



# **La filosofía a las puertas del tercer milenio**

**I Congreso iberoamericano  
y de habla hispana  
para el asesoramiento  
y la orientación filosófica**

**José Barrientos Rastrojo  
Francisco Macera Garfía  
José Ordoñez García**



Mención:

La publicación de este libro ha sido posible gracias a la ayuda económica de las siguientes instituciones: Decanato de la Facultad de Filosofía (USE); Dirección General de Bienestar Social y Secretaría General de Universidades e Investigación

Asociación de Estudios Humanísticos y Filosofía Práctica X-XI

Nº 8530/1 - C.I. G91131003

C.E.: xxixxi@hotmail.com

Sede académica: Dpto. de Estética e Historia de la Filosofía

Facultad de Filosofía

C/ Camilo José Cela, s/n

41018 Sevilla

Tel: 954 55 66 50 Fax: 954 55 77 76

C.E.: ordogar@us.es (pedidos)

© de los autores

I.S.B.N.: 84-609-6005-6

Déposito Legal: SE-2881-2005

Edita: Fénix Editora

Avda. de Cádiz, 7 - 1C

Tel. 954 41 29 91

41004 SEVILLA

## ÍNDICE

**Presentación. ¡Salvad a Güily! (la filosofía que salva de lo insalvable). ....** 5

### **Sección I. Perspectivas metodológicas del asesoramiento y la orientación filosófica.**

1. Conciencia y lenguaje. *Francisco Macera Garfia*. .... 15
2. Principios y fundamentos del diálogo en el asesoramiento filosófico. *Carmen García Manzano, María Rivas y Julián Domingo Machado*. .... 23
3. Recogiendo el balón que nos lanza una compañera eterna. El diálogo/juego como herramienta para la práctica filosófica. *Rayda Guzmán*. .... 35
4. Qué es el asesoramiento filosófico. *Mónica Cavallé*. .... 43
5. La importancia de la vivencia en la formación y la práctica de la asesoría filosófica. *Juana Gallardo Díaz*. .... 71
6. La crisis de sentido como eje de la consultoría filosófica. *Leopoldo Kohon*. 81
7. El tratamiento en la orientación filosófica. (Del mal-trato con los cuernos al trato con la infidelidad). *José Ordóñez García*. .... 91
8. Diálogo Moral y Ético ¿Una tarea para los Orientadores Filosóficos? *Lydia B. Amir*. .... 103
9. Acción conejo. *Diego Ruiz Curiel*. .... 127
10. Tres desafíos para la filosofía práctica. *Lou Marinoff*. .... 135

### **Sección II. Filosofía para la educación.**

1. Orientación filosófica en las clases. *Trevor Curnow*. .... 149
2. La filosofía en el aula: una experiencia de sentido. *Miguel Mandujano*. . 153

### **Sección III. Filosofía en la empresa.**

1. Su empresa puede estar necesitando un filósofo. La necesidad de un humanismo empresarial. *Francisco Barrera*. .... 163
2. Noosfera, empresa y asesoramiento filosófico. *Gabriel Molina Mari*. .... 171
3. Marketing personal: hacia una gestión de la subjetividad. *Jesús Navarro Reyes*. .... 177

#### Sección IV. Prácticas del asesoramiento y la orientación filosófica.

1. Lo que queremos y lo que conseguimos. A propósito de un texto del Gorgias de Platón. *Mariano Betés de Toro*. ..... 193
2. Posibilidades terapéuticas de la filosofía. *Luis Cencillo*. ..... 201
3. Una experiencia de asesoramiento en grupo: taller de filosofía práctica. *Gabinete Pharos*. ..... 211
4. La práctica profesional de la Asesoría y los Cafés Filosóficos. *Roxana Kreimer*. ..... 219

#### Sección V. El inconsciente y el ignorante

1. Creencia, teoría, revelación y coincidencia consigo mismo. *Ricardo Aranovich*. ..... 229
2. Hacia el agujero negro invertido. ¿Orientación filosófica versus Psicología? *José Barrientos Rastrojo*. ..... 239
3. De las terapias que marcan el paso, al psicoanálisis. *Antonio de la Cueva*. ..... 257
4. ¿Puede haber encuentro hoy entre la filosofía y el psicoanálisis? *María José Gómez y Juan Carlos Villanueva*. ..... 263
5. De dragones a molinos de viento. La perspectiva de un filósofo sobre algunos diagnósticos psiquiátricos. *Peter B. Raabe*. ..... 283
6. El psicoanálisis: ¿una ontología de lo imposible? *José A. Rodríguez Ribas*. ..... 295

#### Sección VI. Argumentos críticos

1. De la utilidad e inconveniente de la «filosofía para la vida». *Manuel Barrios Casares*. ..... 307
2. Sobre el retorno de la filosofía práctica. *Eduardo Robredo Zugasti*. ..... 319
3. Ponga la filosofía en su vida. Pero ¿cuál? *Ma<sup>a</sup> Águila Solá Díaz*. ..... 325

## PRESENTACIÓN

¡Salvad a Güily! (la filosofía que salva de lo insalvable).

Antier, Jueves 12 de mayo, hubo en Madrid una concentración en defensa de la Filosofía. La Ley de Educación que se pretende aplicar afecta directamente a la presencia de la asignatura de Filosofía en lo que sigue siendo de algún modo el antiguo Bachillerato. He repetido dos veces la palabra Filosofía a posta porque pudiera tener un uso distinto en cada enunciado: una cosa es defender la Filosofía y otra defender la asignatura de Filosofía (ahondaremos en ello a propósito de este libro de actas). También quiero anotar otra cuestión más: la convergencia educativa europea. Aquí hay otro frente que, si no resulta muy claro que afecte en mayor o menor medida a la Filosofía, lo que sí es indudable es que va a tener una gran influencia en todas las carreras vigentes en las universidades españolas: reducción de los cursos y transformación de las actuales licenciaturas en grados (de 3 años mayormente; de 4 menormente; y de 2, 5 ó 6 excepcionalmente) y postgrados (de 1 ó 2 años). En realidad correspondería, si no me equivoco, a lo que ha venido siendo la diplomatura (equivalente a lo que denominamos estudios de primer ciclo) y la licenciatura (que corresponde a los de segundo ciclo). Incluso recuerdo que después de la defensa de la antigua tesina, tras la finalización de la licenciatura, y habiendo realizado los cursos de doctorado, se otorgaba el grado de licenciado, tras ello se encaraba la tesis de doctorado. Así que los periodos eran: diplomado (tras 3 años), licenciado (tras 5 años), graduado (tras 6 ó 7 años) y doctorado. En filosofía no he conocido la diplomatura. Creo que la estructura ha venido siendo la misma más o menos, tras el uso de términos como troncales, obligatorias, optativas, libre configuración, crédito, programas de doctorado, periodo docente, periodo investigador, diploma de altos estudios... siempre hay 5 años, para luego hacer oposiciones, 1 ó 2, para lo que fue el grado, y el resto para el grado de doctor.

