunidad de diálogo estos acuerdos grupales para el desarrollo de una sesión de FpN y N?

1. Levantar la mano para pedir la palabra. La función principal del facilitador es cuidar la participación democrática del grupo, lo que **no** supone establecer el orden de

una lista de participaciones para ir dando turnos en la participación, sino de cuidar que dichas participaciones estén vinculadas a la construcción de un hilo conductor en la comunidad de diálogo:

Alumna: *Maestra quiero decir algo.*

Profesora: *¿Eso que quieres decir está relacionado con lo que estamos hablando?*

Alumna: *Sí, es que lo que acaba de decir mi compañero se parece a algo que he pensado mucho desde hace tiempo.*

2. Escuchar activamente lo que se dice. Trascender el oír ideas, a comprender lo que se está diciendo, quién lo dice, cómo lo dice, para qué lo dice y por qué lo dice. En este ejemplo podemos ver la intención de la escucha activa ante las ideas que se están manifestando en la comunidad de diálogo. Por su parte la alumna fue capaz de escuchar lo que dijo su compañero y relacionarlo con una situación de la vida real, cuestiona la veracidad del discurso o da otras posibilidades para justificar el hecho de la falta de congruencia de su compañero entre lo que dice y lo que hace. Y la maestra con sus preguntas profundiza sobre la idea, pero solicita ayuda al grupo para descentralizar el diálogo de lo que les pasó a los compañeros y propone una pregunta para clarificar el principio de exploración filosófica la congruencia:

Alumna: *Lo que dijo mi compañero es que a las personas hay que tratarlas con respeto, pero el otro día vi que él le gritó a un compañero, ¿será acaso que el compañero no es persona?*

Profesora: *¿Qué quieres decir con eso?*

Alumna: *Que si mi compañero cree que hay que respetar a las personas es lo correcto y él no respeta a las personas, o no considera persona a su compañero o está diciendo una mentira.*

Profesora: *¿Qué pensamos los demás*

al respecto de la idea que nos está planteando su compañera? ¿Es posible creer en algo y al mismo tiempo hacer otra cosa?

3. Evitar desacreditar las opiniones de los demás. Si bien es prioridad de quien facilita la comunidad de diálogo ayudar a mantener el respeto entre los miembros del grupo y sobre las opiniones de los demás, cierto es que la mayor responsabilidad es lograr que exista una regulación entre los miembros del grupo. En el siguiente ejemplo vemos como la maestra utilizó una herramienta para intentar que los alumnos escucharan los puntos de vista divergentes pidiéndoles que encontrarán ejemplos, sacando la discusión entre los compañeros intentando que se explore el tema filosófico de verdad y falsedad y logrando que entre ellos pudieran regularse, los alumnos tenían 12 años.

Alumna: Eso que está diciendo mi compañero es una mentira.

Alumno: No es cierto, lo que yo digo es verdad, la que está mal eres tú

Maestra: ¿Podríamos hablar sobre lo que es una mentira y lo que es una verdad?

¿Podrían dar ejemplos para entender de lo que estamos hablando?

Alumna: Una mentira es algo que no existe en la realidad.

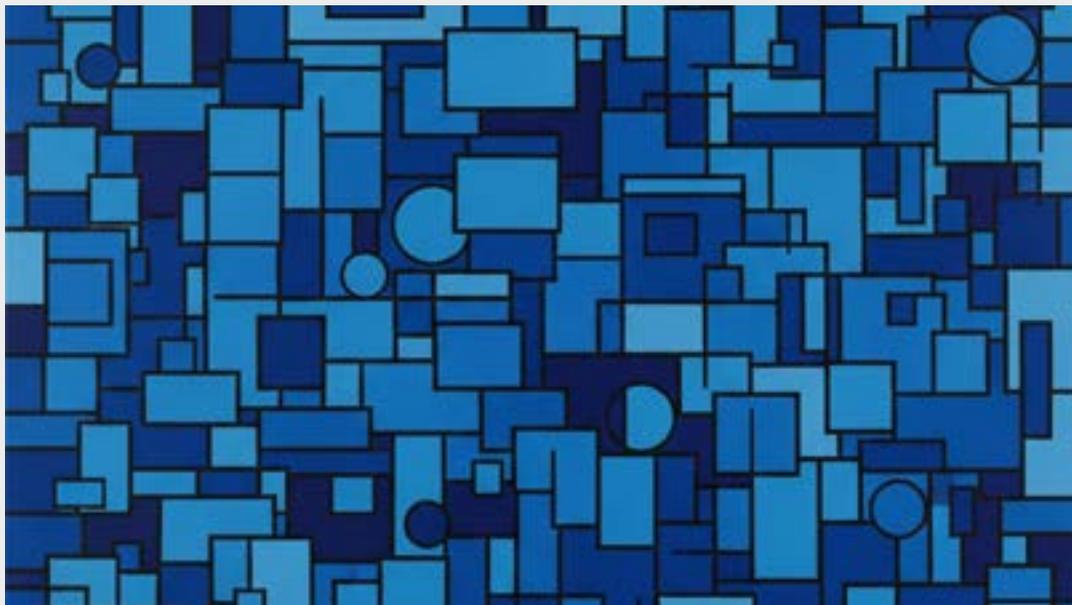
Alumno: ¿Ya ves? lo que yo estaba diciendo es verdad, las personas pueden cambiar cuando hay dinero de por medio, bueno, al menos algunas no todas.

La construcción de una comunidad de investigación es un logro más substancial que la mera idea de un ambiente abierto. Hay ciertas condiciones que son requisitos previos: la disponibilidad hacia

la razón, el respeto mutuo (de los niños entre sí y de los niños y profesores entre sí) y una ausencia de adoctrinamiento¹⁶. ¿Cómo distinguir una comunidad de diálogo de un grupo de personas charlando amistosamente? Ambas estructuras dialógicas están compuestas por personas, que se reúnen para dialogar, pero el fin de la comunidad de diálogo está en hacerlo en torno a un texto como pretexto, para extraer preguntas que permitan determinar un punto de partida y ejercitar el pensamiento multidimensional y todas las habilidades de pensamiento que se deriven de las cuatro dimensiones del pensamiento. Pero la comunidad de diálogo filosófico es claramente distinguible porque hay niñas y niños participando. Un grupo de infantes hablando de los temas de la vida, junto a uno o algunos adultos que los animen a pensar por sí mismos, dándoles el espacio de escucha de sus ideas con el propósito de ayudarlos a generar herramientas internas del buen pensar eso hace que la comunidad de diálogo filosófico, exista y cuidando que existan estos tres fines principalmente:

1. Procurar un espacio de diálogo en el que se ejercite el pensamiento multidimensional.
2. Implementar ejercicios de pensamiento que apunten a analizar la vida junto con las problemáticas que enfrentan en un ambiente seguro en el que se puedan expresar con libertad las ideas y que sean respetadas a pesar de las diferencias.
3. Buscar que los aprendizajes de habilidades de pensamiento sean implementados en la vida de las personas fuera de la comunidad de diálogo.

16. Mathew Lipman, *op. cit.* p. 118.



La propuesta metodológica para quienes conducen comunidades de diálogo filosófico se basa en dotar de estrategias pedagógicas y filosóficas (profesores o facilitadores de comunidades en espacios de educación no formal), que les permitan llegar a los fines que se pretende desarrollar. Esta mediación entre grupo y facilitador y entre el grupo en sí mismo, está alimentada por las estrategias que los facilitadores de comunidad de diálogo han adquirido en una formación específica.¹⁷

¿Cuál es la estructura de la comunidad de diálogo filosófico?

En la actualidad, conviene precisar que la estructura para el diálogo puede acoplarse a la modalidad presencial o virtual, después de la pandemia y del confinamiento por covid-19, fue posible detectar la sustancia esencial de la comunidad de diálogo para lograr el cumplimiento de los fines

de exploración pedagógica y filosófica que hemos descrito. Es preciso entonces cuidar en cualquiera de las modalidades con las que uno pueda interactuar con los grupos que existan estos momentos:

1. Contactar con el grupo con una actividad pedagógica que les permita reconocerse como personas antes de iniciar la comunidad de indagación o de diálogo.
2. Revisar un material que permita la construcción de un plan de indagación filosófica con preguntas. Los materiales que hemos descrito en este artículo son el currículum que Lipman y Sharp desarrollaron. Sin embargo, existen materiales desarrollados a partir de estos materiales que pueden ser utilizados para los fines de exploración filosófica al interior de la comunidad de diálogo.

17. En México la formación que se imparte a educadores formales y no formales es a través del Diplomado de Filosofía para Niños, avalado por la Federación Mexicana de Filosofía para Niños. Dicha formación fue certificada en vida por Mathew Lipman, otorgándole a la organización los derechos formativos de la propuesta original como fue diseñada por Lipman y Sharp.

3. Desarrollar preguntas o cuestionamientos a partir de la revisión de los materiales que permitan construir preguntas filosóficas para pensar y tratar de contestarlas en comunidad de diálogo.
4. Interacción dialógica, sin duda el proceso mental del pensamiento más importante de todos, en donde a partir de la pregunta y con ayuda de la mediación del profesor, utilizando preguntas para la conducción de la comunidad, se ejerciten los tipos de pensamiento y sus habilidades. Lo más relevante es la exploración, el uso de argumentos y procesos de pensamiento lógico, ético, estético y social, no llegar a una respuesta única y correcta, eso no es el fin de la comunidad, lo que sí es preservar mediante los acuerdos de convivencia la búsqueda, la investigación, la escucha de diferentes puntos de vista, el cuestionamiento la reflexión profunda, la búsqueda de alternativas y la construcción de un pensamiento de manera grupal.
5. Evaluar lo sucedido en clase. Este momento tiene múltiples posibilidades creativas, es posible evaluar los procesos alcanzados, el ejercicio de las habilidades, el respeto de los acuerdos de convivencia alcanzados o el trabajo grupal.¹⁸

¿Cómo se manifiestan en lenguaje verbal las habilidades de pensamiento?

Finalmente daremos un recorrido por ejemplos que nos ayudan a conocer cuáles son y cómo se manifiestan las habilidades de pensamientos que decimos se construyen en comunidad de diálogo y a través de la propuesta metodológica del programa de filosofía para niñas y niños. Los ejemplos descritos forman parte de los resultados de la investigación sobre la presencia del pensamiento crítico en jóvenes de preparatoria en comunidades de diálogo presencial y virtuales:¹⁹

- Formula preguntas que expresan su curiosidad relacionadas con la realidad que percibe y que son relevantes para su vida: *¿Quién soy? ¿Qué quiero? ¿Por qué quiero esto? ¿Cómo me gustaría vivir? ¿Por qué pasa lo que pasa en la vida?*
- Expresa sus ideas de manera creativa y fluida. *Antes se le daba poca importancia a las protestas, no escuchaban a las mujeres. Y ahora la gente dice: “pero ¿por qué pintan?”, que no ven que lo hacen porque al menos las ven cuando lo hacen y cuando lo limpian. las personas que deben hacer algo no lo hacen, no les importa, no hay un cambio.*
- Escucha a sus compañeros con atención comprendiendo las aportaciones de sus compañeros: *Estoy*

18. Ver capítulo de Evaluación en Filosofía para Niños, en Imbricar Filosofía para Niños en Centros Escolares.

19. Resultados de la recopilación de los argumentos que se generaron a partir de la exploración de temas filosóficos como la vida, la muerte, la felicidad, la sociedad y temas emergentes como la inseguridad social, las manifestaciones feministas del 8 de marzo y la igualdad en el análisis de la información de mi Tesis doctoral antes citada. Es importante considerar que sólo se mencionan las de mayor presencia en la recuperación de la investigación.

de acuerdo con lo que dicen mis compañeras porque lo que dicen se relaciona con lo que estoy pensando ahora mismo.

- Desarrolla hipótesis, supuestos al respecto de lo que observa en la realidad. *Si recordar es mantener vivos, siempre vas a recordar a la gente.*
- Tener en cuenta toda la situación. *Qué aburrido sería si todos fuéramos iguales, reaccionar igual y tener las mismas emociones. Lo que hace este mundo bonito, es la diversidad que tiene, aplica en todos los sentidos, no sólo en las personas*
- Definir términos, conceptos o realizar definiciones *Vivir es morir y morir es vivir, hay un ciclo de la vida, se supone, personas se mueren en diferentes etapas a lo que voy es a que ser inmortal ya no es vida; lo que da sentido a la vida es la muerte.*
- Respetar turnos y solicita la palabra. *¿Puedo decir algo sobre lo que están diciendo mis compañeros?*
- Evita generalizar a partir de particularidades. *No se pueden hacer generalizaciones por lo físico, es discriminatorio. Lo que se cree de las diferencias es un pensamiento colectivo, no algo particular.*
- Argumenta dando razones para sostener sus puntos de vista. Expresa justificaciones lógicas y vinculadas al contexto para explicar sus puntos de vista. *La tolerancia puede ser negativa, porque resta la acción de algunas personas. Si se acostumbra a algo las personas, "tolerar asesinatos" lo normaliza y nos puede hacer tan pasivos, que ya no vamos a tener fuerza para defender nuestras ideas.*
- Hacer frente a la equivocación. *No sé si me estoy equivocando, el tema se puede hablar por épocas. En la*

época de mis papás, no había libertad sexual. Nuestros padres por esa razón quieren que sus hijos sigan con lo que piensan. Hay una confrontación de eras.

- Aportar ideas propositivas para la solución de problemas. *Podríamos armar grupos seguros en donde los jóvenes sean libres de expresarse, pero también aprender de lo que están expresando los demás.*

Algunas consideraciones finales sobre la presencia del pensamiento filosófico en niñas y niños

Las infancias hacen filosofía, ejercitan conceptos filosóficos, y alcanzan niveles de profundidad filosófica en diferentes niveles. La presencia del pensamiento filosófico en las infancias no está por encima de sus procesos de desarrollo social, emocional y psicológicos, el ejercitar la filosofía los ayuda a reconocer sus propios procesos personales en una búsqueda constante de reconocer quiénes son y cuál es su lugar en el mundo, entiéndase por ello, el lugar que ocupan en el salón de clase, sus primeras relaciones amistosas, la exploración de sus primeras propuestas personales para resolver sus problemas ante el grupo de personas que los rodean, familia, escuela y sociedad.

La presencia del pensamiento en sus dimensiones críticas, creativas, cuidadosas y colaborativas, está presente y está en desarrollo, el ejercicio de la argumentación y disertación filosófica y de los temas emergentes de la vida que los rodea, están en proceso cada vez que tienen la oportunidad de interactuar con otros, con sus iguales y con sus diferentes. En ocasiones también creemos que cuando un niño o niña pregunta constantemente a sus familiares, maestras o maestros en sus centros

escolares -¿Por qué?- en repetidas ocasiones es debido a que nos quieren molestar o a que quieren que nosotros les demos una respuesta. Y quizá si sea esto cierto, es posible que quieran molestar y que quieran que les demos una respuesta rápida, pero conviene explorar otro punto de vista al respecto.

Muy probablemente exista un desarrollo prematuro del cuestionamiento natural del ser humano ante la vida que se ve reflejado a través de un ¿Por qué? Cuando una persona plantea esta pregunta, generalmente intenta explorar las razones por las que sucede algo; imagina que pueden existir factores que están haciendo que las cosas, las personas, los insectos o las circunstancias sean como son y quiere saber las razones por las que son así. El que pregunta es que desea investigar, conocer, descubrir, comprender. Existe una relación entre la curiosidad y la comprensión de las razones ¿por qué son las cosas como son? las infancias pueden tener curiosidad por conocer, pero también por descubrir por qué las cosas son como son, como en el siguiente razonamiento de un niño de 6 años que se presenta a continuación y que describe como existe un proceso de pensamiento previo interno o externo, antes de formular el cuestionamiento de ¿Por qué...?:

- *Las mariposas vuelan.*
- *Qué lindas son.*
- *Cuando vuelan son libres.*
- *¿Son lindas porque vuelan? o ¿Son lindas por sus alas? ¿Son lindas por sus colores?*

- *¿Qué hace que las mariposas sean así?*
- *¿Sería lo mismo una mariposa si no tuviera alas para volar?*
- *Quizá las mariposas vuelan sólo porque tienen alas para volar y no necesariamente porque quieran volar.*
- *¿Las mariposas son libres?*
- *¡Mamá! ¿Por qué las mariposas vuelan?*

En esta descripción de pensamiento (recordar que el pensamiento es la construcción que se realiza de una o varias ideas) es posible ver el asombro que ayuda a despertar la curiosidad, sin embargo, la pregunta o las preguntas hacen que la curiosidad tenga una intención, la de preguntarnos explorando múltiples posibilidades que puedan ayudarnos a comprender y explicar de manera razonable, por qué las cosas son como son, o lo que es lo mismo, por la existencia de las mariposas. Este pensamiento del niño describe un proceso individual que intenta explorar con su mamá. Sin embargo en la propuesta de filosofía para niñas y niños, se busca que estos razonamientos sucedan dentro de un grupo social denominado comunidad de diálogo.²⁰

Las niñas y los niños piensan, pero también juegan, se divierten, se equivocan, investigan, exploran, aprenden y desaprenden como cualquier persona adulta, en un proceso de construcción y desarrollo que en ocasiones nos permite ver con asombro las ideas que se plantean en comunidad de diálogo y en otras ocasiones nos sorpren-

20. En la traducción del primer libro del Lipman, *La Filosofía en el aula*, se plantea la importancia de que las infancias piensen al interior de una comunidad de investigación para que desde ahí se desarrollen las ideas, los pensamientos, se ejerciten habilidades y se construya, con apoyo del otro, compañeros de grupo y profesor o facilitador de la comunidad de diálogo un pensamiento menos individualista y más colectivo. Traducciones posteriores del primer texto y subsecuentes publicaciones de Lipman, señala que a la comunidad se le puede llamar también comunidad de diálogo. Término que acuña la posibilidad de entender al grupo de diálogo como un espacio de investigación.

den siendo niñas y niños simplemente. En un momento están hablando sobre esencia y luego salen a jugar con sus amigos y no saben por qué están jugando a eso; en un momento se plantean en clase que las mentiras son inadecuadas y en otro momento dicen una mentira piadosa para no lastimar a alguien; en un momento hacen disertaciones sobre el cuidado correcto de la naturaleza y en otro momento están cortando una flor para regalarla a su mamá. Las infancias están inmersas en un mundo filosófico el cuál, mediante la metodología de filosofía para niños, es posible que accedan a mejores niveles de desarrollo de pensamiento y como personas. Es en esta construcción que el acompañamiento de las infancias es clave para su crecimiento moral y su definición como seres humanos.

Cuando uno es facilitador de comunidades de diálogo por años, al estar realmente presentes en una comunidad de diálogo, escuchando las ideas que se comparten ahí para tratar de compren-

der situaciones, palabras, dilemas éticos, posturas ante la vida, principios personales, incertidumbres al mismo tiempo que se ejercitan múltiples habilidades de pensamiento se experimenta una sensación placentera al compartir este espacio con otros seres humanos. Estar con niñas y niños refresca las propias ideas al encontrar conexiones entre lo que se dice y lo que se hace. Ver la búsqueda de congruencia entre los seres humanos y quienes presenciamos esa búsqueda nos humaniza y nos hace frágiles ante la realidad y sólidos ante las posibilidades. Filosofía para niñas y niños, es transformador, para quien vive, para quien sueña con ello y para quienes leen también sobre este ejercicio del pensamiento en la vida, se vuelve un proyecto en el que uno se compromete, pero al mismo tiempo también crece, se detiene, se asombra y descubre infinitos territorios de la humanidad, que habitan en la mente de las personas que se atreven a filosofar. **P**

Bibliografía

- Andrés Rojas Víctor, Echeverría Eugenio, Cázares Leslie y Garralaga Iñaki Andrés. “Filosofía para Niños, un proyecto para aprender a Filosofar”, *HASER. Revista Internacional de Filosofía Aplicada*, 15 (2024) 153-199.
- Andrés Rojas Víctor, Garralaga Ignacio Andrés y Zapotitla Miguel. “Filosofía con/para niños en el mundo”, en *La filosofía en movimiento. Estado y situación de las prácticas filosóficas a nivel mundial*, coordinado por David Sumiacher y José Barrientos Rastrojo, 33-76. Colombia: Editorial CECAPFI: Corporación Universitaria Minuto de Dios – UNIMINUTO, 2024.
- Cázares Aponte Leslie. Tesis doctoral Manifestaciones del pensamiento crítico en comunidades de diálogo virtual con el programa de Filosofía para Niñas, Niños y Jóvenes. México: Universidad de la Salle Bajío, 2024.
- Cázares Aponte Leslie. “El lenguaje como herramienta de auto cuestionamiento”. *Revista Internacional de los Centros Iberoamericanos de Filosofía para Niños y Niñas y de Filosofía para Crianças*, 9 (2014).
- Ezcurdia José. *La filosofía para niños. La filosofía frente al espejo*. México: Editorial Itaca, Universidad Autónoma de México, 2016.
- Lipman Mathew. *La filosofía en el aula*. España: Editorial octaedro, 1998.
- Lago Bornstein, Juan Carlos. *Redescubriendo la comunidad de investigación, pensamiento complejo y exclusión social*. Madrid: Ediciones de la Torre, 2007.
- Sumiacher D’Angelo, D. y Barrientos Rastrojo, J. (Coords.). *La Filosofía en movimiento. Estado y situación de las prácticas filosóficas a nivel mundial*. Colombia: CECAPFI – UNIMINUTO, 2024.

CONFIAR EN LA RAZÓN: ENFOQUE DE PRÁCTICAS FILOSÓFICAS BASADO EN COMPETENCIAS Y ACTITUDES FILOSÓFICAS

TALLER DE PRÁCTICAS FILOSÓFICAS*

* Taller de Prácticas Filosóficas es un proyecto internacional afiliado al *Institut de Pratiques Philosophiques* de Francia que capacita a individuos y grupos con un enfoque basado en el desarrollo de competencias y habilidades filosóficas en distintos niveles.

Introducción

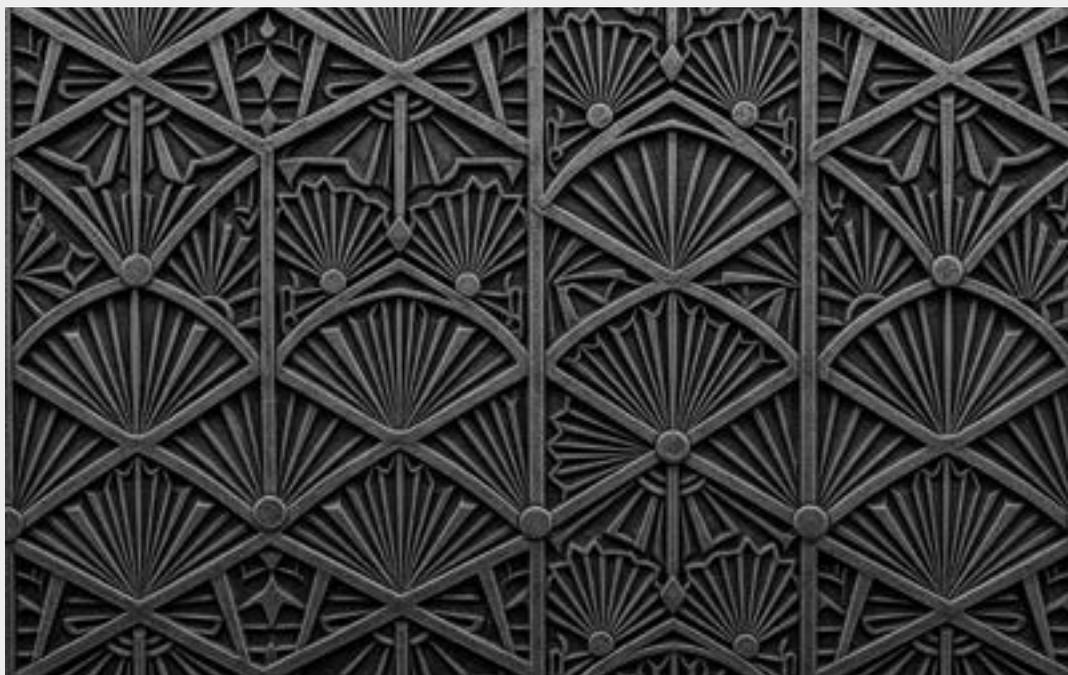
El siguiente artículo tiene como objetivo mostrar los principios, fundamentos y estrategias de la práctica filosófica desarrollados por el proyecto internacional denominado Taller de Prácticas Filosóficas (TPF).¹ Propone una serie de condiciones básicas para el diálogo en los talleres, establece competencias y actitudes esenciales para el desarrollo de una práctica filosófica, así como criterios de evaluación del trabajo. En este texto se pone especial interés en qué se hace en una práctica filosófica, cómo se desarrolla y con qué recursos, apuntando consideraciones en torno al papel del facilitador, sus funciones principales y, sobre todo, aspectos metodológicos no pueden pasar desapercibidos.

La palabra «Taller» nos remite a un trabajo esforzado: hay que ponerse «manos a la obra, trabajar, esforzarse en cumplir con unas instrucciones, someter

el producto de tu trabajo al cuestionamiento de los demás participantes y contemplar la posible necesidad de autocorrección. Suena ortopédico y... lo es. En un taller hay un disparo de salida con unas instrucciones precisas, un desarrollo y un remate final que recoge el fruto del proceso.

El taller es un territorio que tiene sus reglas. Sócrates, con la naturalidad del filósofo maduro y genial, las imponía a sus interlocutores en un «aquí te pillo y aquí te pregunto», algo que no en vano le costó la acusación de enemigo del pueblo y finalmente acatar la muy civilizada invitación a beberse la cicuta que le impediría de una vez por todas seguir haciendo preguntas, al menos a los que quedaban en este mundo. A los filósofos menos maduros, menos geniales y menos suicidas nos viene muy bien la complicidad de las personas que participan en un taller de

1. El Taller de Prácticas Filosóficas (TPF) fue fundado y es dirigido por Mercedes García Márquez, los integrantes actuales del equipo de investigación y tutoría son: Sara Dorrego Carreira, Yubia Itzel Medina Padilla, Violeta Meyer Romero, Nadia Mariana Villegas López, Aurelien Vetú y Ricardo Cano Bonilla. No hemos pretendido decir nada nuevo, sino sistematizar para el público general algunas ideas esenciales acerca de nuestro trabajo que hemos ido desarrollando con el tiempo, también hemos agregado algunas aclaraciones, surgidas del intercambio de reflexiones realizadas en el seno de las investigaciones del TPF, a partir del desempeño de la labor de filósofos prácticos que constituye la identidad de nuestro equipo. Referencias de consulta: <https://tallerdepracticafilosoficas.com/>; <https://tallerdef.tilda.ws/>; <http://www.pratiques-philosophiques.fr/es/bienvenida/>; <https://www.youtube.com/@mercedesgarciamarquez1957>; y <https://www.youtube.com/@tallerdepracticafilosoficas>



práctica filosófica, es decir que conozcan unas mínimas bases y que estén dispuestos de antemano a ejercer una crítica radical sobre el pensamiento que tan a menudo confundimos con nuestra más íntima esencia.

Nuestro taller se acerca un poco al de los herreros. Su trabajo nos ofrece una imagen paradigmática: un obrero que forja instrumentos con otros instrumentos que a su vez han necesitado ser forjados por otros instrumentos. Esta es una idea presente en Spinoza cuando dice que nuestras ideas se forjan con ideas, como una lanza se forja con un martillo y este a su vez con una piedra.

¿Cuál es la materia que se somete a la forja filosófica? Se podría señalar sin dudar que la principal es el pensamiento, lo que implica que, inevitablemente, trabajamos sobre nosotros mismos. Si en filosofía aprendemos a distanciarnos de nuestras ideas para discriminarlas, sopesarlas, evaluarlas, también aprendemos que al tomar conciencia de eso nos cambia la vida. Es decir, transforma nuestra percep-

ción de nosotros mismos y del mundo. Nuestras ideas y nuestras palabras no son nuestra identidad más profunda, pero sí son como nuestro carnet de identidad, la carta de presentación de nuestra singularidad. Conocer el perfil y las huellas dactilares que ofrecemos cuando presentamos nuestro pensamiento es una tarea larga y trabajosa que da buenos frutos.

¿Por qué hacer talleres y no otra cosa filosófica? Porque es el modo de crear una estructura clara en dónde pueden descansar las indagaciones. Puede haber toneladas de genio y de ingenio en la vida, en las conversaciones espontáneas de café, de ascensor o subidos a un andamio, pero ninguna de ellas se plantea la función pedagógica de parar a cada dificultad, de cuestionar lo que no se entiende, de subrayar el hecho de estar usando bien o mal una herramienta de pensamiento, de llevar hasta el final una idea, de apoyar la elección en argumentos claros, de hacer consciente de qué modo las palabras que salen de nuestras bocas llegan al entendimiento de nuestros interlocutores.

Para observar cómo se entreteteje este entramado de elementos, cómo nos estructuran o nos sostienen, «paramos el mundo» en el espacio en el taller.

Los talleres de práctica filosófica tienen también su lugar en la Filosofía para Niños porque la necesidad de crear un pensamiento autónomo y libre nos remonta a los primeros años de nuestra existencia. Allí donde los más románticos dicen que somos más filósofos porque nuestro asombro no cesa y donde los más prácticos creen que está el momento en el que se empiezan a forjar nuestras herramientas para conocer y comportarnos.

Las reglas del juego: condiciones básicas para el diálogo en los talleres

Las reglas del juego permiten establecer un marco de interacción que haga a los participantes sentirse seguros, acogidos y, al mismo tiempo, desafiados en el diálogo. Llamar a este marco «reglas del juego» permite enfatizar la necesidad de respetar los límites haciendo de ese respeto un desafío alegre en lugar de una dura imposición. En la mediación del diálogo en el taller también se pueden considerar los siguientes principios y estrategias:

Comprender las ideas de los demás

La herramienta básica para este encuentro con el otro es la escucha activa, la cual se diferencia de la escucha pasiva en la que se recibe todo cuanto sale de la otra persona sin cuestionar o poner en duda nada. La escucha activa supone ser capaz de señalar cuando una idea es confusa e invitar a que se aclare, cuestionar un punto de vista problemático, aunque parezca inamovible; plantear preguntas y profundizar en aspectos que la otra persona no había contemplado. En resumen, escuchar activamente es participar de las ideas del

otro, entenderlas e invitarlo a ir más allá, para contemplarlas desde perspectivas diferentes.

Para promover la escucha activa y participar de manera constante, incluso cuando no se toma la palabra, utilizamos la consigna: «¡levante la mano quién entendió la idea!» Después de cada intervención pedimos al grupo completo que indique quién comprendió lo que dijo su compañera o compañero. Para Colaborar con el grupo, ejercitar la paciencia y esperar que todos comprendan antes de avanzar usamos la siguiente pregunta: «¿quién puede explicar lo que dijo su compañero/a? Si la mayoría del grupo entendió la idea, invitamos a quienes no hayan levantado la mano a pedir ayuda a alguien más que intentará reformularla. Si muchos participantes no han comprendido, invitamos a la persona que habló a intentar reformularla ella misma, preguntándole: «¿puedes plantear tu idea de otra manera?»

Pensar antes de hablar

Parte importante de nuestro trabajo consiste en incitar a tomar conciencia de las propias. Cuando notamos que alguien está muy impaciente por intervenir le preguntamos: «¿qué quieres hacer?». De ese modo procuramos que tenga claridad no solo de lo quiere decir, sino también de su propósito.

También invitamos a tomar conciencia de la relación entre las propias ideas y las de los demás. Para ello preguntamos: «¿sobre qué idea quieres hablar?». Si van a expresar su acuerdo o desacuerdo con las ideas de otros, pedimos que parafraseen primero la idea que van a comentar diciendo, por ejemplo: «quiero apoyar la idea de...», «quiero decir por qué no estoy de acuerdo con...», «quiero proponer una idea nueva» o «quiero ofrecer un ejemplo». Así, evitamos repeticiones y tergiversaciones durante el diálogo y procuramos pensar juntos.

Responsabilizarse del propio discurso

Trabajamos con lo que la persona dice, no con lo que quiso o quiso decir, lo que significa que el discurso hablado se considera tal cual es. Refleja la realidad del pensamiento. A menudo oírás «¡pero yo no quería decir eso!», «¡me has entendido mal!», «me he expresado incorrectamente». Es importante en este momento prestar atención a lo que dijo la persona y analizarlo.

Cada palabra cuenta. No hay que esperar a que una persona «termine» su discurso para extraer contenido de él. Cada palabra es importante. Esta atención minuciosa a las palabras se utiliza en muchos ámbitos en los que hay que retratar a una persona (es lo que Michel Foucault llamó «arqueología del sujeto»).

Para poder trabajar con el discurso, regularmente pedimos a la persona que reformule lo que ha dicho en una frase clara y concisa. También prestamos atención a los adverbios que se utilizan: «absolutamente», «no del todo», a veces», «por supuesto», «nunca...: indican algo, no son accidentales. Pueden mostrar una desmesura, un estado emocional (nerviosismo, miedo...), una falta de compromiso, un signo de inseguridad, una falta de confianza en uno mismo. También debes prestar atención a las palabras interrogativas: «qué?», «¿cómo?», «¿por qué?», «¿cuándo?» Una pregunta de «por qué» no es una de «cómo». No piden lo mismo.

Aunado a las condiciones básicas para el diálogo en el Taller Filosófico, consideramos que toda práctica debe ejercitar competencias y actitudes básicas sobre las que se fundamente el quehacer del animador o tallerista. A continuación, destacamos de manera general, las competencias sobre las que nos formamos, formamos a otros, y de alguna manera nos apropiamos de manera permanente.

Competencias y actitudes filosóficas fundamentales de la práctica filosófica

I. Las competencias filosóficas

La práctica filosófica se funda sobre tres competencias principales: profundizar, problematizar y conceptualizar. Añadimos a cada definición un ejemplo de pregunta destinada a la puesta en práctica de esa competencia.

