

Aportaciones para una metodología de la práctica filosófica

Resumen

He tratado de integrar varias aportaciones para la práctica filosófica y, en concreto, para la labor del Asesor Filosófico. Desde una cartografía para el reconocimiento de la praxis humana, recogida de una obra de A. González, las aportaciones conceptuales o concepción zubiriana y el presupuesto de la psicología humanista de Antonio Blay, como telón de fondo para una ontología leal y precisa. La aportación de González se articula en torno a un criterio de discriminación denominado como verdad primera que son nuestros actos elementales, elementos constituyentes de nuestra praxis

Las estructuras de la praxis es un esquema para la detección de identificaciones erróneas, en sus diferentes niveles y articulaciones, de cara a podernos despojar de artificiosidades superfluas, para así poder acceder a un nivel de conciencia de nosotros mismos más claro y despejado, desde el que poder reconsiderar toda nuestra actuaciones a la luz de alguna verdad sentida como más netamente propia. De este modo la práctica filosófica no es sino un procedimiento de vaciado, a la vez que de generación, que pueda permitirnros aflorar en la realidad tal cual.

Palabras clave: práctica filosófica, asesor filosófico, ontología, praxis humana, conciencia de sí, verdad primaria.

Contributions for a Methodology of Philosophical Practice

Abstract

I have tried to put together several contributions to philosophical practice, and, concretely, to the work of the Philosopher-counsellor, I do so with recourse to the cartography for recognizing human praxis, collected from a work of A. González's; the conceptual contributions or Zubirian conception, and the presuppositions of Antonio Blay's humanist psychology, as the background for a loyal and precise ontology. González's contribution is articulated around a criterion of demarcation called "primary truth", constituted by our elementary actions, elements that constitute our praxis.

The structures of praxis are a scheme to detect erroneous identifications, at different levels and articulations, which allow us to get rid of superfluous artifices, so as to reach a clearer degree

* Lic. en Filosofía, Universidad de Deusto, País Vasco.

Artículo recibido en mayo de 2011 – Arbitrado en octubre de 2011

Apuntes Filosóficos. Vol. 20. Nº 39 (2011): 201-220.

of self-consciousness, from which we can reconsider all our actions in the light of some truth felt as more properly our own. Thus, philosophical practice is nothing but a process of casting, as well as one of regeneration, which enable us to emerge into reality as such.

Keywords: Philosophical Practice, Philosopher-counsellor, Ontology, Human Praxis, Self-consciousness, primary truth.

La práctica filosófica parte de un detenimiento ante la realidad con una resolución de atender a la naturaleza de las representaciones (1) de los hechos que funcionalmente, a veces, pueden acogotarnos, tratando de ampliar el horizonte de nuestras representaciones mediante el desentrañamiento de las ideas presentes, por acción u omisión, con el objeto de conocernos en las dinámicas que configuran y desarrollan nuestra praxis humana, bien de una forma actual pero también en sus potencialidades y latencias presentes.

Dicho de otro modo, la práctica filosófica se plantea como una actividad de pensamiento y de revisión, en base a nuestra intelección sentiente (2), mediante la que podemos conocer en las dinámicas que desarrollamos, en nuestras relaciones con la alteridad, con el objeto de favorecer el despertar de una identidad más equilibrada en sus proyecciones, tanto internas como externas, como en su sentido.

Una diferencia substancial que define el espacio de desarrollo de la práctica filosófica, podemos postular que se establece en la perspectiva del posicionamiento de lo tratado en esta práctica.

Además, mientras que en los abordajes psicológicos o terapias medico psiquiátricas el sujeto ha venido siendo el paciente de una práctica externa a él, que, es realizada por una instancia o agente que lo trata, dirigiendo normalmente el tratamiento al estudio y el análisis de la subjetividad en el desarrollo de su experiencia, (pensamiento, conducta, emociones, etc.), es la práctica filosófica un espacio de emancipación directa en el que concursan dos agentes colaboradores que investigan conjuntamente en las tramas de la realidad, dirigiéndose a esta en cuanto sistema abierto constituido por notas o realidades sustantivas y operativas en dinámicas de respectividad (3). Pero lo significativo y diferenciante de los abordajes psicológicos es que en dichos abordajes se aborda con preferencia el hecho psíquico en sus interrelaciones de un modo psicocéntrico, mientras que

en el desarrollo de la práctica filosófica lo que abordamos es la realidad en sus dinámicas sustantivas y en los espacios o intersticios presentes en dichas dinámicas, de modo que podamos ir descubriendo y ejercitando el carácter sustantivo de la ontología que nos atañe en el transcurso de una praxis filosófica que ha de atender a nuestra praxis en la realidad de nuestras vidas.

El término realidad (4) , en sentido amplio, no presupone aquí un conjunto de hechos unívocamente patentes en cuanto hechos, sino que en cuanto latentes en un amplio sistema de notas o realidades sustantivas regionales o personales, con funcionalidades dinámicas y con carácter abierto en cuanto realidad amplia y desde nuestra realidad humana (5), cuya especificidad principal parece que consiste en poder o tener que habérmolas con la realidad de la vida y del mundo, para desentrañar sus significados aparentes y latentes, o dicho de otro modo, sus patencias y potencialidades, pues como dice, Xavier Zubiri al terminar su obra “Sobre el hombre” (pag. 676) :

“la vida no es simplemente un sistema de urgencias, sino también un pausado, ingente y quiescente esfuerzo por encontrar la verdad de la realidad”.