Descentralización, dinero y una mayor presencia de la antigua izquierda para suavizar la fuerza de la antigua derecha explican, a mi entender, tanto "cambio". Finalmente es el dinero quien manda, sea por la fuerza de los intereses del capital dictando qué hay que investigar (y eso es investigación), sea por los intereses del poder político que considera que la universidad ha de servir a los intereses de aquellos sectores que nos hacen avanzar en la tecnología y la competitividad, es decir: también el dinero. Mientras se multiplican las instituciones políticas se pretende reducir las educativas: más altos cargos y menos personal para educación y sanidad. Siempre lo mismo, porque ya sólo queda el mismo: el dinero. Lo progresista y científico es aquello que el capital quiere.

sino en los de objeto y propiedad: ella es mía y ninguna persona puede quitármela; no son sujetos, entes independientes. En el miedo pelagra la vida, en la angustia el sentido. Pero uno puede sentir miedo ante el vacío que le sobrevendrá al verse sin sitio. Ese no lugar, ese "a-topos", nos pone de nuevo ante el "horror vacui", que no es otra cosa que la vuelta al estado originario del arrojado. En la infidelidad uno puede vivenciar, otra vez, el ser arrojado que le constituye. Los cuernos serían un me(d)ro símbolo representativo de nuestro regreso a la naturaleza, a lo salvaje, a la existencia a la intemperie y, en consecuencia, a la lucha por la sobrevivencia. El imaginarse nuevamente regresando a ese miedo, como regreso al puro ser sin proyecto, lo ya vivido, provoca angustia.

## NOTAS

- <sup>1</sup> "nosotros" es el Grupo ETOR, formado por licenciados, profesores y estudiantes de filosofía que apostamos hace ya casi tres años, desde la Facultad de Filosofía de la Universidad de Sevilla, por este ejercicio y esta vivencia del "deseo de saber" más allá de las aulas. Pero el Grupo ETOR forma parte, como un área de trabajo, de la Asociación de Estudios Humanísticos y Filosofía Práctica X-XI, institución que da cobertura a todas las iniciativas que supongan un impulso para la difusión y el desarrollo de la filosofía.
- <sup>2</sup> No el "charlar" en su acepción de hablar sobre temas sin trascendencia, sino en la de conversar, i.e., "con-versar": palabrear que va y viene, ida y vuelta de uno que dice a otro recogiendo, cada uno y en cada caso, una nueva perspectiva de lo dicho y, en consecuencia, otro modo de tratar con el afecto proporcionado por un determinado asunto.
- <sup>3</sup> Vamos a abreviar la expresión Orientación Filosófica.
- <sup>4</sup> Entiéndase la significación de la primera en el contexto de la analítica existencial de Heidegger y la segunda en su significación etimológica originaria, i.e.: asistencia, servicio.
- <sup>5</sup> En la nueva y excelente traducción de Jorge Eduardo Rivera Cruchaga, aparecida primero en Editorial Universitaria (Chile, 1997) y más recientemente en la editorial Trotta (Madrid, 2003). Por otro lado, creo que tanto el Capítulo Quinto como el Capítulo Sexto de esta obra son fundamentales para la formación y el ejercicio de la OrFi.
- <sup>6</sup> Así nos lo recuerda Jorge Alemán en «Nota sobre Lacan y Sartre: El decisionismo» (*Derivas del discurso capitalista*). Miguel Gómez Ediciones, Málaga, 2003, p. 15).
- <sup>7</sup> Pero ese miedo es una oportunidad de renovación. Así, y en esta misma línea, observo cómo Jorge Alemán también detecta esto cuando dice: "El miedo propio de la experiencia humana incluye siempre, al menos como oportunidad, una renovación del proyecto de existir y sus condiciones... En el miedo no sólo nos protegemos: se nos da la posibilidad de saber «qué hacer» con una existencia que por estructura es injustificable y sin excusas". V. «Nota sobre el miedo y la angustia (entre Heidegger y Freud)» en: ob., cit., p. 33.
- <sup>8</sup> Ob., cit., p. 158.
- <sup>9</sup> Por otro lado, sería interesante poner en relación lo que sostiene Heidegger sobre la angustia y el ser, y la noción de "lo real" en J. Lacan en cuanto indica algo del ser aunque manifestado bajo la experiencia de la falta: de lo que llama una falta en ser.

Lo que se mete a ciertos mundos y no  
de cuyos de tanto se los ciertos los

## DIÁLOGO MORAL Y ÉTICO ¿UNA TAREA PARA LOS ORIENTADORES FILOSÓFICOS?

LYDIA B. AMIR

Philosophical

Counselling, Universidad de Tel-Avivi, Israel

*"Una concepción de la moral de miras muy estrechas ha empobrecido la filosofía moral reciente y ha ayudado a limitar su influencia. Como los grandes filósofos del pasado, la gente reflexiva de la actualidad piensa que hay preguntas importantes sobre cómo vivir la vida propia y necesitan ayuda para responderlas. Estas personas se impacientan con una ortodoxia que ignora sus preocupaciones."* (Hurka, 1993, p. 5)

## INTRODUCCIÓN

En el siglo pasado, la psicología ha tomado posesión de las cuestiones morales: en lo teórico ha incorporado perspectivas morales es sus variadas teorías; en el plano práctico, los psicoterapeutas usan el discurso moral en su práctica incluso cuando muestra insustancialidad teórica, provocando una laguna entre lo que la teoría puede ofrecer y la necesidad del cliente. Aquí muestro las perspectivas de la moralidad incorporadas en las teorías psicológicas para exponer sus contenidos insatisfactorios. Señalo que la práctica de la psicoterapia requiere el uso de la discusión moral. Como la teoría es insuficiente, estas discusiones son en la mayor parte de los casos insustanciales en lo teórico. Concluyo, por tanto, que los psicólogos no están formados para hacer lo que están haciendo. Examinando las razones históricas y sociales de esta situación, llego a la conclusión de que el rol de la discusión de las cuestiones morales debería ser ocupado por los orientadores filosóficos.

Si concedemos que los clientes acuden a la orientación filosófica para responder a problemas morales, existenciales y espirituales (Howard, 2003) o a problemas de este tipo (Amir, 2003), la conclusión de arriba puede ser expandida: las cuestiones existenciales y espirituales pertenecen a la ética en el sentido más amplio, que es el

## PERSPECTIVAS METODOLÓGICAS DEL ASESORAMIENTO Y LA ORIENTACIÓN

área de la filosofía, que intenta responder a la pregunta "¿cómo deberíamos vivir?". Se requiere una investigación de los valores para responder a esta pregunta. Como sólo los filósofos están formados en la investigación de los valores y en la ética en general, las cuestiones espirituales y existenciales pertenecen al legítimo dominio de la filosofía práctica tanto como las cuestiones morales. Así, los orientadores filosóficos son necesarios hoy tanto para cuestiones sobre la particularidad de la "moral" como para el amplio marco de la "ética".

La orientación filosófica no se opone necesariamente a la psicología o a los psicólogos, es más, responde a una necesidad de nuestra sociedad creada por el debilitamiento de la religión establecida. Este rol ha sido tomado por los psicólogos por varias razones históricas y sociales, particularmente también porque la filosofía ha abandonado con gusto este campo en el último siglo. La filosofía debería estar atenta al caos social de nuestro tiempo y ser de alguna utilidad, proveyendo de alternativas a las religiones establecidas para aquellos que así lo deseen, liberando con ello a los psicoterapeutas de la situación complicada en la que se encuentran. Para apercibirnos de que los psicoterapeutas llevan a cabo de hecho un rol para el que no están adecuadamente preparados, vamos a empezar mostrando las perspectivas de la moralidad expuestas en las principales teorías psicológicas.