Profundizar

Profundizar es identificar el sentido de lo que está enunciado, por diferentes medios:

- Argumentación: consiste en producir una o varias proposiciones, hechos o ideas, con el fin de justificar un enunciado inicial. No se trata de probar que «tengo razón» como ocurre en la retórica, sino comprender las razones, el origen y el sentido del enunciado inicial. Una pregunta básica sería: «¿Por qué dices esto?»
- Explicación: aclara un enunciado considerado ambiguo o confuso. Responde a la pregunta: «¿qué quiere decir esto?»
- Análisis: descompone un enunciado en sus diversos elementos a fin de captar el sentido. Se cuestiona: «¿cómo está construida esta idea?» «¿qué contiene este planteamiento?»
- Síntesis: reduce una serie de enunciados a una proposición única a fin de resumir y clarificar la sustancia o la intención del discurso. Nos plantea: «en resumen... ¿qué quieres decir?»
- Ejemplo: consiste en nombrar algo o describir una situación concreta, a fin de dar cuerpo y sustancia a una idea abstracta. Nos pregunta: «¿tienes un ejemplo de esto?»
- Interpretación: consiste en traducir en términos diferentes un enunciado, de



manera global e incluso subjetiva, a fin de clarificar su sentido. Nos invita a responder: «¿qué entiendes por esto?»

-Identificación de presupuestos: saca a la luz las afirmaciones implícitas de un enunciado, sobre el cual se funda. Nos propone indagar: «¿qué hay detrás de esta idea?»

Problematizar

Problematizar es proponer objeciones o preguntas que permitan mostrar los límites, las fallas o las imperfecciones de las proposiciones iniciales a fin de eliminarlas, modificarlas o enriquecerlas. Esto se llama también pensamiento crítico. El postulado de esta competencia es que todo enunciado, cualquiera que sea, plantea de algún modo uno o más problemas. Se trata pues de considerar todo enunciado como una simple hipótesis, posible o probable, pero nunca necesaria o absoluta. Preguntas que invitan a problematizar son: «¿tienes una objeción o pregunta?» «¿ves un problema en esta frase?»

Conceptualizar

Conceptualizar implica producir, utilizar o definir ciertos términos a fin de clarificar un enunciado, producir nuevas proposiciones y clarificar o resolver un problema. El concepto es caracteriza la sustancia de un discurso. Se trata pues de captar lo esencial en lo que ha sido enunciado distinguiendo, convocando o utilizando los términos que fundan el sentido de lo que se ha dicho. Para invitar a conceptualizar, podemos preguntar: «¿cuál es la palabra clave?», «¿cómo calificarías a este objeto o este personaje?» «¿qué significa este término?» «¿Cuál es la diferencia entre estas dos palabras?»

Si se toma el tiempo de trabajar estas competencias, poco a poco, ciertos automatismos intelectuales se instalarán en los participantes y ese tiempo «perdido» será ampliamente recuperado. La persona será mentalmente más activa, sabrá escuchar mejor, tanto al animador como a sus compañeros, y se apropiará mejor de lo trabajado.

II. Las actitudes filosóficas

Las actitudes filosóficas son actitudes cognitivas y existenciales que deben ser diferenciadas de las actitudes morales, aunque pudieran tener algo en común. Se trata de ponerse en buena disposición para que la actividad reflexiva pueda ejercerse. Señalamos a continuación algunas que consideramos fundamentales.

El sosiego

Calmar el cuerpo y el pensamiento, apaciguarse, hacer callar el guirigay en el espíritu, salir de la precipitación en el pensamiento y la urgencia en la palabra. Para esto el animador debe vigilar y ponderar el ritmo que da al trabajo a fin de que los participantes tomen conciencia de su propio funcionamiento y actúen del modo más intencionado y consciente posible, busquemos la autoapropiación consciente.

La ignorancia adquirida

Introducir una parte de incertidumbre en el trabajo de clase, pasar de un esquema de transmisión de conocimientos (el saber) a la puesta en juego de hipótesis (el proceso de pensamiento). Se trata de ser capaz de abandonar nuestras propias opiniones, suspender su juicio, aunque sólo sea por un momento de examen riguroso y crítico. Para esto, el animador deberá no inclinarse tanto por el esquema de la «buena respuesta», única, absoluta y todopoderosa, y trabajar más el proceso de análisis, la reflexión en común y la problematización.

La autenticidad

Osar pensar y decir lo que uno piensa, para arriesgarse a hacer hipótesis sin preocuparse, buscar aprobación o dejarse

dominar por la duda. Se trata también de hacerse responsable de lo que uno dice, piensa o hace, de manera rigurosa y coherente. Para valorar este pensamiento singular, el animador deberá alentar a los participantes más tímidos e invitar a cada uno a ir hasta el final de su idea, al margen de sus consecuencias y tomando en cuenta que tomar una posición no significa tener que quedarse con ella para siempre, sino atreverse a pensar.

Empatía/Simpatía

Desarrollar la capacidad de ponerse en el lugar del otro a fin de comprender (empatía) y de sentir la atracción hacia los demás (simpatía), para salir de sí, en un estado de ánimo que haga al participante presente a los otros, compañeros o animador, dispuesto a entender la palabra extraña sin prejuicios ni animosidad, sino con interés. El trabajo filosófico trata de introducir elementos cognitivos en las relaciones, lo que implica distanciarse del requerimiento emocional de identificarse con el otro, de tener que sentir lo mismo que siente o estar necesariamente de acuerdo con él. Se trata más bien de comprender sus emociones y sus ideas. Para esto, si el animador percibe conflictos en grupo deberá invitar a los miembros a que tomar conciencia de las relaciones problemáticas entre ellos y trabajar lo que engendra las fricciones obstaculizadoras.

Confrontación

Desarrollar la capacidad de confrontarse con el pensamiento del otro y con el propio, de comprometerse en la crítica y el debate, sin intentar buscar el acuerdo o el consenso a toda costa, sin minimizar ni glorificar el pensamiento propio o el de los demás. No se trata tanto de respetar las ideas u opiniones en sí mismas, sino

de respetar la actividad reflexiva, lo que implica reemplazar una tolerancia floja por un cierto vigor. Para eso, el animador debe invitar a los participantes a no temerse los unos a los otros, a reconciliarse con el concepto de crítica a fin de que tomen esta actividad como un juego o un ejercicio y no como una amenaza.

Asombro

Aprender a aceptar y reconocer la sorpresa, la propia y la de los otros, frente a lo inesperado, frente a la diferencia o la oposición, a fin de percibir lo que plantea problema o de captar lo que está en juego. Sin este asombro, todo se convierte en rutina, el pensamiento se embota, cada uno se termina remitiendo a sí mismo y a su propia banalidad, todo se convierte en opinión y subjetividad o en el extremo contrario: certeza y objetividad. Para esto, el animador debe poner en observación la diversidad de las perspectivas y estrechar las relaciones entre las ideas a fin de engendrar una tensión dinámica, productora de nuevas hipótesis.

Confianza

Tener confianza en el otro y en sí mismo, sin pensar que hay que defenderlo todo: la propia imagen, las ideas, la persona. Sin esa confianza, cada uno se defenderá del otro, intentará no responderle, rehusará admitir errores o aberraciones evidentes, sospechando una estrategia escondida, y temiendo ser pillado en falta o ser humillado. Para esto, el animador debe instaurar un clima de confianza en el que el error sea desdramatizado, en el que se pueda reír de los despropósitos, y en el que podamos apreciar colectivamente una idea bella, sea cual sea su autor.

III. ¿Cómo evaluar el trabajo?

¿Cómo evaluar el trabajo si no se hace como de costumbre con los criterios de «verdad/falso» o «está bien/está mal» sobre las respuestas dadas por un participante? ¿Cómo evaluar el trabajo de los participantes haciéndolo más bien sobre las competencias? Se trata de examinar la puesta en práctica de las competencias filosóficas y la utilización de las herramientas conceptuales.

En nuestros talleres, no es un paso final ni está de quién anima, sino que es una tarea que se desarrolla de manera constante a lo largo de todo el taller y está en manos del grupo. Examinar las ideas que se proponen, implica establecer y aplicar ciertos criterios. Si queremos juzgar la pertinencia de un concepto, tendremos que examinar qué hace que consideremos que un concepto es pertinente; si queremos decidir si aceptar una pregunta que contiene presupuestos fuertes, tendremos que examinar en qué casos consideraríamos aceptable hacerlo y en qué casos no y así sucesivamente. Mientras forja, el herrero evalúa tanto la evolución de su obra, como el estado de sus herramientas; del mismo modo, nuestro taller es un espacio para la puesta a prueba de nuestras ideas y también de nuestra capacidad de pensar y aplicar las competencias.

El rol del animador en la evaluación no es juzgar un resultado, ni aprobar o reprobar el trabajo de los participantes, sino hacer preguntas que promuevan que inviten al grupo a participar de un examen colectivo de las ideas, a proponer criterios para evaluar y a poner esos criterios en cuestión cuando haya razones para hacerlo.

He aquí algunos criterios generales que el animador puede ofrecer para facilitar este proceso colectivo de evaluación:



Comprensión de las instrucciones

Esto puede realizarse examinando el trabajo hecho, pero también pidiendo a los participantes que reformulen o expliquen lo que se les ha pedido que hagan. Se trata de considerar que este trabajo de escucha y de análisis de las instrucciones no es algo secundario, sino que es central para la ejecución del ejercicio. Muy a menudo esta comprensión se da por supuesta, y sin embargo no habría que escatimar tiempo y esfuerzo para enseñar al a no precipitarse y a detenerse a comprobar lo que se pide hacer.

Claridad de la intención

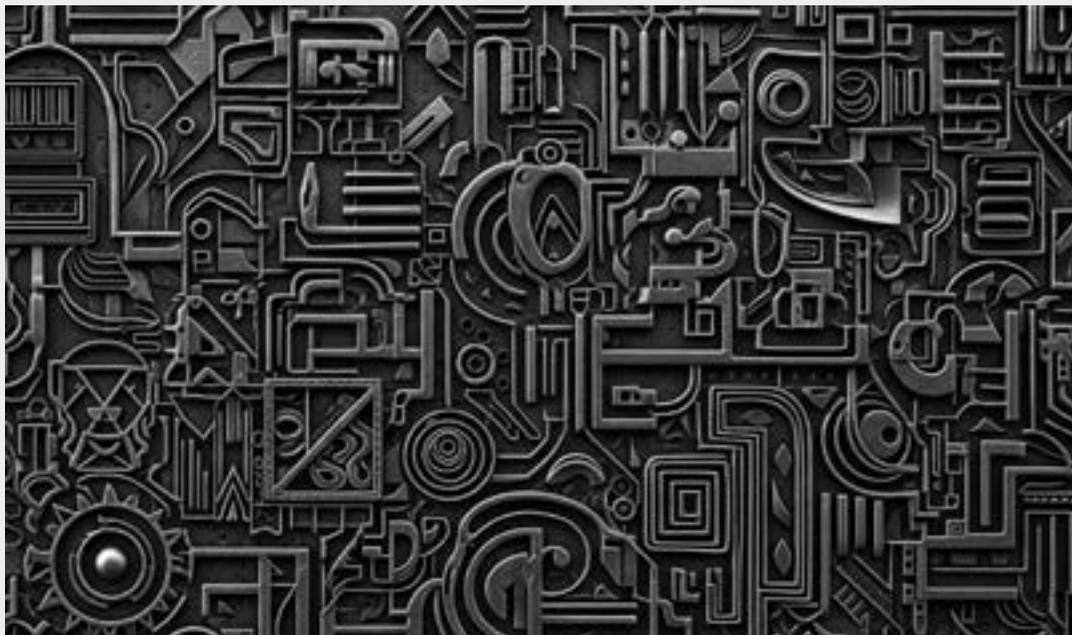
Tanto en la expresión escrita como en el trabajo oral, se trata de no dar por supuestas intenciones que podrían no pertenecer a la persona, solo porque su respuesta aparece algo confusa. No hay que utilizar el «ya veo lo que quieres decir» que, bajo apariencia de generosidad, mantiene al participante en cierto estado de minusvalía, ya que se

acepta la idea que ha expresado a medias. Las ideas deben ser explícitas, las frases deben llevarse a término, preferentemente sin preámbulos inútiles o la repetición de términos prácticos y coletillas del tipo «no sé, pero...», «no estoy seguro, pero...», «para mí ...», «de hecho...», etc.

Si un participante tiene problemas para expresarse y tiene necesidad de ayuda para clarificar su pensamiento, el animador hará bien en remitirse al resto de los participantes para terminar el trabajo, mejor que hacerlo él; esto produce una relación más horizontal en el desarrollo del ejercicio, permite implicar a todo el grupo en el problema de quien está en dificultades, con la consiguiente actitud de atención y alerta general. Trabajar con una persona es trabajar con todas.

Saber lo que decimos

Cada participante tendría que poder determinar la naturaleza de lo que hace, de lo que dice, de lo que va a decir, de lo que ha dicho, así como de lo que dicen los otros.



Consiste en poder establecer, tanto en el escrito como en el oral, si se trata de una pregunta, un argumento, una objeción, un ejemplo, una explicación, etc. Esta capacidad nos parece crucial en la medida en que indica una conciencia cognitiva del proceso en curso. Puede que esta comprensión se haga visible en el trabajo de la persona, pero también es bueno que el animador pida que se haga explícita.

Completar los ejercicios

Una de las maneras de evaluar es simplemente comprobar que la persona hace el trabajo, independientemente de la calidad de la reflexión contenida en sus respuestas. Es decir, determinar si éste se ha tomado la molestia de responder a las diferentes instrucciones. En el caso de un ejercicio oral se verá por el grado de participación en la discusión, por la disponibilidad, por su presencia mental y su escucha, incluso si habla poco, por la pertinencia de sus intervenciones y por la ausencia de precipitación. La evaluación procederá examinando por un lado el grado de compromiso

personal, y por otro lado el cuidado en la realización del trabajo.

Evitar las ideas vacías

Un modo de no realizar el trabajo sería la producción de ideas vacías, de conceptos o de argumentos vacíos. Hay un cierto número de respuestas que son recurrentes: «no me apetece», «me gusta», «se dice», «porque está prohibido», «porque no está bien», «porque sí», «todo el mundo lo hace», etc. El animador tratará de detectarlas en el transcurso de los ejercicios, principalmente porque la utilización de estas expresiones clichés se convierten en sistemáticas. Estas frases son vacías porque son demasiado prefabricadas y les falta sustancia. Por ejemplo, en el caso de «está prohibido» se preguntará: «¿por qué está prohibido?» O «¿quién lo prohíbe?»

Distincuir lo igual de lo distinto

Uno de los problemas principales en este tipo de ejercicio es la repetición de ideas, a veces conscientes y explícitas, con repeti-

ción literal palabra por palabra, pero a menudo se da de manera subrepticia o sutil. Algunos participantes repetirán lo que los otros han dicho, convirtiéndose esa idea en una especie de leitmotiv a lo largo del trabajo. Se trata, pues, de evaluar en qué medida la persona repite una misma idea de manera inconsciente o bien encuentra ideas nuevas.

Diferenciar entre crítica interna y crítica externa

La práctica filosófica tiene uno de sus centros de acción en la crítica, y la crítica se hace desde la razón. En la crítica interna observamos solo un sistema de pensamiento a la vez, y los instrumentos de observación son ciertos criterios que nos ofrece la razón. Evaluamos sin ánimo de verdad absoluta y siempre abiertos a la crítica de esos instrumentos y en todo caso a la comprensión de cómo funcionan. Para prestar atención a un discurso tenemos que observarlo en sus elementos, analizar su construcción y someter a crítica el funcionamiento. La crítica interna, según el concepto de Hegel, exige penetrar en la comprensión de una tesis particular con el fin de desvelar su coherencia interna, comprobar si se sostiene, desde la razón, en su estructura y en la coherencia de sus conceptos. Para una crítica interna consistente, tenemos que detenernos tanto o más en la forma estructural que en el contenido. Estos serían algunos criterios:

- Claridad: si no conseguimos darle sentido a la expresión no es posible aprehender la idea, comprenderla (partiendo de la base de que la comprensión siempre sería un paso previo a cualquier otro, como sería la objeción).
- Pertinencia: La idea que se ofrece ha de estar conectada con la cuestión de que se trate.

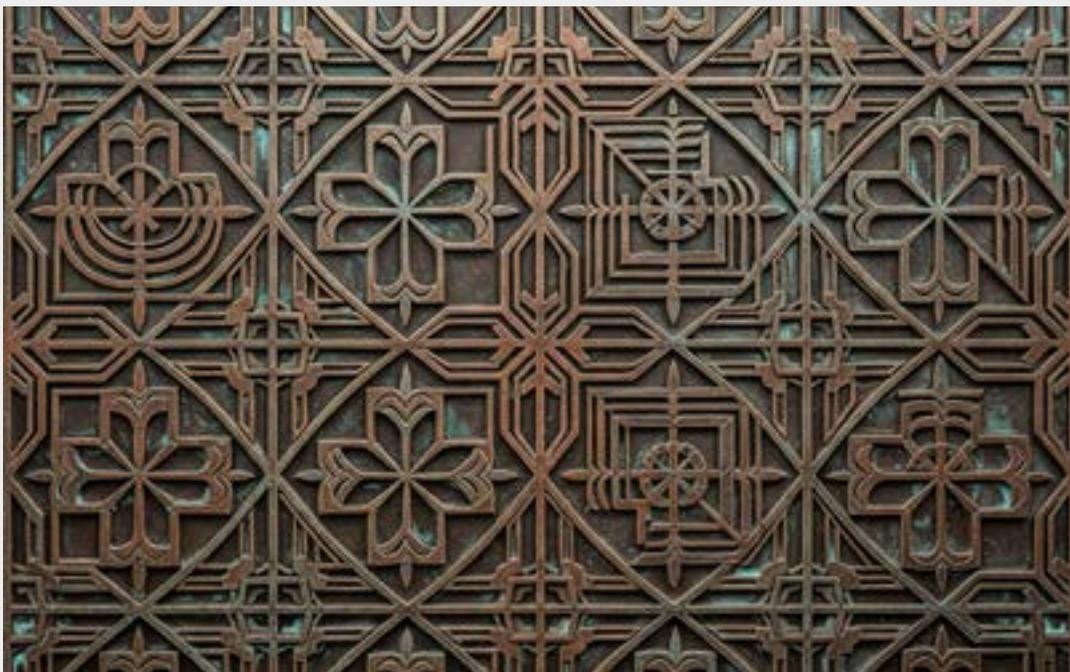
- Coherencia: La coherencia se ha de dar a varios niveles: entre la respuesta y la pregunta (sería la pertinencia), entre el posicionamiento y el argumento (si no se da, no hay propiamente apoyo argumentativo) y, finalmente, la coherencia entre los conceptos del propio argumento, si es que hay varios.
- Completitud: a menudo se ofrece un inicio de argumento basado en un concepto sin ofrecer claramente la razón que vincula ese concepto al problema planteado.
- Fortaleza o debilidad: Juzgamos el peso de un argumento según se acerque al corazón del problema y sea capaz de vincular a este un concepto operativo que abra vías de pensamiento.
- Concisión: La concisión reposa en que los conceptos utilizados capturen lo esencial de lo que se quiere transmitir. Los rodeos o las repeticiones no aportan nada, más bien restan fuerza, al ofrecer confusión o indeterminación de ideas.

EJEMPLO:

Pregunta: «¿Somos responsables de nuestra existencia?» Respuesta: «Sí, porque nuestra existencia influye en el mundo que nos rodea».

Evaluación mediante crítica interna:

- El autor responde «sí» a la pregunta, se posiciona asumiendo la idea planteada en la pregunta.
- La respuesta es clara y concisa.
- La idea presentada como respuesta—«tener influencia en el mundo»—es pertinente, ya que está relacionada adecuadamente con la pregunta sobre la responsabilidad.
- Sin embargo, el argumento es incompleto. Aunque «tener influencia en el mundo» es pertinente para la pregunta, el autor no explica por qué esa influencia implica responsabilidad. Falta establecer una co-



nexión explícita entre «tener influencia en el mundo» y «ser responsable».

En nuestro trabajo, privilegiamos en la crítica interna. En la indagación filosófica, el objetivo no es tanto debatir ideas como entender cómo funciona el pensamiento, el propio y el del otro, y poder hacerlo más profundo. Esto implica identificar fortalezas y debilidades en el razonamiento para ayudarnos a mejorar la calidad del proceso de pensamiento.

La crítica externa, por su parte, es aquella que nos lleva a «no estar de acuerdo» y eso se produce cuando hay un choque entre las premisas de las que cada interlocutor parte para pensar y, por tanto, para expresarse en un diálogo. Se podría hablar de choque de paradigmas de pensamiento, o incluso de «sistemas» de pensamiento. En el Taller de Prácticas nos entrenamos para identificar problemas en la estructura del pensamiento propio y, eventualmente, para ayudar a otros a ser conscientes de los desafíos en su razonamiento y regularmente al principio de nuestros cursos

dejamos a un lado esa función de la crítica externa que se propone reemplazar ciertos conceptos por otros que nos pudieran parecer mejores, moral o epistemológicamente.

Hacer un balance del proceso

Para cerrar el diálogo, invitamos a nuestro interlocutor a responder con una frase o concepto a una última pregunta que le invite a tomar conciencia de lo que ha ocurrido con su propio pensamiento. Por ejemplo: «¿qué preguntas interesantes te llevas de este taller?», «¿aprendiste algo nuevo sobre alguna competencia?», «¿descubriste algo que te sorprendiera?», «¿cambiaste alguna idea?»

A modo de conclusión

La función principal de un taller de práctica filosófica es iniciar a los participantes en el arte de pensar y cuestionar. La tarea del animador es facilitar el proceso, lo que implica garantizar la producción y

el examen de argumentos, preguntas, objeciones, de aquello que está en juego y el análisis de las ideas expresadas, asegurando su exposición, desarrollo y crítica. Garantizar que cualquier idea expresada por los participantes se tome en serio y se examine colectivamente, por irrelevante o absurda que pueda parecer en un principio. Animar a los participantes a reaccionar reflexivamente entre sí y comprobar que todos escuchan pidiéndoles que reformulen lo que han dicho los demás. Resumir lo que se ha dicho cuando sea necesario (o pedir a alguien que lo haga). Hacer que el grupo vuelva a centrarse cuando la discusión se desvíe o cuando el tema parezca agotado, además de ayudar a encontrar nuevos problemas planteando preguntas.

¿Qué hacemos durante el taller?

- Escuchar al otro, tener en cuenta lo que ha dicho, hacerle sitio, respetarle y comprenderle.
 - Preguntar para comprender mejor.
 - Expresar y justificar un acuerdo o un desacuerdo, formular un punto de vista personal motivado.
 - Proponer hipótesis, ideas, conceptos.
 - Estructurar, articular y clarificar ideas.
 - Comprender las ideas de los demás y las suyas propias.
- Reformular o modificar una idea.
 - Expresar y asumir su identidad a través de sus elecciones y juicios.
 - Ejercer su libre albedrío, comprometerse, elegir, responsabilizarse, permitirse pensar, comprobar la validez de sus propios razonamientos e ideas.
 - Cuestionarse, descubrir y reconocer los errores y la incoherencia en uno mismo.
 - Interesarse por el pensamiento del otro: descentrarse mediante la reformulación, el cuestionamiento y el diálogo.

Podríamos resumir estos principios, diciendo que hay que ser pacientes. Nuestras reglas del juego hacen el diálogo aparentemente mucho más lento, lo que puede generar inquietud en los participantes ansiosos por hablar y también en los animadores. Invitamos a mantener la calma; con el tiempo estas estrategias harán que los participantes de la Práctica Filosófica piensen mejor lo que quieren decir, se esfuercen por comprender las ideas de los demás y estén atentos en todo momento, pues nunca dejará de ser su turno de participar.

Se trata de construir el pensamiento. El principio fundamental es el reflejo interrogativo, cuestionar al otro y cuestionarse a uno mismo, cuestionar todo lo que se dice. **P**

LA FILOSOFÍA EN EL INSTITUTO DE FILOSOFÍA FRUTO DE 25 AÑOS DE TRAYECTORIA

J. JESÚS MONTES RODRÍGUEZ*

* Sacerdote Misionero del Espíritu Santo. Licenciado y doctor en Teología por la Pontificia Universidad Bolivariana de Medellín. Rector del Instituto de Filosofía.

Estimados lectores de la revista *Piezas*, en este número 40, agradecemos los 25 años del Instituto de Filosofía gestor de la misma. En esta trayectoria del Instituto, hay muchas personas que con su vida y trabajo han colaborado en la definición e identidad del Instituto, además, valoramos los espacios y territorios donde física y virtualmente ha estado el Instituto.

La alegría por estos 25 años conecta con un término de perspectiva religiosa bíblica, el jubileo, vinculado a la gratuidad, justicia, libertad y perdón. En la tradición bíblica profética el jubileo es referido a la liberación de oprimidos y a un año de gracia. En esta óptica se sitúa Jesús de Nazaret (Lc 4,18-19), proponiendo un mensaje nuevo para su tiempo, un nuevo proyecto de Dios, para romper cadenas y proclamar liberación. El Papa Francisco ha usado el término jubileo, con un énfasis en atender a los necesitados y promover la misericordia en la Iglesia y en la sociedad. Desde esta perspectiva, proclamar jubileo hoy, pide situarse en las claves de escuchar los gritos ¡basta ya! o ¡nunca más!; implica estar atentos a las necesidades de las personas migrando que huyen de la violencia, reflexionar sobre la desigualdad, y sobre todo actuar ante ello.

En este número de la revista se recupera algo de la trayectoria histórica de la filosofía en el Instituto de Filosofía, focalizada en la formación de personas capaces de pensar el mundo y construir alternativas humanizantes. La formación además de profesionalizar, se desarrolla desde una perspectiva crítica y dialogante. Nuestros proyectos educativos buscan una apuesta por la coherencia y la solidez, lo que implica planteamientos fundamentados y formulados de manera sistemática, con un claro sustento filosófico, plural y humanista, con un sentido de compromiso solidario ante las problemáticas y los desafíos de las sociedades actuales.

Para llegar a estas concretizaciones se ha hecho un arduo trabajo en el devenir histórico del Instituto, dada la diversidad de personas, y formaciones, que se expresa en diversidad de pensamientos, los cuales han convivido generando una pluralidad en el caminar institucional. Se ha nutrido del estudio, rigor metodológico y la reflexión seria y amplia de lo sociocultural, político y antropológico, desde un pensamiento crítico.¹

La formación en el Instituto de Filosofía ha tenido como objetivo no sólo ofrecer una educación habilitación filosófica

1. Cfr. INSTITUTO DE FILOSOFÍA, "Memorias del IX Foro de Reflexión Filosófica e Interdisciplinar: Los Retos del Siglo XXI a la Filosofía", Guadalajara, 2002.



y en ciencias afines, sino también elaborar una reflexión sobre aquellos aspectos de la realidad que se presentan como un reto, tanto por su oferta de oportunidades como de destrucción de la humanidad y su entorno.² Siendo corresponsable como sociedad civil con una palabra fundamentada y lúcida, discreta y provisional, para el diálogo entre los agentes de la sociedad civil. Basada en una razón dialógica que incluye al otro, especialmente a lo que puede ser excluido: los pobres, los inmigrantes, los indígenas, el medio ambiente, etcétera. Con un discurso integrador frente al pensamiento único excluyente de raíz³.

La filosofía del IF enfatiza la importancia de la comunidad de aprendizaje para el desarrollo de habilidades de pensamiento, investigación e interpre-

tación rigurosa; acentúa una educación para el diálogo y la comunión; despierta el elemento pedagógico y filosófico con incidencia social y la práctica filosófica o como filosofía aplicada a los temas actuales. En este número de la revista aparecerán reflexiones en torno a la aplicación de la filosofía a contextos diversos, como la entrevista al filósofo español José Barrientos Rastrojo, quien aplica la filosofía a contextos de sufrimiento social y exclusión y también artículos sobre la práctica y la consultoría filosófica y otras aplicaciones de la filosofía hoy.

También esta revista contará con una recuperación histórica de la filosofía y sus énfasis en el Instituto de Filosofía, que fueron expuestas en el pasado coloquio de filosofía en el IF por algunas profesoras del

2. Cfr. INSTITUTO DE FILOSOFÍA, "Memorias del Foro IX".

3. Cfr. INSTITUTO DE FILOSOFÍA, "Memorias del Foro IX".

Instituto por sus 25 años, en ella hacen su reflexión histórica y el tipo de filosofía que ha forjado en el Instituto.

Entre los elementos importantes de la identidad del IF, se ha cuidado ser una «Institución desafiante», que no ceda a la tendencia de las instituciones a la instalación, al pensamiento de limitación. Sino una institución que pueda constantemente resurgir con mayor conciencia, responsabilidad y profundidad, frente a los problemas, dificultades y tragedias humanas. Además, integra una hermenéutica de rigor y reflexión metódica, crítica y que se abre al encuentro, y que busca, abordar las grandes preguntas de nuestra realidad social⁴, desde un profundo sentido humanizador, afirmando el pensamiento libre, que interprete la realidad y genere alternativas con participación ciudadana para construir un mundo más justo y solidario.

El pensamiento filosófico del Instituto ha estado marcado por los foros filosóficos posteriores, coloquios, conferencias magistrales, los espacios de análisis social en el abordaje de temas problemáticos en las sociedades actuales. Es pertinente reconocer el horizonte que ha abierto con sus temáticas y perspectivas la revista *Piezas* de la mano del Dr. Jaime Torres, junto a profesores y connotados investigadores, para enriquecer la reflexión y la filosofía del IF.

Se puede decir que los enfoques y las disciplinas desde los que se abordan los

temas y fenómenos de nuestro tiempo para analizar y comprenderlos han sido diversos, y dan cuenta tanto de la riqueza de instrumentos de análisis y pensamiento de los actores e interlocutores en el IF. Así mismo, las temáticas específicas y sus enfoques metodológicos, ponen en evidencia el pluralismo como signo del tiempo y que marca la identidad filosófica del IF.

Seguimos atentos a las grandes transformaciones socioculturales, que ha tenido a bien mostrarnos la revista analizando las temáticas de la incesante innovación del conocimiento, desarrollo de tecnologías (IA), la influencia de las empresas y del estadio de la economía en procesos culturales o multiculturales, las desigualdades sociales o la degradación ambiental.

En la revista *Piezas* se seguirán abordando los temas y retos para los individuos, colectivos y sociedades actuales, será importante impulsar la responsabilidad de las nuevas generaciones en la gestión de procesos de generación e intercambio de conocimientos, que los preparen y les permitan hacer sus propias contribuciones, desde un respeto al medio ambiente, la dignidad humana, desde relaciones humanas horizontales y la construcción de la colectividad, desde la promoción de valores como: la búsqueda de la verdad, la belleza, el diálogo, el respeto, el cuidado, la pluralidad, la solidaridad y la búsqueda del bien común para todos. **P**

4. INSTITUTO DE FILOSOFÍA, "Memorias del Foro IX".

CONVERSATORIO EN EL INSTITUTO DE FILOSOFÍA

PAULA ALEJANDRA BARBOSA RAMOS*

Agradezco que me hayan considerado para este evento y me he emocionado mucho con esta invitación. No es fácil a la mitad del camino voltear y ver como empezaron las aventuras en la docencia, en general antes de lograr una buena clase damos muchas, muchas malas, tantas hasta el día que tus alumnos llegan a decir, como el viernes pasado que tus clases les dan agruras. Tal vez la mejor manera de empezar esta breve exposición sea dándole las gracias a los alumnos que han aguantado con paciencia infinita cada una de mis clases, de mis traspies, de mis aprendizajes. Solo puedo decirles que la paciencia infinita es, y será un proceso de ustedes para mi y sin duda también de mi para ustedes.

Quizá hay también otras maneras de recuperar un tramo de la historia de este Instituto que me ha tocado atestiguar. Pero qué sería contar una historia sin presentar primero los ojos de aquel que la atestiguó. Quisiera decir que la mirada con la que he acompañado este Instituto es una mirada objetiva, pero no puede tener nada menos que eso. La vocación religiosa ha sido algo con lo que he caminado desde muchos años atrás. En ocasiones he compartido con ustedes el hecho de que, en mi infancia, en casa habitó un cura diocesano, este cura joven y recién ordenado llegó designado a Ameca, cerca del año de 1966, mi mamá tenía apenas 8 años y de manera intermitente estuvo presente hasta la muerte de

mi abuela en el año 2005. El padre Rodolfo Marín era un hombre de bajo perfil, buen negociante, dedicado a su ministerio, excelente administrador, pero el padre Marín también sufría de soledad y era alcohólico.

Desde niña entonces, conocí los claroscuros de la vida consagrada, quisiera decir que fue el único sacerdote que he conocido que sufre de soledad, o el único que sufre de alcoholismo, pero todos aquí sabemos que no es así. Por eso la mirada que pongo en mis alumnos no puede ser y nunca será de indiferencia. Al contrario, si puedo hablar de una característica de la filosofía que se enseña en este Instituto puedo empezar reconociendo que en cada uno de sus profesores hay un profundo interés en la vocación que empieza a andar.

La tarea de formar vocaciones no es fácil, no es para cualquiera, atender a quienes confían que tienen un llamado y que desgarran la vida que hasta entonces han vivido exige un profundo respeto, creas en lo que creen o no, hay un valor enorme entre aquellos que deciden entregar su vida por amor, aunque como todos los que nos enamoramos en la mayoría de las veces caminan a ciegas.

La vocación religiosa demanda, contrario al voto de obediencia, de una gran rebeldía y si hubiera que mencionar una segunda característica de la filosofía que aquí se enseña tendría que ser sin duda esa,

* Estudió filosofía en el ITESO. Es Maestra en Estudios Filosóficos por la Universidad de Guadalajara, Magíster y doctora en Educación por la Pontificia Universidad Católica de Chile.



la rebeldía como la expresión del don de la libertad que Dios nos ha dado. La rebeldía como esa capacidad de, en un mundo que oculta sus intenciones tras un aparente caos, levantarse y tener una voz propia, esta voz no necesita ser perfecta, pero si es una voz propia, es mi voz, una voz distinta. Esta escuela es y ha sido una escuela de rebeldes, es una escuela que también nace desde un proceso de desgarre, por eso su proceso nunca ha sido sencillo. Cuando revisaba la breve semblanza del proceso histórico de este instituto nuevamente la subjetividad se me fue a las pailas.