La Práctica Filosófica, como hemos dicho, propone un abordaje de la realidad que en nuestra perspectiva humana nos remite a nuestra praxis humana y personal, ya que hemos de utilizar algún marco para investigar, por lo que, de este modo, para tratar de desarrollar alguna referencia metodológica, habremos de indagar en el desarrollo, más o menos estructural, o estructural como referencia, de esta, nuestra praxis humana, pero sin obviar nunca, sino precisamente al contrario, la ontología que nos sustenta.

ANÁLISIS DE LA PRAXIS

Podemos intentar definir la praxis como un sistema más o menos estructurado, en base a la relación entre nuestra actividad humana y la conciencia presente en ella, con las configuraciones de actos que van conformando nuestras acciones y actuaciones cotidianas.

Pero es importante determinar el desde donde nos ubicamos como punto de partida.

Husserl (6), en sus “Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica”, nos habla del paso de la actitud natural a la actitud

filosófica. Al margen de su particular concepción sobre el carácter de esa actitud, quizás podríamos tratar de ceñirnos únicamente al significado intencional de la palabra filosofía, para identificar nuestro punto de partida en lo referente a todo lo que le concierne, tanto en cuanto a la actitud que supone, o propone, como a la tipología de los actos que habrían de configurarse en esta práctica filosófica. Aquí el término “tipología” lo empleo en un sentido más amplio del habitual que iré tratando de explicitar, pero está referido no solo al tipo de acto, en cuanto percepción, volición, etc., sino que la referencia se dirige en mayor grado al carácter óntico-sustantivo de los agentes que, en la práctica filosófica, irán haciéndose efectivos en tales actos.

Es que la praxis puede ser observada en su desarrollo estructural, al modo que nos presenta Antonio González (7) en base a las configuraciones de los actos en acciones y actuaciones que dan lugar a la actividad, pero no parece ello suficiente, puesto que al situarnos aquí desde una práctica filosófica como metapraxis, estaremos llevando a cabo una actividad que puede ser tipológicamente definida. Y para definirla no podemos ser sino radicales en la coherencia y adecuación de nuestra práctica a los ámbitos en los que se enmarca y estos no dejan de ser el de la realidad y el del ser.

Es decir, una cosa va a ser la estructura de la praxis que metodológicamente vamos a tratar de investigar como realidad y otra, que es el sustrato sustantivo o realidad del ser, es la tipología o perspectiva de nuestra práctica investigativa. Veamos:

El término filosofía invoca a dos principios que lo sustentan: amor y sabiduría. No estamos hablando de cualquier cosa, ya que, ¿puede o debe estar el amor presente, más acá o más allá de cualquier suposición teórica? Lo que quiero decir es que en el carácter sustantivo de nuestra condición humana, el amor es potencialmente un motor y núcleo esencial y de que en algo de esto podrá consistir también nuestra ejercitación en la práctica filosófica.

Decíamos al principio que íbamos a tratar de situarnos ante las representaciones de los hechos que nos acogotaban, es decir, que nos afectan.

Vamos a ver, por lo tanto, el tipo de relación que puede ser esta de la afectación y que tipo de transformación puede ser realmente operativa desde el ámbito de esta práctica filosófica, con la intención de desentrañar la naturaleza

de la misma, de un modo diferencial al propio de las dinámicas “naturales” que se desarrollan en nuestras afecciones o acogotamientos.

Aunque esto pueda ser más bien un postulado perteneciente a una psicología profunda de raigambre humanista, ya que al hablar de transformación, nos estamos refiriendo al desplazamiento o transformación del mero sujeto percipiente o paciente, en agente de entidad personal.

Es decir, el paso de la actitud natural a la actitud filosófica, ¿supone alguna posibilidad de transformación ontológica? Sí en la medida en la que la ejercitación del amor a la sabiduría implican una activación de facultades específicamente humanas.

Y volvemos a situarnos en el ámbito del significado del término filosofía, para insistir en la tipología de nuestra práctica en lo que concierne a la, todavía aún, indeterminada perspectiva ontológica: “amor o amistad a la sabiduría”.

Este significado puede concordar con la definición del ser humano como inteligencia sentiente, denotándonos la posibilidad de la potencial presencia sustantiva de algo esencial...

APERTURA

Primeramente hemos hablado de “un detenimiento con una resolución de atender a la realidad”. Esto es la escucha o la contemplación de la realidad e implica por ello una necesaria apertura, por lo tanto tendremos que hablar de apertura metodológica, de no querer caer en incoherencia, pero a la vez también parece necesario tener un cierto mapa, del que poder echar mano, como recurso tal vez, de nuestra, aún, indeterminación metodológica.

Así que la metodología de la práctica filosófica parece que ha de tener un carácter meramente cartográfico-referencial, es decir, simplemente habrá de suponer que conocemos la existencia de un cierto desarrollo estructural al que a su vez podremos ir atendiendo, en la medida y aspectos en los que la realidad nos indique y nos demande.

Aquí “la realidad” puede ser nuestra problemática o la de otra persona que nos plantee una problemática y quiera dialogar sobre ella.

Pues volvamos al aspecto estructural, para que dependiendo de la cuestión concreta que hayamos de examinar podamos tener un cierto marco referencial para el diálogo y el análisis.