### 1. TEORÍAS PSICOLÓGICAS Y MORALIDAD

Mostraré las perspectivas de la moralidad expuestas en las principales teorías psicológicas para mostrar su insuficiencia. He elegido el psicoanálisis, tanto de Freud como de sus seguidores, la teoría analítica jungiana, las psicologías humanísticas y existencialistas y finalmente las psicologías del desarrollo.

#### A. FREUD Y SUS SEGUIDORES

Para entender la perspectiva de la moralidad de la tradición psicoanalítica deberíamos explicar en primer lugar el cambio desde la moralidad a la psicología que ocurrió en el siglo XX. El modelo psicológico, éste es el modelo de salud y enfermedad mental, ha reemplazado al modelo moral, éste es el modelo de vicios y virtudes. Tradicionalmente se ha mantenido que la moralidad aparece cuando el campo de la salud mental se acaba, por ejemplo las consideraciones de la virtud y el vicio se reseñarían cuando se alcanza un mínimo nivel de capacidad funcional. Más allá de ese punto el modo dominante de evaluación que sería la virtud, se abandonaría el marco de consideración. El punto de no retorno se situaría allí donde el nivel de capacidad funcional alcanzado permitiese una elección libre. Sin embargo, se ha operado un cambio en el último siglo cuyo resultado ha sido que la salud mental ha reemplazado a la virtud moral como un criterio para evaluar el comportamiento (véase Mark Pestana, *Moral Virtue or Mental Health?*, New York: Lang, 1998).

La tradición psicoanalítica, sin embargo, ha llegado más allá de esto<sup>1</sup>. Los seguidores de Freud han desarrollado una crítica de la moralidad y las nociones morales, refiriéndose a éstas últimas como algo que era indicativo de patología<sup>2</sup>. Desde este

## DIALOGO MORAL Y ÉTICO ¿UNA TAREA PARA LOS ORIENTADORES FILOSÓFICOS?

punto, el uso de nociones como obligación, maldad, honor, etc., y la presencia de las emociones morales como culpa, vergüenza, etc. son todas indicativas de una fijación en una fase infantil de desarrollo. Esto sigue con la perspectiva de Freud, de acuerdo con la cual la conciencia no es más que el súper ego:

*"La agresividad de los niños [hacia el duro control paterno] es devuelta tal y como viene y redirigida al propio ego. Allí, se hace poseedora de la misma una porción del ego, la forma "conciencia" que está lista para disponerse en acción contra el ego en el mismo modo de agresividad hiriente que al ego le habría gustado satisfacer dirigiéndola sobre otros"* (Sigmund Freud, *Civilization and its Discontents*, Standard Edition, vol. xxi, p. 123).

La moralidad, para usar la afortunada frase de Jennifer Church, es un "otro interiorizado" (Jennifer Church, "Morality and the Internalized Other", en Jerome Neu (ed.), *The Cambridge Companion to Freud*, New York: Cambridge University Press, 1991, pp. 209-220, p. 209). Así, usando el vocabulario de la salud mental en lugar del de la teoría moral, no sólo la maldad se convierte en algo disfuncionante, sino que el mismo uso del concepto indica algo disfuncionante.

En cierto sentido, no puede haber respuesta a esto desde que, según tal crítica, cualquier adherencia a las concepciones morales es, para degradar más si cabe, solo patología. Parecería posible aceptar esta crítica psicoanalítica de la moralidad parcialmente sin por ello tener que rehusar también las nociones morales juntas. Así, la aplicabilidad de las nociones morales estaría legitimada solo en las personas sanas. Pero, incluso si restringimos el discurso moral a ese estado, parecería haber un problema más penetrante en la concepción de la moralidad de Freud. Marcia Cavell, por ejemplo, ha afirmado agudamente que "mientras el súper-ego podría explicar varias formas neuróticas de auto-castigo, precisamente lo que no explica es el punto de vista moral, puesto que pide precisamente la reducción de todo autointerés, que no estaría permitido: evaluar algo porque uno mantiene que es valioso en sí mismo" (Marcia Cavell, *The Psychoanalytic Mind: From Freud to Philosophy*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1993, p. 217).

Carl Jung, quien abandonó la sociedad psicoanalítica, se opone a la perspectiva restrictiva que reduce la moral a auténtica patología. Veamos su perspectiva de la moralidad.

#### B. CARL G. JUNG

Jung provee una destacable perspectiva general no dogmática de las clases de transformaciones que pueden ser efectuadas por el proceso psicoanalítico – una lista que no requiere ser fiel a cualquiera de las teorías motivacionales que las diferentes escuelas psicoanalíticas han presentado (con frecuencia no plausiblemente) como única clave de la psique humana. En un trabajo temprano "Problemas de la psicoterapia moderna", Jung ensaya una división del proceso psicoanalítico de autodescubrimiento en cuatro fases amplias (Carl G. Jung, "Problems of Modern Psychotherapy" [1931], en *Modern*

Abandono del control racional por parte del EUS  
reconocimiento de nuestra vulnerabilidad y de que no nos dirigimos  
hacia a salud y crecimiento

## PERSPECTIVAS METODOLÓGICAS DEL ASESORAMIENTO Y LA ORIENTACIÓN

*Man in Search of a Soul*, Ensayos de los años 20 y 30, traducción C.F. Baynes, London: Routledge, 1933, chap. 2).

La primera fase es un reconocimiento de la falibilidad, vulnerabilidad y dependencia que son una parte integral de la apertura que experimentamos en nuestras vidas emocionales y que son una fuente del poder que las pasiones relevantes pueden ejercer sobre nosotros. Sólo abandonando, en primera instancia, nuestras pretensiones de control racional abrimos el camino a una mayor profundidad, transformación y autocomprensión.

La segunda fase del análisis transformacional es discutida por Jung con referencia a la noción de transferencia freudiana —el retorno del paciente al estado de dependencia infantil, donde el rol del analista se introduce en la complejidad de los recuerdos y fantasías que el paciente tiene sobre su padre o madre. Esencialmente, lo que está implicado no es tanto el proceso de transferencia en sí mismo sino hacia dónde se dirige —una comprensión de que los sentimientos de ansiedad, vulnerabilidad y dependencia son una parte ineludible de la psico-sexualidad humana. Sondeando las profundidades de nuestra vulnerabilidad, aceptando que incluso como adultos nuestras relaciones llevan el sello de necesidades tempranas (a veces frustradas, a veces dirigidas por el camino incorrecto, siempre implicadas en la dependencia negativa de la infancia), todo esto, según Jung lo describe, es “el antídoto más efectivo que podamos imaginar para todas las ilusiones idealizadas sobre la naturaleza del hombre. Reconocer las deficiencias de la condición humana (deficiencias desde la perspectiva de un control puramente racional ideal) no nos dirige de forma necesaria a la desesperanza, sino que el camino está abierto a una comprensión en el que lo que da a la sexualidad su poder sobre nosotros está íntimamente ligado con nuestro status, un status en el que no somos almas puras angélicas sino criaturas de carne y hueso, seres dependientes que a su vez dependen de otros seres dependientes. Éste es el principio de una moral verdadera, una moral libre de sentimentalidad e ilusión (sentimentalidad que sobrevuela en torno a una consideración “romántica” del amor y a la ilusión del control racional) y que es asimilada bajo principios de aceptabilidad. Es lo que Jung denomina “adaptación y paciencia con nuestras deficiencias.” (*Modern Man in Search of a Soul*, p. 49).