En el año 2001 ingresé al entonces Instituto Libre de Filosofía y Ciencias. En ese año se anunció formalmente que los alumnos de congregaciones no jesuitas dejarían el Instituto a partir del otoño del año 2002 para incorporarse a una escuela, algo de los Misioneros del Espíritu Santo, algo que los laicos no entendíamos, que más tarde se llamaría el Instituto de Formación Filosófica Intercongregacional de México. Vaya que fue un desgarre para todos los que lo atestiguamos, no había manera de que esa salida fuera una salida sencilla, se pasaron sobre muchas cabezas y muchas voluntades, pero sin duda el poder, el poder capri-

choso, otro elemento que camina al lado de la vida consagrada y cuyas evidencias trucas habitan esta ciudad, hizo su parte para que esto ocurriera. Hay voluntades que pesan más que otras, ahora es pasado y solo podemos aprender de los aciertos y los errores.

La semilla del Instituto Libre de Filosofía y su vocación profunda por formar la vida consagrada a través de la filosofía sin duda se ha mantenido en el corazón de este Instituto, profesores como Rafael Rivadeneira y Héctor León son expresión de la continuidad de la tradición jesuita que comparte los orígenes de este Instituto de Filosofía.

Tras el desgarre, profesores importantes del Instituto Libre, continuaron pese a la tensión aportando sus enormes conocimientos dentro del naciente instituto intercongregacional. Imposible no recordar, traer de nuevo al corazón la figura de Raúl H. Mora SJ y Jorge Manzano SJ. Raúl con su enorme pasión por las letras y el apoyo y acompañamiento incondicional a aquellos talentosos estudiantes, muchos de ellos miembros de pueblos originarios que encontraron en él, recursos para crecer en la sabiduría. Jorge Manzano que con su vocación de vedette

filosófica tendió puentes para el disfrute del manjar de la filosofía, además Jorge compartía con su querido Nietzsche la cualidad de ajustar sus frases para que estas se volvieran siempre citas pertinentes. También hubo pérdidas de valor incalculable para la formación religiosa.

La consolidación del proyecto de este instituto para mí tiene un nombre claro y fuerte: Fernando Falcó Pliego. El padre Fernando, brillante como pocos transformó el pequeño instituto en un espacio para los mejores junto con el padre Ruben Aldana de la Congregación de la Misión y Gabriel Morales. Bajo su alero se vivió una época dorada y entrañable que hacía de las reuniones de profesores una delicia.

Por parte de los misioneros xaverianos teníamos al padre Franco Benini y a Carlucio Mongardi, “el chalán” que nos enseñó que la hermenéutica es un camino del que uno sabe cuando inicia, pero no cuando regresa. Los misioneros claretianos con la agudeza del Padre Enrique Marroquín y un profesor que entonces se iniciaba en la docencia, el padre Benjamín Rivera.

El equipo de laicos no demeritaba en nada, Rommel Navarro, Oscar Valencia, Luis Fernando Suárez, Mario Lozano, Aldo Carbajal, Israel Alejandro Romero, Jaime Torres además de los ya mencionados Héctor León y Rafael Rivadeneira. Mención aparte al hombre más sabio, generoso y bueno que la vida me ha honrado en conocer, el Doctor Luis Armando Aguilar Sahagún, a quien cuya confianza en una joven filósofa desempleada siempre voy a agradecer.

Para las filósofas el Instituto fue también un espacio abierto y fecundo, las mujeres llenaron con voz firme los salones del IFFIM. Nombres como Enriqueta Benítez y Margarita Alfaro, de quien seguimos aprendiendo a través de los manuales que son aun parte del núcleo formativo del instituto. Eneyda Suñer mi maestra,

de quién aprendí el valor para pararme en aulas llenas de hombres y Laura Ibarra querida maestra de este Instituto de quien todavía lamentamos su pérdida prematura.

En ese tiempo de tanta sabiduría yo no sabía qué hacía aquí, solo sabía que el primer día encontré al maestro que tanto había admirado, Raúl Mora y me dijo bienvenida colega. Ese ser bienvenida ha tenido siempre para mí dos nombres Antonieta Zarco y Lorena Manzano que creen que no saben mucho de filosofía, pero si Carlos Mongardi tenía razón y la filosofía no es el amor por la sabiduría sino saber saber amar son verdaderamente filósofas y guardianas de este proyecto a través del tiempo, las instituciones y un presupuesto cada vez más tenso.

La filosofía en este Instituto es una filosofía con una cualidad que ha prevalecido a través de los cambios, no es una filosofía para filósofos, es verdaderamente una filosofía para la vida. Una actitud que nos invita a tomar postura frente a la realidad que elegimos vivir, consciente de que esas elecciones pueden llevarnos por caminos muy lejanos a los que nos trajeron aquí. Este proyecto contiene una diversidad escondida, en teoría formamos con herramientas filosóficas a miembros del clero, en la práctica hemos formado a infinidad de profesionistas para los cuales la vida consagrada ha sido la punta de lanza para otros proyectos.

En esta escuela los alumnos llegan por amor expresado en vocación religiosa, y los profesores, a través de la filosofía amamos lo que todavía no es para que sea, para que, en la noche más oscura, los que un día pasaron por aquí, tomen sus decisiones como decía Jorge Manzano, *a la Nietzsche, teniendo un amor incondicional por la vida. Amando de la misma manera lo bueno y lo malo que ella nos da. Por que las noches malas van a venir, pero las buenas siempre las acompañan.* **P**

CONVERSATORIO, LA IDEA DE LA FILOSOFÍA EN EL INSTITUTO DE FILOSOFÍA A SUS 25 AÑOS

ERÉNDIRA ZIUALPILLI SUÁREZ ESPINOSA*

* Licenciada en Filosofía, maestra en Estudios Filosóficos y doctorante del programa de Doctorado en Derechos Humanos, todos por la Universidad de Guadalajara. Es profesora del Instituto de Filosofía y de la Universidad de Guadalajara.

Este texto, que originalmente fue una ponencia para el conversatorio con el tema “La idea de la filosofía enseñada en el proyecto del Instituto de Filosofía: retos y perspectivas” en el marco de la celebración del 25 aniversario del Instituto, pretende plasmar mi experiencia como docente y colaboradora de esta institución, así como la perspectiva que tengo sobre el quehacer desempeñado por el Instituto en cuanto a la enseñanza de la filosofía. Por ello, al ser un tema tan personal es que me permito el uso de la primera persona en la redacción, a sabiendas de que esto podría ser un tanto provocador por no cumplir del todo con las normas establecidas de la redacción académica que comúnmente suelen imponerse en el gremio.

El primer contacto que tuve con el Instituto de Filosofía fue tomando un curso con la maestra Daniela Ayala sobre tres filósofos del siglo XX; Simon de Beauvoir, Simone Weil y Hannah Arendt. Este curso llamó mi atención debido a que en mi formación filosófica (que en ese entonces ya constaba de la licenciatura y maestría) no había tenido la oportunidad de explorar el pensamiento de estas

autoras y en realidad casi de ninguna. Así que me pareció una excelente oportunidad para aprovecharla, este es el primer punto que me gustaría resaltar como un acierto del Instituto, que brinda opciones muy variadas para explorar el pensamiento de filósofas y filósofos más allá de lo que tradicionalmente se enseña en otras instituciones, siendo un muy buen complemento para quienes estén interesados en continuar su formación académica o como proyecto de vida.

Desde el momento en el que conocí el lugar me encantó, me pareció bastante agradable y apto para el ejercicio filosófico, me sentí en confort y en parte eso fue lo que me motivó a solicitar la posibilidad de colaborar como docente aquí. Misma solicitud que fue gratamente atendida tiempo después cuando hubo oportunidad, desde entonces es que comencé a impartir la materia de filosofía de la economía, misma que iba en congruencia con mi tema de tesis de la maestría, debo señalar que es otro acierto del Instituto y sus dirigentes quienes buscan a las personas apropiadas para impartir las materias y hacer colaboraciones según su perfil.



Tiempo después fui invitada a colaborar como directora de tesis, hasta el momento ha sido en tres ocasiones, estas experiencias me han brindado la posibilidad de ampliar mi ejercicio académico y enriquecerme haciendo algo que disfruto bastante, junto con la docencia. Así mismo en las ocasiones que he sido lectora y sinodal de quienes están en proceso de titulación he podido percatarme de la riqueza que hay en la formación de los estudiantes que llegan a término y también de algunas carencias que pueden llegar a presentar, no obstante, estas carencias son las que se van puliendo en estos procesos de revisión consecuentemente.

Así mismo, cabe señalar que a los alumnos se les acompaña y motiva para que concluyan su licenciatura y se gradúen, creando cursos específicos para ello, con el fin de que tengan herramientas para que en un momento dado puedan ejercer la profesión, dado que la falta de titulación puede ser un obstáculo en ello. Esto en mi opinión, es un elemento de

suma importancia dada la problemática de la deserción escolar y las tasas de estudiantes no titulados en general de todas las licenciaturas, pienso que hay factores que pueden influir en ello y uno muy importante es el que la institución brinde las facilidades necesarias para que los estudiantes puedan cumplir su meta de graduarse en tiempo y forma.

Desde mi perspectiva, la manera en la que se lleva a cabo la enseñanza de la filosofía en este Instituto es bastante comprometida con la comunidad filosófica haciendo buenas aportaciones en un ambiente ameno, abierto a los distintos modos de pensar, a las diferentes filosofías, evitando los prejuicios y posturas despectivas que suelen difundirse sobre las corrientes filosóficas no hegemónicas. Incluso tienen apertura para tratar temas que no son estrictamente filosóficos puesto que, también se tratan temas en los que hay una conexión hasta cierto punto secundaria, por ejemplo en el 17° Coloquio titulado “Crisis civilizatoria, ecologis-

mo y nuevo humanismo” en donde se le dio la oportunidad de participar a personas que son miembros de colectivos activistas en pro del cuidado medioambiental, abriendo así la posibilidad para que el filosofar también pueda conectarse con las problemáticas sociales contemporáneas y que exista un puente entre el pensar y la acción social.

Por otro lado, me consta que desde el Instituto se ha luchado por defender el lugar de la filosofía en esta sociedad, mismo que han intentado desplazar o eliminar desde la formación en bachillerato. El instituto tiene en claro que la filosofía es indispensable para la formación de las personas, dado que nos permite pensar libre y críticamente, nos invita a la reflexión, algo tan importante en estos tiempos en los que predominan los ritmos acelerados de vida, el consumo de contenidos visuales sin control y la manipulación mediática.

Estas condiciones de una sociedad cada vez más embelesada con el consumismo, la vida superficial adornada para presumir en redes sociales fingiendo tener una vida perfecta, más las ataduras que tiene el grueso de la población al estar obligados a trabajar todo el tiempo para obtener apenas lo necesario para la subsistencia más o menos decente o incluso ni eso, con la esperanza de ir mejorando económicamente y llegar a ser exitosos algún día; también son un aliciente para que la filosofía sea mirada con desdén, puesto que la filosofía no es una herramienta que ofrezca una manera de conseguir dinero *per se*, no es tampoco un campo disciplinar en el que se pueda conseguir fácilmente el reconocimiento social por la construcción de una obra o algo como los descubrimientos científicos, incluso hay quienes piensan que el filosofar no sirve para nada, que más bien es algo que obstruye el camino; por

ejemplo en preparatoria y licenciatura hay quienes piensan que las materias relacionadas con la filosofía son materias de relleno, que solo ponen para agregar créditos a su carrera, despreciando así las bondades que la filosofía puede ofrecer.

Pues bien, reafirmo lo que señalé anteriormente, el Instituto de Filosofía trabaja arduamente por demostrar lo contrario, por resaltar la importancia de la filosofía para la sociedad, ofreciendo miradas frescas de la filosofía como lo es la filosofía aplicada, misma que constituye un esfuerzo por sacar la filosofía de los círculos abstractos y cerrados del discurso filosófico, para llevarla a terrenos prácticos de la vida cotidiana y de otros aspectos por ejemplo ofreciendo opciones como la de la consultoría filosófica.

Hay otro aspecto interesante del instituto, su comunidad estudiantil, misma que está integrada por una variedad de personas que vienen de diversos contextos: están los alumnos que pertenecen a alguna congregación religiosa y que llevan la licenciatura en filosofía como parte de su formación sacerdotal, por ende, no es algo que ellos elijan libremente, no obstante, a pesar de ello en la mayoría de los casos puede decirse que los alumnos logran disfrutar de sus clases. También hay personas laicas que estudian ya sea la licenciatura en su modalidad presencial o virtual. Por otro lado, están los estudiantes del entorno virtual, que están constituidos principalmente por personas que no pueden dedicar el 100% de su tiempo al estudio por su trabajo u otras obligaciones y que esta opción les da la posibilidad de ajustar sus actividades a los horarios de la licenciatura, que son más flexibles e incluso con actividades asincrónicas que les brindan mayor libertad. Así mismo, la licenciatura a distancia permite que las personas puedan cursarla desde otros estados de la república e incluso desde el extranjero.



De tal modo que en el instituto tenemos una diversidad en la población estudiantil bastante amplia, que posibilita el diálogo plural, donde se integran diferentes visiones nacidas en los contextos de cada estudiante. Esto es importante porque brinda la posibilidad de que los asuntos sociales puedan ser vistos desde una perspectiva más amplia y no solo los sociales, sino todo tema en general puede nutrirse de esta manera.

Considero que todos estos elementos son los que hacen rico el proyecto del Instituto de Filosofía, cada elemento le brinda un toque especial con el que se va nutriendo y se mantiene creciente y transformándose según las necesidades que se vayan presentando. Como en todo, por

supuesto que también tiene sus retos, por ejemplo, la tendencia a una baja población estudiantil que ha venido presentándose en los últimos años, ante esta problemática el instituto va buscando maneras de encontrar soluciones creativas que le ayuden a solventar las dificultades.

Concluyo diciendo que considero a este proyecto como uno muy importante para el quehacer filosófico, considero que las posibilidades que brinda para el desarrollo de profesionales de la filosofía son invaluable y que es una excelente opción para quien guste de los placeres que ofrece el ejercicio filosófico, por ello es que confío en que siga firme en su andar y que se vayan acumulando muchos años más de experiencia. **P**

LA IDEA DE FILOSOFÍA EN EL INSTITUTO DE FILOSOFÍA

MARÍA TERESA DE JESÚS CRUZ CRUZ*

* Licenciada en Filosofía por el Instituto de Filosofía, Maestra en Derecho Constitucional y Argumentación jurídica por el ITESO y Doctora en Filosofía y Ciencias Humanas en el Instituto Agustín Palacios Escudero.

El lema del Instituto de Filosofía (por lo menos desde que yo he participado) es “Dialogar para construir”. Esta frase es muy cercana a varias filósofas y filósofos de diversas épocas y latitudes del planeta, tales como Sócrates, Martín Buber, Emmanuel Levinas, Hannah Arendt, Paulo Freire, Marta Nussbaum, Simone de Beauvoir, José Martí, Leopoldo Zea, Víctor García Hoz, María Lugones y Eduardo Galeano, por mencionar algunos. A continuación, haré un breve repaso de las ideas centrales de su pensamiento pues, considero, en buena medida son sustento de la visión filosófica del Instituto.

Sócrates es uno de los más importantes cuando se habla de la filosofía como un diálogo. Para él, la filosofía era un ejercicio práctico y constante de cuestionamiento, principalmente a través de la **mayéutica**. En sus diálogos, como los recogidos por Platón, Sócrates demuestra cómo la filosofía es un medio para que las personas lleguen a la verdad a través del intercambio de ideas, el cuestionamiento mutuo y la reflexión colectiva. Para él, la vida auténtica sólo podía alcanzarse mediante el diálogo y la autoexaminación.

Para Martin Buber, conocido por su concepto del “yo-tú”, el diálogo genuino es esencial para comprender el sentido de la vida y de uno mismo. En su visión, el diálogo que no es sólo verbal, sino que abarca una relación de encuentro auténtico, que

trasciende el simple intercambio de ideas.

Levinas también vio la filosofía como un diálogo ético centrado en el otro. Para él, la filosofía comienza con la **responsabilidad hacia el otro**, un concepto que desarrolla en su obra *Totalidad e Infinito*.

Hannah Arendt, conocida por sus trabajos sobre la política y la ética, asimismo, vio la vida política y la acción humana como un tipo de diálogo. En *La condición humana*, analiza cómo la vida pública se organiza a través del diálogo, la acción y la comunicación entre individuos. Para ella, el diálogo en la esfera pública es crucial para la formación de una comunidad política genuina y para la comprensión del mundo en común.

Paulo Freire, en su obra *Pedagogía del oprimido*, entiende el diálogo como un proceso liberador en el que los individuos se encuentran en una relación horizontal, sin jerarquías, donde ambos se enriquecen mutuamente.

Marta Nussbaum ha defendido la idea de que la filosofía debe ser un medio para vivir bien, especialmente a través de la ética y la justicia. En su obra *Las fronteras de la justicia*, subraya la importancia del **diálogo moral** para comprender los desafíos éticos que enfrentan las sociedades modernas, especialmente en cuanto a la justicia social y los derechos humanos. Para Nussbaum, la filosofía tiene un impacto directo sobre la vida humana y debe involucrar una



reflexión constante y un diálogo sobre las condiciones de vida digna.

Para Simone de Beauvoir, la filosofía trasciende la reflexión, al grado que se convierte en una herramienta para la vida cotidiana y para la liberación. En su obra *El segundo sexo*, utiliza el diálogo entre sus reflexiones filosóficas y las experiencias de las mujeres para cuestionar las estructuras de opresión.

José Martí, filósofo cubano, considera que la filosofía debía ser un medio para la transformación de la sociedad y el individuo. Su visión de la vida estaba basada en un diálogo constante entre la cultura, la política y la educación.

El filósofo mexicano Leopoldo Zea, conocido por su enfoque en el **pensamiento de la liberación** latinoamericano, destacó la necesidad de un diálogo filosófico que partiera, precisamente, de la realidad concreta de América Latina y no de las tradiciones filosóficas europeas.

Víctor García Hoz defendió la filosofía como un espacio de **diálogo** que involucra tanto la reflexión teórica como la experiencia vital. A través de su enfoque en la **pedagogía** y la **educación**, consideró la filosofía como una práctica que debe estar al servicio de la vida, ayudando a los indi-

viduos a construir su identidad y su sentido de pertenencia en un contexto social cambiante.

María Lugones, influenciada por el feminismo, la teoría decolonial y el pensamiento latinoamericano, introdujo la visión del diálogo filosófico como una forma de **resistencia** ante las diferentes formas de opresión. Propuso un tipo de diálogo filosófico que no sólo reflexione sobre las estructuras de poder, sino que también invite a una transformación profunda de la realidad social y política, especialmente a través de la **decolonización del pensamiento**.

Eduardo Galeano entendió la historia de la región como un diálogo entre las potencias coloniales y los pueblos latinoamericanos. Su filosofía se centró en visibilizar las voces silenciadas, cuestionar las estructuras de poder y promover la **justicia social**.

Concluyo reconociendo que de estas y otras visiones filosóficas influyeron en la formación de mi propio pensamiento durante mi estancia como estudiante del Instituto de Filosofía, siempre desde el “Dialogar para construir”, como la base fundamental de todo cuestionamiento filosófico. **P**

LA FILOSOFÍA OFRECE PLACER

JOSÉ BAYARDO PÉREZ ARCE*

* Sacerdote Misionero del Espíritu Santo. Estudió filosofía en la Universidad Intercontinental (UIC) y teología en la Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale y el Instituto de Formación Teológica Intercongregacional de México (IFTIM).

Aclaración: la presente exposición responde a una serie de inquietudes propias de una Institución dedicada, en este tiempo, a favorecer el aprendizaje y difusión de la filosofía. Dichas inquietudes pasan por la necesidad de supervivencia económica, pero también corresponden a la convicción de la validez de ofrecer y mantener presente la filosofía en nuestra sociedad. Entre **necesidad y convicción** no siempre hay buena química, por lo que la búsqueda de aliados y/o de condiciones que permitan sostener ambas no es una tarea desdeñable ni fácil. Se corre el riesgo de que la necesidad someta a la convicción, o bien, de que la convicción ignore la necesidad. La historia de la filosofía está llena de intentos de lidiar con esta tensión. Un ejemplo de esto es la tirante relación entre sofistas y Sócrates, ya que ambos constituyen una respuesta al problema puesto por la necesidad y la convicción. Necesidad de sobrevivir y convicción de vivir, o necesidad de vivir y convicción de sobrevivir, no dejan de ser situaciones y combinaciones desafiantes que ponen más de un problema de índole ética y filosófica. Hablar, pues, desde esta posición implica plantear cosas que, si bien pueden sonar a veces extremas, quizá ayuden a asumir las implicaciones de las determinaciones de nuestra voluntad en el ámbito de nuestro Instituto de Filosofía.

La filosofía sirve para hablar de cine, o más en concreto, para analizar la vida que es expuesta en él. Tratar de develar los secretos latentes en una escena de película es uno de los placeres más vivos que puede ofrecer la filosofía hoy en día, al menos en términos de cierta validez dentro del mundo del internet y las redes sociales. Para cierto sector de la sociedad, este ejercicio revelador se lleva a cabo con autoridad y procurando asombro entre la audiencia, en la medida en que ésta o ha desistido de su esfuerzo de realizar dicho ejercicio o experimenta cierto placer por el hecho de estar frente a algo relativamente inesperado. Para otros miembros de la sociedad, el placer se encuentra en hallar la ocasión para sacar a relucir sus dotes de escepticismo y de negación crítica, de modo que el comentario filosófico funge como pretexto para que ocurra cierto movimiento interno que después se vuelve externo al momento de llegar a alcanzar su expresión. No es que la filosofía consista única y precisamente en esto, pero es un ámbito en el que las masas pueden hallar cierto placer asociado a la presencia de la filosofía en la sociedad. La filosofía **también** sirve, pues, para hablar de cine. **En la medida en la que la filosofía es ocasión de placer, ésta halla un lugar en el mundo contemporáneo.** Esta podría ser una primera tesis para considerar. Sin embargo, la actividad filo-

1. *Lectio inauguralis* impartida el 5 de agosto del 2025 en la apertura del ciclo académico agosto-diciembre de 2025 del Instituto de Filosofía A. C.



sófica puede llegar a ser también impopular. Como lo menciona Ortega y Gasset acerca del arte nuevo, lo impopular consiste precisamente en la creación de una división en la sociedad en dos grandes grupos en la que, respecto de la filosofía hay la minoría que le es favorable y una mayoría que le es contraria.

Esta práctica de análisis de cine y su popularidad, en especial a modo de comentario y no de crítica especializada en las técnicas, no es una novedad en la historia de la filosofía. Antes de la existencia del cine y de su popularización en la vida cotidiana ya era una tarea reconocida también de la filosofía la crítica y análisis del teatro, obras literarias, textos religiosos, etc. Aunque esta actividad no siempre ha gozado de una proyección necesariamente popular por más de un motivo, en el caso de nuestro tiempo quizá podríamos considerar que el *potencial de placer* ofrecido ha marcado una diferencia en sus niveles de popularidad.

Esta explotación del potencial de placer no es sino un rasgo más del dinamismo de la vida neoliberal, no exclusivo, pero sí particularmente distintivo. Donde hay un posible placer, la vida neoliberal exige convertirlo en placer actual. De ahí una serie de prácticas como los AirBnB, Uber, entre otras, que promueven la actualización del goce posible de espacios o vehículos bajo el criterio de su transformación en capital. Así, **gozar es capitalizar**, al menos de un lado de la relación. Mientras más accesible a las masas el placer ofrecido, mayor aceptación gana una práctica.

El “pan y circo” romano refleja un principio más fundamental de **asociación de masas y placer** de tal modo que no sólo una política resulta sostenible sino también un sentido de la vida, pues parte de ese circo era la contemplación activa del espectáculo de los gladiadores y su *Ave, Cesar, morituri te salutant* (“los que van a morir te saludan”). La participación en dicho circo incluía el placer de decidir –o

participar en dicha decisión— sobre la vida y la muerte de otro, y sin arriesgar aparentemente nada de sí. Y aun cuando esto pudiera parecer lejano a nuestro tiempo aparentemente, en realidad el gran escenario o la gran arena de las redes sociales permite a una inmensa cantidad de personas participar en un espectáculo en el cual juzgan la realidad —la que sea— mientras disfrutan del placer de opinar, incluso de pensar —o de pretender hacerlo— aun cuando sus conclusiones quizá desemboquen en las ya muy manidas respuestas de tipo escéptico, derrotista, o cínico, que les permiten decretar la muerte y el sinsentido de todo con un cierto aire de placer, y quizá también desaliento, aunque el hecho de haberse pronunciado y haber argumentado —y hay un placer muy vivo en argumentar²— parece ser un buen motivo para seguir haciéndolo.

La filosofía no escapa de este fenómeno de explotación del potencial de placer. Plantearse preguntas trae consigo un cierto placer, aun cuando no haya el suficiente interés o seriedad como para dejarse afectar por dichas preguntas. Parecer que se piensa es placentero, y pensar también puede serlo, pero no siempre, como lo sugieren Bataille y Blanchot. Ya no son únicamente el tipo de pensamiento o la actividad de pensar los placeres en cuestión —leer a Nietzsche, por ejemplo, es toda una peculiar experiencia de placer, y quizá eso influya en que abunden ediciones económicas de sus obras más famosas; lo mismo que hay una creciente producción de textos de filosofía para no-filósofos— sino los que se producen a partir del contacto con el pensamiento o con la provocación a pensar, placeres que quizá se confunden con el pensamiento mismo o con la filosofía —“soy un filósofo” exclamó un adoles-

cente al reaccionar ante un pensamiento mientras constataba que había comprendido y hacía un gesto que indicaba que le había “explotado la cabeza”. ¿O será que es precisamente ese placer, en este tiempo de intensidades y efectos más que de contenidos y formas, lo que sería la filosofía? Después de todo, si ésta es amor a la sabiduría ¿no será acaso esta definición basada en su etimología un intento de señalar el placer procurado por esa amistad con el saber-que-es-gustado y el saber-gustar? De ahí pues, que hallemos a la filosofía siendo acogida y aceptada en la medida en que libera o da pie a estos placeres. El éxito en redes sociales de las ofertas de índole filosófica tiene que ver con su capacidad de ofrecer placer. Ofrecer el placer de ejercitar la capacidad de pensar, de reflexionar o al menos de facilitar su simulacro —es decir, de que creamos que pensamos cuando en realidad el pensar no ocurre— aumentará la aceptación de la filosofía sin necesidad de responder a preguntas acerca de su utilidad o finalidad. El estudiante de filosofía que sólo “la sufre” y no es capaz de hallar algo más placentero, como el desafiar dicho sufrimiento ya sea a que revele su secreto o a que lo conduzca a adentrarse en el mundo de una forma distinta, probablemente no sólo no la aceptará, sino que permanecerá inmune a ella. No es que el placer sea la razón, pero en las condiciones actuales de nuestra sociedad, y sobre todo en un momento muy primario del cuestionamiento de la vida, **el placer o funge como motivador o como criterio de validez, si no es que como criterio de verdad**. Así las afirmaciones en torno a la satisfacción, al sentimiento de sí —el conocido “me siento...” que goza de una popularidad como determinante respecto a la validez y verdad de afirmaciones y accio-

2. ¿Quién no se ha regodeado experimentando cierto placer en algún momento al citar una discusión tenida en Facebook u otra red social, exponiendo sus argumentos con aire jactancioso?

nes, sobre todo cuando dicho sentimiento está orientado por un placer o su búsqueda— se muestran como evidentes y a veces inexorables. La filosofía podrá cuestionar el estatus del placer en la vida humana y en la actividad filosófica, mas no sin pasar por la suspicacia respecto de su sospecha, ni sin tener que afrontar y analizar el influjo del placer de cuestionar el placer, y de la consideración de la posibilidad de otros modos de relacionarse con él, esto es, de pensarlo a fondo. **Nos resulta más factible visualizar un pensamiento placentero que un placer pensante, y quizá sea aún más difícil acceder al pensar gozoso y a un gozar pensante.** Algo de esto es lo que señala Walter Benjamin cuando afirma que hay que “ganar las fuerzas de la embriaguez para el servicio a la revolución”. Mas no es seguro que sea posible ganar todas las fuerzas para dicha causa, y menos que la embriaguez del placer no termine ejerciendo, por cierta inercia, un influjo mucho mayor al pensado o deseado sobre el pensamiento, al grado de que queriendo hacer accesible la filosofía a las masas, o a la mayoría, ésta sirva al conformismo (Tesis XI de Walter Benjamin) a modo de un producto narcótico más. Para esto quizá sirva el mantener en el horizonte de la práctica filosófica tanto al dolor como al sufrimiento, incluyendo los que vienen con el pensar. (Y aquí podemos evocar nuevamente a Sócrates “torturando con sus preguntas” a sus conciudadanos). Sin embargo, esta no puede ser la primera oferta, si es que se desea en estos tiempos gozar con aceptación y acogida por parte de la sociedad. Dar este paso más allá del placer que quiere ser eterno (Nietzsche) es, indudablemente, un elemento que hay que pensar. Ya sea bajo la idea de un placer visualizado pero continuamente postergado o que espera y no deja de dinamizar, como la utopía, o de un placer cuya inmediatez y escasa conciencia sostienen un

dinamismo vital bajo la forma de la memoria y de la aventura en tanto que no saber, entrega en un no saber del todo.

Un segundo elemento que valdría la pena considerar en esta reflexión acerca de la filosofía como oferta de placer es la figura del **mercado de los placeres como pozo de la filosofía.** ¿De dónde toma la filosofía contemporánea sus temas, sus objetos de debate y discusión? Si bien es cierto que la actualidad es pertinente para el filósofo, y, por ende, pensar su tiempo es una cuestión fundamental, es relevante preguntarse también si la vida se reduce solo a lo actual, al presente, e incluso, a lo fáctico. En nuestro Instituto se tiene por consigna «Una filosofía para la vida». Pero ¿para qué vida? ¿para la vida que ya tenemos? ¿para la vida que aún podría ser? ¿para la vida que inconsciente pero afanosamente reproducimos en el día a día? ¿para la vida que está constituida principalmente por nuestra interacción con una innumerable cantidad de dispositivos y que ha ido sustituyendo y alterando inadvertidamente lo que considerábamos antiguamente que era la vida? (es decir, que la vida ya no es lo que aparece en los relatos cotidianos y ordinarios ni en los míticos y extraordinarios, simulacros de lo que alguna vez fue la vida, sino el funcionamiento de una red más o menos sistemática y coordinada de dispositivos y sus requerimientos operacionales) ¿para la vida que nos inventamos y con la que pretendemos autoafirmarnos en los engaños que hemos asumido y proclamado como propios, aunque buena parte de ellos sean propios de otros? ¿para la vida que aún no conocemos? ¿para la vida que nos excede sin que abandone del todo las distintas instancias de lo cotidiano? **Cuando el mercado de los placeres se convierte en el pozo del cual la filosofía abreva, ésta puede pensar lo que ocurre en su tiempo, pero también puede quedar atrapada por un mercado que produce no**



sólo satisfactorios sino también miserias y señuelos que entretienen —sin negar la pertinencia de las cuestiones a pensar, al menos no del todo— de modo que se va volviendo incapaz de pensar algo más y de pensar más. Basta una mirada a las temáticas de tesis —y no sólo en filosofía sino también en otras disciplinas de humanidades— para constatar el carácter casi monográfico de la realidad que nos ponemos enfrente, tan urgente y demandante que deja poco espacio a la imaginación y restringe el campo de objetos del pensamiento. El mercado de las ideas se vuelve monopolio hasta en el nivel de las discusiones y normas del debate. Hay un tremendo placer en poder participar del discurso central, o en imponer una tendencia, o en hacer afirmaciones lapidarias disruptivas. **El mercado no es solamente contenido, sino también cauce o tendencia.** ¿Seremos todavía capaces de ocuparnos de otras cuestiones que, si bien no aparecen como urgentes, quizá son tanto o más decisivas que las que tomamos del mediatizado escenario sociopolítico y cultural de nuestra socie-

dad? El placer de participar y decretar la vida o muerte siguen presentes, y más cuando hay una filosofía que nos respalda y nos brinda cierto placer. Placer necesario para avivar la pasión por pensar, pues sin él no se acomete la realidad, pero sin olvidar que, en tanto que fuerza, el mercado de los placeres tiene más recursos que cualquier otro para marcar el camino del reconocimiento, el cual, en algunos casos, sobre todo para la supervivencia, resulta casi vital. Es importante preguntarse acerca de qué se habla, a quién se habla, y desde dónde se habla en filosofía, pero sin olvidar que también este planteamiento es adoptado y utilizado por el mundo del marketing, y éste suele tener mayor fuerza para imponer sus formas de operar y concebir aquello de lo que se habla que la filosofía.

El mercado de los placeres nos habla de fuerzas muy visibles y activas en la actualidad, y la filosofía, si es que desea ser tomada en cuenta ha de involucrarse subiéndose al flujo del cauce del mercado, mas quizá sea importante que lleve consigo un motor que le permita desa-

fiar la dirección marcada, incluso un ancla que le permita detenerse. Hablar de cosas extrañas, de formar inesperadas, captar las fuerzas que no son visibles a simple vista, e incluso las que están latentes, en espera, y quizá huir un poco, lo necesario para que pueda mantener el placer seductor de lo que rehúye. Quizá con ello active el placer del afán de novedades (Heidegger) y logre llamar la atención, o quizá luzca como un payaso que grita fuego en el circo mientras los demás ríen (Kierkegaard) y, de nueva cuenta, suscite un placer con desenlace trágico. En cualquier caso, es relevante pensar el placer y sus dinanismos, pues tanto en un caso como en otro, ha de lidiar con esto, sea para poder posibilitar la salida de la caverna, al menos para incomodar a su sociedad, o para no quedar reducida a *ancilla mercati* (sierva del mercado). Por lo menos, le será útil para poder jugar con el mercado del placer y sus reglas sin necesariamente hacer el uso marcado por él, brindando nuevamente un doble placer: el del juego y el de la elusión.