“ESTRUCTURAS DE LA PRAXIS”

ENSAYO DE UNA FILOSOFÍA PRIMERA EN LA PRÁCTICA FILOSÓFICA.

1. Los actos

Antonio González nos propone un desarrollo o construcción estructural que habrá de ser reconstruida para poder atender un poco a la comprensión del desarrollo de nuestra praxis humana, desde sus aspectos elementales que son identificados como nuestros actos más simples.

Esta aportación teórica es una propuesta práctica, como ensayo de una filosofía primera, es decir, a modo de primer paso filosófico para conocer el ser, la realidad y el fundamento de todo ulterior conocimiento, que parte de atender a nuestros actos de percepción, afección y volición, de un modo inicial, como estructuras de configuración de nuestras ulteriores acciones, actuaciones y actividad.

La atención a nuestros *actos simples* nos sirve para situar un punto de partida en el que a la vez detectar una *verdad primera* de orden fáctico y por ello accesible. Esta verdad primera es únicamente el “factum” o hecho de nuestros actos simples de percepción, afección y volición.

Pero lo que ocurre es que además de la verdad primera del acto como acto, en nuestros actos se actualizan las cosas como “hechos actuales”, diferenciándose así unos *hechos primordiales* que son *nuestros actos elementales* y unos *hechos actuales* que son las cosas que quedan actualizadas en nuestros actos. A la cosa presente en nuestros actos González la conceptúa como *alteridad radical*.

Cierto es que sabemos que no nos afectan o percibimos tanto los hechos de las cosas de unos modos puros o neutros, porque en esas cosas aparecen siempre unas representaciones y presupuestos que tienen que ver con la tradición cultural, con el mismo lenguaje con el que recibimos las conceptualizaciones sobre las cosas (8), o con expectativas o temores que las invisten, es decir con representaciones (9).

Pero hemos de atender de un modo radical a cómo se presentan las cosas en nuestros actos y podemos disociar el acto en si de la cosa como fenómeno o alteridad radical. Esta disociación nos permite atender a la naturaleza de nuestro acto, de modo que nos será factible resituarnos en él, tomando conciencia de la tipología del acto, en cuanto a si su carácter es “natural”, es

decir, inconscientemente afectado por la cosa, o filosófico, es decir, afectante a la representación de la cosa en algún momento. Y, o, de otros modos.

Porque en realidad primera, no vamos a afectar a la cosa en sí, sino a nuestra representación de la cosa, mediante el cambio de la actitud natural a la actitud filosófica. Pero no solo eso, es que además, mantenemos la hipótesis de que en ese proceso también nosotros podemos experimentar alguna transformación.

Pero este paso, lógicamente, es una elaboración que se ha de ir produciendo en la toma de conciencia de nuestros actos que, deliberadamente, habremos de ir llevando a cabo en nuestro diálogo filosófico. De modo que vamos a seguir atendiendo un poco a las estructuras de nuestra praxis, para ver cuales son los fenómenos que en las mismas se encuentran insertos y así poder dialogar sobre nuestras representaciones sobre aquellos, así como sobre nuestros posicionamientos, en pro a irnos deliberando o liberando de, en el transcurso de nuestros diálogos, meditaciones y silencios atentos.

II. La acción

En el transcurso de nuestra praxis, como González nos expone con atino, podremos atender a que, en las estructuras en las que nuestros actos se ven configurados como acciones, estas se producen como concatenaciones de actos, en los que a su vez se actualizan las cosas como alteridad radical.

Y podemos atender a las funcionalidades elementales que en las acciones se producen entre ciertos tipos de actos, a la vez que habremos podido comprobar como las cosas actualizadas en nuestros actos son sistemas de notas o propiedades, actualizadas de una manera unitaria.

La filosofía primera que habremos de ir desarrollando en nuestra práctica filosófica tendrá que tratar de constatar la presencia en nuestros actos de sensación, de unidades de propiedades sensibles en interdependencia funcional.

Pero en los actos de atención a las cualidades de esas cosas sensibles afectantes y presentes en nuestros actos de percepción y de sensación, presentes como alteridad radical, introducimos una distensión (10), puesto que estamos hablando de una concatenación entre dos actos: percepción y afección. Esta distensión o hiato es fundamental en la práctica filosófica.

En la distensión que se instaura como apertura de la atención, bien mediante la pregunta o también en la reflexión, se halla a su vez el carácter personal presente en nuestros actos. Y este es un espacio y un tiempo propio del agente

o agentes actuantes en cada práctica filosófica. Es un espacio determinante y decisivo para la volición que completa la acción como estructura funcional de actos y alteridad radical.

La dimensión personal de las acciones

Así que la distensión de la acción es un carácter personal que aparece en la funcionalidad de los actos mismos, de modo que en esta filosofía primera que vamos construyendo, en esta práctica filosófica, aparece el agente o mejor dicho el agente personal, que quizás y como habríamos de esperar, se va sustantivando filosóficamente.

El modo en cómo está presente la alteridad en el transcurso de la acción humana nos remite a la raíz de la distensión, puesto que en ella se encuentra el carácter sustantivo personal de la determinada o pretendida configuración óptica que en nuestra perspectiva de práctica filosófica nos hemos de procurar mediante el ejercicio, en la distensión, de nuestras facultades esenciales, que la propia práctica nos irá demandando y facilitando, ya que tal práctica nos ha exigido nuestra disposición en una neta y auténtica actitud filosófica.