La segunda fase nos dirige así a la tercera, el proceso de reconstrucción moral que Jung (aquí escribe en su forma menos dogmática y más ecléctica) ahora describe en términos adlerianos. En esencia, este estadio supone una llamada al deseo del paciente a reasumir el control sobre su destino moral y dirigirse hacia “la normalización y salud” que representa “la meta más deseada y el estado más completo para el ser humano”. Jung adopta un modelo aristotélico de cuidado de desarrollo de hábitos de sentimientos y acción. En este estadio hay una suerte de convergencia entre las propuestas del psicoanálisis, como las interpretó Jung, y las de las éticas al estilo aristotélico. Un filósofo contemporáneo afín a estas ideas comenta: “desde la profundidad del ser, tal y como algunas veces ha sido representado, y en una forma de volver a visitar los traumas dolorosos del pasado, el proceso de análisis “transformacional” propone avanzar hacia una fase de salud y crecimiento.” (John Cottingham, *Philosophy and The Good*

## DIÁLOGO MORAL Y ÉTICO ¿UNA TAREA PARA LOS ORIENTADORES FILOSÓFICOS?

*Life: Reason and the Passions in Greek, Cartesian and Psychoanalytic Ethics*, Cambridge: Cambridge University Press, 1998, p. 49).

Sólo en la cuarta fase del proceso, según lo describe Jung, las implicaciones completas del concepto de “transformación” llegan a aparecer. (De hecho, Jung a veces reserva la etiqueta “transformación” para esta última fase (*Modern Man in Search of a Soul*, p. 54). Jung introduce su informe de este estadio con algunas reflexiones manifiestamente inspiradas en Nietzsche sobre los riesgos de la “normalidad”. La noción de restringir nuestras potencialidades a algunos modelos típicos es un anatema para todos aquellos que aspiran a superar lo ordinario. El estadio cuarto y “final” del proceso transformacional nunca puede representar la última fase en la que la psique humana llega a un estado de equilibrio. Más que agarrar un resultado último, la última palabra es enviada desde una mente humana elevada que lucha hacia arriba en un proceso constante o una constante acción y reacción: cada insight trae un cambio y ese cambio genera una perspectiva nueva desde la que luchamos para alcanzarla en futuros insights, de este modo el proceso sigue hacia delante. La división entre paciente y doctor, entre “aprendiz” y “experto”, es un camino que no acaba nunca. El doctor no puede esperar “instruir” o “convencer” al paciente si el primero permanece como una figura autoritaria y alejada. El proceso de transformación no es la imposición de una “cura” creada desde fuera, sino la realización de una dinámica, un proceso bidireccional:

Lo que fue al principio un método de tratamiento médico ahora se convierte en un método de auto-educación y con ello el horizonte de nuestra psicología moderna es ampliado de forma inconmensurable. El título médico no es el elemento esencial sino la calidad humana... Todas las herramientas de la psicoterapia desarrolladas en la práctica clínica... son puestas ahora a nuestro servicio... para nuestro auto-aprendizaje y autoperfeccionamiento. La psicología analítica no se asirá por mucho tiempo al gabinete profesional, sus cadenas han sido severas. Podríamos decir que ella se trasciende a sí misma y ahora avanza para completar ese hueco que hasta la fecha ha marcado la insuficiencia psíquica de la cultura occidental. (Carl G. Jung, *Modern Man in Search of a Soul*, pp. 61-2).

El método psicoanalítico se extiende más allá de la habitación del asesor y alcanza el amplio territorio de las éticas filosóficas invadiendo su tarea, que todos nosotros enfrentamos, de descubrir cómo vivir en la senda de lo que es la más auténtica naturaleza humana. El psicoanálisis, en la visión jungiana, se convierte en algo disponible no sólo para la enfermedad sino también para la salud “o al menos para aquellos que tienen una adecuada salud psíquica y cuya enfermedad es a lo sumo el sufrimiento que nos tortura a todos nosotros.” (Carl G. Jung, *Modern Man in Search of a Soul*, p. 62). La concepción resultante de ética tendrá que operar en la línea que abandona muchas de las asunciones tradicionales sobre la autoridad honesta de la razón que determinase la vida buena.<sup>3</sup> Pero para todo esto, su continuidad con el proyecto ético tradicional es conocido por el hecho de que ofrece un camino por el cual propone la pregunta antigua “¿Cómo deberíamos vivir?” de forma consistente con la igualmente antigua afirmación “Conócete a ti mismo”.

Claramente no se reduce el tratamiento de la moralidad que hace Jung y, de hecho, parece ser más un orientador filosófico, que ha unido con éxito las herramientas

filosóficas y psicológicas, que un psicólogo. Sin embargo, cuando examinamos con más cuidado la amalgama de psicología y moralidad que creó, el problema con sus perspectivas morales parece ser la arbitrariedad de la elección de las teorías éticas, en este caso las de Aristóteles y Nietzsche. Mientras un filósofo puede presentar varias teorías normativas de moralidad con sus pros y contras, el psicoanalista jungiano está obligado, sin argumentos fuertes, a una perspectiva no pluralista de la moralidad.

Sugiero volvernos ahora a la psicología existencial porque, aliada con los movimientos “humanistas” de los sesenta, se supone que ambas constituyeron una “tercera fuerza” para servir como una alternativa al psicoanálisis freudiano y jungiano. Además, como se supone que da también una alternativa a los acercamientos empíricos, se enfatizan los valores. Los valores son una parte de las discusiones morales, por ende, la psicología existencialista podría ofrecernos una teoría moral que descansa en la psicoterapia.

### C. PSICOLOGÍA EXISTENCIAL

La psicología existencial, aliada en los años sesenta con los movimientos “humanistas”, se supuso nos daría una “tercera fuerza” para servir como alternativa empírica a las aproximaciones freudianas y jungianas<sup>4</sup>. En contra de lo que es percibido como científico, el “mecanicismo” y “determinismo” de las teorías estándares, este movimiento busca proteger la dignidad de los humanos insistiendo en la libertad humana. Saliendo de la ciencia, generalmente bosquejan su comprensión del yo desde el camino de pensar “expresionista” que caracterizó al romanticismo del siglo XIX. Según la óptica expresionista, el yo contiene una semilla interna de potencial que es capaz de autodesarrollarse a través de la creatividad artística, la comunión con la naturaleza y la relación intensa con otros. La imagen de la auto-realización a través de la expresión de los sentimientos y capacidades más internas parecen ofrecer una alternativa a los efectos “deshumanizadores” de la mirada naturalista.

La mirada naturalista, suelo común tanto de los acercamientos freudianos y empíricos, mantiene que debido a que los humanos son parte de la naturaleza, los entendemos aplicándoles los mismos cánones de explicación de otras partes de la naturaleza. Podríamos distinguir tres asunciones incluidas en el naturalismo que subyacen a la concepción de los humanos encontradas en la mayoría de las teorías psicoterapéuticas. La primera se refiere a la naturaleza del yo: la comprensión del yo como una cosa – como un “sujeto para sí mismo” o un yo-encapsulado que es el centro de la acción- ha sido central en la mayoría de las teorías psicoterapéuticas.