Darse a desear o mantenerse deseable no son actividades que la filosofía determine por sí misma. Ese es el dominio del marketing. La filosofía puede vender o venderse; vender el placer que tiene para ofrecer y así sobrevivir al entrar en el mercado de los placeres, o venderse poniéndose al servicio de los placeres ya establecidos en el mercado y dejar de lado otros placeres que, en tanto objetos de posible atención filosófica, quedarán a salvo, pero inoperantes, o al menos relegados para otro momento. Si es posible un placer no susceptible de ser capturado por el mercado, o un modo de mantenerlo ajeno a él, también es una cuestión filosófica relevante pues toca directamente al corazón de la vida, de la que vivimos y de la que podríamos vivir.

Finalmente, una tercera tesis: No todo el mundo aprecia los mismos place-

res ni está capacitado para disfrutar de todos los placeres posibles. De ahí que **una tarea importante para la filosofía hoy es la de reconstruir también la capacidad de goce**, primordialmente mediante sus mismas herramientas de pensamiento, pero también en su articulación con otras disciplinas.

Atrapados por el placer de la normatividad (Fernández Porta), es decir, de poner normas y de pelearnos con ellas, el pensamiento se acota a un mero juego de fuerzas en el que no hay lugar más que para el poder. El placer queda capturado por la política como si fuera el orden último de todo, y aunque sea fundamental la lectura política de la historia, si la filosofía se engancha acríticamente con el placer de la denuncia, de la emancipación y de la disidencia, con la mera negación de un orden establecido siendo incapaz de proporcionar también el placer de lo no-del-todo, del exceso, deja de lado la vida para sostener un estilo de vida disfrazado de vida. No se trata ya, únicamente, de lo que hacemos y de lo que podemos hacer, sino de la obra que nos obra, es decir, de aquella que al involucrarnos –y hay un placer en ello– nos hace y no podemos determinarla nosotros mismos. “El mundo de los amantes no es menos verdadero que el de la política. Incluso absorbe la totalidad de la existencia, lo que la política no puede hacer” dice G. Bataille.

El placer de la crítica y de la deconstrucción pueden devenir pasión, pasión que termina por quedarse con nada, y aunque la filosofía puede brindar cierto placer por la nada, por la negación, por el escepticismo reticente a todo compromiso, también puede ofrecerlo respecto de la ficción, el (auto)engaño y la propia obra. La afirmación de Nietzsche de que sólo como fenómeno estético la vida es justificable parece apuntar en esta dirección. Sin embargo, paradójicamente, en esta época

del énfasis en el placer se ha ido mermando la capacidad de goce, sea por el exceso y saturación de estímulos, como por el alto desgaste energético que exige nuestra vida placentera (desde comentar, contemplar y/o interactuar en las redes sociales, como mantener nuestro estilo de vida), de modo que la búsqueda de rescatar la aptitud para la contemplación se ha posicionado de nueva cuenta en el mercado. Un resurgimiento del interés en el estoicismo indica que quizá la filosofía aún tiene oportunidad en este mundo, aunque deba ser a partir de la situación de desgaste de la vida. Pero esto es aún enfatizar los contenidos, los cuales, como ya se mencionó, no son siempre asequibles ni del gusto de todos. Sin embargo, la filosofía, si **es filosofía para la vida, aparece como el gusto por vivir**, es decir, ese placer de saborear que, referido a la vida, ya sea la actual o la que pueda llegar a darse, crea un vínculo con otro que ha de definirse por su mutua inagotabilidad, a veces captada explícitamente, a veces sólo postulada o concebida. **Gusto por vivir, no sólo a causa de lo que ya es, sino también de lo que aún no sabemos y está por venir.** El exceso que es la vida requiere no sólo de sujetos capaces de gozarla, sino también de modos distintos de vivir el exceso, el placer que no está orientado únicamente por la normatividad y su crítica ni por la contemplación que abstrae de la realidad, sino por el gustar que no agota ni se agota en la satisfacción, el gusto que al realizarse nos abre y sumerge en la verdad que es la muerte de la intención (Benjamin), que puede aflorar en silencio, pero también en gozo pensante de la vida.

Conclusión

Lo hasta aquí expuesto han sido consideraciones fragmentarias y quizá demasiado apresuradas. Hay abundante literatura que trata de plantear este tema de la vida, entre necesidad y convicción, e incluso invitaciones declaradas a un seguimiento del principio del placer. Sin embargo, quizá la trampa es que a veces esta riqueza de teorías se convierte en un sustituto de la práctica, una especie de consuelo que exime de la tarea de vivir.

En su escrito sobre *El surrealismo*, Walter Benjamin afirma que “es preciso romper con una praxis que le presenta al público las expresiones literarias de una forma determinada de existencia, mientras le niega esa forma de existencia. Dicho más breve y dialécticamente: el ámbito de la poesía resultó reventado desde dentro cuando un círculo de personas estrechamente relacionadas entre sí comenzó a practicar la «Vida Poética» hasta los límites extremos de lo posible.” (*Obras II-1*, p.301).

El desafío es que nos atrevamos a vivir esa vida que sólo publicitamos, vendemos y sobre la que tanto teorizamos. “El problema es que, se tengan las ideas que se tengan, *las vidas son igualmente neoliberales*” dice Amador Fernández-Savater.

La filosofía ofrece placer en la vida, nos muestra que gozar la vida no sólo es conocerla y transformarla, sino excederla. Qué sea eso, esto tendremos aún que descubrirlo. **P**

NUMERALIA DEL INSTITUTO DE FILOSOFÍA A 25 AÑOS

LORENA MANZANO NAVARRO*

En estos 25 años de historia el Instituto de Filosofía ha concretado su objetivo principal que consiste en la enseñanza de la filosofía ejerciendo esa labor en dos licenciaturas de filosofía avaladas por la Secretaría de Educación Pública de México, una en modalidad escolarizada y otra en modalidad no escolarizada. En estas páginas presentamos un recuento de los números que dan cuenta del desempeño de la labor de la enseñanza formal de la filosofía.

	Modalidad escolarizada	Modalidad no escolarizada
Total de alumnos titulados	280	22
Alumnas tituladas	11	4
Primer alumno titulado	Diego Sainz Gómez	José María Velasco Rodríguez
Último alumno titulado	Carlos Vidal Pablo Montes	Claudio Alberto Caballero Bosch
Alumnos inscritos	2000=92, 2001=72, 2002=53, 2003=73, 2004=96, 2005=78, 2006=65, 2007=61, 2008=59, 2009=36, 2010=51, 2011=33, 2012=44, 2013=42, 2014=40, 2015=40, 2016=30, 2017=46, 2018=28, 2019=23, 2020=34, 2021=25, 2022=20, 2023=10, 2024=22, 2025=14	2013=7, 2014=9, 2015=23, 2016=32, 2017=29, 2018=31, 2019=11, 2020=6, 2021=5, 2022=8, 2023=7, 2024=6, 2025=14
Alumnos egresados	2000=64, 2001=53, 2002=28, 2003=39, 2004=51, 2005=23, 2006=47, 2007=32, 2008=29, 2009=33, 2010=31, 2011=22, 2012=18, 2013=12, 2014=13, 2015=11, 2016=18, 2017=14, 2018=10, 2019=11, 2020=11, 2021=10, 2022=13, 2023=10, 2024=13	2017=7, 2018=10, 2019=6, 2020=3, 2021=10, 2022=11, 2023=6, 2024=2
RVOES existentes y sus actualizaciones	RVOE 2002467 Clave 2000, 2005, 2009	RVOE 20122771 Clave 2012

* Responsable en Control Escolar del Instituto de Filosofía, con una experiencia de 27 años en Servicios Escolares.

Personal docente Modalidad Escolarizada

Dr. Javier Ruíz de la Presa, Lic. Mariano Vildósola, Lic. Eduardo Durán, Lic. José Carlos Gómez Aguilar, Lic. Gloria Montes, Lic. Antonio Téllez Martínez, Dr. Luis Armando Aguilar Sahagún, Dra. Eneyda Suñer Rivas, Lic. José Luis Ortega, Lic. Felipe de Jesús Vicencio Álvarez, Lic. Fernando Falcó Pliego, Dr. Carlo Mongardi Dominicali, Lic. Luis José Guerrero, Dr. Salvador González Medina, Lic. Gabriel Falcón Barajas, Mtra. María Teresa Jiménez, Mtra. Cristina Romo Gil, Lic. Mariano Vildósola Dávila, Dra. Josephine Dardé Guzmán, Mtro. Sergio Antonio Sandoval Cortés, Dr. Miguel Agustín Romero, Mtro. Gabriel Morales Ramírez, Lic. Gloria Montes Rodríguez, Mtro. Ricardo Páez Morales, Mtra. Ivette Sandoval, Mtro. Carlos Ortiz Tirado, Dr. Raúl Mora Lomelí, Lic. Luis José Guerrero Anaya, Mtra. María Margarita Gutiérrez, Mtra. María Teresa Jiménez Campos, Mtro. Rafael Rivadeneyra Fentanes, Mtro. José Alejandro Fuerte, Mtro. Francisco Salinas Paz, Dra. Eugenia Catalina Casillas Arista, Dr. Jorge Manzano Vargas, Mtro. Marcel Salles Mora, Dr. Francesco Benigni Stabilini, Lic. Laura Gabriela Hernández Franco, Lic. María Soledad De León Torres, Lic. Sergio Antonio Sandoval Cortés, Lic. David Carvajal López, Lic. Rafael Guzmán Tenorio, Lic. Víctor Morales Ibarra, Lic. Fanny Espinoza Reyes, Lic. Domingo Reyes Méndez, Lic. Enrique Olgún Pineda, Lic. A. Cuauhtémoc Mayorga Madrigal, Lic. Carlos Torres Beltrán, Dr. Héctor David León Jiménez, Lic. Humberto Orozco Barba, Lic. Francisco Javier Martínez Rivera, Dra. Laura Ibarra García, Lic. Emma Laura Rubio Ballesteros, Lic. Rubén Aldana Aguinaga, Lic. Francisco Talavera Duron, Lic. Angélica Rojas Cortés, Lic. Enrique Martínez Curiel, Lic. María Ruth Bejar Orozco, Lic. María de Jesús Gómez Adame, Lic. Fabio Altamirano Fajardo, Lic. Irving Amaro Ramayo, Dr. Enrique Marroquín Zaleta, Mtro. Julián Molina Zambrano, Lic. Daniel Hernández Herrera, Mtra. Angélica Rojas Cortés, Lic. Daniel Hernández Herrera, Lic. Gerardo García Jiménez, Dr. Miguel Agustín Romero Morett, Mtro. Rommel Navarro Medrano, Lic. Acela Floyrette Borrego Fabela, Lic. Laura Gabriela Hernández Franco, Mtro. Rodrigo Alberto de la Mora Pérez Arce, Lic. Hipólito Alberto Arcos Juárez, Lic. Jesús López Pérez, Lic. Ramón Salcido Ruíz, Mtra. Aurora Zarzosa Parceros, Mtra. Ma. Lourdes Cárdenas Díaz, Lic. Mauricio Méndez Huerta, P. Elio Humberto Cosma Cosma, Dra. Paula Alejandra Barbosa Ramos, Mtra. Margarita Alfaro López, Lic. Clara Cortés Ballesteros, Lic. Miriam Rebeca Plascencia Flores, Mtro. Aldo Carbajal Rodríguez, Mtro. Luis Felipe Reyes Magaña, Dra. Enriqueta Benítez López, Lic. Fátima Zoraida Ocampo Díaz, Mtra. Socorro Raquel Álvarez Rodríguez, Mtro. Andrés Alberto Kroeply Ahumada, Dr. Vicente Montiel Romero, Mtro. Mario Alberto Lozano González, Dr. Luis Rodolfo Morán Quiroz, Lic. Lourdes Mendoza Bustos, Mtro. Israel Alejandro Romero Ramírez, Lic. Margarita Saavedra Isaac, Mtro. Bernardo García González, Lic. María Concepción Gutiérrez Zúñiga, Dra. Sofía de los Ángeles Acosta Villavicencio, Lic. José Emmanuel Olvera Hernández, Mtro. Joaquín Galindo Castañeda, Mtra. Lucía Rostro Rivera, Lic. Jorge Enrique Ramírez Capetillo, Mtro. Juan Manuel García Ramírez, Lic. Adriana Rizo Decelis, Dr. Heriberto Vega Villaseñor, Dr. Marco Arturo Castro Salas, Mtro. Alfonso Romero Zúñiga, Mtro. Esteban Arellano García, Lic. Angélica Paola Rojas Castro, Lic. José Bayardo Pérez Arce, Mtra. Daniela Estefanía Ayala Córdova, Dr. José Rodrigo Alcántara Serrano, Mtra. Licia Ekaterina Ramos Ortiz, Lic. J. Jesús Montes Rodríguez, Lic. José Román Manzo, Lic. Dieudonné Rizinde Mahirwe, Lic. Karolina Padilla Valdez, Mtro. Abraham Uriel González Alcalá, Mtra. Eréndira Zualpilli Suárez Espinosa, Mtro. Adrián Sánchez Lara, Lic. Benjamín Rivera Rangel, Dr. Jaime Torres Guillén, Lic. Rafael Ambriz González, Lic. Jesús Aldalay Álvarez Campos, Lic. Rafael Ambriz González, Lic. Karina Rengifo Mattos.

Personal docente Modalidad No Escolarizada	
<p>Dra. Eneyda Suñer Rivas, Dr. Jaime Torres Guillén, Lic. Josefina Margarita Alfaro López, Dr. Oscar Valencia Magallón, Mtra. Adriana Pérez Armendáriz, Mtro. Omar Olvera Cervantes, Lic. Cristián Manuel González González, Dr. Rafael Alonso Hernández López, Mtro. Rafael Rivadeneyra Fentanes, Dr. Arturo Raya Sánchez, Dra. María Cristina Ríos Espinosa, Mtro. Luis Ángel Lome Hurtado, Mtra. María Teresa de Jesús Cruz Cruz, Dr. Héctor David León Jiménez, Lic. Luis Fernando Suárez Cázares, Mtro. Luis Gabriel Mateo Mejía, Mtro. Heriberto Vega Villaseñor, Lic. Oscar Gallardo Frías, Lic. Adriana Rizo Decelis, Lic. José Emmanuel Olvera Hernández, Mtro. Bernardo García González, Mtro. Damián Rodrigo Amezola González, Dr. Martín García Parra, Mtro. Alfonso Romero Zúñiga, Mtra. Lorena García Caballero, Dra. María del Rosario Ramírez Morelos, Dr. Marco Arturo Castro Salas, Mtro. Alonso Solís Sillas, Dra. Karla Alejandra Hernández Alvarado, Lic. Karolina Padilla Valdez, Mtra. Daniel Estefanía Ayala Córdova, Lic. Mirna Laura Apodaca Gaona, Lic. Julio Muñoz Solís, Mtra. Eréndira Ziuallpilli Suárez Espinosa, Lic. Leopoldo Báez Ornelas, Mtra. Belén Citlalli Hermosillo Jaramillo, Mtro. Sergio Ruvalcaba Solorio, Dr. José Rodrigo Alcantará Serrano</p>	
Congregaciones participantes	
<p>Congregación de los Misioneros Agustinos (NA), Misioneros del Sagrado Corazón y Santa María de Guadalupe (MSC), Orden de los Siervos de María (OSM), Misioneros de San Carlos Borromeo (SC), Orden de los Carmelitas Descalzos (OCD), Congregación de la Misión (CM), Misioneros Claretianos (CMF), Misioneros Pasionistas (CP), Vicariato de Nuestra Señora de Guadalupe (VSG), Misioneros Josefinos (MJ), Misioneros del Sagrado Corazón y Santa María de Guadalupe (MSC), Misioneros del Espíritu Santo (MSpS), Orden de Failles Menores Capuchinos (OFM Cap), Misioneros del Verbo Divino (SVD), Congregación de los Sagrados Corazones (SSCC), Misioneros Xaverianos (SX), Sociedad de María-Padres Maristas (SM), Congregación del Santísimo Redentor (CSsR), Misioneros de África-Padres Blancos (MAfr), Asociación Pública de Fieles Fuego Nuevo (FN), Vida Consagrada Fraernidad Mionera Verbum Dei (VD), (IMC), Misioneros Oblatos de María Inmaculada- Misioneros de la Consolata (IMC), Discípulos de San Felipe Neri (DSFN), Orden de los Siervos de María (OSM), Orden de los Ministros de los Enfermos-Religiosos Camilos (MI), Orden Cisterciense de la Estricta Observancia-Orden de la Trapa (OSCO), Orden de San Benito-Benedictinos (OSB), Congregación de los Padres Rogacionistas del Sagrado Corazón de Jesús de México (RCJ), Orden de Clérigos Regulares-Teatinos (CR), Salesianos de San Juan Bosco (SDB), () Pía Sociedad de San Francisco de Sales (S.D.B.), Orden de las Hermanas Clarisas Capuchinas (O.S.C. Cap), Misioneros Oblatos de María Inmaculada (OMI)</p>	
Directivos	
Rector	<p>P. Magdaleno Varela Maldonado P. José Marcos Alba, P. Gerardo Herrera, P. Fernando Falco Pliego, P. Ricardo Páez Moreno, P. Luis Felipe Reyes Magaña, P. Eusebio Hernández Mendoza, P. J. Jesús Montes Rodríguez.</p>
Vicerrector	<p>P. Régulo González Martínez, P. Fernando Falco Pliego, P. Rafael Guzmán Tenorio, P. Rubén Aldana Aguinaga, P. Jaime Medina Morones, P. Mario Octavio Llamas López, P. José Rodrigo Alcántara Serrano, P. Benjamín Rivera Rangel.</p>
Secretario académico	<p>Mtro. Gabriel Morales Ramírez y Mtro. Rafael Rivadeneyra Fentanes.</p>

Personal administrativo

CP Blanca Espejel, Lic. Oscar Fabián Barajas, Lic. María Graciela Prieto, Lic. Afreto Portillo Torres, Lic. Francisco Tapia Velázquez, Lic. Christian Manuel González González, Lic. María Guadalupe Lomelí Pic, Lic. Víctor Ibarra Morales, Lic. Alicia Castillejos Manila, Lic. Cecilia Kyrey Cruz Hernández, Lic. Mariana Sarahí Franco Retiz, Yesenia Muñoz Hernández, Lic. Martín Ramírez Guzmán, Lic. Andrea Carolina Aguilar Villegas, Dr. Héctor David León Jiménez, Lic. Georgina Naayheli Arias Loza, Lic. Elba Yadira Gutiérrez Flores, Lic. Lorena Manzano Navarro, Dr. Oscar Valencia Magallón, Lic. Martha Leticia Cabrera Hurtado, MV, Julieta González Rojas, IQ Cristina María Cabrera Castillo, Lic. Martha Georgina Quiroz Pérez, Ing. José Alejandro Padilla Villaseñor, Lic. Natalia Ruelas, Lic. Mariana Navarro, Ing. Gabriel Iñiguez Zúñiga, Lic. Carlos Alpuche, Lic. Armando González Moreno.

Número de reuniones de consejo

150

P

COMENTARIO A PROPÓSITO DE *DIOS. VÍAS E ITINERARIOS* PARA UNA REFLEXIÓN FILOSÓFICA DE LUIS ARMANDO AGUILAR SAHAGÚN

LUIS FERNANDO SUÁREZ CÁZARES*

En la historia de la filosofía, dos actitudes básicas marcan la forma en cómo el ser humano se posiciona al comienzo de su andar en la filosofía y los problemas que a esta disciplina atañen. La primera actitud es el asombro que se pregunta acerca de lo qué son las cosas, el ser humano y en el caso del tema que nos convoca, Dios. Esta actitud, principalmente, acontece en el mundo clásico: la filosofía es una búsqueda por el saber de aquella realidad que nos asombra y nos maravilla y que conlleva una transformación vital. El hombre, en este ámbito, debe abandonar su modo de estar naturalmente en el mundo para encontrar detrás de las cosas un “sentido” oculto a ellas. Es el caso de llamado *byos theoretikós*, la vida contemplativa, de la que habló Platón y Aristóteles y que ha pasado a la historia bajo el lema “una vida sin búsqueda no es digna de ser vivida”. La segunda actitud es la de la duda, propia de los modernos y su exigencia metodológica, en la cual ya no se trata de abandonarse al

asombro frente a la naturaleza, la realidad y la totalidad, sino, con cierto escepticismo, a la búsqueda de las condiciones de posibilidad que permiten dar cuenta de la forma en cómo son posibles la naturaleza, el conocimiento y, de nuevo, en nuestro caso, Dios.

Señalo el tema de Dios pues es éste el que nos convoca en esta presentación. Pero, a su vez, dado que el mismo concepto, a través de la historia del pensamiento, por lo menos en occidente, ha sido analizado bajo las dos actitudes, la de asombro, qué es la realidad divina que nutre, da vida y organiza la naturaleza, expuesta en el pensamiento clásico y medieval, con la salvedad de que las nociones de lo divino son diferentes en cada periodo histórico, por un lado; por el otro, Dios puesto en duda, revisado con el matiz de la crítica, analizando las posibilidades de predicar sobre él algo, en el mundo moderno y contemporáneo. Resalto esta tensión, pues es el primer punto que quisiera reca-

* Licenciado en Filosofía y Ciencias sociales por el (ITESO). Magíster universitario en Antropología Filosófica por el Instituto de Ciencias Humanas de Madrid. Es Maestrante en Estudios de Literatura Mexicana, Universidad de Guadalajara.

1. Publicado por México: Buena prensa, 2021 disponible en <https://www.buenaprensa.com/dios-vias-e-itinerarios-para-una-reflexion-filosofica>



tar del libro *Dios. Vías e itinerarios para una reflexión filosófica* que el Dr. Luis Armando Aguilar nos ofrece ahora.

A mi modo de ver, Luis Armando nos ofrece una reflexión interesante que coteja de buena manera, por una parte, la experiencia íntima que los seres humanos podemos tener de Dios y, por otra parte, un balance histórico-conceptual sobre cómo algunos de los filósofos más importantes del pensamiento occidental han hecho sobre este concepto. La conclusión de esta reflexión es un libro pedagógico, claro, que puede ser consultado por personas sin formación filosófica, así como también, como objetivo principal, por estudiantes universitarios, más en concreto los estudiantes del Instituto, que se interesan por el tema de la reflexión filosófica. Esto se ve claramente reflejado en una estructura de 32 capítulos, a modo de lecciones, acompañadas cada una con objetivos claros, preguntas para reflexionar a modo de trabajo de sesiones o tareas

y de textos para profundizar que tiene un mérito didáctico importante. Cada una de estas 32 sesiones se hayan a su vez dividida en 5 grandes secciones, a saber: Cuestiones fundamentales, vías hacia Dios, ¿El ateísmo como vía frente a Dios?, Dios en la experiencia humana y, por último, Acción y presencia de Dios en el mundo y en la historia.

Me gustaría, primero, dar algunas generalidades de cada una de estas secciones para, en un segundo momento, detenerme en algunas consideraciones particulares que llamaron mi atención. La primera sección, como el título indica, busca dar cuenta de las cuestiones fundamentales del concepto/realidad Dios y las implicaciones que éste tiene, en nuestra experiencia personal y tradición histórica, para cada uno de nosotros. Así, el Dr. Aguilar revisa, en esta sección, temas como las relaciones de Dios, en tanto que tema de la filosofía, respecto de otros como la antropología, la religión, la metafísica, el lengua-

je y la noción de experiencia. Preguntas como: ¿es Dios un problema o un misterio?, ¿qué podemos entender por Dios y qué es lo que podemos decir sobre él?, ¿cuáles son las dificultades que podemos enfrentar respecto del conocimiento de Dios?, ¿qué tipo de experiencia es la experiencia que tenemos sobre Dios?, ¿cómo se relacionan Dios y la ciencia? Son algunas de las cuestiones que podemos encontrar en esta primera sección.

Sobre esta sección quisiera detenerme en dos lecciones. La segunda lección lleva por título “¿Dios como problema?” En esta uno de los objetivos que se busca, según el mismo autor, es “Reconocer la diferencia entre plantear a Dios como “problema” o como “misterio””.² A través de un importante diálogo con teólogos y filósofos, principalmente Gabriel Marcel, Luis Armando Aguilar va dando cuenta de las diferencias entre misterio y problema. Las distinciones no remiten sólo a conceptos, sino profundamente a la implicación personal que tenemos con Dios en su comprensión problemática o misteriosa. Para Gabriel Marcel, el problema, por más complejo que pueda ser, tiene una solución. La forma en que nos relacionamos con los problemas implica exterioridad, objetividad y distancia. Mi existencia, en ese sentido, no se juega en función del problema. El problema, en caso de ser así querido, puede ser abandonado puesto que no, para utilizar una expresión kierkegaardiana, hace sentir el aguijón en la carne. En cambio, en el misterio, el ser humano se “encuentra” implicado en él, saber algo sobre el misterio implica saber algo sobre el ser humano, su fundamento, su sentido y destino. En el caso del misterio, nos dice Marcel: “[...] el sujeto se encuentra colocado en presencia de algo en donde todo asidero le es nega-

do...Esa especie de intervalo absoluto, infranqueable, que se abre entre el alma y el ser, en cuanto que éste se oculta a su percepción”,³ exige una respuesta en la que se juega la existencia.

En ese sentido, nos recuerda Luis Armando, no se puede hablar en términos cosistas de Dios, ni como realidad en sí, ni como fenómeno, es decir, como problema; sino como una realidad íntima que exige respuesta. Esta respuesta ocurre de forma personal en cada ser humano ya sea por medio del agnosticismo, ateísmo o teísmo. Sólo el individuo, desde su fuero interno, puede dar cuenta del tipo de relación misteriosa que tiene ante Dios. De ahí que:

“El conocimiento de Dios [...] no es susceptible de ser alcanzado por un acto intuitivo o inmediato de la inteligencia, de por sí finita, que opera a partir de la experiencia sensible. La excedencia de ser y de inteligibilidad de Dios lo sitúan más allá de nuestras evidencias. Dios no pertenece al ámbito de lo perceptible ni al de lo comprensible”.⁴

Esta respuesta que, decía, puede ser agnóstica, atea o teísta encuentran un desarrollo más amplio en la lección novena titulada “El problema de Dios como problema teologal del hombre”. En esta lección, de la mano del filósofo español Xavier Zubiri, Luis Armando Aguilar lleva a cabo un análisis fenomenológico a partir de la noción zubiriana del poder de lo real y cómo es que a través de ese poder el ser humano está orientada hacia Dios, fundamento absoluto de la realidad, y a “hacerse cargo” de este horizonte a través de una respuesta, ya sea atea, agnóstica o teísta. Expliquemos brevemente cuáles son los

2. *Ibid.* p. 31.

3. *Ibid.* p. 39.

4. *Ibid.* p. 43.

argumentos que el autor nos ofrece sobre este planteamiento.

El ser humano se encuentra en el mundo, en la realidad, y la realidad se impone; pero en la realidad hay cosas. La realidad nos llama, nos estimula, nos modifica, nos liga a ella. Es aquí donde reside el poder de lo real: la realidad aparece ahí, es un alter, pero a su vez, el ser humano debe hacerse cargo, en su dimensión personal, y más adelante social e histórica, de esa realidad. El hombre, por su estructura sentiente, capta la realidad como abierta, de ahí que se haga cargo de esta en medida en que se apropia de sus posibilidades. Este hacerse cargo implica un “hacia”. El ser humano va “hacia” unas posibilidades reales. Es decir, en una direccionalidad. Esta direccionalidad implica un “en marcha”. Cuál es el fundamento de este poder de lo real que exige una marcha hacia las cosas, se pregunta Zubiri. Es Dios. Pero, ¿qué entender aquí por Dios? Luis Armando Aguilar señala lo siguiente:

[...] la expresión Dios no designa ninguna idea concreta de Dios (ni la cristiana ni ninguna otra), ni siquiera significa realidad divina. Dios significa tan sólo el ámbito de ultimidad de lo real.⁵

Es decir, Dios, como ultimidad de lo real, es una dimensión, en este caso teológico, de lo real con que el ser humano tiene que habérselas y en este habérselas se da una respuesta la cual puede ser diferentes índoles: “El puro ateísmo se inscribe en la dimensión teológica del hombre, porque el ateísmo es una actitud en este enfrentamiento, y por eso es sólo posible en eso que llamamos dimensión teológica”.⁶ Lo mismo ocurre con otras respuestas como

el politeísmo, el monoteísmo, el agnosticismo. Son dimensiones teológicas del ser humano, cosa diferente a la dimensión teológica. Esto quiere decir, una respuesta humana frente a la ultimidad de lo real. El Dr. Aguilar lo explica esquemáticamente de la siguiente manera:

El hombre no sólo tiene realidad, sino que es una realidad formalmente suya. Esto es lo que lo hace persona. El hombre no sólo es real, sino que es “su” realidad. [...]. El hombre necesita de todo aquello con que vive, pero aquello que necesita es la realidad. [...] El poder de lo real. Sólo en ese poder y por medio de él es como el hombre puede realizarse como persona. Ese poder me domina, se apodera de mí, y me mueve a realizarme como persona. [...] Y a este apoderamiento es a lo que llamado religación. La religación es una dimensión constitutiva de la persona humana. [...]. Como persona, pues, el hombre está constitutivamente enfrentado con el poder de lo real, esto es, con la ultimidad de lo real. [...]. Al realizarse con las cosas, con los demás y consigo mismo, [...] el hombre configura su forma de realidad forzado por el poder de lo real y apoyado en él. [...]. El poder de lo real no se identifica con las cosas. [...]. El hombre tiene que optar entre ellas. Optar no es sólo “elegir” lo determinado de una acción, sino que es “ad-optar” una forma de realidad en la acción que se ha elegido. La religación [...] es así una marcha real intelectual desde el poder de lo real “hacia” su intrínseco fundamento: en esto consiste el problema de Dios. [...] la marcha hacia el fundamento del poder de lo real en las cosas

5. *Ibid.* p. 40.

6. *Loc. cit.*



no es unívoca, precisamente porque el poder de lo real es como vehiculado por las cosas reales. [...]. Pero lo está de un modo distinto según las rutas emprendidas: el ateísmo, el teísmo o incluso la agnosis misma, son ya un acceso al fundamento, un contacto con él. [...]. Toda realización personal es, por tanto, la configuración optativa de la persona humana respecto del fundamento de lo real en ella.⁷

Esta dimensión teologal, independiente de cada respuesta particular, tiene su plasmación en lo social e histórico es aquí donde se inscriben las diferentes rutas “religiosas”: el politeísmo, el panteísmo y el monoteísmo. Estas son “rutas” por las que transita, desde el punto de vista histórico, la “marcha” hacia Dios. De momento dejemos aquí el análisis de esta lección y de la primera parte del libro para dar paso a la segunda titulada “vías hacia Dios”.

En esta segunda parte, el Dr. Aguilar revisa el pensamiento de diferentes autores: Agustín, Tomás de Aquino, Descartes, Anselmo, Kant, Hegel y Flew a través del diálogo entre fe y razón. Respecto de los argumentos y contra argumento clásicos de Agustín, el argumento ontológico de Anselmo y Descartes, así como las objeciones planteadas por Kant y el posicionamiento tomista y hegeliano no voy a detenerme. Me centró en el pensamiento de Flew por dos razones, primero, porque este filósofo británico durante mucho tiempo fue un proclamado ateo, converso en 2004, y segundo por el actual diálogo entre la filosofía analítica y la ciencia que realiza para dar cuenta de la existencia de Dios. Anthony Flew es expuesto en la decimosexta lección que lleva por título “El cosmos como vía”.

En su libro *Existe Dios*, Flew explica, en un primer momento, “Las razones por las que abraza el ateísmo a la edad de quin-

7. *Ibid.* pp. 140-143.

ce años [...]”.⁸ Estas razones, más adelante dirá eran inadecuadas, se basan en dos “obsesiones juveniles”, llamadas así por el autor, las cuales son:

1. “Que el problema del mal constituía una refutación decisiva de la existencia de un Dios infinitamente bueno y omnipotente;
2. que el recurso a la libertad del hombre no eximía al creador su responsabilidad por los manifestos de efectos de la creación”.⁹

Flew abandonó su fe y decidió explicar el mundo desde una perspectiva únicamente científica y racional. Sin embargo, fue el contacto con la ciencia en la cual encontró unas dimensiones que apuntan a la existencia de Dios. Particularmente, Flew: Reconoció que la evidencia científica sobre el origen del universo, el ajuste fino de las constantes físicas y la complejidad del ADN apuntaban a la existencia de una inteligencia superior. O en palabras de Luis Armando, Flew reconoció que: “1. El hecho de que la naturaleza obedezca leyes. 2. La existencia de seres vivos que surgieron de la materia, organizados inteligentemente y guiados por propósitos. 3. El mismo hecho de la existencia de la naturaleza (el ser)”,¹⁰ son ya razones que apuntan a la existencia de Dios.

Ahora bien, Flew no aceptó al Dios de ninguna religión revelada. Se inclinó hacia un concepto de Dios similar al de Aristóteles, una inteligencia creadora que no interviene directamente en el mundo, es decir, la existencia de Dios es un peregrinar de la razón y no de la fe. En palabras de Flew: “Ha sido un ejercicio de lo que tradicio-

nalmente es conocido como teología natural”.¹¹ La importancia de Flew radica, según mi opinión, en intentar dar evidencias científicas de la existencia de Dios a través del estudio del cosmos. La obra de Few recibió críticas mixtas. Particularmente los ateos se sintieron traicionados y atacaron al filósofo, al cual acusaron de, me permito el mexicanismo, “estar chocheando”. Flew por su parte señaló que su nueva posición era resultado de seguir la evidencia científica y que el ateísmo no era una posición consecuente según los datos ofrecidos por la ciencia que implicaba un Dios, al modo de “mente creadora”. Pero, ¿es realmente el ateísmo una postura inconsecuente?