La dimensión social de las acciones.

A pesar de la intimidad presente en nuestra distensión personal que constituye un momento importante y decisivo de nuestras acciones, en la alteridad de las cosas presentes en nuestros actos se actualizan los demás, insertándose en el transcurso de nuestras acciones.

Y aquí tenemos otro ámbito para el diálogo. Cómo percibimos a los otros, como nos vemos afectados y como afectamos, pero sobre todo, quiénes son los otros sustantivamente y desde donde soy yo sustantivamente con los otros.

Las actualizaciones de los otros en mis actos moldean el transcurso de mi acción, según los parámetros de mis representaciones sobre los otros y esto es otro aspecto de nuestro diálogo. Un diálogo que se instaura desde el entre de mis instancias sustantivas, en lo incipiente de mi comunicación con los otros presentes en la estructura de mi acción, con independencia de todo lenguaje.

La dimensión económica de las acciones

La actualización de los demás en la estructura interna de las propias acciones, nos propone González, está en estrecha relación con el acceso a las cosas

y esto incluye una dimensión económica en la socialidad, como categoría de esta filosofía primera. Esta dimensión económica que aparece con la presencia de los demás en el transcurso de nuestras acciones, es un momento constitutivo entre otros y relevante, en la socialidad de la acción, también en la medida en la que como agentes operamos en la facilitación “pre-verbal” del acceso a las cosas por parte de los otros. Así que primordialmente, esta dimensión económica se inscribe conjuntamente con la dimensión comunicativa, en cuanto a la disponibilidad para la escucha y la relación personales y sociales, por lo que es un elemento presente en el ensamblaje estructural de la praxis, a tener en cuenta en la práctica filosófica.

La cuestión de cómo hacerlo depende principalmente de cómo se presente su problemática para ver cómo nos situamos ante ella.

La dimensión corporal de la acción.

Digamos primero que nuestra corporalidad es una dimensión enormemente ignorada, a la vez que es una dimensión esencial.

¿Tiene la corporalidad alguna relevancia en nuestra práctica filosófica? ¿Debemos preguntarnos en nuestra práctica filosófica por la importancia de nuestra dimensión corporal? Nuestra dimensión corporal tiene funciones de estimulación y de somatización que se encuentran presentes en el transcurso de nuestras acciones, desde su origen, en nuestros propios actos elementales. El cuerpo, como receptáculo del devenir de la acción, en la medida en la que somatiza atención, sensación, emoción, amor..., nos permite y ofrece un ámbito de contrastación de la incidencia de lo actualizado en nuestros actos, acciones y actuaciones, en sus coordenadas espacio temporales, de modo que hay una verdad actual a la que podemos acceder y también puede haber una dimensión de actuación verdadera, considerada fáctica y corporalmente.

El carácter moral de las acciones

La dimensión moral de nuestras acciones es de carácter elemental, en el sentido en que las acciones humanas, en virtud de lo actualizado en sus actos y en función de nuestra atención a los mismos, o a nuestras representaciones sobre los mismos, eran acciones abiertas y distensas y por lo tanto son en cierto sentido acciones libres, al margen del problema metafísico de la libertad, en la medida en la que nuestras respuestas no estén prefijadas por las cosas que sentimos.

Además nuestras acciones son capaces de gozar del bien y de sufrir del mal en un sentido elemental, en cuantos actos de placer, gusto o atracción y dolor, disgusto, o aversión.

La pregunta concientizadora en este ámbito moral elemental se puede plantear en el aspecto, tanto de las representaciones de nuestras expectativas (sentido pasivo, receptivo, pasional), como en el ámbito activo y sustantivo correspondiente a una práctica filosófica que ha de tratar de despertar e incentivar la actualización pro-activa del amor y de la inteligibilidad, corporalizadas, en la medida en la que queramos poder comprender una dinámica relacional, instaurada en alguna determinada ontología existencial.

Puede ser interesante cuestionar y detectar posibilidades de llevar a cabo elecciones de aplazamiento, o aceptación, de lo bueno y de lo malo, como funcionalidades de causalización, operativas en ámbitos, bien de conciencia, de salud, de relaciones, humanas, etc. Pero esta aclaración se refiere a un nivel de reflexión que rebasa el ámbito de las acciones humanas como configuraciones funcionales de actos elementales.

III. La actuación

Así como los actos que constituyen las acciones, fluyen en el devenir de nuestra experiencia y van desapareciendo para siempre, las intervenciones de los demás en tales acciones poseen también una efímera presencia, sin embargo, esas intervenciones dan lugar a efectos duraderos y estructurales y muchas de nuestras acciones parecen constituir rutinas (“Estructuras...”, 109). Muchas de nuestras acciones cotidianas como caminar, comer o sentarnos, las venimos realizando de una manera automática y no tienen un carácter puramente estímulo. A diferencia de las simples acciones, estas son actuaciones orientadas o acciones con un sentido intencional.

En la actuación tenemos además el *acto de intelección del sentido* de nuestra acción, que puede ser denominado como *intención o entendimiento*.

Este es un nuevo sistema de actos, el sistema de la actuación.

Pero en nuestras actuaciones además de tener presente un esquema intencional, que por otro lado puede ser también totalmente tácito, puede estar presente la conciencia o no, puesto que existen las actuaciones inconscientes según nos presenta la psicología.