La segunda asunción tiene que ver con la naturaleza del actuar y la conducta de vida correcta: debido al gran éxito de la razón instrumental a la hora de alcanzar el control tecnológico sobre el mundo, una concepción de la acción basada en un sentido de existencia que acaba en el cálculo se ha aceptado ampliamente. A través de un procedimiento formalizable, parece ser, podemos trabajar sobre diferentes cosas para alcanzar nuestras metas. Esta capacidad para un cálculo estratégico y control técnico fue extendida naturalmente para incluir una psicotecnología de mejora personal.

Con la guía de expertos, deberíamos rediseñar nuestras propias vidas de acuerdo con proyectos racionales.

La tercera asunción se refiere a la naturaleza de las relaciones humanas. Dado el así llamado “individualismo ontológico” de la modernidad –la perspectiva en la que la realidad humana se entiende en términos de yoes encapsulados individuales como agregados de forma contingente en los sistemas sociales- parece ser inevitable la aparición de un modelo conflictivo de los humanos. Las relaciones son experimentadas como alianzas temporales que persiguen la seguridad o el beneficio mutuo (véase Amir, 2001a, 2002a, 2004c). El resultado es una especie de “contractualismo terapéutico” que trata el matrimonio, la amistad y las relaciones sentimentales como auto-intensificadores del yo, lo cual es, como acuerdos contractuales para mantenerse únicamente mientras yo “continúe creciendo” o “mientras yo me sienta bien conmigo mismo” dentro de la relación (Robert N. Bellah, Richard Madsen, William M. Sullivan, Ann Swidler, and Steven M. Tipton, *Habits of the Heart: Individualism and Commitment in American Life*, New York: Harper and Row, 1985, pp. 128-30). Charles Guignon, un filósofo cuya experiencia se desarrolla en la ética existencialista, cree que mientras los acercamientos existencialistas caigan en las asunciones del individualismo ontológico, tenderán a perpetuar la visión de la realidad humana que buscan superar. (Charles B. Guignon, B., “Authenticity, Moral Values, and Psychotherapy”, en (ed.) Charles B. Guignon, *The Cambridge Companion to Heidegger*, Cambridge: Cambridge University Press, 1993, pp. 215-239).

Los siguientes ejemplos mostrarán cómo este problema aparece. Los escritos de Rollo May muestran una sensibilidad moral depurada y un compromiso de hacer de las preocupaciones morales algo central en la comprensión de la existencia humana. “Podemos entender quiénes somos, escribe May, sólo a través de una búsqueda de nuestros valores y propósitos... Sin valores sólo habría desesperanza estéril”. Las dos perspectivas de vida puestas en grados diferentes, son sus distinciones de una “vida simple” y una “vida de alto nivel”, son indispensables para ser un humano completo. Los seres humanos son los seres que poseen ciertos valores “más importantes que el placer e incluso más importantes que la misma supervivencia.” (May, *The Discovery of Being*, pp. 10, 17). Es debido a los errores de la teorización oficial y sus fallos acerca del rol de los valores en la vida humana por la que la psicoterapia corre el riesgo de convertirse en “parte de la neurosis de nuestros días más que parte de la cura.” (Ibid., p. 87)

May está incluso menos convencido cuando formula su propio informe acerca de los valores morales. El único ideal que parece defender es el *compromiso*, que es una actitud decisiva hacia la existencia, “la actitud de... el yo consciente tomando su vida seriamente” (*Discovery of Being*, pp. 166-7). De hecho, el compromiso con los valores es necesario si uno “alcanza la integración”, para los valores es necesario llegar “como a un centro psicológico, una clase de corazón de integración que dibuje, aunándolos, poderes, como el corazón de un imán que traza las líneas magnéticas de fuerza que quedan unidas en un mismo punto”. Los valores hacen posible la libertad y la madurez: “La marca de la madurez del hombre es que su vida está integrada en torno a una serie de metas auto-elegidas”, tal y como una persona “planea y trabaja (se

dirige) hacia una empresa determinada." (May, *Man's Search for Himself* (New York: Dell, 1953), pp. 175-6)

Cuando metas y valores son elegidos exclusivamente para alcanzar la integración y madurez, ellos son tratados sólo como significados dirigidos a un fin específico. El resultado, entonces, es que los valores serán algo contingente, presumiblemente prescindibles, en favor de otros significados (quizás la brutalidad o la destructividad) si esos hacen mejor su trabajo en un momento determinado. A este respecto los escritos de May muestran una paradoja común a un amplio espectro de teorías psicoterápicas. (Véase Frank C. Richardson, "Freedom and Commitment in Modern Psychotherapy," *Journal of Integrative and Eclectic Psychotherapy*, 9, 1989, pp. 303-19). Por un lado, los teóricos reconocen en el mundo moderno la necesidad de un sentimiento profundo para que los valores autorizados provean una guía y un sentido a la vida. Por otro lado, la profunda desconfianza de la autoridad en nuestra cultura los lleva a sentir que los valores pueden ser justificados sólo si son tratados como sentidos para alcanzar un final tan no-moral como la satisfacción personal o la realización o "estar autorizado para hacer algo". Cuando se mira a esta perspectiva, el discurso moral se reduce al pensamiento calculador e instrumental que podría verse, de hecho, como debilitante. Además, esta concepción de valores como herramientas para nuestro uso amenaza con reforzar la perspectiva objetivante del yo que May quiere eliminar. Para cuando los valores son pensados como artículos que descansan en nuestras manos para nuestra elección libre, tenderemos a pensar sobre nosotros mismos como puntos dimensionales de poder inexperto, no vinculados con el avance de nada, nosotros podremos escoger libremente entre la diversidad de valores que tenemos ante nosotros. Así, aunque May dice correctamente que "el grado de la fuerza e integridad interior individual dependerá de cuánto uno crea en los valores que vive" (May, *Man's Search for Himself*, p. 176), no parece estar capacitado para informar acerca de cómo la elección de valores autónoma y desinteresada podría alguna vez venir a referirse a valores en el sentido de valores auténticos de obligatoriedad en primera instancia.

Menard Boss y Ludwig Biswanger, dos teóricos profundamente influidos por Heidegger, intentan dar una comprensión del "ser-en-el-mundo" más rica abrazando para ello un amplio espectro de posibilidades de yo-comprensivo y del yo-valorativo. Boss, por ejemplo, rehúsa las nociones freudianas de "sentimientos de culpa", diciendo que eso compete a un fenómeno más profundo de "culpa existencial". "La culpa existencial del hombre consiste en su incapacidad para desarrollar el mandato de satisfacer todas sus posibilidades", un fallo exacerbado por la tendencia a seguir la "adquisición de conceptos morales", la "mentalidad extraña y mutilada a la que fuerza la educación". Para superar esta forma de inautenticidad, Boss inventa la idea de un individuo "auténtico" que, "aceptando todas las posibilidades de su vida", pueda "apropiarse y reunir las para un yo propio libre y auténtico no capturado en la mentalidad reducida y estrecha de un "todos" anónimo e inauténtico". (Boss, *Psychoanalysis and Daseinsanalysis*, pp. 271, 47). Y Biswanger, aunque menos crítico con él "todos", está de acuerdo con Boss en relación con que los problemas psicológicos surgen como resultado de una excesiva constricción a un "mundo-diseñado". Los problemas aparecen cuando el *Eigenwelt*

(mundo propio) "es reducido y constreñido a una suerte de gradación [en la que] el yo también es constreñido e incapacitado para madurar". La propuesta de la terapia es ayudar a la persona a recuperar "la libertad de permitir que el "mundo" ocurra" ("The existential Analysis School of Thought", in *Existence*, May et al., eds., pp. 204, 194.)