En la tercera parte del libro, titulada ¿El ateísmo como vía alternativa frente a Dios? Luis Armando Aguilar se posiciona frente al ateísmo a través de las posturas de Feuerbach, Marx, Nietzsche y Heidegger. Esta parte, la más corta del libro, es la que personalmente más disfruté, pero también me parece la que más problemas técnicos conlleva, primero, porque la exposición no se lleva a cabo desde la obra directa de los autores. Por ejemplo, en el caso de la exposición de Marx y Feuerbach, las citas que aparecen son indirectas y hacen referencia a las obras de los teólogos Hans Küng y Walter Kaspers, principalmente; mientras que, en la exposición de Heidegger, la única obra directa es *Carta al humanismo*, dejando de lado otros textos fundamentales para comprender su visión del ser como su solicitada *Ser y tiempo*. Fuera de estas consideraciones metodológicas, quisiera centrarme ahora en la lección dedicada a Friedrich Nietzsche.

En su obra *Gaya ciencia*, el filósofo alemán anuncia la muerte de Dios. Qué

8. *Ibid.* p. 292.

9. *Loc. cit.*

10. *Ibid.* p. 294.

11. *Ibid.* p. 296.

implica o qué sentido tiene esta muerte. Primero, para Nietzsche la muerte de Dios significa la desaparición de la influencia de Dios y la religión cristiana como eje central de la cultura, la moralidad y el pensamiento en Europa. Para Nietzsche, Dios opera como fundamento de un mundo ajeno a este, una metafísica que implica una serie de pautas, la llamada moral del no, que produce una castración y resentimiento frente a esta vida, lo cual provoca, entre otras cosas, la decadencia del ser humano. Nietzsche cree que esta decadencia ha comenzado con Sócrates y luego fue llevada a las masas por el cristianismo al cual llama platonismo del pueblo. Dios, para Nietzsche, era una guía, una brújula moral que daba sentido a la existencia humana; de modo que la muerte de Dios implica un nihilismo en la cual “ya nada tiene sentido”. Sin embargo, el pensador alemán propone, con la figura del Ultrahombre una nueva moral, dionisiaca, que afirme la vida. Como bien señala Luis Armando, el rechazo de Nietzsche hacia Dios es “[...] el rechazo de una moral que se opone a la vida en nombre de Dios”.¹² Lo moral para Nietzsche es todo aquello que intensifica la vida y celebre lo humano. Hasta aquí, creo, todo bien con la exposición que el Dr. Aguilar hace del filósofo alemán. Sin embargo, tiendo a creer que la valoración que hace sobre el concepto de vida en el pensamiento de Nietzsche: “La vida es entendida en sentido naturalista, biológico-corporal [...]. La vida también es entendida en sentido evolucionista [...]”,¹³ no hacen del todo justicia a la filosofía del autor de *Así habló Zaratustra*.

Las últimas dos partes del libro del Dr. Aguilar llevar por títulos: “Dios en la

experiencia humana” y “Acción y presencia de Dios en el mundo y en la historia”. Por motivos de tiempo no me extendo en éstas y sólo anuncié algunos de las preguntas que se pueden encontrar en las lecciones que corresponden a estas secciones. Respecto de la cuarta parte se profundiza en la relación intersubjetiva de Dios y las relaciones humanas: el amor, la búsqueda de sentido de la vida, el encuentro con el otro, etc. En la última parte del texto nuestro autor reflexiona en torno a Dios y el mal, de suma importancia es la lección dedicada al caso del holocausto nazi bajo la pregunta, ¿Un Dios impotente?

Para cerrar mi participación solamente quisiera hacer una valoración general del texto *Dios. Vías e itinerarios para una reflexión filosófica* de Luis Armando Aguilar. Aunque en algunos momentos existe una saturación de citas las cuales, tengo la impresión, tienen el sentido de acompañar las preguntas de reflexión que se discutirán en clase o se llevarán de tarea, pero que puede ser pesado para aquel lector que no “está tomando el curso”. Sin embargo, el libro resulta ser ameno, de ágil lectura y sobre todo tiene el acierto de presentar una reflexión que posiciona al lector frente a las principales tesis, tanto clásicas como modernas, de la filosofía de la religión judeocristiana y hablo aquí de religión judeocristiana porque, a mi modo de ver, el texto se ciñe a presentar los principales debates y autores de la tradición judeocristiana, como si el tema de Dios y lo absoluto fueran propios a ésta. Acaso, ¿sólo se puede pensar filosóficamente con y en contra del Dios judeocristiano? Lanzo la pregunta al aire. **P**

12. *Ibid.* p. 382.

13. *Loc. Cit.*

COMENTARIOS AL LIBRO *DIOS. VÍAS E ITINERARIOS PARA UNA REFLEXIÓN FILOSÓFICA* DE LUIS ARMANDO AGUILAR SAHAGÚN

RODRIGO ALCÁNTARA SERRANO*

* Sacerdote Misionero de los Sagrados Corazones de Jesús y de María. Licenciado en Filosofía por el Instituto de Filosofía. Estudió teología en la Facultad Jesuita de Filosofía y Teología en Belo Horizonte, Brasil. Es doctor en Teología por la Universidad de Münster, Alemania

El día en que el profesor Rafael Rivadeneira, secretario general del Instituto de Filosofía, me invitó para esta presentación, me habló de presentar el “libro rojo” de Luis Armando. Inevitablemente pensé en varios “libros rojos”, como el de Mao, o el libro rojo que usamos en la liturgia romana; en fin, pero sí, en efecto, se trataba de este “libro rojo” que lleva por título *Dios, vías e itinerarios para una reflexión filosófica* del doctor Luis Armando Aguilar Sahagún; entrañable compañero de camino en la búsqueda de una reflexión filosófica sólida, que, además, conserve, los acentos propios de una perspectiva cristiana.

Hablaré aquí, primeramente, de algunos aspectos generales de esta obra, y luego me centraré en algunos temas que como religioso-presbítero, que busca reflexionar filosóficamente sobre Dios, me llaman especialmente la atención. Me encontré con la obra, o quizás ella me encontró a mí, en una de esas asiduas visitas a la librería de la Buena Prensa en Guadalajara, Jalisco,

mientras intentaba reunir literatura para el curso de Reflexión Filosófica sobre Dios, que impartiría en el Instituto de Filosofía. Y entonces encontré este libro que ciertamente tenía como base el subsidio editado por el IF, y que había sido redactado por el propio profesor Luis Armando años atrás. El libro me ayudó en varios sentidos, primero, porque sigue un esquema muy didáctico para todo lector, pero más específicamente para los docentes y los estudiantes de filosofía. En cada tema está bien delineado el objetivo, la literatura de consulta, y también se agrega después de cada tema un cuestionario que ayuda a profundizar en lo leído. Sin contar que varias lecciones contienen párrafos para profundizar más sobre el tema ya estudiado.

Se trata de un volumen de más de 600 páginas, que hace honor a su título. El libro habla sobre Dios, y concretamente, sobre ese ser trascendentamente inmanente invocado por las tres grandes religiones monoteístas, a saber, por judíos, cristia-



nos y musulmanes. Aunque ciertamente, el profesor Luis Armando no incluye en su lista de autores citados, más allá de leves referencias, a algún pensador de corte islámico. Mientras que sí abundan los pensadores cristianos, y aborda el pensamiento de autores judíos, sobre todo contemporáneos: Hans Jonas y Emmanuel Levinás.

Pero hay que decir que, con el título de su libro, el profesor es cabalmente honesto; pues en su obra no reflexiona sobre una realidad suprema etérea, sino que se centra en buscar en los planteamientos de numerosos pensadores de ayer y hoy, los argumentos necesarios para reflexionar filosóficamente sobre aquella realidad que llamamos “Dios” en las culturas herederas de la tradición cristiana. Es decir, no teoriza sobre fuerzas animistas u organizadoras del universo. No. Este libro reflexiona sobre Dios. Y más concretamente sobre el Dios judeo-cristiano. El libro abre sus páginas con unas palabras dedicatorias a todos los

que no creen en Dios, a quienes desean creer en él y conocerlo. A quienes, creyendo en él o no, santifican su nombre en la tierra. Luego, en la página siguiente, cita al místico alemán del siglo XIII Meister Eckhart: Quien busca a Dios a través de vías, encontrará las vías y perderá a Dios, que está escondido en las vías. Así abre esta obra editada por Buena Prensa, que salió a la luz en el año 2021.

Al final de su libro cierra con un epílogo, en el cual, el doctor Aguilar Sahagún recoge palabras del santo John Henry Newman, del escritor alemán Heinrich Böll, de un alumno del propio profesor Aguilar Sahagún, y finalmente, del místico del siglo de oro español, Juan de la Cruz. A lo largo de las 32 lecciones, se tratan temas que profundizan en la búsqueda de Dios, en el lenguaje para hablar sobre Él, en los atributos que se le adjudican, pero también en la posibilidad del ateísmo, se habla sobre el deseo del absoluto, del encuentro con Dios a partir de la experiencia humana

del amor, del camino hacia Dios desde el rostro del otro y concluye con el insoslayable abordaje post Auschwitz, titulando a su último apartado: Después de Auschwitz, ¿un Dios impotente?

Luis Armando constata que *Dios es un problema para la filosofía y lo ha sido desde sus orígenes*¹. La filosofía se topa con Dios: como palabra, concepto, idea y no puede enfrentarse con ella y preguntar por su naturaleza, su existencia, su presencia, su acción. [...] Como seres pensantes, la cuestión de Dios no puede escapar al pensamiento, así sea para señalar un límite (p. 12). Es de observar, que hay una tendencia por parte del autor a retomar esos textos permeados por la tradición bíblica. Por eso, cuando trata de *identificar el logos interno de un concepto monoteísta de Dios*², sus rasgos esenciales, su significado para la existencia humana, su presencia en el mundo, las experiencias y razones que conducen a afirmar, negar o poner entre paréntesis la posibilidad de su existencia y el modo de hacer plausible y consistente un lenguaje sobre su realidad (p. 15). El autor lo hace según las aspiraciones semejantes a las que persigue el hombre religioso de la tradición judeo-cristiana.

Ciertamente, el doctor Aguilar Sahaigún no trata, en primera línea, de dar razón de su esperanza, que sería lo propio de la reflexión teológica, sino de *ponerse en marcha con las fuerzas del entendimiento y de todo nuestro ser en la búsqueda del Dios a quien, se afirma, es una realidad no ajena al ser humano. No me buscarías si no me hubieras encontrado (san Agustín)*. Y plantea una inquietante pregunta, *¿Es más bien el hombre objeto de la búsqueda y la solicitud divina?*³ (p. 15).

El lenguaje acerca de Dios

Hablar sobre Dios. Es notable que, al tratar este tema del lenguaje sobre Dios, y en el que se profundiza el hecho de “hablar sobre Dios”, Luis Armando constata que *habría que buscar a Dios fuera del lenguaje. ¿Cómo? ¿Dónde? La mística daría la única respuesta adecuada: En el silencio. No como una salida desesperada o escéptica, sino como una obligación respetuosa. Wittgenstein lo llamaba “lo místico”. Lo místico, pensaba, no nos dice cómo es el mundo sino que el mundo es* (p. 180).

Ningún concepto humano representa a Dios, aunque pueda significarlo. La palabra Dios hace del mundo una metáfora. La metáfora, especialmente el lenguaje sobre Dios, es siempre una palabra eficiente. No revela lo que el mundo ha sido siempre, sino su futuro abierto. Por eso la palabra Dios es una invitación a mirar al mundo como metáfora y a cambiar de modo de pensar, creer, esperar.

Retomo una pregunta que particularmente me inquieta, y cuyo contenido no deja de ser también sorprendente: “¿Cómo es que, siendo como somos, seres finitos, atados a la percepción sensible, que viven delimitados en el tiempo y el espacio, damos con tal verdad de índole no-sensible, intemporal e inespacial?”

La respuesta que Luis Armando nos plantea en su obra, la toma del singular pensador y padre de la Iglesia latina Agustín de Hipona: *La verdad se encuentra en estado de latencia en mí, sin que yo lo sepa. Al quedar advertido sobre ella, la extraigo de mi propio interior antes oculto y todavía impenetrable* (p. 214).

1. Cfr. JUAN ANTONIO ESTRADA, *Dios, pregunta humana* (Bilbao: Desclée de Brouwer, 2005), 49-80.

2. Cfr. JOSÉ GÓMEZ CAFFARENA, *El enigma y el misterio* (Madrid: Trotta, 2007), 389-443.

3. Cfr. ABRAHAM JOSHUA HESCHEL, *Dios en búsqueda del hombre* (Buenos Aires: Seminario Rabínico, 1984).

El hombre ante la exigencia absoluta de la moralidad Dios en la relación con el otro. Del otro “a” Dios: Emmanuel Lévinas⁴

*Un rostro se dibuja en tus entrañas.
Un rostro se dibuja en tus riñones.
(Dicho talmúdico)*

A partir de la encarnación del Hijo de Dios, reconocemos que la responsabilidad por el otro es fundamental para la vida de fe. Es necesario reconocer que dicha responsabilidad no nace con el mandato de Jesucristo de amarse los unos a los otros, o la exigencia evangélica de Mt. 25 de solidarizarse con el más pequeño (vulnerable): el hambriento, el sediento, el encarcelado, el enfermo, el desnudo, etc., sino que se inscribe en lo más genuino de la fe judía. Por eso la búsqueda de un sistema que sea originalmente una ética, es lo que más ocupó a Emmanuel Levinás, cuyo pensamiento se enraíza en la lectura de la Biblia: *Todo pensamiento filosófico reposa sobre experiencias pre-filosóficas, y la lectura de la Biblia ha pertenecido a mis experiencias fundantes* (p. 461).

Ser responsable. *El Dios mediatamente presente no colma al hombre con bienes, sino que lo impulsa a la bondad, lo que es mejor que todos los bienes que pueden darse* (p. 477). *No hay tematización definitiva de la relación, ni de la relación con el Otro-Infinito. La filosofía de la relación está más allá de la ontología, del Ser, en la bondad. Como sintetiza Hilary Putnam, para Lévinas “todo*

lo que sabemos de Dios es que nos pide una total disposición a ayudar al otro”⁵ (p. 478).

Esto es sin duda contundente, pero algo que fue una gran novedad e iluminador para mi propia reflexión y recepción de la filosofía del autor lituano, es la agudeza con la que Luis Armando presenta las “inconsistencias del pensamiento levinasciano”, que no desarrollaré aquí, pero que invito a todos a leer.

Dios y los males

Dicho con honestidad y objetividad, “la pretensión de justificar a Dios puede parecer una desmesura”, sin embargo, apunta el doctor Aguilar Sahagún, “es preciso reconocer que, a la luz del aparente sinsentido de tanto sufrimiento, la cuestión también se le plantea al creyente en un Dios misericordioso. Cuanto más grande sea la idea que el hombre se forma de Dios, con tanto mayor dramatismo se plantea la pregunta sobre Dios a la luz de tantos males, ya sean naturales o resultado de la acción humana” (p. 510).

¿Mal radical? ¿Es el hombre, por naturaleza, malo? Para el creyente cristiano, es central creer que “Dios tiene un plan de salvación que no es ajeno a la historia, no es un destino fatal, sino que está íntimamente ligado a las decisiones del ser humano. La historia es lo que resulta del plan de Dios y de las decisiones de los hombres. Un aspecto fundamental de ese plan es la invitación hecha al hombre, una y otra vez, a convertirse en “colaborador” en el plan de Dios”. (p. 532) No es por tanto malo, es un ser finito, habitado por el Espíritu de su creador, que lo invita siempre a colaborar en su proyecto de salvación-liberación.

4. Emmanuel Lévinas (1906-1995) nació en Kaunas, Lituania (1906). Influjos decisivos de la erudición y piedad talmúdica recibidos en la casa paterna, y de la literatura rusa. A partir de 1923 estudió en Estrasburgo, Friburgo y París. En 1962 fue nombrado profesor de Filosofía en la Universidad de París-Nanterre; en 1973, de la Sorbona. Profesor emérito a partir de 1976. Muere en 1995.

5. HILARY PUTNAM, *La filosofía judía. Una guía para la existencia* (Barcelona: Alpha-Decay, 2011), 159.



Dios providente y señor de la historia

La acción de Dios en el mundo del hombre y en la historia. Para tratar este tema, el profesor Luis Armando, retomando a Gómez Caffarena, expresa con firmeza: “Habrá que decir no al Dios de la presencia inmediata, si por esta se entiende una actuación en el mismo orden que el intramundano. El Dios “presente”, que actúa, interviene, dirige la historia al margen de la realidad y sus dinamismos –incluyendo los dinamismos y decisiones humanas– es incompatible con el terremoto de Lisboa, con Auschwitz o con las hambrunas de tantos países. Habrá que sostener que esa es una falsa idea de Dios. Un Dios Intervencionista no permite el ejercicio pleno de la libertad humana ni la historia como construcción y aventura del ser humano [...] (pp. 555-556). El judío Hans Jonas, Etty Hilesun, Emmanuel Lévinas y otros, no invocan ya a la providencia, sino que apelan a la responsabilidad solidaria, aunque para ha-

cerlo se vean en necesidad de “trabajar” con un concepto de Dios que se aleja “del Dios de nuestros padres” [...] (p. 593).

En la misma línea van las conclusiones de algunos autores cristianos. Y cito aquí unas palabras que son altamente relevantes para una reflexión filosófica, pero, sin duda, también para la reflexión teológica: “Sólo un Dios que puede morir puede salvarnos (D. Bonhoeffer), sólo un Dios solidario con los perdedores de la historia, que declina voluntariamente a su omnipotencia. El monoteísmo cristiano sostiene aquí lo impensable, mayor de lo cual nada puede ser dicho o pensado: en Jesucristo, “el hombre para los otros”, Dios se ha hecho verdaderamente hermano de todos los hombres, ha triunfado sobre el mal y sobre la muerte... (Esta afirmación es central en la teología de la liberación). Una apertura –una “narración”– que en ningún caso equivale a una “explicación” de lo que fue y continúa siendo Auschwitz, para las víctimas en primer

lugar, y en segundo lugar, para el conjunto de seres humanos de buena voluntad”⁶ (pp. 593-594). En ese sentido, y como palabra conclusiva de mi parte, invito a leer y a retomar estas vías e itinerarios para reflexionar filosóficamente sobre el Dios que se transparenta especialmente en el rostro del sufriente y que deja sus huellas en el corazón humano:

El lugar privilegiado de Dios es el hombre. El misterio incomprensible de Dios, presente en el corazón del

hombre, en su propio misterio, incapaz de comprenderse, de abarcar lo que es él y lo que es Dios. Incapaz de tomar plena conciencia de todas sus creencias y de todos sus significados. Con una inteligencia y un sentir que le permiten atisbos de lo absoluto en su ser, su actuar y en su historia. Hay que buscar a Dios en el hombre, en su mundo y en su historia, y encontrarlo ahí. *La prueba de la existencia de Dios es el hombre* (Heinrich Böll) (p. 600). **P**

6. Cfr. DUCH, *Un extraño en nuestra casa...*, 468.

UNA LECTURA GRUPOANALÍTICA ACERCA DE LA VIDA Y OBRA DE ALFONSO REYES

FELIPE ÁNGEL HERNÁNDEZ HERNÁNDEZ*

* Licenciado en Estudios Latinoamericanos, UNAM. Maestro en Filosofía Moral y Política UAM-I. Doctorante en Psicoanálisis Relacional y Análisis Grupal en la Universidad Marista Campus Mérida.

Resumen: En este artículo realizo una lectura desde una perspectiva analítico-grupal de la obra del escritor mexicano Alfonso Reyes. En principio, trataré los presupuestos interpretativos, ligados a la teoría vincular del psicoanalista argentino Enrique Pichon-Rivière. Después analizaré algunos textos claves de Reyes desde sus vínculos externos, particularmente sus escritos referentes a la historia y la sociedad mexicana y latinoamericana. En la tercera parte indagaré en cómo el mundo interno se enlaza con los significados sociales, dando así una continuidad e integración entre el mundo interno y externo.

Palabras clave: *Teoría del vínculo, Eugenesia, Racismo, Mundo interno y externo.*

Perspectiva grupal-analítica

Aunque el grupoanálisis puede ser concebido como una forma de intervención terapéutica basada en grupos —cuyos presupuestos teóricos y prácticos emergen del grupo y no son tomados o prestados de otra clase de interacciones, como la relación bipersonal en el psicoanálisis— también puede extenderse a una forma de comprensión del mundo que se plasma en una manera de concebir la realidad. Esta forma, se distingue del llamado psicoanálisis clásico pues, aunque retoma el concepto clave de lo inconsciente, no parte del individuo como modelo, sino principalmente va a dar un peso recíproco al de lo social.

Hablar de lo grupoanalítico nos obliga a hacer una distinción, pues por una parte tenemos una tradición que emerge en Inglaterra a través de la obra de S.H. Foulkes; mientras que un poco antes, en Argentina, Enrique Pichon-Rivière va a desarrollar su propuesta de grupos operativos. Ambos planteamientos son muy similares en cuanto que plantean lo grupal como una dimensión específica del campo analítico, que no los reduce a ser un psicoanálisis de grupos, sin embargo, en la propuesta latinoamericana encontramos una visión más abierta a lidiar con los fenómenos emergentes de la cultura, trascendiendo el encuadre clínico de trabajo en grupos.



Una obra ejemplar en ese sentido fue el ensayo de Pichon-Rivière, “Discípulo: un cronista de su tiempo” (1965), el cual hace una interpretación de la vida del famoso compositor argentino de tangos Enrique Santos Discépolo.¹ El abordaje que realiza para este estudio es diferente al que realizaría un psicoanalista de la línea freudiana, en tanto que Pichon-Rivière toma la obra del compositor no para remitirse a una explicación pulsional o la estructura familiar, sino que abre la interpretación a los vínculos externos del compositor.

Principalmente Discépolo, a partir de sus tangos, será comprendido e interpretado como un *portavoz* de una comunidad histórica, los emigrantes desencantados de la fantasía de ascenso social en Argen-

tina. Lo característico de este breve ensayo, como ya señalaba, es que el autor al abordar hermenéuticamente la obra del compositor no se reduce al estudio de los orígenes familiares, sino que da un salto a los motivos sociales y políticos que se encuentran latentes en los tangos, pero además nos habla cómo las formas sensibles conectan con un público que inconscientemente se identifica con ellas.

También podemos interpretar este estudio a trasluz del desencanto de Pichon-Rivière con el psicoanálisis y sus posibilidades como ciencia. Pensemos que el trabajo con grupos revolucionó su pensamiento a tal grado que recurrir a una base biológica para la explicación de los fenómenos psíquicos se volvió inoperan-

1. ENRIQUE PICHON-RIVIERE, *El proceso grupal. Del psicoanálisis a la psicología social* (1) (Argentina: Ediciones Nueva Visión, Argentina, 1985), 161-168. También ver una actualización del mismo caso en JUAN TUBERT, “Enrique Pichon-Rivière: the social unconscious in the Latin-American tradition of group analysis” en *The Social Unconscious in Persons, Groups and Societies, Volume I: Mainly theory*, ed. Earl Hopper (London: Karnak, 2011), 45-67.

te y obsoleta para su *praxis* en grupos, en cambio comienza a recurrir a las ciencias sociales y humanas como principales interlocutoras de su propuesta psicoanalítica y grupoanalítica. Tanto así que su propuesta con el tiempo comenzó a trascender el campo psicoanalítico, por lo que la comenzó a llamar psicología social.

Aunque sostiene que eso que denomina psicología social ya estaba en ciernes en el mismo Freud (como en distintos trabajos como *Psicología de las masas y análisis del yo*), sin embargo, fue insuficiente, pues Freud no logró ser consecuente con la superación de una concepción disociada de la realidad psíquica: individuo-sociedad, mundo interno-mundo externo, etc. De tal forma que señala el argentino, en 1965, que:

[...] Freud alcanzó por momentos una versión integral del problema de la interrelación hombre y sociedad, sin poder desprenderse, sin embargo, de una concepción antropocéntrica, que le impide desarrollar un enfoque dialéctico.

Pese a percibir la falacia de la oposición dilemática entre psicología individual y psicología colectiva, su apego a la “mitología” del psicoanálisis, la teoría instintivista y el desconocimiento de la dimensión ecológica le impidieron formularse lo vislumbrado, esto es, que *toda psicología, en sentido estricto, es social*.²

Es decir, el psicoanálisis freudiano, potencialmente, había tentado, en los escritos sociales de su fundador, realizar un abordaje profundo y complejo de la dimensión social, sin embargo, se retra-

jo al estudio de individuos, aislando las condiciones sociales y políticas del campo analítico. Aunque es cierto que a lo largo de la larga historia del psicoanálisis tenemos ejemplos de intentos de integración, tanto en el plano teórico como en el clínico, en definitiva, estas han sido “desviaciones” más que la norma.

Pichon-Riviere, sin embargo, para dar ese salto, tiene que desplazar el motivo central de la teoría freudiana, la pulsión, hacia un nuevo eje rector, la de vínculo. A diferencia de la pulsión (cuya existencia precedería la experiencia) como fundamento de la psique, lo vincular no tiene una propiedad *a priori*, sino que se constituye a partir de las experiencias internas y externas en constante interacción. En ese sentido su construcción no es definitiva, no se acota a la infancia, sino que se reconfigura conforme todas las etapas de la vida humana. En la teoría vincular el mundo externo está en continua comunicación con el interno, la psique no puede concebirse si no es en perpetua interacción, donde los significados sociales son interiorizados, pero a la vez los significados internos son continuamente exteriorizados, puestos en el mundo histórico-social.

Esta forma de entender la realidad psíquica como una totalidad y no disociada en partes (sociedad e individuo), es una de las características de la tradición latinoamericana de psicoanálisis, pero que comparte (como tantas cosas) con la vertiente inglesa de S.H. Foulkes; es un principio teórico del pensamiento grupoanalítico.³

Es precisamente en esta teoría vincular de la que parte mi estudio sobre uno de los personajes más sobresalientes en el ámbito cultural e institucional de mediados

2. “Freud: un punto de partida de la psicología social” (1965), en *El proceso grupal. Del psicoanálisis a la psicología social* (1), *op. cit.*, pp. 42-43. Cursivas del autor.

3. JUAN TUBERT-OKLANDER y REYNA HERNÁNDEZ-TUBERT, *Poerative Groups: The Latin-American Approach to Groupanalysis* (London: Jessica Kingsley, 2004).

del siglo veinte, Alfonso Reyes. Prefiero llamarla grupoanalítica pues mi formación práctica no es psicoanalítica, sino en la intervención analítica con grupos, aunque ambas implican la centralidad de realidad vincular.

Los significados externos

En esta sección estudio un aspecto de la obra de Alfonso Reyes que durante mucho tiempo ha pasado inadvertida para sus estudiosos. Pienso que esto se debe a que hubo una apropiación de los círculos liberales de su pensamiento, lo cual condujo a una versión estereotipada y, hasta cierto grado monolítica de su pensamiento. Cuando hablo de la apropiación liberal de este legado me refiero a su despolitización, la cual estrecha sus aportes al mero campo de la cultural o estético (como si estos ámbitos no estuvieran imbricados con lo político).

Incluso cuando encontramos escritos políticos del pensador regiomontano, la crítica liberal es incapaz de tratarla en su complejidad y contradicciones, sino que la reduce a un pensamiento civilizador, donde el criterio principal es la de un humanismo enfrentado con las diversas posiciones materialistas de la época, por ejemplo, en la dicotomía que usualmente la crítica traza entre su obra y las posiciones biologicistas o, incluso marxistas. En esta parte desmontaré parte de esta estereotipa.

Este estudio va a estar limitado a la época temprana de la obra de Alfonso Reyes. Quiero hacer esta aclaración pues su pensamiento político y social no es continua a lo largo de su vida. Aunque es claro que se encuentran algunas permanencias, también hay que señalar que va incorporando nuevos aportes, pues no se trata de una obra cerrada, sino abierta a múltiples ideas. Además, voy a tomar

textos de distintas fuentes de su obra. No creo que haya zonas estancas de sus textos sino complementarias, por ello retomo escritos provenientes de diversa naturaleza: su diario personal, sus escritos destinados a su labor como diplomático mexicano, epistolarios y, claro, sus trabajos literarios.

Lo primero que quisiera advertir es que Alfonso Reyes a lo largo de los escritos que presento va a partir de un procedimiento de lectura dicotomía acerca de la realidad histórico-social. Quizá en la ficción es menos patente, pero si nos remitimos a sus ensayos donde habla sobre México o la región latinoamericana encontraremos recurrente posiciones encontradas o antagónicas fuertemente determinadas por algún factor, que puede ser la geografía, la etnia o la historia misma.

Voy a comenzar con “El ambiente literario”, escrito como una obra autónoma en 1913 pero que se reutilizó de manera literal como parte en el ensayo “Rubén Darío en México”, 1916, y posteriormente en el ensayo histórico “Pasado inmediato” (1941). “El ambiente literario” es un estudio de las corrientes literarias y filosóficas de México de finales del XIX hasta comienzo de la revolución, ahí hace una caracterización que me pareció llamativa de uno de sus compañeros de la Generación del Ateneo:

José Vasconcelos era el representante de la filosofía anti-occidental, que alguien ha llamado la “filosofía molesta”. Mezclábala ingeniosamente con las enseñanzas extraídas de Bergson, y en los instantes de la cólera civil le dejaba libres, combatía también por su verdad. Mucho esperamos de sus dones de creación estética y filosófica, si las implacables Furias Políticas nos lo dejan ileso. *Es dogmático: Oaxaca, su Estado natal, ha sido cuna de las tiranías ilustradas (Juárez, Díaz). Es asiático:*



*tenemos en nuestro país dos océanos a elección; algunos están por el Atlántico; él, por el Pacífico.*⁴

Más allá de que pueda o no ser verídica la caracterización del personaje, lo cual trasciende la filosofía misma, quisiera centrarme en la dicotomía, el Atlántico, lo cual es una metonimia de la civilización europea y el Pacífico, que alude al Oriente. En su señalamiento, puede inferirse que el destino civilizatorio de la nación mexicana se debate entre un dilema: decantarse por Oriente, la cual nos remite al sometimiento de las pasiones, o por Occidente, domeñarse por la razón. Esta afirmación corresponde, más que al campo de lo sociológico o político, a una suerte de fantasía social, que va a operar a lo largo de la obra del regiomontano. Pero al mismo tiempo se impone en ciertas relaciones personales, las

más conflictivas, pues aquí Vasconcelos es oriental, pero entrelíneas Reyes se asume como lo occidental.

Ahora, uno puede afirmar que imaginariamente lo mexicano se halla en una tensión entre dos principios externos y contradictorios, pero podríamos cuestionarnos si estos también se pueden determinar imaginariamente al interior de la nación. Esto nos podría ayudar a avanzar en la indagación de esta forma disociada en que el autor aborda lo social. Quiero retomar para estos propósitos un pasaje de uno de los ensayos icónicos de su obra, “Visión de Anáhuac”, cuya publicación data de 1917.

Quiero señalar algo que ha pasado inadvertido en la mayoría de los abordajes de esta obra, una suerte de determinismo estético y geográfico donde se va a contraponer un espacio que resulta indo-

4. ALFONSO REYES, *Obras Completas IV* (México: Fondo de Cultura Económica, 1956), 305. *Cursivas mías.*

meñable e incluso bárbaro, frente a otro propicio al ordenamiento social y personal, aunque tan solo fuera en potencia. En cuanto al primero, el escritor mexicano lo expresa así:

Nuestra naturaleza tiene dos aspectos opuestos. Uno, la cantada selva virgen de América, apenas merece describirse. Tema obligado de admiración en el Viejo Mundo, ella inspira los entusiasmos verbales de Chateaubriand. *Horno genitor* donde las energías parecen gastarse con abandonada generosidad, donde nuestro ánimo naufraga en emanaciones embriagadoras, es exaltación de la vida a la vez que imagen de la anarquía vital: los chorros de verdura por las rampas de la montaña; los nudos ciegos de las lianas; toldos de platanares; sombra engañadora de árboles que adormecen y roban las fuerzas de pensar; bochornosa vegetación; largo y voluptuoso torpor, al zumbido de los insectos. ¡Los gritos de los papagayos, el trueno de las cascadas, los ojos de las fieras, *le dard empoisonné du sauvage!* En estos derroches de fuego y sueño —poesía de hamaca y de abanico— nos superan seguramente otras regiones meridionales.⁵

Aquí pareciera que Reyes está describiendo un paisaje que somete al humano y su voluntad, la hamaca y el abanico, son imágenes que nos refieren precisamente a esa pasividad humana (la modorra, la hamaca, y lo femenino, el abanico) frente a una naturaleza dionisiaca y desmesurada. Sin embargo, esta es una temática donde las dicotomías son continuadas. Es un retorno a Montesquieu, el cual refiere los climas cálidos como propicios de la pasividad y una específica forma política,

el despotismo. Esto se enlaza con el pasaje que citaba anteriormente, donde señala estado sureño de Oaxaca como un espacio imaginario donde prevalecen las pasiones y cuyo correlato político es el despotismo (en la historia mexicana, según Reyes, los gobiernos de Benito Juárez y Porfirio Díaz serían de este tipo).

Pero también, como ya señalábamos, va a plantear la contraparte positiva, el centro de México, que completa su planteamiento determinista. Nos dice entonces que:

Lo nuestro, lo de Anáhuac, es cosa mejor y más tónica. Al menos, para los que gusten de tener a toda hora alerta la voluntad y el pensamiento claro. La visión más propia de nuestra naturaleza está en las regiones de la mesa central: allí la vegetación arisca y heráldica, el paisaje organizado, la atmósfera de extremada nitidez, en que los colores mismos se ahogan —compensándolo la armonía general del dibujo; el éter luminoso en que se adelantan las cosas con un resalte individual.⁶

En este pasaje Reyes alude a un verdadero nosotros, al ser de lo mexicano, que lo distingue de una otredad contingente, al mismo tiempo que espuria. Es claro que el cambio del Anáhuac con respecto al paisaje del sur de México estriba en su disposición de ser civilizada. Es interesante que el espacio, como remata en la parte cuarta del ensayo, configura estéticamente a una comunidad, a tal grado que la hace disponible de una vida social organizada.