La conciencia, dice González, *es una actualización de los actos ante sí mismos*. ¿pero hay algún tipo de conciencia diferenciada en lo que hemos mencionado refiriéndonos a Husserl, como “actitud natural” y “actitud filosófica”?

Existen como hemos comentado las acciones fijadas del caminar, tomar una taza de té, como actuaciones. Muchas acciones presentes las entendemos desde otras acciones pasadas, de modo que adquieren un sentido y se convierten en actuaciones, de modo que la fuerza del pasado se instaura en nuestros actos dotándoles como realidades con sentidos que ya vienen predeterminados desde el pasado, lo cual no obsta para que podamos dar nuevos sentidos a nuestras actuaciones, aunque estos actos volverán a quedar fijados en actuaciones con un sentido, que irán pasando a pertenecer al pasado de nuevo, aunque pueda seguir manteniendo sentido en el presente.

La actuación nos aparece como un sistema de actos sensitivos, afectivos, volitivos e intencionales, en el que estos últimos cobran una especial relevancia.

Una acción cualquiera no se suele poder entender si no es acudiendo a una acción del pasado de modo que esta funciona como un esquema que sirve para entender las nuevas acciones (Estructuras, 113), un “esquema intencional”. Este es la estructura de organización interna de nuestros actos.

Pero vamos a ver, podemos entender que nuestras acciones se organizan en actuaciones de cara a ir desarrollando los aspectos prácticos de nuestra vida, mediante una serie de esquemas intencionales. El esquema intencional parece que es de un orden intelectual, pero ¿no hay más instancias sustantivas en el desarrollo de nuestras actuaciones?

Podemos encontrar o crear una intelección de sentido mediante la vía de Pascal: “*el corazón tiene razones que la razón ignora*” (11), ya que podremos preguntarnos si un esquema intencional en muchas de nuestras actuaciones nos aporta una suficiencia entitativa aceptable, a no ser que consideremos el amor como un esquema intencional primordial, en la línea que Pascal nos propone.

Porque los esquemas intencionales, al aportar un sentido determinado a nuestras actuaciones conscientes e inconscientes, determinan de igual modo el sentido de nuestras afecciones e incluso de las cosas actualizadas en nuestros actos de afección, intelección, etc., ya que los esquemas intencionales son primariamente “representaciones” de las cosas y pueden generar emociones como afecciones con sentidos determinados, o deseos en lo que antes eran voliciones.

Sobre todo y en la medida en la que el amor primordial y nuclear, esencial, no se vea actualizado en nuestros actos, desde nuestro carácter sustantivo.

La apertura a la alteridad radical presente en nuestras acciones, queda de algún modo cerrada cuando se ve sometida al marco intencional que la orienta y trasforma en una actuación determinada, aunque el cierre nunca será total, pues la alteridad radical y la pregunta por lo que puede ser esa alteridad radical siempre podrá estar presente en todos nuestros actos, incluidos los actos intencionales y ello nos posibilita el pensamiento y la reflexión, sobre todo si nos percatamos de que esa apertura a la alteridad es substancialmente amor, como instancia, facultad o nota sustantiva constituyente de nuestro núcleo ontológico que a su vez nos posibilitará una actividad comunicativa más plena y prolífica con cualquiera de las instancias reales y personales entre las que nos hallamos.

Los esquemas intencionales provenientes del pasado y presentes en los usos y costumbres, el lenguaje de los signos o de los símbolos, de cara a comprender mejor algunas de nuestras actuaciones o de considerarlas en orden a su supresión o a ser sustituidas por otras, suelen necesitar ser a menudo revisados, bien:

1. En la dirección de atender a las cualidades o valores presentes en el esquema intencional del que disponemos, o también en cuanto a tratar de tomar conciencia, a nivel ontológico, del grado de actualización de nuestras instancias sustantivas presentes, como coherencia y compatibilidad de nuestras facultades esenciales y trascendentales. Obviamente de esto último dependerá, como acabamos de postular, la eficacia operativa y el sentido ético de nuestros esquemas intencionales, dado que entonces y solo entonces podrán estos ser compartidos en justicia y equidad.

Al mencionar estos términos conviene aclarar que, en este contexto de práctica filosófica, considero necesario recuperar términos quizás en desuso en la filosofía contemporánea. Entiendo por facultades esenciales humanas aquellas capacidades o potencialidades que nos facultan en nuestras instancias sustantivas. Por ejemplo, Zubiri denomina “inteligencia sentiente” a nuestra sustantividad y yo propondría ir algo más allá y extraer de la práctica filosófica y de otras prácticas radicalmente humanistas, al modo de la que también formulaba Antonio Blay, la corporalidad o instancia energética corporal, la afectividad en cuanto instancia nuclear como Amor y la Intelección directa y pura, como nuestras tres instancias esenciales sustantivas, que a su vez nos posibilitan ir más allá

de las conciencias propias de los pequeños yoes, para permitirnos situarnos, si realizamos la adecuada actualización e integración experiencial, en el espacio óntico correspondiente, por otro lado universal y trascendental.

Aclarada esta cuestión terminológica porque era importante, podemos volver a la importancia de la necesidad de revisión de los esquemas intencionales que dirigen nuestras actuaciones, mediante, como decía, otro modo de enfoque de la reflexión.