Menard Boss está seguro de que, una vez se alcanza la libertad genuina, "la ética de la humanidad se convierte en algo auto-evidente" y podremos "definir la moralidad básica del hombre." (Boss, *Psychoanalysis and Daseinsanalysis*, p. 271). Detrás de esta confianza, podría una sospechar, está la fe romántica de que tenemos algo profundo dentro de nosotros, un "niño interior", que es el más verdadero, puro y de alguna forma "mejor" que el yo temeroso, rígido e impositor de deberes impuesto sobre nosotros por la socialización. La creencia en este "auténtico yo" —una idea que se ha popularizado a través de escritos de D. W. Winnicott, Alice Miller y John Bradshaw— es tremendamente atractiva. Pero no es totalmente obvio que "desarrollando el mandato de satisfacer todas nuestras posibilidades" ayudaremos a clarificar nuestra moralidad básica o que nos hará mejores personas. Una cosa que Freud enseñó es a sospechar de ideas como el "buen salvaje" o el "niño interior". Hoy no podemos evitar enfrentarnos al hecho de que nuestras "posibilidades" incluyen no sólo el amor y la compasión, sino también la hostilidad, el egoísmo y la agresión. ¿Incluye a éstos también el "mandato de satisfacer todas nuestras posibilidades"? Si no es así, ¿qué mapa moral nos ayuda a distinguir las posibilidades que deberíamos satisfacer de las que no deberíamos?<sup>5</sup>

Lo central en Boss and Biswanger es su creencia en lo que es el único valor del individualismo moderno: la libertad entendida negativamente como libertad *desde* la obligación. Podría darse el caso, sin embargo, de que esta idea de una libertad sin obligaciones es una auto-derrota. Donde todo es igualmente posible, nada está realmente prohibido y así no hay una elección superior a otra. La libertad entonces se convierte, la línea clásica de pensamiento de Rieff, en la "absurdidad de ser libre para elegir y luego no tener alternativas que merezcan la pena llevar a cabo" (Rieff, *The Triumph of the Therapeutic*, p. 93) Lo que esas críticas muestran es que el acercamiento de la "tercera fuerza" tiende a escabullirse hacia atrás hacia la asunción naturalista que intentan para superar.<sup>6</sup>

#### D. PSICOLOGÍAS DEL DESARROLLO

Las psicologías del desarrollo parecen implicar que el desarrollo saludable psicológico implica el desarrollo moral. Consideremos el esquema de Erik Erikson del desarrollo del ego<sup>7</sup>. De acuerdo con este esquema, el desarrollo de las capacidades del ego implica el ejercicio fáctico de las capacidades en la medida en que su desarrollo es secuencialmente ordenado y el desarrollo de una capacidad es posible sólo si alguna otra capacidad ha sido previamente desarrollada (a través de su ejercicio). Por ejemplo, para poder desarrollar la entrada en relaciones íntimas personales (adecuadas), capacidad que sólo puede ser desarrollada en la época de la madurez de la juventud madura, es necesario ejercitar la capacidad de formar el sentido de la propia identidad (es decir, es necesario tener un sentido de identidad) durante la adolescencia. La misma clase de

relaciones se da entre las ocho etapas del desarrollo. Si esto es correcto, la perfección en la salud mental implicaría ejercitar (a lo largo del curso de toda una vida) las funciones del ego previas que son necesarias para el desarrollo de las funciones del ego del siguiente estadio. Mark Pestana indica, sin embargo, que una vez todos los estadios fueron exitosamente completados y todas las funciones adecuadamente desarrolladas, alcanzar una salud mental perfecta (en el último estadio) sería compatible con una ausencia de actividad a desarrollar subsecuentemente. Además, el ejercicio de las funciones relevantes podría ocurrir en el propósito de un amplio espectro de diferentes tipos de actividad, incluyendo actividades inmorales (llevadas a cabo por los estándares de personas decentes).

Ofrece como ejemplo las diversas edades por las que pasa el Buenpadre que aparece en la película de la novela de Mario Puzzo: muestra tener éxito atravesando todos los estadios del desarrollo del yo de Erikson. Mirando hacia atrás, ha alcanzado la integridad (en cierta forma), ha trabajado por la continuación de la posición de su familia y por conseguir que su hijo vaya hacia delante, ha tenido una relación cariñosa e íntima con su esposa, ha desarrollado un sentido fuerte de la identidad personal, ha sido trabajador, etc. En suma, Pestana resume diciendo que "el esquema de Erikson del desarrollo del yo sólo aparece en relación al desarrollo *moral* gracias a la muestra de errores en sus selecciones de ejemplos para ilustrar su esquema" (Pestana, 1998, p. 113).

El trabajo de Piaget y Kohlberg indica que la capacidad de una persona de juzgar, personal y socialmente, actividades significativas recibe un desarrollo secuencial (el desarrollo de las últimas capacidades implica el ejercicio de las capacidades previamente adquiridas)<sup>8</sup>. Este desarrollo procede del hecho de ser capaz de juzgar pasando de una perspectiva egocéntrica a una grupal y finalmente a un juicio basado en principios transgrupales.

En la medida en que la perfección en la salud mental implicaría el desarrollo de las capacidades psicológicas y en la medida en que ellas sólo pueden desarrollarse siendo ejercitadas, aparecería que el desarrollo de la salud mental no sería diferente de la virtud moral. La crítica de Pestana es que el problema aquí resulta ser que Kohlberg construye dentro de los principios del estadio final *demasiado alegremente*. El principio que aprueba es una forma de kantianismo respecto a las personas. Aparentemente solo falla en darse cuenta que podría haber otros principios diferentes para los que no haya evidencia empírica más allá de los principios "kantianos" que son empleados por la gente en el estadio más elevado de desarrollo y, además, él no da una razón *a priori* por la que estos otros principios puedan ser o no ser. Lo que cuenta, siendo los más altos estadios del desarrollo moral en este esquema, es que la persona sea capaz de juzgar asuntos morales sobre la base de principios transgrupales (en lugar de sobre la base de lo que uno piensa que el grupo demanda o sobre la base de lo que uno quiere para sí mismo). Incluso, y esto es claramente compatible con una variedad indefinida de tales principios, algunos de los cuales podrían tenerse en cuenta como inmorales para personas decentes. De nuevo "probando errores se hace que la salud mental y la virtud moral aparezcan correlativamente" (Pestana, 1998, p. 113).