Si uno toma el texto en su conjunto, este se convierte en un alegato en las posibilidades de vida ordenada en el país, después del convulso proceso revoluciona-

5. ALFONSO REYES, *Obras Completas II* (México: Fondo de Cultura Económica, 1995), 15-16.

6. *Ibid.*, p. 16.

rio. Sin embargo, a este hecho histórico, la revolución, el cual amenazaría con demostrar la prevalencia de las características que le atribuye a la otra geografía, la indomeñable, le opone un sentimiento telúrico y metafísico del orden y la racionalidad, incluso parte de esto sería la individualidad que la estructura espacial posibilita en el centro del país.

Es notable que estos aspectos de una de las obras más celebradas del ensayista mexicano pasen desapercibidos. Normalmente se va a interpretar “Visión de Anáhuac” desde criterios meramente estilísticos o esteticistas, donde se difuminan los aspectos concernientes a la política y a modelos civilizatorios encontrados. Estos son temas recurrentes a lo largo de toda la obra de Alfonso Reyes, lo cual nos indica la importancia que ocupa este aspecto de sus trabajos. Ahora, en este recorrido resulta necesario adentrarnos en una de las capas profundas de las dicotomías. Esta ha pasado más inadvertida, aun cuando ha estado a la luz en diversas publicaciones al alcance de cualquier lector.

Voy a pasar a un estudio publicado en 1927, cuando concluye sus servicios como diplomático en Francia, para después ocupar el cargo en la embajada argentina. A partir de un exilio forzado en 1913, el cual comentaré más adelante, gran parte de su vida la dedica al servicio exterior mexicano, ocupando las embajadas en Francia, España, Argentina y Brasil. A la par de sus funciones, Alfonso Reyes, realiza una serie de escritos analizando la sociedad de los países que va cubriendo. Sus escritos de la diplomacia no solo son una descripción, sino que están marcados fuertemente por sus valores, pero sobre todo tienen un interés práctico, pues conllevan prescripciones políticas. Donde podemos tener una

idea más directa del ideario político del autor (que muchas veces subyace como clave interpretativa de su obra ensayística) es en este conjunto textual que llamo escritos de la diplomacia.

El texto *La inmigración en Francia* es un estudio sobre la demografía posterior a la guerra en Europa y que, en muchos momentos, toma aspectos de filosofía histórica. El escrito no se limita se ciñe a la situación francesa, sino que a lo largo de varias páginas va a contrapuntear con México. Una de las preocupaciones que expresa el autor es el de “salvaguardar la situación de Francia como peso humano en el mundo”⁷ además del “problema de la persistencia del poder en Francia en el mundo”.⁸ El descenso poblacional después de la guerra implicaba para Reyes una amenaza al estatuto imperial francés, lo cual obligaba a sus gobernantes a aplicar una serie de políticas que atajaran esta escasez. Es fundamental tener en mente que la posición del autor es la de encontrar una solución que preserve el estatuto imperial de Francia.

Lo importante de este trabajo es que Alfonso Reyes incorpora en su argumentación a la eugenesia como criterio de racionalidad de la política poblacional tanto de Francia como de México. La selección de la inmigración en este sentido tendría que darse bajo estos criterios eugenésicos, como se señala a continuación:

La política de inmigración supone un sistema de selecciones en la frontera: de razas, de individuos, y de clase de trabajadores que se desean. Hay que estudiar y determinar previamente cuáles son los grupos étnicos afines o convenientes; hay que alejar a los no deseables. Entre los individuos, hay

7. *Ibid.*, p. 448.

8. *Ibid.*, p. 479.

que proceder a un examen y a una selección conformes con los métodos de la salubridad y la higiene, y aun teniendo en cuenta —para las futuras generaciones— los preceptos o atisbos de “eugenesia”.⁹

Como señalaba anteriormente, estos antagonismos que se presentan en la obra de Reyes, resultan fundamentales para comprender su idea de la historia y la sociedad. En este caso plantea una dicotomía entre razas y grupos étnicos que se pueden considerar sanos para la inmigración, mientras que, estarían los grupos enfermos, los cuales amenazarían contaminar el cuerpo social de la nación. Pero, además, habría otra selección eugenésica encargada de prescribir la procreación de los distintos grupos, cuáles pueden mezclarse y cuáles no.

Cuando traslada su análisis hacia lo mexicano, realiza una crítica al conocimiento común (pues este se guía por cuestiones sentimentales o meras opiniones empíricas) acerca cuáles razas podrían ser idóneas para poblar y mezclar con la población rural, en cambio indica que “hay quien, con estudio y método, se dedique a tales cuestiones y obtenga teóricamente sanas conclusiones”.¹⁰ Es decir, establece una distinción entre saber ordinario y uno epistemológicamente eficiente para establecer el carácter de “las razas” y su instrumentalización. Esto es muy interesante, porque si bien, ya señalaba en mi comentario del ensayo “Visión de Anáhuac” la existencia de una justificación dicotómica a partir de una idea de lo sublime en la geografía mexicana, ahora vemos un discurso más cercano al científico de la

época (con toda la articulación racista que la conforma).

En el caso de Francia, inquieta la mezcla con aquellos que son distintos, los inmigrantes que llevan consigo una cultura y además un lenguaje distinto al nacional. Estos traen consigo un elemento de particularidad que resulta inadmisibile e inasimilable por la población autóctona, en tanto que esta última es portadora de una cultura universal. Sin embargo, a pesar de este escollo, según el argumento del texto, se requiere una repoblación. La solución que nos da el texto es la segregación poblacional entre “la población nacional” y “las temidas minorías étnicas”.¹¹ En *La inmigración en Francia* esta política se fundamenta en los siguientes términos: “En cuanto a la clase de trabajadores, es inconcuso que, ante el creciente abandono de los campos, Francia necesita con urgencia atraer a los agricultores. La despoblación del campo es también consecuencia de la guerra y de la crisis económica en general. Por otra parte, la absorción del elemento extranjero se opera más fácilmente en el campo que no en las urbes.”¹²

Podría pensarse que los criterios para la segregación parten de una necesidad práctica (suplir el déficit de trabajadores agrícolas) y no de una estigmatización de los extranjeros. Sin embargo, cotejando con otros escritos se puede sostener que hay una motivación de segregación. Reyes considera que la asimilación de las minorías no es posible pues estas prescinden “del contacto con la población nacional”, además de que en lo político son focos de conflicto social. Pero esto se debe a que entiende que hay una diferencia de características culturales, lo cual conlleva a la

9. ALFONSO REYES, *Misión diplomática Tomo 1* (México: Secretaría de Relaciones Exteriores/Fondo de Cultura Económica), 448.

10. *Ibid.*, p. 450.

11. *Ibid.*, p. 468.

12. *Ibid.*, p. 448-449.

despolitización. El inmigrante para Reyes tiene que establecer una relación humano-naturaleza más que humano-humano, debe quedar fuera de la sociedad política.

Para fundamentar esto voy a referir a un ensayo posterior, publicado en 1932, “Discurso por Virgilio”. Este escrito, a diferencia de la interpretación tradicional de la crítica liberal, tiene que ser leído a trasluz del escrito diplomático de 1927, pues hay múltiples significados anudados entre las dos obras. El argumento es una crítica a las políticas educativas y culturales del país (aunque también de la región latinoamericana), en tanto que prescinden de los contenidos civilizatorios universales, en cambio promueven localismos o regionalismos. Esto se resume en la sentencia: “Quiero latín para las izquierdas”. Debe entenderse también como una toma de distancia a la política educativa vasconcelista y una forma de contemporizar con los gobiernos controlados por Plutarco Elías Calles.¹³ Pero lo relevante es que retoma la inmigración, aunque con importantes elaboraciones. Lo hace en los siguientes términos:

Todos sabemos lo que es la ciudad y todos sabemos lo que es el campo, pero si se nos pide el concepto distintivo entre ambas nociones, comienza el confundirse y el querer sustituir la idea escueta con la prolija descripción. En la ciudad domina el hecho de la relación entre el hombre y el hombre; en el campo, la relación entre el hombre y la tierra. Allá, el acto social; acá, el acto agrícola. El ejemplo clásico está en la inmigración. Mientras los inmigrantes,

en la ciudad, a través de calles y casas y palabras, van a arrinconarse formando abscesos políticos y minorías étnicas, en la gran plaza silenciosa del campo se entregan y son absorbidos fácilmente: el aire libre, el agua viva y la tierra hispida y desnuda se encargan de nacionalizarlos.¹⁴

Más allá de la potencia que le atribuye Reyes ciertos espacios naturales, como una entidad estética propicia para civilizar a quien la habita, como lo hace en “Visión de Anáhuac”, ahora resulta una coartada para aislar lo heterogéneo, que resulta, a la vez, una entidad maliciosa para el ser nacional. El supuesto efecto que producirían las minorías sería la formación “abscesos políticos” en la nación, el lenguaje médico no puede obviarse si damos por sentado el trasfondo eugenésico del autor. Pero de nuevo nos encontramos ante una diferenciación tan extrema que no hay asimilación posible por medio del lenguaje, sino por la mediación de una naturaleza idealizada. El habla de las minorías, caóticas, ininteligibles para la universalidad, tienen que desplazarse al silencio del campo.

Voy a retomar una veta de análisis que se desprende del texto diplomático. Como indicaba, este escrito no solo aborda el tema de la nación francesa, sino que hace una comparación con la sociedad mexicana. Ahí se cuestiona acerca de qué poblaciones serían idóneas para poblar el campo mexicano. En principio sostiene que en lo fundamental en México los grupos étnicos “pueden reducirse a dos —blancos e indios”.¹⁵ El problema resulta que esas dos formas de ser son contrapuestas, el indio

13. En la dedicatoria al libro *La sombra del caudillo*, MARTÍN LUIS GUZMÁN, le escribió: “Para mi querido Alfonso Reyes, cuyo nombre —de claros destellos— no merece figurar en el escalafón del bandidaje político que encabeza el traidor y asesino Plutarco Elías Calles.” ALFONSO REYES, *Alfonso Reyes. Un hijo menor de la palabra. Antología* (México: Fondo de Cultura Económica, 2015), Posición en Kindle 1450-1452.

14. ALFONSO REYES, *Obras Completas XI* (México: Fondo de Cultura Económica, 1997), 171.

15. *Ibid.*, p. 450.



es pasivo, mientras que el blanco es activo. El tema le resulta relevante al autor no tanto por una escasez poblacional, como en Francia, en cuanto a la pasividad del indio, ya que “el agua de la inmigración intensa podría ayudar a disolver y a nivelar con relativa rapidez”. Entonces el tema de la inmigración tiene una justificación en las necesidades prácticas, sino en una ontológica, la humanidad de los indios sería el problema.

Para el escritor regiomontano una de las mezclas “indeseables” sería con la población de origen chino. Con una virulencia, rara vez mostrada, increpa a los favorables de la inmigración oriental:

Quien tal piensa, olvida que, precisamente, *los orientales sólo cuentan en el mundo actual hasta donde han logrado “desorientalizarse”,* y sustituir las pasi-

vidades del budismo y la no resistencia al mal por el victorioso optimismo activo y creador del Mediterráneo y de Occidente [...]. Y es increíble que, por simple manía libresca más o menos directamente traducida del inglés los mismos que hablan de sacudir la modorra tradicional y el semisueño en que viven ciertos autóctonos mexicanos, consideren como remedio a tales obstáculos, la conveniencia de la cruz con otra modorra semejante. ¡Sobre el pulque y la melancolía —por si eran poco—, el opio y el nirvana!¹⁶

Este pasaje nos da una idea de qué entiende el autor por la eugenesia. Es evidente que no parte de una idea completamente biológica del término, sino que entiende que los caracteres de los grupos étnicos pueden ser modificados. En el caso

16. ALFONSO REYES, *Misión diplomática Tomo 1, op. cit.*, p. 450.

negativo, consistiría en sumar dos naturalezas humanas enfermas; en el positivo, la intervención de caracteres sanos sobre enfermos. Pero no se sana para ser quien se era, sino para transformarse en quien te ha sanado. De esa forma podemos entender la aseveración de que el oriental solo vale en la medida que se ha “desorientalizado” y, siendo congruentes con la misma lógica (aunque autocensurada por el autor) podemos seguir que el indio solo tiene valía en cuanto se pueda “desindianizar”. Resulta evidente que la virulencia y la violencia latente que tiene el autor hacia la población indígena, encubierta de condescendencia, toma una dinámica de desplazamiento contra lo oriental.

Ahora, es claro que el impulso vital lo tiene occidente, pero además se expresa en ser una alternativa civilizatoria victoriosa y dominante. En *La inmigración en Francia* se proporcionan detalles más concretos de la población indicada para “nivelar” a los indígenas mexicanos. Ahí se indica que:

Pocos confiesan que la mezcla española, a pesar de haber significado para América la herencia de algunos errores de España (acaso más repugnantes que ciertos errores de otras razas), ha dado por lo menos pruebas históricas: ha “prendido” en la masa de la sangre indígena como una vacuna de efectos ya conocidos, y ha producido, como quiera, repúblicas y pueblos capaces de vida autónoma y civilizada.¹⁷

Uno podría suponer que el grupo étnico compuesto por la población blanca en México se compondría principalmente de españoles. En este caso, serían insuficientes los grupos de habitantes españoles en México para nivelar la población indíge-

na, pero no se entra en detalles en su estudio. Pareciera en sus palabras una cierta nostalgia de la colonización española, pero al mismo tiempo el lenguaje no deja de ser muy próximo al del médico que prescribe una cura al enfermo. Es interesante que cuando habla de los españoles se refiera a “mezcla” con el indio, pero cuando es del oriental use la de cruza, término más propio de los animales que los humanos. Hasta cierto punto hay un cierto anacronismo, como si el tiempo no hubiera pasado en esta nostalgia hispánica de Alfonso Reyes.

Esta vertiente eugenésica en la obra de Reyes, la cual no se constriñe a su trabajo diplomático, sino que otorga un sentido al conjunto de la obra ensayística que aborda temas históricos de la realidad mexicana o americana (como he señalado, todavía para 1937 en “Discurso por Virgilio” siguen operando postulados eugenésicos) no puede entenderse como una idea individual del escritor. Al contrario, participa de los discursos hegemónicos que datan del régimen porfirista hasta mediados del siglo veinte. La eugenesia va a impactar tanto la obra antropológica de Manuel Gamio, como los trabajos de José Vasconcelos, a través de lo que se denomina mestizofilia, aunque en un sentido muy distinto al de Alfonso Reyes. Este discurso se volvió un instrumento atractivo por su elemento ideológico, pues creaba la expectativa fantástica entre intelectuales, científicos y políticos de lograr una homogeneidad nacional.¹⁸

Pero principalmente la eugenesia en México emergió públicamente como un discurso médico, a través de distintas revistas e instituciones; aunque pudo trascender a los campos jurídicos y de la educación. Como se señala en el artículo

17. *Ibid.*, p. 451.

18. ALEXANDRA, STERN “Mestizofilia, biotipología y eugenesia en el México posrevolucionario: hacia una historia de la ciencia y del Estado, 1920-1960”, *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, vol. XXI, 81 (2000) 57-99.

“Unraveling the History of Eugenics in Mexico” de la historia Alexandra Stern:

Mientras que en los Estados Unidos los eugenistas más prominentes eran usualmente entrenados en alguna especialización de la biología o de algún campo emergente de la genética, casi todos los eugenistas mexicanos eran médicos educados en la principal escuela de medicina del país (*La Facultad de Medicina*). Los eugenistas eran adiestrados por este grupo profesional —lo cual incluía hospitales, laboratorios, clínicas públicas y la práctica privada— y se conformaban mediante patrones históricos específicos los cuales incluían las revoluciones tumultuosas, el fuerte apego a principios del positivismo francés y la fisiología, y un estado de recursos escasos para el desarrollo de la ciencia en general.¹⁹

Pero este paradigma, más allá de limitarse a los laboratorios, tuvo una dimensión de aplicación a las políticas públicas. El médico José Manuel Puig Casauranc, uno de los precursores de las creencias eugenistas en México y personaje poderosísimo en la política mexicana, no solo fue secretario de Educación Pública, sino también secretario de Relaciones Exteriores y, por tanto, superior de Alfonso Reyes en la diplomacia del país. José Puig fue un promotor durante todo el periodo llamado Maximato de una regeneración racial de los indios, pero tuvo una profunda influencia en el presidente Plutarco Elías Calles.²⁰ En ese sentido, las creencias eugenésicas no eran menores en el ambiente de la élite nacional, sino que jugaban un papel acti-

vo en el mundo externo de estas obras del regiomontano.

Si bien Alfonso Reyes participaba de una concepción del mundo, la eugenésica, restringida al ámbito de las élites científicas, intelectuales y políticas que constituían el mundo externo del autor, también participaba de otras más extendidas en la sociedad, como el marcado racismo contra lo oriental. Esto tiene lugar en dos formas. Una es el oriente como idea, a través de las creencias políticas de Montesquieu, lo cual nos transmite un modelo civilizatorio contrapuesto al occidental. Pero la más interesante es la del racismo contra la población misma y sus supuestas características degeneradas.

Sin embargo, esto tampoco es una mera elección individual de Reyes, sino que ha sido un fenómeno colectivo contra las comunidades orientales en América y, en el caso mexicano, focalizado particularmente contra la población china. Desde el porfiriato hubo una serie de políticas eugenésicas contra esta población, como señala Federico Navarrete:

Hace poco más de cien años Porfirio Díaz decidió expulsar de México a los “chinos”, es decir, a todas aquellas personas que provenían de ese país y también a muchas ya nacidas en México, es decir, con plena nacionalidad mexicana, pero que físicamente parecían asiáticas. No contento con esa arbitrariedad, su gobierno internó durante nueve meses a las mujeres de los deportados, “chinas” y mexicanas, para asegurarse de que no estaban embarazadas. En los casos en que sí lo estuvieron, ellas y sus bebés recién

19. ALEXANDRA, STERN, “Unraveling the History of Eugenics in México”, *Boletín Mexicano de Historia y Filosofía de la Medicina*, II época, vol. 3, 1 (2000). La traducción es mía.

20. BEATRIZ URÍAS, *Historias secretas del racismo en México (1920-1950)*, (México: Tusquets Editores, 2007). Cabe decir que hay una correspondencia entre Reyes y Puig que se remonta a la década de los veinte.



nacidos también fueron desterrados a China, sin importar si hablaban el idioma o si tenían manera de encontrar a sus esposos previamente deportados. [...] Por desgracia, no ha sido el único, y tal vez ni siquiera el peor, de los múltiples atropellos contra este grupo. Sin la menor justificación, han sido privados de su ciudadanía, desterrados, perseguidos e incluso masacrados en múltiples ocasiones, como sucedió en Torreón durante la Revolución.²¹

Con esto concluyo este apartado que aborda el impacto del mundo externo, con la intención de mostrar cómo la obra de Alfonso Reyes se encuentra fuertemente condicionada por los significados sociales, pero además de ser índices de sus vínculos inconscientes. He podido demostrar que la apropiación liberal del Alfonso

Reyes humanista ha sido omisa a múltiples aspectos que contradicen e interpelan esta versión predominante, pues es refractaria a elementos irracionales e inconscientes de un personaje emblema de la cultura en México y América Latina. Ahora quisiera desplazarme a otro nivel de los significados, lo que nos lleva a la obra que nos conecta con los vínculos internos.

El significado interno

En la vida de Alfonso Reyes hubo un hecho fundamental que lo marcará para toda su vida, el asesinato de su padre, Bernardo Reyes Ogazón, general porfirista y gobernador de Nuevo León durante dos décadas. Muere el 9 de febrero de 1913 durante un levantamiento, junto a Félix Díaz (sobrino del dictador) y en complicidad con Victoriano Huerta, para derrocar a Francisco I.

21. FEDERICO NAVARRETE, *Alfabeto del racismo mexicano* (Barcelona: Malpaso Ediciones, 2016).

Madero. Bernardo había gozado de la fama de ser “el pacificador del norte”, combatiendo grupos indígenas. Pero también coordinó a quien fuera su subordinado, Victoriano Huerta, en la represión de brutal de las revueltas de 1901 en Guerrero cuando se proclamó el Plan del Zapote.²²

En un escrito de 1930, dedicado a la memoria paterna, “Oración del 9 de febrero”, señala algo muy profundo: “Yo siento que, desde el día de su partida, mi padre ha empezado a entrar en mi alma y a hospedarse en ella a sus anchas.” Justo el concepto de vínculo en psicoanálisis funciona de esa manera, introyectando las figuras del mundo externo, sin embargo, sería inverosímil pensar que fue en ese momento, cuando pierde a su padre, pues este se forma en la infancia. Pero lo que sí nos dice es que la vivencia del vínculo está en interacción continua con el mundo; es decir, no es una entidad clausurada a la etapa infantil. En este caso nos revela un trauma en la estructura vincular y, como todo hecho traumático ese hecho se apodera de la vida de Alfonso.

Pero no tan solo el hecho de que haya muerto, sino la manera en que aconteció. Fruto de traiciones y decisiones erráticas, Bernardo termina por dejarse llevar por la ambición y coaligarse con Huerta. Esta idea de Bernardo resulta intolerable para el hijo. En su diario personal, se pregunta en su dolor: “¿Podía soportar tanta sangre y tantos errores?”²³ Esta actitud crítica será silenciada, para construir sobre ella una figura paterna idealizada. Los yerros, la ambición del padre será explicada, y a la vez expiada, en una vena romántica: “Cuando la ametralladora acabó de vaciar su entraña, entre el montón de hombres

y de caballos, a media plaza y frente a la puerta de Palacio, en una mañana de domingo, *el mayor romántico mexicano había muerto*. Una ancha, generosa sonrisa se le había quedado viva en el rostro: la última yerba que *no pisó el caballo de Atila*; la espiga solitaria, oh Heine que se le olvidó al segador.”²⁴

En esta recreación del cuartelazo, el padre no podría ser una Atila, un militar asiático, dominado pasionalmente por la ambición (según el imaginario dicotómico del autor); sino un romántico cuyas nobles pasiones, occidentalizadas, lo condujeron a sacrificar su vida por un ideal superior. Es importante no dejar de notar que la muerte del padre se sitúa en un escenario de enfrentamiento civilizatorio. Esto, como ya adelantaba, sería la consecuencia de un proceso inconsciente de escisión entre el padre real y el ideado. Pero además de delegación del “padre malo” en el significado cultural de lo oriental, mientras que el padre bueno, en lo occidental.

En algunos pasajes de su obra, Bernardo va a ser simbolizado con diferentes personajes del mundo hispánico, en algunos momentos con Don Quijote, pero de un modo más potente y sentido con Hernán Cortés. Esto no es casualidad, pues ambos eran militares y al mismo tiempo conquistadores, lo cual sirve para un mecanismo de condensación. Cuando en el escrito biográfico “Oración del 9 de febrero” Alfonso nos dice del fatídico momento:

El suceso viaja por el tiempo, parece alejarse y ser pasado, pero hay algún sitio del ánimo donde sigue siendo presente. No de otro modo el que, desde cierta estrella, contemplara

22. ADOLFO GILLY, “La lealtad, la doblez, la palabra” *La Jornada UNAM*, 25-02-2013.

23. ALFONSO REYES, *Diario I (1911-1927)*, ed. ALFONSO RANGEL GUERRA (México: Fondo de Cultura Económica, 2010), 8.

24. ALFONSO REYES, *Alfonso Reyes. Un hijo menor de la palabra. Antología, op. cit.* Posición en Kindle 1278-1279.

nuestro mundo con un anteojo poderoso, vería, a estas horas —porque el hecho anda todavía vivo, revoloteando como fantasma de la luz entre las distancias siderales— a Hernán Cortés y a sus soldados asomándose por primera vez al valle de Anáhuac.²⁵

En un tiempo detenido Bernardo sigue vivo, así como Cortés entrando al Anáhuac. Este es otro significado histórico con el cual Reyes simboliza y da sentido a su pérdida. Es evidente que tanto Bernardo, como Cortés, son conjuntados en una empresa civilizadora a través de las armas. A lo largo de sus escritos, no solo la propagación de civilización, sino el ser victorioso es una apelación de autoridad que justifica la empresa occidental.

Lo último que quisiera agregar es el conflicto con la identificación paterna. En una comunicación epistolar a Martín Luis Guzmán, Alfonso le confiesa: “Y Dios y yo

sabemos que llevo en la masa de la sangre unos hondos y rugidores atavismos de raza de combatientes y cazadores de hombres, atavismos que —siempre e implacablemente refrenados— son sin duda la única y verdadera causa de mis jaquecas crónicas [...]”.²⁶ Para Reyes esta sublimación no lograda del todo, pues toda su vida adulta padeció de migrañas nerviosas, se da a través de la pluma (que ya no con la espada). La forma en que el hijo guarda fidelidad al vínculo paterno es en una prosa atravesada por dicotomías, avasallamientos e idealizaciones, pero que continua esa empresa civilizatoria.

Aquí podemos ver cómo en la obra personal de Alfonso Reyes, no solo hay un vínculo al padre sino su rol social. La introyección de ese rol, que no puede ser idéntico, se sustituye con el de escritor, de un civilizador mediante la palabra. Sin embargo, esto se da a costa de una visión escindida de la vida social y personal, de un vínculo roto. **P**

25. Esta imagen se corresponde con otra de años después, del poema “9 de febrero de 1913” (1932), donde pregunta: ¿En qué rincón del tiempo nos aguardas, / desde qué pliegue de la luz nos miras? ALFONSO REYES, *Obras Completas X* (México: Fondo de Cultura Económica), 146.

26. ALFONSO REYES, Alfonso Reyes. *Un hijo menor de la palabra*, op. cit. Posición en Kindle 1481-1483.

Bibliografía

- Antología, Alfonso Reyes. *Un hijo menor de la palabra*. México: Fondo de Cultura Económica, 2015), versión Kindle.
- Gilly, Adolfo “La lealtad, la doblez, la palabra” *La Jornada UNAM*, 25-02-2013.
- Navarrete, Federico. *Alfabeto del racismo mexicano*. Barcelona: Malpaso Ediciones, 2016.
- Pichon-Riviere, Enrique. *El proceso grupal. Del psicoanálisis a la psicología social (1)*. Argentina: Ediciones Nueva Visión, Argentina, 1985.
- Pichon-Riviere, Enrique. “Freud: un punto de partida de la psicología social (1965)” en *El proceso grupal. Del psicoanálisis a la psicología social (1)*, 42-43. Argentina: Ediciones Nueva Visión, Argentina, 1985.
- Reyes, Alfonso. *Obras Completas IV*. México: Fondo de Cultura Económica, 1956.
- Reyes, Alfonso. *Obras Completas II*. México: Fondo de Cultura Económica, 1995.
- Reyes, Alfonso. *Misión diplomática Tomo 1*. México: Secretaría de Relaciones Exteriores/ Fondo de Cultura Económica.
- Reyes, Alfonso. *Obras Completas XI*. México: Fondo de Cultura Económica, 1997.
- Reyes, Alfonso. *Diario I (1911-1927)*, ed. Alfonso Rangel Guerra. México: Fondo de Cultura Económica, 2010.
- Reyes, Alfonso. *Obras Completas X* (México: Fondo de Cultura Económica).
- Stern Alexandra. “Mestizofilia, biotipología y eugenesia en el México posrevolucionario: hacia una historia de la ciencia y del Estado, 1920-1960”, *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, vol. XXI, 81 (2000) 57-99.
- Stern, Alexandra. “Unraveling the History of Eugenics in México”, *Boletín Mexicano de Historia y Filosofía de la Medicina*, II época, vol. 3, 1 (2000).
- Tubert-Oklander, Juan. “Enrique Pichon-Rivière: the social unconscious in the Latin-American tradition of group analysis” en *The Social Unconscious in Persons, Groups and Societies, Volume I: Mainly theory*, editado por Earl Hopper, 45-67. London: Karnak, 2011.
- Tubert-Oklander Juan y Reyna Hernández-Tubert. *Poerative Groups: The Latin-American Approach to Groupanalysis*. London: Jessica Kingsley, 2004.
- Urías Beatriz, *Historias secretas del racismo en México (1920-1950)*. México: Tusquets Editores, 2007).

EL DINERO EN LA RELACIÓN PSICOTERAPÉUTICA BIPERSONAL Y ANALÍTICA GRUPAL

CARLOS OCTAVIO PÉREZ AYALA*

* Licenciado en Psicología, Maestro en Psicoterapia Psicoanalítica y Doctorado en Psicoanálisis y Análisis Grupal por la Universidad Marista de Mérida (UMM). Tiene formación en Filosofía por el Seminario Conciliar de Yucatán y es Maestro en Psicología Aplicada en el Área de Clínica Infantil por la Universidad Autónoma de Yucatán (UADY).

Resumen: Este artículo examina cómo la psicoterapia, tanto individual como grupal, trasciende el mero intercambio de servicios profesionales, configurándose como una práctica relacional, terapéutica y ética. En este contexto, el pago de honorarios en la psicoterapia psicoanalítica y el análisis grupal no es solo una transacción económica, sino una expresión de dinámicas transferenciales y conflictos inconscientes, por lo que, el manejo del dinero en la relación terapéutica, revela aspectos intrapsíquicos, intersubjetivos y sociales que deben ser abordados analíticamente como un elemento más para comprender las dinámicas personales y grupales.

Palabras clave: análisis grupal, ética, deuda, dinero, psicoterapia, poder.

Introducción

En las profesiones de ayuda, el dinero suele considerarse irrelevante en la teoría o formación académica, aunque en la práctica clínica tiene implicaciones profundas y puede generar conflictos relacionales. Esta omisión formativa deja a los profesionales sin herramientas para enfrentar el manejo de honorarios, lo que se traduce en dificultades comunes al inicio del ejercicio profesional. Aprenderlo solo desde la experiencia es insuficiente. Por ello, se requiere una reflexión crítica, social, filosófica y psicoanalítica, ya que el dinero en terapia activa dinámicas inconscientes importantes, y aunque el abordaje pudiera variar según el enfoque

teórico-práctico del terapeuta, se necesita de una sensibilidad para captar lo que se proyecta en esa relación que involucra los económico.

Considero que independientemente del modelo terapéutico, es imprescindible construir una conceptualización teórico-clínica entorno al manejo del dinero, una tarea que debe integrarse no sólo en las formaciones profesionales en general, sino con especial énfasis en las psicoterapéuticas. Esta conceptualización tendría que surgir a partir de un diálogo interdisciplinario. En este sentido, también la supervisión clínica ha sido, es y será un excelente espacio para iluminar y abordar esos puntos



ciegos. Como señala Tubert-Oklander¹, en la supervisión psicoanalítica se transmite el espíritu del psicoanálisis a través de una práctica compleja que fomenta la creatividad del supervisado y potencia el desarrollo de su estilo personal. En este sentido, el terapeuta también aprende, de manera implícita, cómo manejar el tema del pago de honorarios al observar a su supervisor y a su analista, incluso si este aspecto no se aborda de forma explícita. Inspirado en esta creatividad a la que alude este autor, y que he procurado cultivar a lo largo de mi práctica clínica, comparto estas reflexiones.

Aunque este no es un tema totalmente nuevo, las ideas que planteo a partir de mi práctica clínica, pueden contribuir

como un elemento de diálogo. Siguiendo a Winnicott², podríamos decir que este proceso de reflexión no consiste en descubrir algo nuevo para el mundo, sino en descubrirlo para mí mismo, desde mi experiencia, mi intención y mi juicio, integrándolo en una perspectiva que busca expandir la comprensión y el análisis.

En *La interpretación de los sueños y Carácter y erotismo anal*, Freud³ conecta la avaricia adulta con aspectos tempranos de la infancia, como el orden, la obstinación y la limpieza. Más adelante, en *Sobre la iniciación del tratamiento*, aborda el dinero como un elemento de los acuerdos contractuales con el paciente, relacionándolo con los fenómenos transferenciales

1. JUAN TUBERT-OKLANDER, "Las funciones de la supervisión psicoanalítica". *Cuadernos de Psicoanálisis*, 39 (3 y 4) 2006, 76-106.
2. DONALD WINNICOTT, *Realidad y juego*, (Buenos Aires: Editorial Gedisa, 1971).
3. Los escritos de este autor se tomaron los tomos de: SIGMUND FREUD. *Obras completas*, (Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1981). La interpretación de los sueños de 1900, se encuentra en el tomo IV y V; Carácter y erotismo anal de 1908, se encuentra el tomo IX; Sobre la iniciación del tratamiento de 1913, se encuentra en tomo XII.

y el carácter anal. Además, Freud, en el último escrito mencionado, recomienda cobrar tarifas altas y evitar prestar servicios gratuitos o a bajo costo, argumentando que esto aumenta las resistencias del paciente y devalúa el tratamiento. Estas reflexiones sugieren que el análisis del dinero como parte del proceso terapéutico puede ser, en sí mismo, terapéutico. Esta disertación clínica-filosófica busca ser un punto de partida, una invitación a la construcción de una teoría-práctica que contemple el dinero como parte de la relación psicoterapéutica, tanto en el ámbito bipersonal como grupal.

Dimensiones del dinero

Existe una tendencia a reducir la relación de los pacientes con el dinero a su capacidad de administrarlo, lo cual constituye una visión reduccionista, influida por enfoques individualistas y “conscientes”⁴ de la psicología. Sin embargo, el pago de honorarios en el contexto terapéutico va mucho más allá de una simple transacción económica; no se trata de un acuerdo fijo establecido al inicio del tratamiento, sino de un fenómeno dinámico que adquiere distintos significados a lo largo del proceso clínico.

El dinero se inserta en la complejidad de los vínculos humanos y, en ese sentido, nunca es un elemento trivial. Por el contrario, constituye un material clínico relevante, digno de atención dentro del encuadre psicoanalítico, donde incluso los detalles aparentemente insignificantes pueden revelar lo más profundo y urgente de la experiencia subjetiva. Desde esta perspectiva, el dinero presen-

ta al menos dos dimensiones fundamentales: una relacional y otra ética. Solo cobra sentido en la interacción con el otro, en el acto mismo del intercambio, que siempre envuelve una implicación subjetiva y afecta a ambas partes. En este sentido, el dinero no es un simple medio de pago, sino un reflejo de las dinámicas vinculares, donde se entretejen emociones, valores y estructuras de poder.