En otra ocasión diferente, cabría la necesidad de

2. Recurrir a un tipo de reflexión que establece la atención en la actuación misma, en cuanto a la alteridad de las cosas presentes en sus actos, en relación a su esquema intencional y subsiguientemente a nuestros valores. Esta reflexión puede surgir cuando una apariencia queda como enajenada de su propia inmediatez, pudiéndose manifestar un sistema de relaciones incoherentes.

El carácter social de la actuación

Las actuaciones son sociales en la medida en la que su orientación es recibida de los demás, Pero no es siempre así pues nosotros podemos, tras el proceso que sea pertinente, decidir iniciar una actuación de orden social en aras a realizar un servicio o difundir unos valores.

Pero cierto es que los esquemas intencionales inicialmente los recibimos de los demás y nos insertamos en el medio social mediante unas acciones en las que los demás están presentes en ellas.

Aquí se presenta el eje relacional individuo sociedad (12), en modos variables de preponderancia de uno u otro lado de los polos, o en algún equilibrio más o menos estable, pero siempre están presentes los demás en el diseño de mis actuaciones, interviniendo en su estructura de un modo más o menos consciente, determinando el sentido de mis actuaciones con antelación a todo diálogo y no siempre estamos conformes con el modo en el que están presentes los demás en el curso de nuestras acciones y actuaciones, ya que podemos ser objeto de aplicación de unos esquemas intencionales ajenos y esto nos puede acarrear tensiones y tribulaciones no siempre plenamente conscientes.

Por ejemplo, la percepción, en la determinación social y lingüística, en la medida en la que está orientada por un esquema intencional, incluye propiedades que no están directamente actualizadas en los actos de sensación, pero que

pueden pertenecer o no al sentido de lo percibido y estas son cosas susceptibles de ser revisadas.

Y en la medida en la que podemos revisar los presupuestos o supuestas propiedades presentes en una cosa, según un esquema intencional lingüístico o social, estamos revisando a la vez nuestra capacidad crítica, así como la ponderación de la misma, según los momentos de distensión en los que nos podemos permitir observar la realidad de los fenómenos, más allá o más acá de los esquemas intencionales de sentido, con los que hemos recibido inicialmente unas determinadas concepciones provenientes del ámbito social, de la tradición y del pasado.

Las personas en la actuación social

La concepción, tanto de la persona como de lo humano, depende también de esquemas intencionales variables dependiendo del tipo de sociedad, de modo que los esquemas intencionales vigentes en mi sociedad pueden determinar mis percepciones del otro, e incluso la percepción de nosotros mismos, en la actitud “común”, denominada por Husserl, “natural”, también puede estar determinada por otros esquemas intencionales que los demás nos transmiten.

¿Qué significa lo personal en la actuación social, como conjunto de notas de resonancia, provenientes de instancias diferentes?

Esta cuestión sería similar a la que hemos expuesto en el apartado del “carácter social de las actuaciones”, puesto que habríamos de revisar de un modo similar el grado de presencia del propio criterio debidamente revisado, con la asunción acrítica de las opiniones vigentes en el medio en el que se vive, ya que el carácter personal, en referencia al teatro de máscaras griego, alude a la resonancia que persuenen en la persona (per-suena-per-sonare), como personaje dotado de un medio de transmisión amplificado de los caracteres y esquemas intencionales que el individuo ha podido asumir, asimilar, destilar o, también, crear y descubrir.

Podríamos postular que la persona es la proyección social de una serie de resonancias, o quizás en alguna ocasión, una resonancia del ser, que en el escenario social se convierte en un actor o actora, pero quizás esto no sea demasiado importante, o quizás sí, ello dependerá del marco o esquema intencional donde queramos insertar este pensamiento.

En este sentido la adecuación o inadecuación de la actuación, en este caso postulado, es decir, su carácter de verdad, se habrá de remitir a la concordancia del sentido como coherencia con el esquema intencional operativo como contexto. Entonces el postulado sería verdadero si su adecuación fuese evidente en relación a su marco teórico. Y esta es una cuestión entonces concerniente al sentido.

González en su obra nos propone con bastante atino que la adecuación del sentido frecuentemente no es adaptada sino producida y esto podríamos postular del mismo modo con el tema de la identidad precisamente, situados como estamos en esta perspectiva filosófica.

El carácter moral de las actuaciones

Desde el punto de vista de las actuaciones, -situándonos en nuestros actos-, normas, fines, valores, bienes y deberes, consisten en esquemas intencionales.

Así los bienes pueden ser considerados, además, bien desde el punto de vista de los bienes elementales actualizados en nuestros actos de placer, gusto o atracción, o también desde el punto de vista de un esquema intencional que propone una selección entre determinados bienes elementales, en orden a sus finalidades congruentes y a tales bienes se les suele denominar fines.

Pero para enjuiciar moralmente una actuación, no parece ser suficiente un esquema intencional, pues este es particular y podríamos, por ejemplo, encontrarnos con el nazismo.

Por lo tanto además de tener en cuenta el esquema intencional en su potencialidad de bondad universal, habremos sobre todo de dirigir nuestra atención a los actos en su facticidad, para constatar la realización y presencia o no de los bienes elementales derivados de las actuaciones, o presentes en ellas. Claro está, como hemos dicho, que valorando también la selección de bienes llevada a cabo por el esquema intencional que establece el sentido de una actuación.