Podríamos resumir el argumento de la siguiente forma: en un amplio espectro de teorías psicológicas, desde las de Freud y sus seguidores, las de Jung, las de las psi-

cológicas existenciales y las psicologías del desarrollo, el tratamiento de la moralidad es una laguna profunda y amplia. La actitud hacia la moralidad es reductiva (Freud), o la elección de las teorías morales es insustancial (Jung), las teorías de los valores no son suficientemente convincentes incluso en las psicologías que enfatizan los valores (psicología existencial) o finalmente, la moralidad se considera sin argumentos convincentes. Podemos concluir que desde el punto de vista *teórico*, los psicoterapeutas están equipados de forma débil para tratar con la moralidad.<sup>9</sup>

## 2. DE LA TEORÍA A LA PRÁCTICA: MORALIDAD EN LA PSICOTERAPIA

A pesar de todo esto, la demanda de orientación y la ausencia de alguna otra autoridad que pueda satisfacer esta necesidad fuerza a los psicoterapeutas a discutir los problemas morales. Los filósofos se preocupan por la tarea moral que los terapeutas reciben. Algunos porque piensan que los terapeutas podrían sentirse débilmente pertrechados por la formación recibida para enfrentar esta tarea (por ejemplo Guignon, 1993), otros porque creen que esto va más allá del dominio que les pertenece, que es el ámbito de la salud mental cuando ese sea el caso (por ejemplo Pestana, 1998).

Charles Guignon, por ejemplo, llega al punto de pensar que la psicoterapia piensa en sí misma como una "ciencia aplicada al comportamiento", esto implicaría afirmar asunciones que nublan el intento de pensar en el terapeuta como una "autoridad moral". Lo anterior es así porque el desafío científico que ha animado a la psicoterapia desde el principio ha sido el de ser una instancia libre y objetiva, que basa sus descubrimientos sólo en la observación y una explicación causal. El resultado es una profunda desconfianza de las afirmaciones autoritarias y los juicios de valor (Guignon, 1993, p. 217). Desde aquí, los asuntos morales tienen el riesgo de ser rechazados debido a novedosas aproximaciones [más que las de Freud] que tiendan a tratar las preocupaciones morales tanto como asuntos íntimos del cliente o como reducibles a cualquiera de los principios procedimentales (calculadores e instrumentales) que son aceptadas normalmente como evidentes en la comunidad académica y profesional" (Guignon, 1993, p. 218). El resultado es que "muchos terapeutas y profesionales de la salud mental continúan sintiendo que la corriente principal de las teorías "científicas" diseñadas para explicar y guiar la psicoterapia fallan al capturar mucho de lo que en la actualidad funciona en la práctica de la terapia. Una forma de describir este agujero entre teoría y práctica supone afirmar que las teorías estándares fallan a la hora de apercibirse de las formas ricas y complejas del discurso moral que caracteriza al discurso terapéutico" (Guignon, 1993, p. 216).

Mark Pestana no parece estar en desacuerdo con esta descripción de lo que funciona en la práctica de la terapia. No obstante, él objeta con fuerza cuando los psicoterapeutas pasan dentro del discurso moral: "Los psicoterapeutas en general pasan a *hacer* juicios morales de sus clientes y animan al desarrollo de ciertos finales para los mismos y excluyen otros... Tal es así que ningún funcionario de la salud mental lleva a cabo exclusivamente la eliminación de una disfunción o habilita una función, sino que vaya más allá del dominio de la salud" (Pestana, 1998, p. 114). Concedido que los

terapeutas son expertos en la salud mental, podrían tener el derecho de comprometerse en cuestiones morales si la salud mental y la moralidad fueran idénticas. Mark Pestana argumenta que no lo son puesto que la perfección en la salud mental es compatible con la perfección (desarrollo) de la maldad (Pestana, 1998, caps. 4 y 6).

La necesidad de guía moral es algo que puja mucho dado el tipo de problemas que se pide a los terapeutas que traten hoy. Morris Eagle señala que la gente con frecuencia busca un profesional que le ayude a disminuir su sufrimiento y esto va más allá de las clásicas neurosis de las teorías freudianas que fueron diseñadas para tratar a otros casos, la gente con frecuencia busca ayuda para problemas de un yo "experimentado como lleno de sentimiento de falta de sentido, sentimiento de vacío, depresión profunda, ausencia de interés, metas, ideales y valores y sentimientos de desconexión y falta de capacidad de relación" Con frecuencia estos individuos, con bastantes éxitos en sus carreras, sienten falta de sentido en sus vidas, pérdida de dirección y profunda insatisfacción con sus vidas. Aunque la causa inmediata de tales "desórdenes del yo" podría estar localizada dentro del propio individuo [parentalmente], Eagle sugiere que en última instancia ellos se elevan desde factores sociales como "la ausencia de ideologías o valores estables... o una atmósfera de desilusión y cinismo en la sociedad que nos rodea". Estos desórdenes del yo revelan más que nunca "la importancia de las metas y la guía de valores tanto como reflexión y mantenimiento de la salud mental." (Eagle, Morris N., *Recent Developments in Psychoanalysis: A Critical Evaluation*, New York: McGraw-Hill, 1984, pp. 72-3.)

Sin embargo, lo que es demoledor en la aproximación calculadora-instrumental que penetra a todas las psicoterapias, incluyendo a la existencial, tal y como hemos visto, es su incapacidad para reflexionar sobre la pregunta de cuándo el *final* verdaderamente merece la pena. Las antiguas perspectivas de la vida generalmente distinguían entre<sup>1</sup> "la vida sola", funcionando y satisfaciendo necesidades exclusivamente y<sup>1</sup> la "alta" o "mejor" forma de existencia que podíamos alcanzar si nos apercebíamos de nuestro propio designio en la vida. A diferencia de esto, la mirada moderna naturalista intenta liberarse de tal perspectiva de "doble nudo de la vida". Las propuestas de vivir son ahora pensadas tanto sobre la base de la satisfacción de esas necesidades dictadas por nuestra imagen biosocial o como resultado de la preferencia personal. La psicoterapia, vista como una técnica diseñada para ayudar a la gente a conseguir sus fines, permanece indiferente (no crítica) al final en sí misma si estos son realistas y consistentes.

Una discusión de fines es propia del dominio de la filosofía. Los psicoterapeutas se encuentran a sí mismos construyendo discusiones morales, sin un trasfondo teórico apropiado. Esta situación no puede ser fácil para los psicoterapeutas ni beneficiosa para el cliente. Podríamos corregir esta situación si vamos a las razones que nos han llevado a este punto.

### 3. PSICOLOGÍA Y MORALIDAD: RAZONES SOCIALES E HISTÓRICAS

Podemos ver por qué el discurso moral parece esencial a la terapia si reflexionamos sobre los hechos que crearon la necesidad de la psicoterapia en sus comienzos.

Ira Progoff describió cómo el aumento de la civilización tecnológica moderna generó al principio problemas psicológicos en nuestra contemporaneidad: "Sin posibilidad de recurrir a un pasado espiritual compartido con otras sociedades preindustriales, cuando los individuos experimentaron el sentido de sus vidas en términos de religión y costumbres nacionales ortodoxas y local o desde caminos de vida tribal, el individuo se encontró sólo y sin dirección y es ésta situación del individuo, sólo y no sustentado en fuentes culturales de sus ancestros, la principal raíz de los problemas psicológicos que se han elevado en la época moderna" (Ira Progoff, *The Death and Rebirth of Psychology*, New York: McGrawhill, 1956, p. 5).