Martha Nussbaum⁵ sostiene que las emociones no son impulsos irracionales ni simples reacciones biológicas, sino fenómenos con estructura cognitiva y evaluativa. Expresan juicios sobre lo que valoramos y constituyen una dimensión fundamental de la racionalidad humana. Desde esta perspectiva, resultan esenciales para comprender fenómenos sociales, éticos y políticos, ya que están profundamente vinculadas con la vulnerabilidad y la interdependencia que configuran la experiencia humana. En este marco, el dinero no puede reducirse a un mero medio de intercambio: es también un vehículo simbólico cargado de significados que atraviesan la ética, el derecho y la educación.

Por ejemplo, alguien puede justificar un gasto excesivo apelando a la idea de que “es mi dinero”, pero ¿qué sucede si ese dinero proviene de un regalo, de una deuda contraída o si se descuidan responsabilidades compartidas como los gastos familiares o el pago de impuestos? En estos casos, las reacciones del entorno social revelan la dimensión moral implícita en la gestión del dinero. Así, el uso del dinero se convierte en reflejo de los vínculos, y en muchos casos, de las formas de cuidado o descuido hacia los otros.

4. Otras perspectivas en psicología consideran la vida mental y emocional como una experiencia social e inconsciente, por ejemplo, el psicoanálisis y el análisis grupal.

5. MARTHA NUSSBAUM, *Paisajes del pensamiento. La inteligencia de las emociones*, (Madrid: Ediciones Paidós Ibérica, 2001).

En el contexto terapéutico, donde las “transferencias” y “contratransferencias”⁶ son elementos centrales del trabajo clínico, el dinero no puede ser excluido. Los patrones relacionales que lo rodean emergen inevitablemente en la relación con el terapeuta. Aparecen diversas dinámicas: pacientes que se resisten a pagar, otros que lo hacen de forma anticipada e inclusive tienen muchas inasistencias a pesar de pagar o que postergan el pago priorizando otros gastos; hay quienes regatean sin necesidad económica, o incluso quienes interrumpen el tratamiento dejando una deuda. También están aquellos que, pese a sus limitaciones financieras, se esfuerzan por pagar la totalidad de los honorarios, otorgándole al acto de pago un valor simbólico que excede la lógica contractual.

Estas situaciones muestran que el dinero, lejos de ser un elemento externo o secundario al proceso terapéutico, constituye un material clínico de alto valor interpretativo⁷. Es un medio a través del cual se expresan aspectos profundos de la subjetividad, las relaciones de poder, los vínculos afectivos y los modelos internalizados de reciprocidad y responsabilidad.

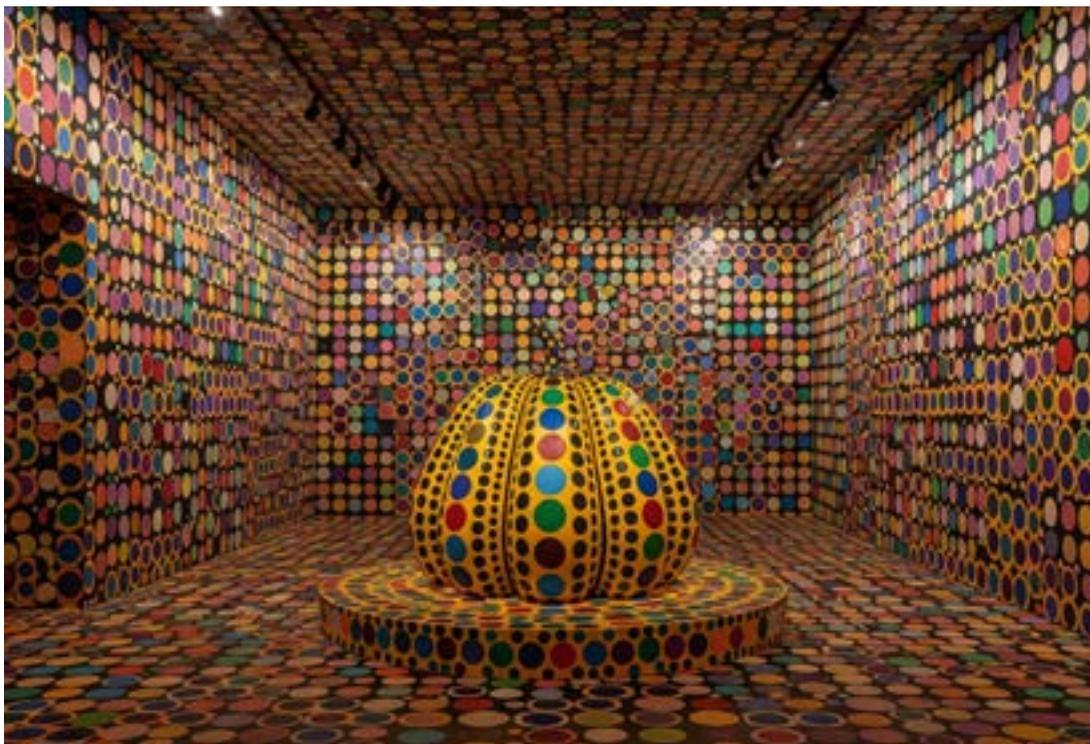
Desde la teoría de las relaciones objetales⁸, Melanie Klein⁹ nos ayuda a

comprender cómo los objetos materiales —incluido el dinero— pueden cargarse de significados emocionales y simbólicos, funcionando como representaciones de las dinámicas inconscientes que estructuran los vínculos humanos. En consecuencia, abordar críticamente el lugar del dinero en la clínica no solo es necesario, sino ineludible para una comprensión integral del proceso terapéutico.

He atendido a personas cuyo primer contacto se centra en conocer el costo de la consulta, mientras que otras prefieren abordar ese tema en la primera entrevista. He observado que quienes insisten en conocer el precio desde el inicio —ya sea por teléfono o durante la primera cita— suelen experimentar el dinero como un obstáculo para iniciar el tratamiento. A menudo, no asisten a la entrevista, no regresan después de ella o abandonan el proceso poco después de haber comenzado, sin haberse detenido a analizar qué está en juego en relación con el dinero.

En mi práctica docente, especialmente en materias vinculadas a la ética en licenciatura y posgrado, suelo introducir esta problemática. Estoy convencido de que ninguna relación —sea profesional,

-
6. En psicoanálisis, los conceptos de transferencia y contratransferencia designan fenómenos relacionales fundamentales, en los que el paciente proyecta aspectos de su experiencia emocional y vincular acumulada a lo largo de su vida. El terapeuta o psicoanalista participa activamente en esta dinámica, que constituye el núcleo del proceso analítico. La transferencia se manifiesta como la repetición inconsciente, por parte del paciente, de patrones afectivos y conductuales pasados, que emergen en el contexto de cada sesión. Por su parte, la contratransferencia alude a las respuestas emocionales que dichas proyecciones suscitan en el terapeuta o analista. Para abordar adecuadamente estos fenómenos, el profesional debe haber atravesado una experiencia de análisis personal profunda y sostenida con un analista más experimentado, además de contar con una sólida formación teórica, técnica y de supervisión clínica. Solo así podrá discernir y manejar estos procesos en beneficio del desarrollo terapéutico del paciente.
 7. La interpretación es uno de los recursos fundamentales del terapeuta; consiste en comunicar al paciente una lectura o comprensión de lo observado y/o experimentado en el encuentro clínico, con el propósito de propiciar un diálogo que favorezca la elaboración psíquica.
 8. Esta teoría es una corriente del psicoanálisis que estudia cómo las primeras relaciones del niño con sus figuras significativas (u “objetos”, como la madre o cuidadores) moldean la estructura psíquica, la identidad y las formas de vincularse en la vida adulta. Se centra en los vínculos afectivos internos más que en las pulsiones.
 9. MELANIE KLEIN, “Envidia y gratitud”. *Obras completas. Envidia y gratitud y otros trabajos. Tomo 3* (Ciudad de México: Editorial Paidós Mexicana, 2009).



personal o con el entorno— puede estar exenta de una dimensión ética. Toda interacción implica una toma de posición frente al otro. Como señaló Erich Fromm¹⁰, la ética no es una teoría abstracta, sino psicología práctica. Por ello, hablar del dinero en el contexto clínico es también hablar de responsabilidad, reciprocidad y justicia.

La psicoterapia, como cualquier ejercicio profesional serio, implica costos permanentes: formación continua, supervisión, análisis personal, adecuación del espacio físico, tecnología para la atención remota, además de las responsabilidades personales y familiares. Estos aspectos, generalmente invisibilizados, se asemejan al esfuerzo silencioso que hacen los padres para sostener a sus hijos sin que estos sean plenamente conscientes de ello. En ambos casos, el dinero no es un medio neutro, sino un vehículo de significados afectivos, relacionales y simbólicos.

Por eso es crucial revisar la propia actitud como terapeutas ante el dinero. ¿Qué lugar le damos? ¿Qué proyectamos sobre él? Estas preguntas abren un campo fértil para el trabajo clínico y grupal. La dimensión económica, lejos de ser periférica, estructura aspectos fundamentales de la relación terapéutica. Al tratar el tema con los pacientes, emergen patrones de vinculación, creencias y conflictos que reflejan, muchas veces, su historia emocional y su lugar en el mundo.

Aceptar pagos injustos —ya sea por exceso o por defecto— sin haber reflexionado sobre ello, puede reproducir dinámicas relacionales que el paciente vive en otros espacios: desvalorización, abuso o sobrecompensación. Así, el microcosmos de la clínica replica tensiones del macrosistema social. Ajustar honorarios, cuando es necesario, no significa ceder automáticamente ni ser rígido, sino establecer acuer-

10. ERICH FROMM, *Ética y psicoanálisis*, (Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2019), 39.

dos éticos y conscientes, que puedan ser revisados y significados dentro del proceso terapéutico.

Persiste, además, una desvalorización de la salud mental frente a la salud física. Se suele escuchar que “la psicoterapia es un lujo” o que “la salud mental es cara”, como si solo lo visible mereciera reconocimiento. Esta lógica recuerda el pensamiento concreto descrito por Jean Piaget¹¹, que requiere de lo tangible para validar lo real. No es que la salud mental sea cara en sí misma, sino que vivimos en un sistema que hace inaccesibles derechos fundamentales como la atención psicológica. En sociedades marcadas por la desigualdad y los salarios precarios, estos servicios se vuelven privilegios, cuando deberían ser parte de una política pública equitativa.

Incluso dentro del propio campo profesional se reproducen formas de desprestigio: es común que colegas descalifiquen enfoques distintos al propio, muchas veces basados en experiencias personales aisladas, generalizadas de forma pasional y sin sustento teórico. Esta actitud refleja no solo desconocimiento, sino una resistencia a la diversidad epistemológica. Una crítica éticamente fundada requiere de conocimiento riguroso, no de juicios impulsivos que ocultan tensiones no elaboradas.

En definitiva, hablar del dinero en el ámbito clínico no es hablar solo de tarifas, sino de vínculos, valores y posiciones subjetivas. Es, también, una invitación a revisar la ética encarnada en cada encuentro profesional. Solo desde esa mirada compleja y situada es posible sostener una práctica que honre la dignidad del otro —y la propia— en un mundo atravesado por

desigualdades, pero también por posibilidades de transformación.

Desde la perspectiva de Martha Nussbaum¹², es posible advertir que muchas críticas, aunque presentadas como racionales o argumentativas, responden en realidad a emociones no elaboradas. En filosofía, estas formas de argumentar se conocen como falacias. Un ejemplo recurrente es la acusación de que el psicoanálisis es elitista, manipula a los pacientes para prolongar indefinidamente el tratamiento y se dirige exclusivamente a personas adineradas. Este tipo de afirmaciones no solo simplifican el fenómeno clínico, sino que implican una concepción paternalista de la subjetividad, como si quienes acuden a terapia fueran incapaces de decidir por sí mismos.

Ciertamente, existen sectores elitistas dentro del psicoanálisis —como en cualquier profesión— y también hay quienes usan sus credenciales para ejercer poder de forma perversa. Sin embargo, reducir una disciplina compleja a sus distorsiones o patologías institucionales equivale a hacer caricatura en lugar de crítica. Este tipo de razonamientos suelen apoyarse en la *falacia del hombre de paja*, en la cual se tergiversa, exagera o simplifica la postura del oponente para refutar esa versión distorsionada en lugar de su argumento original. En esencia, se construye un monigote para luego burlarse y destruirlo con facilidad, como muchos hacen al psicoanálisis o a otras disciplinas en el área de las ciencias sociales, humanidades y de la salud. Como advertía Freud¹³, estas formas deformadas de aplicación constituyen un *psicoanálisis silvestre*, resultado de un desconocimiento profundo del método y su teoría.

11. JEAN PIAGET, *La formación del símbolo en el niño. Imitación, juego y sueño. Imagen y representación*, (Ciudad de México: Fondo de cultura económica, 2021).

12. MARTHA NUSSBAUM, *Paisajes del pensamiento. La inteligencia de las emociones*, (Madrid: Ediciones Paidós Ibérica, 2001).

13. SIGMUND FREUD, *Obras completas*, (Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1981). Psicoanálisis silvestre de 1910, se encuentra en el tomo XI.

La crítica rigurosa requiere algo más que opinión: implica apertura, tolerancia, capacidad de argumentar, comprender y dialogar con lo que se cuestiona. Requiere también trascender el egocentrismo y el etnocentrismo, que llevan a absolutizar la propia visión como única o superior¹⁴. A ello podría añadirse una crítica al *grupo-centrismo profesional*, que aparece cuando una escuela psicológica se asume como portadora exclusiva de la verdad, cayendo en posturas dogmáticas que la alejan de la ciencia y la acercan a lo sectario. En palabras de Ibáñez¹⁵, estas son “interpretaciones espurias” que pretenden abarcar la totalidad humana reduciéndola a uno solo de sus estratos. Este mismo autor añade que estas interpretaciones “ni son válidas como ciencia —por exceder los límites y condiciones del saber científico—, ni lo son como filosofía —ya que solo en forma inadecuada, vergonzante o aun inconsciente se apropian del carácter total del saber filosófico—”.

Pensar críticamente exige más que saber refutar: implica comprender el objeto de crítica en su totalidad, contextualizarlo, formular preguntas, explorar sus implicaciones, y sobre todo, estudiar con profundidad. Por lo tanto, la crítica sin conocimiento es mera descalificación. En el caso del psicoanálisis, criticarlo seriamente requiere leer su obra, conocer sus debates internos, sus transformaciones históricas, sus fundamentos clínicos y sus aportaciones contemporáneas y más. No basta con tomar una cita aislada o una experiencia personal para invalidar todo un corpus teórico.

Muchos de estos ataques revelan procesos inconscientes: son más expresión que argumento, más reacción que análisis.

Hacer explícito lo implícito —dar lugar a lo reprimido, a lo no dicho— es un acto ético, psicoanalítico y político. Ser psicólogos, psicoterapeutas o docentes no nos inmuniza contra estos errores. También nosotros participamos de las mismas dinámicas que intentamos comprender. Por eso, la auto-crítica no es un gesto de humildad opcional, sino una práctica epistémica y ética indispensable.

Análisis ética-político y axiológico de la práctica clínica

Desde una perspectiva ética, como profesionales debemos cuestionarnos acerca de nuestra responsabilidad en la manera en que comunicamos y promovemos ciertas ideas, especialmente en el ámbito de las redes sociales, donde la difusión acrítica de argumentos falaces puede tener amplias repercusiones. Sobre esto, Nicolai Hartmann, en su obra magistral *Ética*, una de las contribuciones fundamentales del siglo XX, enfatiza que la acción humana genera una cadena de consecuencias que perduran en el tiempo y no se extinguen. En sus palabras: “La acción sobrepasa al autor, lo sella, lo juzga sin piedad”¹⁶. Esto dice el filósofo:

No vemos la cadena de las consecuencias en cada conducta humana. Pero cada conducta tiene consecuencias y siempre existe la posibilidad de que sean graves, a menudo más graves cuando menos pensamos en ellas. Y lo que vale en la pequeñez de la conducta del individuo, agrandado vale en la amplitud de la conducta de una comunidad, de una generación, de una época. El futuro del linaje quizás dependa de lo

14. EDGAR MORIN, *Los siete saberes necesarios para la educación del futuro*, (Medellín: Santillana/UNESCO, 2021).

15. JOSÉ IBÁÑEZ, *Introducción a la antropología filosófica*, (Navarra: EUNSA, 2007), 16.

16. NICOLAI HARTMANN, *Ética*, (Madrid: Ediciones Encuentro, 2011), 44.

que hoy comprendamos, concibamos, resolvamos y hagamos. Siempre cosecha el tiempo venidero lo que siembra el presente, como éste ha cosechado la simiente del pasado. Y esto vale en sentido eminente cuando lo antiguo está pasado y lo nuevo, lo inensayado, quiere configurarse, cuando fuerzas jóvenes salen a la luz, cuando oscuros poderes desconocidos se agitan. Aquí es cuando también la modesta participación del individuo en la iniciativa del conjunto puede hallarse bajo la carga de una insospechada responsabilidad de siglos.¹⁷

Esta reflexión filosófica nos confronta con la necesidad de asumir la responsabilidad de nuestros actos y las consecuencias que estos generan, como ocurre con la difusión de falacias por parte de profesionales, lo que desencadena una serie de efectos adversos. En este sentido, debemos plantearnos con seriedad: ¿Cuál es mi responsabilidad como profesional de la salud al difundir información distorsionada? ¿Qué imagen de la psicología estoy fomentando? Como representante de la disciplina, ¿qué concepción de la salud mental estoy promoviendo si mi actitud es de desprecio hacia otros enfoques y colegas?

Nuestra responsabilidad ética no se limita a la rigurosidad del conocimiento que compartimos, sino que también se expresa en la manera en que nos vinculamos con nuestra comunidad profesional y con la sociedad. A menudo, al reproducir conflictos internos —incluso dentro de una misma corriente psicológica o entre instituciones formativas— terminamos debilitando la legitimidad de nuestras disciplinas. Esto genera desconfianza en pacientes, estudiantes y en la ciudadanía, que perciben nuestras contradicciones

como una forma de incoherencia profesional, no muy distinta de la que ocurre cuando figuras de autoridad (padres, gobernantes, policías) se confrontan públicamente.

En nuestros modos de actuar comunicamos implícitamente qué consideramos normativo o saludable. Por eso, nuestra actitud no es un detalle menor, sino un acto ético con consecuencias simbólicas. Cabe entonces preguntarse: ¿qué imagen de la psicología y de la psicoterapia estamos construyendo ante la sociedad? ¿Dónde queda la ética del testimonio, la congruencia entre lo que decimos y hacemos?

Filósofos como Mounier, Buber y Levinas nos interpelan desde una ética relacional, que sitúa al otro como fundamento de la responsabilidad. Desde la tradición socrática y aristotélica también podríamos preguntarnos: ¿este modo de intervenir beneficia a la comunidad, a la disciplina, a la humanidad? Cuando nuestras prácticas se tornan destructivas, lo que ocurre no es un avance, sino una regresión. A diferencia de muchas especies que cooperan para sobrevivir, los seres humanos frecuentemente actuamos contra los vínculos que nos sostienen.

Este fenómeno también refleja una resistencia a la diversidad de pensamiento, derivando en posturas dogmáticas que paralizan el diálogo y obstaculizan el conocimiento. La intolerancia no solo es un problema ético o político, sino una traba epistemológica. Así como la diversidad genética fortalece la evolución y la resiliencia de las especies, la pluralidad teórica y metodológica es esencial para la vitalidad del pensamiento. Donde reina la uniformidad, florecen el estancamiento y el empobrecimiento intelectual.

En este sentido, el análisis grupal representa un paradigma de compleji-

17. *Ibid.*, 45.

dad, que articula lo psíquico, lo social, lo institucional y lo comunitario desde un enfoque transdisciplinario. Más allá de la psicoterapia, permite pensar y actuar sobre múltiples dimensiones de la experiencia humana. Su apertura a las ciencias sociales y de la salud lo convierte en un espacio fértil para el encuentro entre distintas perspectivas. El psicoanálisis, por ejemplo, forma parte de este entramado, pero no lo agota.

Por ello, cualquier profesional —sea de orientación Gestáltica, humanista, cognitivo-conductual, o de otra vertiente— puede enriquecerse con el análisis grupal. Incluso especialistas de otras disciplinas, orientados a la comprensión e intervención con seres humanos, pueden hallar en este enfoque herramientas valiosas¹⁸. En tiempos de fragmentación, el diálogo entre corrientes no es solo deseable: es imprescindible. Solo desde esa apertura es posible un verdadero desarrollo del conocimiento y una práctica profesional éticamente comprometida.

Una de las preguntas éticas fundamentales en la práctica clínica es: ¿qué constituye un pago justo por el servicio psicoterapéutico, sea individual o grupal? Desde mi experiencia como terapeuta, paciente y docente, y a partir de múltiples intercambios con colegas, alumnos y supervisores, considero que una respuesta razonable implica establecer una tarifa clara y estándar, que contemple los impuestos legales (IVA e ISR), independientemente de si el servicio se ofrece de forma presencial o en línea.

El pago no solo retribuye el tiempo y la presencia del terapeuta, sino que también reconoce los costos materiales y simbólicos que implica sostener un encuadre adecuado: renta del consultorio, servicios, conexión a internet estable, equipo tecno-

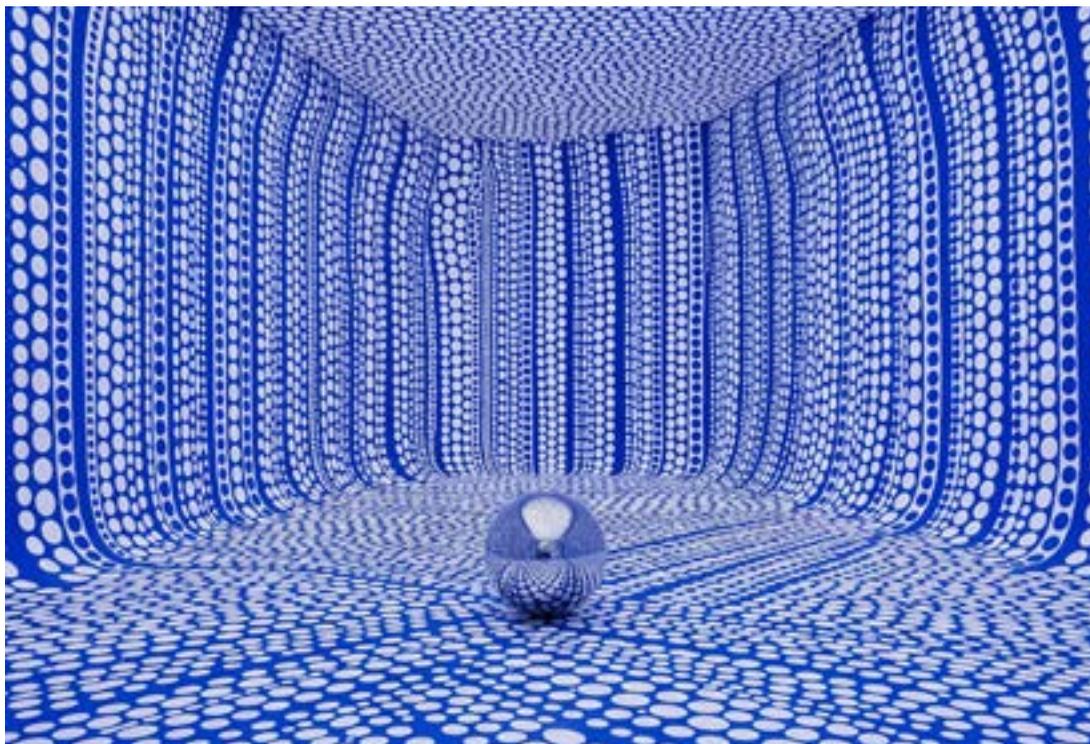
lógico, formación continua, supervisión clínica y el mantenimiento de un espacio —físico o virtual— cuidado y profesional. Pero, sobre todo, ese pago representa el compromiso emocional, psíquico y ético del terapeuta de ofrecer su disponibilidad para acompañar un proceso que no es mecánico ni fragmentado.

Resulta esencial distinguir esta práctica de una lógica mercantilista, donde el precio varía según los “extras” solicitados, como si se tratara de un menú de consumo. Así como en medicina el valor de una consulta no se ajusta por cada herramienta utilizada —salvo en casos específicos—, en psicoterapia no se tarifican las intervenciones afectivas ni la implicación subjetiva. Lo que se ofrece es una disposición integral y su tiempo la cual aparta en su agenda, no un bien de consumo.

Ciertamente, habrá ocasiones en las que sea necesario referir al paciente a otros profesionales —neurólogos, psiquiatras, neuropsicólogos, entre otros—, como parte de una atención interdisciplinaria que potencie la eficacia del tratamiento. Pero estas decisiones deben surgir de una ética del cuidado, no del cálculo económico.

En este marco, es cuestionable la práctica de cobrar tarifas exorbitantes a quienes poseen mayores recursos, bajo la lógica de “depende del sapo la pedrada”. Esto puede derivar en un uso instrumental del paciente, que contradice el principio kantiano según el cual toda persona debe ser tratada como un fin en sí mismo, nunca como medio para otro fin. La abstinencia del terapeuta no se limita al terreno sexual o interpretativo, también implica contener el deseo de ganancia desmedida. Por ello, la reflexión constante sobre nuestras motivaciones y valores es imprescindible.

18. JUAN TUBERT-OKLANDER y REYNA HERNÁNDEZ-TUBERT, “Un modelo novedoso de formación de analistas de grupo”. *Psicoanálisis relacional y análisis grupal*, 1, (2024) 9-20.



Igualmente cuestionable es reducir la frecuencia de las sesiones —sin justificación clínica— para evitar una baja en los ingresos, o derivar al paciente a terapia grupal únicamente por motivos económicos. Estas decisiones, más allá de su aparente lógica pragmática, distorsionan la evaluación clínica y subordinan el tratamiento a intereses personales. Lo que se presenta como eficiencia puede encubrir un acto de maltrato institucionalizado.

La relación terapéutica, como cualquier vínculo humano significativo, es una negociación, pero no una transacción. Esta negociación debe aspirar a la equidad, no a la conveniencia unilateral. Implica considerar los intereses de ambas partes, sin imposiciones ni chantajes, con la conciencia de que cada decisión está atravesada por múltiples factores —conscientes e inconscientes— que deben ser cuidadosamente analizados.

Solo mediante esta conciencia crítica es posible ejercer una auténtica libertad en la elección clínica, orientada al bienestar del paciente. Sin embargo, toda decisión conlleva un margen de incertidumbre y riesgo, inherente tanto a la práctica clínica como al quehacer científico y a la vida misma.

La psicoterapia es, por su naturaleza, una labor ética, humanitaria y profundamente comprometida con el cuidado del otro. Acciones que contradicen este propósito desvirtúan el sentido de nuestra práctica. Como señaló Freud en *Sobre la iniciación del tratamiento*, el psicoanalista, por arduo que sea su trabajo, difícilmente alcanzará los ingresos de otros especialistas médicos, y recordó que no hay nada más costoso que la enfermedad¹⁹. Esta advertencia no solo alude al aspecto económico, sino a los costos psíquicos y sociales que implica no recibir atención

19. SIGMUND FREUD, *Obras completas*, (Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1981). Sobre la iniciación del tratamiento de 1910, se encuentra en el tomo XII.

adecuada.

Nuestra tarea requiere un compromiso ético que reconozca al otro como un sujeto único, portador de dignidad. En este sentido, el ajuste de honorarios puede formar parte del encuadre, no como una concesión caritativa, sino como una decisión clínica y ética que emerge de una relación dialógica y situada. No obstante, fijar una tarifa justa exige una evaluación cuidadosa, en la que se ponderen las necesidades del paciente, la sostenibilidad del trabajo terapéutico y el contexto social donde se ejerce.

Entre los aprendizajes construidos a lo largo de mi práctica, destaca la utilidad de establecer un margen de tarifas que contemple distintas posibilidades justas: una ordinaria —con la que el terapeuta se sienta valorado—, una elevada —para quienes voluntariamente pueden contribuir más— y una reducida o social —para quienes lo requieren. Este esquema no debe exceder los rangos que cobran otros profesionales de la salud en el país, considerando las realidades locales y la diversidad de pacientes. La valoración del propio trabajo es aún más relevante cuando el terapeuta sostiene económicamente a otros (hijos, padres o la familia en general), pues comprometerse con un paciente muchas veces implica renunciar a tiempo personal o familiar.

El establecimiento de este margen debe regirse por criterios éticos que eviten tanto la sobrevaloración como la devaluación del servicio. Encontrar este equilibrio requiere de la *phronésis* aristotélica —sabiduría práctica—, que nos permite discernir lo justo en cada situación concreta. Además, indagar sobre los valores y tarifas del entorno profesional contribuye a prevenir inequidades y a sostener la dignidad del ejercicio clínico.

Un aspecto crucial a subrayar es que, en ética, las apariencias pueden enga-

ñar: una decisión que parece moralmente correcta puede no serlo, y viceversa. De ahí la necesidad de analizar cada situación en su complejidad, evitando juicios apresurados. Las decisiones clínicas suelen ser dilemáticas, pero esa dificultad no exime de responsabilidad; al contrario, exige asumirla con fundamento en principios orientados al bienestar del paciente.

Así, medidas como el cobro anticipado, el aumento en la frecuencia de las sesiones, o el cambio de un encuadre individual a uno grupal, pueden ser vistas como inapropiadas si se juzgan superficialmente. Sin embargo, cuando se basan en criterios clínicos sólidos, pueden ser no solo justificadas, sino necesarias y éticas.

Hablar abiertamente de honorarios permite además observar reacciones significativas del paciente, ya que el dinero no es un mero medio de intercambio, sino un símbolo cargado de historia afectiva y social. Algunos pacientes comprenden el valor del proceso; otros se sienten incómodos o abandonan la terapia sin expresar sus motivos; algunos callan, pero cargan emociones de enojo o resentimiento que luego proyectan hacia el terapeuta o hacia la psicoterapia misma. También hay quienes logran elaborar estas emociones en la transferencia, permitiendo un trabajo profundo sobre la vivencia del intercambio y el valor. Desde este enfoque, no basta con que el paciente *pueda* pagar: importa lo que *significa* pagar, lo que representa en su historia subjetiva, en sus vínculos, y en su modo de ubicarse frente al otro.

En ocasiones, el reclamo del paciente respecto al costo puede estar plenamente justificado. En tales casos, es responsabilidad del terapeuta reconocerlo y actuar en consecuencia. Distinguir entre una necesidad genuina y un deseo voraz que encubre otras fantasías —como la creencia de que “la vida le debe algo”— forma parte del juicio clínico y ético. Personalmente, suelo

pedir al paciente que proponga un monto viable cuando no puede pagar los honorarios completos, para dialogarlo y buscar un equilibrio.

Recuerdo un caso en el que un paciente expresó que percibía nuestra relación terapéutica como una forma de prostitución, ya que sentía que solo me pagaba para recibir afecto. Esta situación nos condujo a trabajar un conflicto profundo sobre su forma de vincularse, conflicto que, de no haber sido puesto en palabras, habría quedado actuado o silenciado.

Estas situaciones son inherentes a la dimensión transferencial de la psicoterapia. Los pacientes suelen tener sentimientos ambivalentes hacia el terapeuta. El elogio no siempre expresa gratitud genuina; puede alimentar el narcisismo del profesional y convertirse en un obstáculo clínico. Como advierte el filósofo Carlos Díaz²⁰, una terapia que no confronta al paciente, que rehúye la verdad por temor a la incomodidad, es una simulación y una pérdida de tiempo. Nuestro trabajo implica habilitar un espacio en el que la verdad, aunque incómoda, pueda ser dicha.

Por supuesto, aplicar estas decisiones sin la formación adecuada puede derivar en mala praxis, caracterizada por la impericia, la imprudencia o la negligencia²¹. Adherirse rígidamente a protocolos estandarizados, sin atender a la singularidad de cada sujeto, también es éticamente cuestionable. Este principio es válido tanto para la terapia individual como para la grupal, así como para cualquier intervención relacional que implique una responsabilidad clínica.

Ya he señalado el valor inherente a la labor psicoterapéutica: una práctica que exige inversión constante de recur-

sos emocionales, económicos y temporales. Sin embargo, este compromiso suele quedar invisibilizado, especialmente cuando la psicoterapia es ofrecida como si fuera un producto de consumo masivo. Resulta preocupante la proliferación de prácticas comerciales que banalizan el oficio —descuentos por fechas especiales, promociones del tipo “dos por uno”—, reduciendo el trabajo clínico a una mercancía, moldeada por lógicas de mercado que contradicen su fundamento ético y humanista.

Estas estrategias, lejos de ampliar el acceso responsable a la salud mental, distorsionan la percepción del proceso terapéutico. Además, suscitan una competencia desleal entre colegas y pueden generar en los pacientes la ilusión de que la terapia opera bajo principios equivalentes a los del consumo inmediato, cuando en realidad se trata de un proceso que requiere tiempo, compromiso y preparación rigurosa.

Surge entonces una pregunta ineludible: ¿quiénes recurren a estas tácticas? ¿Están realmente capacitados para sostener la complejidad del trabajo clínico? Ofrecer psicoterapia no solo implica tener conocimientos teóricos, sino también una ética sólida, un propio proceso terapéutico, una supervisión continua y una actitud reflexiva constante. Cuando se diluye esta exigencia, se corre el riesgo de prácticas negligentes que, aunque rentables en términos de agenda llena, pueden estar lejos de ofrecer una ayuda genuina. El problema se agrava cuando algunos terapeutas, sin la formación especializada necesaria, ofrecen atención a todo tipo de población —niños, adultos, parejas, grupos— sin distinguir las particularidades técnicas y éticas que cada modalidad

20. CARLOS DÍAZ, *La filosofía como terapia*, (Pontevedra: Editorial Ygriega, 2021).

21. OMAR FRANÇA-TARRAGÓ, *Manual de psicoética. Ética para psicólogos y psiquiatras*, (Bilbao: Desclée de Brouwer, 2012).



requiere. Aunque esto puede tener como resultado una mayor demanda, es válido preguntarse si se sostiene allí una praxis respetuosa y responsable. La honestidad con uno mismo y con los pacientes es, en este sentido, una virtud clínica fundamental. Reconocer nuestros límites es un acto de ética profesional y también de cuidado: nos protege del desgaste emocional, del resentimiento que puede surgir ante honorarios precarios, y de la tentación de responsabilizar al paciente por las condiciones estructurales de nuestra práctica.