Si tal selección tiene sentido, es adecuada a bienes no excluyentes en cuanto a una perspectiva de universalidad y es operativa en cuanto a los bienes elementales que produce, González la denomina como virtuosa, aportando la definición de virtud como *dýnamis* o fuerza inscrita en la propia *praxis* humana.

Esta *dýnamis* o fuerza puede indicarnos una coherencia óntico-práxica.

Pero los verdaderos problemas suelen aparecer cuando una moral concreta es insuficiente para orientar actuaciones concretas no esperadas, lo que indica

que la orientación, cuya búsqueda debemos de continuar, requiere otra instancia de fundamentación que rebasa el campo actuacional y que puede requerir nuevas creaciones de organización y de esquemas. Entonces llegamos al campo de la actividad.

IV. La actividad

Ya que las acciones humanas están abiertas a la alteridad de las cosas y a la realidad, a la vez que orientadas mediante esquemas intencionales, pero en la vida se producen situaciones nuevas para las que los esquemas antiguos no contienen una suficiencia de orientación evidente, necesitamos a veces una reorganización de nuestros actos y la creación de una nueva estructura de nuevos esquemas intencionales para nuestras actuaciones se puede manifestar como la única posibilidad de coherencia en nuestra praxis.

Como a veces hay varios esquemas intencionales disponibles para ofrecer orientación a nuestra actividad, la actividad consiste, o puede consistir, en una apropiación o creación, en su caso, de una determinada posibilidad de actuación.

Así en la actividad nos encontramos con una integración de todos los momentos previos y presentes en nuestros actos: sensación, afección, volición, e intención, integrando a su vez a las acciones y a las actuaciones.

Pero en la actividad emergen además “un nuevo tipo de actos que son aquellos actos intelectivos que nos permiten seleccionar una determinada posibilidad desechando las otras”, (Ibid. pag. 149), son los actos racionales.

Los actos racionales pueden consistir en, según como sean considerados, primeramente en una búsqueda de lo que las cosas son con independencia de nuestros actos, pero es esto un problema concerniente a perspectivas teórico-cognoscitivas, aunque hemos de constatar, tal como nos propone González, el hecho de que la razón en cuanto acto, consiste en la pretensión de trascender todo acto.

Pero en segundo lugar tenemos un uso de razón de tipo instrumental consistente en la determinación de adecuación de medios y de fines, aunque este uso de la razón siempre habrá de estar supeditado al anterior que siempre contendrá probabilidades de falibilidad. Esa es una cuestión clara y evidente. Pero no hemos de olvidar el aspecto ontológico, ya que la necesidad de replantear las actuaciones mediante la apropiación o generación de nuevas vías de actividad, habrá

de integrar lo que hemos denominado como actuaciones virtuosas en cuanto a su acepción ontológica de virtud o dýnamis.

Pues la virtud o dýnamis explicita mediante la causación de bienes elementales producidos en la actuación, de una manera, además, bastante evidente, la actualización de unas potencialidades sustantivas que indican o hacen presente al ser humano en el mundo, mediante una integración de actos vehiculizados en alguna acción que lleva a cabo un actor que es agente y ahora puede pasar a ser también autor, tras asumir la necesidad de una revisión de sus actuaciones.

Crítica, pregunta y creación

La actividad tiene un carácter constitutivamente creativo que como diría Gabriel Celaya (13), tiene una dimensión de futuro, partiendo de enfrentarse con las situaciones nuevas del presente, innovando a partir de la experiencia, ya que “la experiencia consiste justamente en este proceso que, partiendo de nuestras actuaciones pasadas, va creando y asumiendo paulatinamente nuevos esquemas intencionales que son aplicados a actuaciones futuras” (Ibid, pag. 154, Estructuras).

Así que la actividad tiene un carácter trasformador y esta es una dimensión constitutiva de una práctica filosófica que habrá atendido al desarrollo del proceso de alguna praxis humana, en concordancia o confluencia con una actualización óptica de las instancias sustantivas de una realidad que podremos denominar persona, por la resonancia comunicativa del eco de las instancias donde se encuentre inserta: historia, realidad, sociedad, ser y verdad.

Una vez estructurado el campo de la praxis, hemos ya de deslindar una estructura de procedimiento, en cuanto ámbito de posibilidad, ya que este ámbito no es más que otra referencia metodológica que será solamente un esquema, sí impregnado de una orientación ética.

Entonces nuestro esquema referencial marcará unas variantes opcionales con las que trabajar sobre un sustrato humano situado en una praxis y en un contexto de circunstancias y contingencias.

El punto de partida ético es el de la valoración de la realidad humana, en cuanto realidad humana, potencialmente profunda y verdadera.

En este sentido habremos de diferenciar, al modo aristotélico la esencia substancial y las circunstancias, accidentes o contingencias. Solamente que nosotros adoptaremos la postura zubiriana de desmarcarnos del concepto de

substancia para situarnos en el de sustantividad como sistema de notas constitutivas. Este es un aspecto que ya lo hemos podido esbozar cuando hemos hablado de la conciencia como integración de corporalidad, amor e inteligencia (conciencia de cada instancia), sin confundir la “conciencia de” con la esencia, ya que la esencia es un vocablo o concepto que interponemos a una experiencia humana que no es fácilmente definible pero que puede ser esbozada su definición tal como lo hemos intentado: una integración de nuestras diferentes instancias humanas, en sus potencialidades actualizadas y conscientes: corporalidad, amor e inteligencia.