En el interior de la comunidad terapéutica se puede observar una distribución desigual de pacientes, aparentemente arbitraria: algunos colegas refieren que sólo les llegan consultantes con posibilidades de cubrir honorarios completos; otros, que su agenda se compone casi exclusivamente de personas que no pueden pagar una tarifa justa. Aunque esta asimetría obedece a múltiples factores, una causa frecuen-

te —aunque pocas veces tematizada— es la forma en que entre colegas nos etiquetamos y derivamos. A quienes se les identifica como “terapeutas de bajo costo” se les derivan sistemáticamente pacientes con dificultades económicas, con el supuesto o eufemismos de que “son buenas personas”, “tienen vocación” o simplemente “aceptan”. A otros, se les remiten únicamente pacientes que pueden pagar tarifas altas, muchas veces más por afinidad personal que por idoneidad clínica.

Esta lógica de derivación encierra una forma velada de jerarquización profesional: se refuerza una división de estatus entre colegas, a veces bajo discursos altruistas, a veces por mero cálculo económico. En algunos contextos institucionales o formativos, estas dinámicas se intensifican: terapeutas con mayor jerarquía acumulan pacientes y estudiantes, seleccionando a quienes pueden pagar más, al tiempo que otros sostienen agendas satura-

das con honorarios reducidos. Estas prácticas no son inocuas. Aunque muchas veces operan de forma tácita o incluso “bienintencionada”, producen violencia simbólica entre colegas, erosionan la ética profesional y perpetúan desigualdades dentro del campo terapéutico. Si el campo se estructura en función de relaciones de poder más que de criterios clínicos o éticos, no sólo se debilita la solidaridad entre profesionales, sino también la legitimidad social de la psicoterapia como práctica humanizante.

Frente a esta situación, conviene preguntarnos: ¿cómo podemos construir redes de apoyo verdaderas dentro de la comunidad terapéutica? Una posible vía es la creación de espacios de análisis grupal, donde podamos visibilizar estas tensiones, problematizarlas y generar nuevas formas de relación más horizontales, cooperativas y justas. La ética, en este sentido, no es solo una guía para la relación con los pacientes, sino también para la manera en que nos vinculamos entre colegas.

El deseo de contribuir socialmente es legítimo y valioso, ya sea en intervenciones grupales o individuales, pero debe estar mediado por una reflexión rigurosa. Aplicar principios altruistas de forma indiscriminada puede tener efectos contraproducentes, como fomentar la dependencia o evadir el análisis de dinámicas inconscientes. Una alternativa ética es que el terapeuta defina cuántos pacientes puede atender con tarifas reducidas, sin comprometer su sostenibilidad familiar, de su práctica ni la calidad del vínculo terapéutico.

La dimensión simbólica del dinero aparece tanto en la terapia individual como en la grupal. En ambos contextos, el dinero entra en juego como representación de vínculos, deseos, agresiones o fantasías

inconscientes. Por ejemplo, un paciente que posponía sistemáticamente el pago manifestaba, a través de esa omisión, un patrón de maltrato aprendido, replicando el lugar que ocupaba en sus vínculos significativos. En otro caso, el silencio frente a la deuda ocultaba la vergüenza de reconocer su fragilidad económica y su dificultad para pedir ayuda. En ambos, el trabajo terapéutico permitió resignificar el acto de pagar como un ejercicio de responsabilidad y dignidad.

El terapeuta puede sentirse movido por motivaciones humanitarias, religiosas o ideológicas, pero estas deben ser examinadas críticamente. A su vez, los pacientes llegan con concepciones propias sobre el dinero, la ayuda y la figura del terapeuta, las cuales pueden facilitar o interferir en el proceso. Por eso, el encuadre económico debe revisarse periódicamente, no como una cuestión administrativa, sino como parte del análisis del vínculo y su evolución.

Cuando no se trabaja este aspecto con el paciente –individual o grupal– se corre el riesgo de caer en un paternalismo que consolide la dependencia y debilite la capacidad de agencia del sujeto. Como señala Paul Ricoeur²², el cuidado ético exige reconocer al otro sin reducirlo a una posición de inferioridad. En paralelo, el terapeuta debe evitar alimentar su propio narcisismo, viéndose como benefactor o salvador. Heinz Kohut²³ advierte cómo estas motivaciones narcisistas pueden contaminar el proceso, desviando la atención de la subjetividad del paciente hacia las necesidades no elaboradas del analista.

No se trata de aplicar mecánicamente los principios de neutralidad y abstinencia, sino de sostener una escucha activa y abierta a los significados emer-

22. PAUL RICOEUR, *Sí mismo como otro*, (Ciudad de México: Siglo XXI Editores, 2020).

23. HEINZ KOHUT, *El análisis del self*, (Buenos Aires: Amorrortu, 2015).

gentes, incluso aquellos que resultan incómodos. En *Recordar, repetir y elaborar*, Freud²⁴ muestra cómo el paciente tiende a repetir, en lugar de recordar, conflictos inconscientes. El trabajo del analista no es reaccionar emocionalmente, sino transformar esas repeticiones en material interpretativo. Esta disposición exige una ética clínica que no confunda neutralidad con indiferencia, sino que se abra a las múltiples capas de sentido que estructuran el vínculo terapéutico.

Las creencias religiosas también influyen en la representación del dinero. Para algunas doctrinas, el dinero es signo de virtud; para otras, un obstáculo espiritual. Max Weber²⁵ mostró cómo el ethos protestante promovía la acumulación racional de capital, a diferencia de la ética católica, más orientada al sacrificio. Estas concepciones, conscientes o no, moldean las actitudes de los pacientes frente al pago, la ayuda y la deuda, y se hacen presentes en el análisis como expresiones de una historia cultural y personal que también atraviesa al terapeuta.

El deseo de ayudar, cuando no es pensado, puede operar como defensa contratransferencial²⁶. A veces, el terapeuta intenta calmar su culpa o sostener una autoimagen idealizada de sí mismo, evitando así abordar conflictos como la hostilidad o las transferencias negativas que se activan alrededor del dinero. Esta evitación priva al paciente de la posibilidad de elaborar aspectos fundamentales de su historia afectiva.

Algunos pacientes suponen que la labor terapéutica debería ser gratuita, desesti-

mando que también es una profesión que requiere formación, tiempo y recursos. Una paciente, por ejemplo, reaccionó con hostilidad cuando le propuse aumentar la frecuencia de las sesiones, pese a que ya contaba con un descuento. Al trabajar esta reacción, emergieron recuerdos de explotación económica y manipulación emocional en su historia familiar. Reconocer esto fue doloroso, pero permitió resignificar el vínculo terapéutico desde otro lugar.

Abordar el tema del dinero no solo es inevitable, sino necesario. Trabajarlo abre la posibilidad de interrogar los valores, los mandatos familiares y sociales, y las estructuras inconscientes que sostienen las relaciones del paciente.

Por otra parte, existen instituciones que ofrecen terapia a bajo costo, pensadas para quienes realmente lo necesitan. No obstante, no es infrecuente que personas con recursos suficientes busquen beneficiarse de estas opciones, desplazando a quienes no tienen alternativas. Esta conducta, lejos de ser solo un problema económico, revela patrones sociales de abuso y privilegio. Tal como ocurre con las becas mal otorgadas, estas actitudes expresan dinámicas normalizadas de corrupción y egoísmo, como bien advierte Zygmunt Bauman²⁷ sobre la despersonalización de las relaciones en la modernidad. En sintonía, Erich Fromm²⁸ analiza cómo los sistemas sociales configuran subjetividades temerosas de la libertad, que se refugian en estructuras de dependencia.

El espacio terapéutico, por tanto, no está exento de estas lógicas. Pero es precisamente allí donde pueden ser

24. SIGMUND FREUD, *Obras completas*, (Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1981). *Recordar, repetir y elaborar* de 1914, se encuentra en el tomo XII.

25. MAX WEBER, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. (Ciudad de México: Editorial Lectorum, 2019).

26. La defensa contratransferencial consiste en que el analista o terapeuta actúa inconscientemente para poder evitar afrontar una situación que le angustia, obstaculizando así el progreso de la terapia.

27. ZYGMUNT BAUMAN, *Modernidad y ambivalencia*, (Barcelona: Anthropos Editorial, 2005).

28. ERICH FROMM, *El miedo a la libertad*, (Ciudad de México: Editorial Paidós, 2018).

analizadas, comprendidas y transformadas, si el terapeuta está dispuesto a incluir el dinero como un elemento más del entramado transferencial y no como un obstáculo o una vergüenza. Solo así es posible una práctica verdaderamente ética y transformadora.

Recuerdo el caso de una adolescente con conductas disociales, quien atendí hace muchos años atrás. Tanto ella como su hermano habían sido adoptados fuera de Mérida. Desde el inicio, exploré la dinámica familiar, pues sospechaba que su dificultad para seguir reglas y su actitud transgresora estaban relacionadas con una crianza marcada por el maltrato y la instrumentalización.

Un día, al salir del consultorio, noté la camioneta de lujo del padre. Al conversar conmigo, me entregó su tarjeta de negocios con una actitud que interpreté como una forma sutil de jerarquización y ostentación. Foucault²⁹ ha señalado cómo el poder circula en las relaciones cotidianas, incluso en los gestos más simples. Aquella escena despertó una incomodidad contra-transferencial: la asimetría económica era evidente, y, sin embargo, esta familia recurría a instituciones públicas o de bajo costo, evitando asumir el cuidado económico de su hija. Incluso la habían internado en una casa hogar financiada por donaciones.

Me pregunté entonces: ¿qué motivó realmente su decisión de adoptar? Su vínculo con el dinero no parecía responder a un acto de donación amorosa, sino a una lógica utilitaria, en la que la hija era vivida como una carga. El maltrato no solo alcanzaba a los hijos, sino también a las instituciones que los asistían. La niña, adoptada en condiciones opacas, se convirtió en objeto de frustración cuando no colmó las expectativas parentales.

El tratamiento no continuó. El padre, al cancelar fuera del tiempo de gracia, se negó a pagar el costo acordado (una cantidad absurdamente baja), acusando a la institución de “abuso”, pese a haber firmado previamente las condiciones. Su descalificación del proceso evidenciaba una resistencia feroz a lo que el dispositivo terapéutico estaba revelando.

Este tipo de actitudes no son aisladas. Muchos terapeutas escuchamos demandas similares: pacientes que, al saber que trabajamos en instituciones con tarifas reducidas, exigen el mismo beneficio en la práctica privada o solicitan ser registrados como pacientes institucionales. Estas estrategias manipulan la confianza y ponen en riesgo la integridad del encuadre terapéutico, cuya base es la verdad. Una demanda nacida desde la deshonestidad socava las posibilidades de transformación.

En estos casos, el terapeuta no solo debe poner límites, sino también leer las implicaciones profundas de esa economía afectiva y simbólica. La psicoterapia no puede florecer en un terreno de engaño; necesita un pacto ético basado en la disposición a mirar lo que incomoda, tanto del lado del paciente como del analista.

¿Deberían establecerse criterios claros para ajustar honorarios? En mi experiencia, cuando percibo una solicitud genuina, estoy dispuesto a flexibilizar el pago, pero siempre exijo una propuesta concreta, revisable durante el proceso. Esto implica un acto de confianza, sabiendo que la verdad emergerá en algún momento, y que también entonces deberá trabajarse.

Hablar del dinero en análisis es hablar de la relación misma. Ajustar la frecuencia semanal de las sesiones o el pago despierta fantasmas, reactiva viejas heridas y despierta transferencias intensas. El tera-

29. MICHEL FOUCAULT, *Microfísica del poder*, (Madrid: Las ediciones de la Piqueta, 1980).

peuta deviene representante simbólico de figuras parentales, del sistema y sus injusticias, y es objeto tanto de idealización como de devaluación. A menudo, lo que comienza con admiración termina en crítica feroz.

Sin embargo, a través del trabajo con la contratransferencia y de una intervención sensible, puede emerger una relación más auténtica. Aquellos que logran atravesar estas tensiones experimentan un crecimiento real, incluso en su relación con el dinero. Pasan de la queja estéril frente al sistema a una actitud activa, creativa, con capacidad de agencia y deseo de contribuir a un mundo más justo.

Para que el proceso tenga sentido, ambas partes deben comprometerse. El terapeuta aporta su formación, tiempo y presencia; el paciente, su voluntad, su palabra y, entre otros elementos, un pago que reconozca el valor del trabajo recibido. Solo así se establece un lazo ético, basado en la reciprocidad y la justicia. El análisis, individual o grupal, no es una dádiva ni un acto asistencial. Es una praxis comprometida con todas las dimensiones del ser: acción, emoción, pensamiento, voluntad. La terapia, en este sentido, es un activismo de lo humano.

El dinero, entonces, no es en sí mismo ético o corruptor; lo ético reside en el modo en que lo insertamos en nuestras relaciones. Puede ser vehículo de reconocimiento o de explotación. La cuestión no es el dinero, sino el vínculo que construimos a través de él.

En grupos terapéuticos, los acuerdos económicos se abordan desde el inicio. Informo a los participantes que algunos pagan menos, de forma temporal, y trabajamos las reacciones que esto suscita. Así, el dinero se convierte en material analítico, porque expresa afectos, fantasías y conflictos interpersonales. Como dice Bion³⁰, los

grupos movilizan dinámicas inconscientes, y el dinero puede funcionar como símbolo de valor, pertenencia, exclusión o poder.

Al principio, en el grupo de terapia que atiendo estos temas emergían solo al final, en privado, como si hablar de dinero fuera indecoroso. Tuve que intervenir y señalar que era un asunto legítimo del análisis grupal. Con el tiempo, comprendimos que los impagos o los retrasos eran formas de replicar viejos vínculos en los que afecto y maltrato coexistían. Así, el no pago también era una forma de violencia hacia mí como terapeuta, invisibilizando que, como ellos, también necesito sostenerme para vivir. Trabajar estas escenas permitió abrir caminos de comprensión y cambio. El dinero, como toda relación significativa, puede ser una vía de transformación si se le concede su lugar en el análisis.

También recuerdo el caso de una paciente en un grupo terapéutico que, a partir del trabajo analítico, identificó una sensación persistente de “deuda emocional” hacia ciertos miembros de su familia. Cargaba con una culpa simbólica que la llevaba a sostener vínculos marcados por el maltrato, no solo percibido, sino efectivamente vivido. Este patrón se repetía en su relación con las instituciones bancarias: se endeudaba crónicamente, reforzando una vivencia de impotencia y suposición de que jamás podría saldar lo que debía.

La dinámica se replicó también en el espacio terapéutico: solicitó inicialmente una reducción de honorarios y fue acumulando deudas conmigo como terapeuta. El dinero, en su caso, no era solo un medio de intercambio, sino un significativo cargado de ambivalencia: podía representar cuidado y reconocimiento, pero también sometimiento y control.

Lo interesante fue cómo el grupo resonó con su vivencia. Algunos miembros se

30. WILFRED BION, *Experiencias en grupos*, (Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica, 1980).



identificaron con aspectos similares, especialmente quienes también contaban con tarifas reducidas. Uno de ellos, conmovido por lo trabajado en las sesiones, expresó su decisión de pagar el monto completo en dos meses, reconociéndolo como un acto de justicia y reciprocidad. Entendió que el respeto que yo les ofrezco como terapeuta también merece ser retribuido, no solo emocionalmente, sino materialmente. Este gesto no solo fortaleció el vínculo terapéutico, sino que les ofreció un modelo para exigir justicia en sus propios contextos laborales y vinculares.

Otro miembro del grupo, en cambio, evitaba sistemáticamente hablar de su atraso en los pagos. Esta resistencia fue abordada analíticamente en el grupo como expresión de un patrón más amplio de evasión y dificultad para asumir responsabilidad. Sin embargo, él optó por sostener esa posición, desoyendo la invitación a elaborar en común las tensiones que surgen en el lazo terapéutico.

A pesar de ello, la incorporación de nuevos participantes reconfiguró la dinámica grupal, renovando la posibilidad de pensar colectivamente las relaciones entre dinero, poder, afecto y responsabilidad. El grupo, como microcosmos social, permitió explorar cómo estas tensiones atraviesan nuestras relaciones más íntimas, nuestras prácticas económicas y la manera en que nos posicionamos frente al otro.

Algunas consideraciones prácticas

Aunque el dinero suele abordarse como parte del proceso terapéutico, su verdadero tratamiento comienza en el encuadre. Es en esta instancia fundacional donde se establece el acuerdo económico, concebido como un pacto ético y funcional entre paciente y terapeuta.

El encuadre, tal como señala Tubert-Oklander³¹, no es un mero acuerdo técnico, sino un marco que da forma y sentido a la experiencia analítica. Cumple funciones

31. JUAN TUBERT-OKLANDER, "Contribution to the discussion on the Analytic Frame". *Psychoanalytic Dialogues*, 18 (2) 2008, 239-242.

estructurantes: delimita el espacio simbólico del proceso, define el vínculo, regula legalmente la relación, y actúa como continente emocional. Además, aísla al dispositivo terapéutico del mundo ordinario, permitiendo un tipo de encuentro regido por valores como la compasión, el cuidado, la equidad, la verdad y el reconocimiento mutuo.

Este marco también opera como un contenedor de fantasías inconscientes, muchas de ellas de orden colectivo, que posibilitan procesos de simbolización y transformación subjetiva. De ahí que el encuadre, lejos de ser una formalidad, constituya una intervención terapéutica en sí misma. Winnicott³² lo vincula a las nociones de *holding* y *handling*, entendidas como el sostén emocional y el cuidado del espacio psíquico compartido.

En mi práctica, tras las entrevistas iniciales, se acuerda un pago mensual —tanto para la terapia individual como grupal— que no está sujeto a la asistencia. Esto garantiza un lugar estable y simbólicamente habitado. El paciente, al “rentar” ese espacio, lo hace suyo. En este sentido, la etimología griega de *ethos*³³ como “morada” resulta profundamente significativa: la ética terapéutica implica crear un hogar psíquico compartido. A diferencia de otras profesiones, donde la ausencia del paciente implica remplazo inmediato, en análisis ese lugar permanece reservado.

Cuando un paciente falta, no se trata simplemente de una ausencia: se abre un campo de análisis. El terapeuta evalúa si es clínicamente pertinente ofrecer una reposición, considerando lo que esa omisión expresa. En muchos casos, sostener el encuadre sin reponer tiene más valor terapéutico que el acto en sí. La acti-

tud ética del analista —la forma en que se encarna el límite— ya es, en sí misma, una intervención.

Cobrar por sesión, en cambio, puede generar tensiones innecesarias: ausencias que afectan la continuidad, malestar por interrupciones, e incluso percepciones de desvalorización mutua. El pago mensual, en cambio, introduce el principio de responsabilidad, promoviendo compromiso con el proceso y con los vínculos cotidianos del paciente. Elegir entrar en terapia mediante un consentimiento informado implica asumir esa responsabilidad.

Frente a la demanda, muchos colegas reservan algunos lugares con aranceles reducidos. Esta práctica busca un equilibrio ético y social: quienes abonan el valor completo permiten, indirectamente, que otros accedan al proceso. Es una lógica solidaria similar a la de becas en instituciones educativas, donde se abonan mensualidades incluso en meses sin clases, en favor de la continuidad del sistema.

Idealmente, el avance terapéutico también debería reflejarse en una mayor autonomía económica, lo que permitiría renegociar las condiciones. Esta perspectiva se articula con el principio ético de subsidiariedad: brindar apoyo sin perpetuar la dependencia, promoviendo el fortalecimiento y la eventual reciprocidad dentro de la comunidad.

El pago justo, entonces, no es un acto administrativo, sino parte del dispositivo terapéutico. Su sentido es estructural, emocional, simbólico y relacional. No obstante, como en toda dinámica humana, existen rupturas. Incumplimientos, como no pagar los honorarios, constituyen una forma de quiebre del encuadre y revelan aspectos no elaborados del paciente, inser-

32. DONALD WINNICOTT, *Los procesos de maduración y el ambiente facilitador. Estudios para una teoría del desarrollo emocional*, (Ciudad de México: Paidós, 2016).

33. El término griego ἦθος (*ethos*), que traducimos como “ética”, originalmente significaba “morada”, a diferencia de ἔθος (*ethos*), que se refiere a la “costumbre”.

tos en un entramado de violencia sistémica más amplia. El terapeuta se convierte en receptor de esas proyecciones.

En mi experiencia, ha habido pacientes que han acumulado deudas y luego desaparecido sin saldarlas. Se confía en el vínculo, hasta que ese lazo se rompe de forma unilateral. Muchos terapeutas enfrentamos este tipo de situaciones, que generan sentimientos de impotencia e incluso indignación. Por eso, como en toda relación humana, la psicoterapia conlleva riesgos para ambas partes: se trata, en el fondo, de un acto de fe y de responsabilidad compartida.

Conclusión

El dinero, como cualquier otro elemento en la psicoterapia, lejos de ser un elemento neutro o meramente instrumental, se revela como un signo cargado de sentido. Actúa como un espejo de las modalidades de vínculo, exponiendo formas de reconocimiento o de violencia, tanto del paciente hacia el terapeuta como en sentido inverso. Al mismo tiempo, expresa los patrones relacionales que el sujeto ha configurado en otros espacios de su existencia.

La manera en que se acuerda, se respeta o se transgrede el pacto económico no pertenece exclusivamente al orden transaccional: se inscribe en una trama simbólica, ética y afectiva que atraviesa el encuentro terapéutico. Allí donde parece tratarse de dinero, lo que se despliega es una economía del deseo, de la confianza, de la responsabilidad compartida. Estas dinámicas, lejos de ser privadas o aisladas, remiten a una lógica más amplia. Son la manifestación micro de estructuras sociales y culturales que se reeditan en

el espacio analítico. Beuchot³⁴ lo expresa con claridad: el ser humano es un microcosmos, una imagen del mundo mayor. En este sentido, el consultorio no escapa al mundo: lo condensa, lo representa y, en ocasiones, lo subvierte

Su manejo en terapia es, ante todo, un acto relacional. Como lo formuló Winnicott³⁵, se trata de reconocer las necesidades del otro y, a la vez, permitir que el otro reconozca las propias. Este mutuo reconocimiento encarna la posibilidad de una auténtica relación *Yo-Tú*, en términos de Martin Buber³⁶, base de toda ética relacional.

La relación terapéutica, cuando es justa y auténtica, se convierte en un espacio transformador que repercute más allá del consultorio. Afecta vínculos familiares, amistosos y, en el caso de la terapia grupal, impacta en la comunidad terapéutica. Por eso, hablar de dinero en psicoterapia es hablar de verdad, de compromiso, de reconocimiento mutuo y de dignidad humana.

En su correspondencia con James Putnam, Freud mostró su escepticismo respecto a la idea de que el psicoanálisis debía incorporar explícitamente lo ético y lo filosófico. Putnam, por el contrario, afirmaba que el fin último del análisis debía ser ético: no solo aliviar el sufrimiento, sino contribuir a que el paciente se transforme en una persona más plena, responsable y capaz de amar. Esta perspectiva fue retomada por Tubert-Okländer³⁷, quien subraya que el analista no debe ser perfecto, pero sí suficientemente decente, veraz y confiable como para encarnar, con su actitud, una ética del cuidado, la verdad y la reparación.

34. MAURICIO BEUCHOT, *Microcosmos. El hombre como compendio del ser*, (México: Universidad Autónoma de Coahuila, 2009).

35. DONALD WINNICOTT, *Realidad y juego* (Buenos Aires: Editorial Gedisa, 1971).

36. MARTÍN BUBER, *Yo y Tú*. (Barcelona: Herder, 2017).

37. JUAN TUBERT-OKLANDER, *Does the analyst's personality have anything to do with the analytic process?* Manuscrito enviado para su publicación en un próximo número en *PsychoanalyticInquiry*, 2025.



El terapeuta, desde cualquier orientación, debe ser coherente consigo mismo. Si no lo es, transmite, aunque no lo quiera, sus propias patologías relacionales, como un “caballo de Troya” que enferma a otros y al sistema en su conjunto. Como recuerda Levinas³⁸, la ética comienza en la relación con el otro, en el rostro del prójimo, en su vulnerabilidad y en nuestra respuesta.

Abordar el tema del dinero en la terapia, con todas sus implicancias, es una travesía que requiere tiempo, trabajo y encuentros marcados por tensiones, desencuentros y resignificaciones. Pero cuando este proceso se transita con apertura y compromiso, la relación

entre terapeuta y paciente madura. Y esa maduración, en muchos casos, se refleja también en una mayor estabilidad y prosperidad, incluso económica por parte del paciente.

No se trata de idealizar el psicoanálisis. El crecimiento personal y la lucha social es una tarea concreta y ardua, que se despliega desde el espacio terapéutico hacia la vida cotidiana y lo colectivo. Implica asumir que cada gesto, cada omisión, cada palabra y cada silencio forman parte de una ética viva. Y en ese entretejido humano, el dinero también habla, también transforma. En este sentido, hacemos un activismo terapéutico. **P**

38. EMMANUEL LEVINAS, *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, (Salamanca: Ediciones sígueme, 2002).

Bibliografía

- Bauman, Zygmunt. *Modernidad y ambivalencia*. Barcelona: Anthropos Editorial, 2005.
- Beuchot, Mauricio. *Microcosmos. El hombre como compendio del ser*. México: Universidad Autónoma de Coahuila, 2009.
- Bion, Wilfred. *Experiencias en grupos*. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica, 1980.
- Buber, Martín. *Yo y Tú*. Barcelona: Herder, 2017.
- Díaz, Carlos. *La filosofía como terapia*. Pontevedra: Editorial Ygriega, 2021.
- Foucault, Michel. *Microfísica del poder*. Madrid: Las ediciones de la Piqueta, 1980.
- França-Tarragó, Omar. *Manual de psicoética. Ética para psicólogos y psiquiatras*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2012.
- Freud, Sigmund. *Sigmund Freud. Obras completas*. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1981.
- Fromm, Erich. *El miedo a la libertad*. Ciudad de México: Editorial Paidós, 2018.
- Fromm, Erich. *Ética y psicoanálisis*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2019.
- Hartmann, Nicolai. *Ética*. Madrid: Ediciones Encuentro, 2011.
- Ibáñez, José. *Introducción a la antropología filosófica*. Navarra: EUNSA, 2007.
- Klein, Melanie. *Envidia y gratitud. Obras completas. Envidia y gratitud y otros trabajos*. Tomo 3. Ciudad de México: Editorial Paidós Mexicana, 2009.
- Kohut, Heinz. *El análisis del self*. Buenos Aires: Amorrortu, 2015.
- Levinas, Emmanuel. *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2002.
- Morin, Edgar. *Los siete saberes necesarios para la educación del futuro*. Medellín: Santillana/UNESCO, 2021. En: <https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000378091>
- Nussbaum, Martha. *Paisajes del pensamiento. La inteligencia de las emociones*. Madrid: Ediciones Paidós Ibérica, 2001.
- Piaget, Jean. *La formación del símbolo en el niño. Imitación, juego y sueño. Imagen y representación*. Ciudad de México: Fondo de cultura económica, 2021.
- Ricoeur, Paul. *Sí mismo como otro*. Ciudad de México: Siglo veintiuno editores, 2020.
- Tubert-Oklander, Juan y Hernández-Tubert, Reyna. “Un modelo novedoso de formación de analistas de grupo”. *Psicoanálisis relacional y análisis grupal*, 1, 2024, 9-20. En: <https://fliphtml5.com/bookcase/buwdh/>
- Tubert-Oklander, Juan. “Contribution to the discussion on the Analytic Frame”. *Psychoanalytic Dialogues*, 18 (2) 2008, 239–242. En: <https://pep-web.org/search/document/PD.018.0239A>
- Tubert-Oklander, Juan. “Las funciones de la supervisión psicoanalítica”. *Cuadernos de Psicoanálisis*, 39 (3 y 4) 2006, 76-106.
- Tubert-Oklander, Juan. Does the analyst’s personality have anything to do with the analytic process? Manuscrito enviado para su publicación en un próximo número en *PsychoanalyticInquiry*, 2025.
- Weber, Max. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Ciudad de México: Editorial Lectorum, 2019.
- Winnicott, Donald. *Los procesos de maduración y el ambiente facilitador. Estudios para una teoría del desarrollo emocional*. Ciudad de México: Paidós, 2016.
- Winnicott, Donald. *Realidad y juego*. Buenos Aires: Editorial Gedisa, 1971.

NORMAS PARA AUTORAS/ES

El Comité Editorial de la **Revista Piezas en Diálogo Filosofía y Ciencias Humanas** sólo someterá a dictamen artículos que no hayan aparecido en publicaciones impresas o en línea y que no estén en proceso editorial en otras revistas o libros.

Para los aspectos de contenido y forma de los Artículos y las Reseñas, el Comité Editorial de Piezas tomará en cuenta lo siguiente:

Contenido:

- a) Que traten una temática filosófica con profundidad, claridad, coherencia, creatividad y capacidad de comunicación con públicos amplios no especializados.
- b) Que vinculen la reflexión y la investigación filosófica con la vida cotidiana, así como con temas relevantes para la formación de los estudiantes.
- c) Que ofrezcan elementos didácticos y claves de lectura de filósofos, pensadores, obras y fenómenos o problemáticas de emergencia actual, importantes para la formación filosófica.
- d) Que inviten a la crítica, el debate y el diálogo sobre temas y problemas propios de la Filosofía y las Ciencias Sociales.
- e) Que relacionen el estudio y la actividad filosófica, con otros campos del saber de la ciencia, la cultura y la sociedad.

Forma:

- Deberán ser inéditos y escritos en español. Si se incluyen pasajes en un idioma distinto deberán presentar también la traducción al español.
- Incluirán nombre completo del autor y una breve descripción de su currículum vitae.
- Deberán tener una extensión mínima de 6 cuartillas y máxima de 12, escritas por una sola cara en Garamond punto 12 incluidas las referencias, notas, cuadros y figuras; se entregarán incluyendo un resumen (*abstract*) del documento, en español y en inglés, no mayor de 10 líneas y máximo seis palabras claves (en español y en inglés).
En el caso de las reseñas, la extensión será entre 4 y 8 cuartillas si es expositiva, y entre 6 y 12 si es de comentario crítico con las mismas características de presentación que los artículos.
- Las notas al pie de página que indican fuentes de referencia deberán registrarse indicando:

a) Para libros: Nombre y Apellido del autor (en versales), título de la obra (en cursivas), ciudad, editorial, año y número de página(s):

Un autor: MARTIN HEIDEGGER, *Conferencias y Artículos* (Barcelona: Ediciones del Serbal, 1994), 95.

Dos autores: PIERRE BOURDIEU y GUNTEHER TEUBNER, *La fuerza del derecho* (Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2000), 22-23.

Tres o más autores: GABRIEL VARGAS LOZANO, *et al.*, *La filosofía mexicana, ¿incide en la sociedad actual?* (México: Editorial Torres Asociados, 2008), 89.

Editor o compilador: HANS Kelsen, ed., *Crítica del derecho natural* (Madrid: Taurus, 1966), 150.

b) Para capítulos de libros: Nombre y Apellido del autor (en versales), título del artículo (entre comillas), título de la obra (en cursivas), Nombre y Apellido (en versales) del editor o compilador de la obra, ciudad, editorial, año y número de página(s):

HANS KELSEN, "Justicia y derecho natural" en *Crítica del derecho natural*, ed. HANS KELSEN, (Madrid: Taurus, 1966), 150.

c) Para revistas o publicaciones periódicas: Nombre y Apellido (en versales), título del artículo (entre comillas), nombre de la revista o publicación periódica (en cursivas), número de publicación, año y número de página(s):

OSCAR VALENCIA MAGALLÓN, "Práctica de comentario filosófico sobre la obra de René Girard y su teoría sobre la Violencia y lo Sagrado", *Revista Piezas en Diálogo Filosofía y Ciencias Humanas*, 20 (2015) 33.

Notas de pie de página: a) irán a espacio sencillo, b) con numeración consecutiva, y c) en caracteres arábigos ("voladitos" o en superíndice), sin punto en la llamada.

Citas textuales: cuando rebasen seis renglones, a) irán a espacio y medio, b) no llevarán comillas, c) irán en tipo normal (no en cursivas) y d) con sangría sólo en el margen izquierdo.

Bibliografía: se presentará en orden alfabético según el apellido de los autores; cuando aparezcan varias obras de un mismo autor, se repetirá el nombre del autor o autores y se ordenarán en orden cronológico: de la publicación más alejada en el tiempo a la más reciente. En todo caso, se seguirán los criterios establecidos por *The Chicago Manual of Style*:

Bourdieu, Pierre, y Gunther Teubner. *La fuerza del derecho*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2000.

Heidegger, Martin. *Conferencias y Artículos*. Barcelona: Ediciones del Serbal, 1994.

Kelsen, Hans, ed. *Crítica del derecho natural*. Madrid: Taurus, 1966.

Kelsen, Hans. "Justicia y derecho natural" en *Crítica del derecho natural*, editado por Hans Kelsen, 150-170. Madrid: Taurus, 1966.

Valencia Magallón, Oscar. "Práctica de comentario filosófico sobre la obra de René Girard y su teoría sobre la Violencia y lo Sagrado". *Revista Piezas en Diálogo Filosofía y Ciencias Humanas*. 20 (2015) 33-40.

Vargas Lozano, Gabriel, José Alfredo Torres, Mauricio Beuchot y Guillermo Hurtado. *La filosofía mexicana, ¿incide en la sociedad actual?* México: Editorial Torres Asociados, 2008.

Los trabajos deberán ser enviados a las siguientes direcciones electrónicas de la Revista Piezas en Diálogo, Filosofía y Ciencias Humanas: torresguillen@hotmail.com / revista.piezas@if.edu.mx o a la dirección editorial de Piezas en Diálogo Filosofía y Ciencias Humanas: Camino Real a Colima 5160, Col. Balcones de Santa María, Tlaquepaque, Jalisco, México, CP. 45606.