Entonces, en nuestra metodología de práctica filosófica ya partimos de una concepción humana cuya potencialidad es plenitud de amor, inteligencia y vitalidad. Esta potencialidad que corresponde a nuestra esencia, a nuestro yo profundo y esencial, tiene un carácter universal y trascendental, cuestión que tal vez habríamos de explicitar más detalladamente, pero no ya en este artículo.

El punto de partida ético es aquél que diferencia la positividad de esa potencialidad humana, como ámbito patrimonial de todas las personas, por lo que esto es un presupuesto ético-ontológico de nuestra actividad de asesoramiento, en la que distinguiremos la praxis humana como tal, en las estructuras que ya hemos expuesto, y en todo el compendio de circunstancias y contingencias en las que tal praxis se ve inmersa, a la vez que ese desarrollo actualizativo de nuestra potencialidad ontológica se ve afectado o impelido de alguna manera.

Por lo que en cuanto ya a la metodología en sí, ¿Cuál será su finalidad?

Si partimos de una consideración ontológica ética (un intento de denominarla), nuestra labor caminará en la dirección y en la acción de deslindar los obstáculos, a través de preguntas y diferentes técnicas filosóficas, (ver artículo “Profundizar” de Oscar Breinifier; www.breinifier.com), con la finalidad de producir una toma de conciencia del valor de la propia potencialidad y de su actualización, de modo en que esta posibilite iluminar los recovecos de una praxis, en sus diferentes fenómenos y estructuras, en una perspectiva interrelacional. Es decir, en la medida en que el sujeto actualiza su valor y se llega a vivir a sí mismo como valioso, también en la toma de conciencia de sus limitaciones, accede a un campo de relacionalidad signado por esa actualización de facultades: amor e inteligencia y vitalidad en acto, por lo que el panorama existencial, las diferentes contingencias y todos los accidentes posibles, pueden ser vistos y comprendidos a la luz de una conciencia diferente, que sabrá aprovechar lo que

antes era vivido como amenaza, para ser vivido, entonces, como oportunidad de comprensión, acción, actuación y actividades ya creativas, en alguna medida nueva y plausible.

Pero habríamos de indicar, a su vez, una matización sobre el concepto de plenitud y las variables metodológicas de sus ascesis. Como indica Breinifier en su artículo citado y de acuerdo plenamente con él,

“nuestra tradición occidental privilegia en general el pleno más que el vacío, la ausencia y la ignorancia conllevan más bien connotaciones negativas, la presencia y lo pleno tranquilizan: procuran un sentimiento de plenitud mientras que la ausencia es causa de carencia y dolor. (). Contrariamente a la perspectiva oriental, en la que el vacío es también una realidad, incluso la fuente, la realidad fundadora, la matriz” (pag. 3).

Para acabar y en el ámbito de nuestro contexto, podríamos hacernos la pregunta:

¿Existe la posibilidad de una práctica filosófica de raigambre científica, en cuanto a sus bases epistemológicas?

Probablemente esto sí pueda ser una realidad, pero seguramente solo en una medida epistemológica referencial, ya que lo más importante que nos queda siempre es ese momento distenso que es creado por la pregunta que atiende a lo diferente, intelección sentiente, amor... Razones operativas que emergen desde las entrañas del cuerpo sin ser patrimonio exclusivo de la razón, pero recuperándose en un nuevo marco en el que preguntarse puede ser amorosa intelección y, a veces, aceptación de un vacío originante y originario, posibilitador de toma de conciencia y de luz.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- (1) Epícteto (“Ejercicios espirituales y filosofía antigua”, Pierre Hadot; Biblioteca de Ensayo Siruela, Madrid, 2006.
- (2) “Inteligencia Sentiente, Inteligencia y realidad”, Xavier Zubiri, Alianza Editorial, Madrid, 1980, 1981, 1984, 1991.
- (3) Estructura dinámica de la realidad, Xavier Zubiri, Alianza Editorial, Madrid, 1985, 1995, 2006.
- (4) “La realidad, Curso de profundización y diálogos”, Antonio Blay Fontcuberta, Editorial Índigo, Barcelona 1994.

- (5) “Sobre el hombre”, Xavier Zubiri, Alianza Editorial-Fundación Banco Urquijo, Madrid, 1986.
- (6) “Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica”, Edmund Husserl, Fondo de Cultura económica, México, 1962.
- (7) “Estructuras de la Praxis, Ensayo de una filosofía primera”, Antonio González, Trotta, Madrid, 1998.
- (8) “Verdad y método I, Fundamentos de una hermenéutica filosófica”, Hans-Georg Gadamer, Sígueme, Salamanca, 1996.
- (9) “No te hagas daño a ti mismo”, Anselm Grün, Sígueme, Salamanca, 2001.
- (10) En torno al hiatus de Arnold Helen en “Antropología filosófica, Nosotros: urdimbre solidaria y responsable”; Carlos Beorlegui, Universidad de Deusto, Bilbao, 2004.
- (11) “Pensamientos”, Blaise Pascal, Alianza editorial, Madrid, 1981.
- (12) “La realidad social”, Miguel Beltrán, Tecnos, Madrid, 1991.
- (13) “La poesía es un arma cargada de futuro” en “Cantos Íberos”; Gabriel Celaya.
- (14) “Profundizar”, Oscar Breinifier, www.breinifier.com