Mark Pestana argumenta, tal como hemos visto arriba, que la salud mental ha reemplazado a la virtud moral como un criterio de evaluación del comportamiento. Tradicionalmente, se ha mantenido que la moralidad aparece donde la enfermedad mental desaparece, por ejemplo la consideración del vicio y la virtud se elevan cuando un cierto nivel mínimo de capacidad funcional se ha alcanzado. Por debajo de ese punto el modo dominante de evaluación era que la moral quedaba fuera del marco de evaluación. "El punto de no retorno se refirió al punto en el que el nivel de capacidad funcional alcanzada permitía elecciones libres" (Pestana, 1998, p. 115).<sup>10</sup> Sin embargo, el último siglo ha ocurrido un cambio, cuyo resultado es que la salud mental ha reemplazado a la virtud moral como criterio para evaluar el comportamiento.

Mark Pestana, quien critica este cambio, encuentra cuatro determinantes específicos para el eclipse de la virtud por la salud mental, dos son conceptuales y abstractos y los otros dos prácticos y sociales. En primer lugar, la noción de la salud mental es compatible con el rechazo general, en la filosofía y en la ciencia, del voluntarismo radical y de la libertad de la voluntad. La virtud presupone un alto grado de libertad. En segundo lugar, y relacionado con esto, la noción de salud mental da explicaciones "fuera" de la noción de maldad radical. El tercer determinante es que la concepción de salud mental nos permite una concepción del yo más cómoda. El último determinante es de naturaleza social: la noción de salud mental es más compatible con las concepciones liberales del yo y la sociedad.

La idea de que la virtud moral es análoga a la salud o la de que es la salud de la mente es, por supuesto, muy antigua. Platón afirmaba en la República que la virtud es la salud del alma (este es el argumento general del libro IV de la República). Para Platón, la virtud implica un orden del alma a través de la razón y la salud del cuerpo implica un orden de sus partes. Así la ecuación fue: la virtud es la salud del alma, aunque la aplicación originaria del concepto de salud fuese para el cuerpo<sup>11</sup>. Recientemente, Neil Weiner, en *The Harmony of the Soul: Mental Health and Moral Virtue Reconsidered*, (Albany: State University of New York Press, 1993), afirmaba una identidad entre la virtud y la salud mental. De acuerdo con Mark Pestana, su argumento fallaba debido a su mala interpretación del rol de la voluntad en la virtud moral.

Aunque la práctica actual de la virtud, y la expresión de la conducta de la salud mental no se distinguen claramente una de otra, las diferencias entre las dos son más fuertes en lo abstracto: La salud mental no puede tomar sencillamente el lugar de la virtud en el sentido que ella caracterice el máximo desarrollo del individuo. MacIntyre

ha hecho una llamada para un renacimiento o reexamen del “telos” humano o del bien de la vida humana entendido como un todo (Alasdair MacIntyre, *After Virtue*, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1981, pp. 239-42). La salud ha sido referida siempre como un bien, aunque por supuesto no siempre como *el* bien humano. Podría pensarse que la salud mental es al menos un elemento del *telos* humano en tanto que ella se preocupa por el estado de la mente de la persona y nuestra mente con frecuencia es referida a lo que nos distingue como seres humanos. A pesar de eso, Pestana afirma que su “análisis de la salud mental revela que, en primer lugar, la salud mental no está en relación con el bien humano (y de hecho no funciona siquiera como constituyente del bien) y, en segundo lugar, la especificación del bien humano no es necesaria para una caracterización adecuada de la salud mental y de la perfección en el florecimiento de la mente” (Pestana, 1998, p. 7).

Hasta hace poco, dentro de la disciplina de la moderna filosofía moral (que tiene como su objeto de estudio los conceptos evaluativos) ha habido una noción de virtud descuidada (Amir, 2004a; 2004b). Es más, dentro de las disciplinas de la psicología y la psiquiatría, tales conceptos no han recibido adecuada atención. Esto ha sido un incidente desafortunado porque las psicologías previas al siglo XX usaron de forma esencial los conceptos de la virtud y sus contemporáneos desatendieron la línea histórica del estudio sistemático del ser humano. Esta interrelacionabilidad de la teoría psicológica y moral puede ser encontrada en Platón, Aristóteles, Tomás de Aquino, Descartes, Spinoza, Hume, etc. La exclusión de los conceptos morales de las creaciones de la teoría psicológica en el siglo XX es también desafortunada porque la psicología se ha definido (ahora) como una ciencia del comportamiento. La necesidad de evaluar el comportamiento permanece presionando y la virtud y el vicio fueron en el pasado potentes conceptos para la evaluación de la conducta. Como la necesidad de la evaluación permaneció y el vicio y la virtud no estuvieron disponibles se han creado algunas nociones en psicología para satisfacer sus requerimientos. El nuevo concepto fue el de salud mental. La interpretación de concebir los comportamientos “negativos” con base en una disfunción psicológica (o especialmente como adicciones) ha dirigido recientemente a un pensador a referirse a esta rama de trabajo como la “enfermedad de América”. Para una gran mayoría de lugares esto está también sucediendo con respecto lo que una vez fue indicativo de virtud: ahora nos referimos a ella como “bien ajustado” o “adaptativo” (nociones procedentes del nuevo dominio de la salud mental). En un sentido más práctico, la desatención de la virtud es también evidente dentro de la psicoterapia. Las técnicas para el desarrollo de la salud mental se han desarrollado y practicado apartadas de las antiguas nociones evaluadoras.

No sólo se perdió el concepto de virtud de la teoría moral reciente, al igual que el concepto de valor, también dentro de la realización humana y en general en cualquier ética fundamentada en una concepción de conjunto de la realidad o una *Weltbild* (E. Craig, *The Mind of God and the Works of Man*, Oxford: Oxford University Press, 1987, chap. 1). John Cottingham, caracteriza la concepción que subyace al rol de la filosofía con respecto a la realización humana usando la etiqueta de “ética sinóptica”, “synoptic ethics” (John Cottingham, *Philosophy and The Good Life: Reason and the Passions in*

*Greek, Cartesian and Psychoanalytic Ethics*, Cambridge: Cambridge University Press, 1998, p. 9). Esta concepción de la ética floreció en los tiempos antiguos y helenísticos así como en el siglo XVII. Aunque los ecos de esta concepción sinóptica nunca han muerto completamente, la forma envolvente de la filosofía, propia desde el siglo XVII hasta nuestros días, ha hecho de sus aspiraciones algo muy problemático. John Cottingham da una descripción convincente en el primer capítulo de su libro dentro de una sección titulada “las éticas del siglo XX y la retirada profesional” acerca de cómo las aspiraciones de la filosofía cambiaron. Menciona como factores de este proceso el movimiento de una concepción teleológica a una concepción dirigida a metas, del mundo natural hacia una física más impersonal y mecanicista y hacia una revolución darwinista que enfatiza la mutación aleatoria y las fuerzas ciegas de la selección natural. Con el cambio del siglo XX, empezó a ser posible percibir un retiro progresivo de las aspiraciones tradicionales de la filosofía “sinóptica” para proveer de una guía firme sobre cómo los seres humanos pueden encontrar satisfacciones. En primer lugar, con el explosivo crecimiento del conocimiento científico, la idea de la filosofía como un sistema unificado de conocimiento empezó a parecer esperanzadoramente ambiciosa. Y en segundo lugar, los filósofos mismos empezaron a adaptar su propio tema a los nuevos modelos institucionales y así vinieron a presentarse no como generalistas sino como especialistas, defendiendo su propia vía profesional. En los nuevos temas introducidos en la academia, no había habitaciones para visiones superiores entre sí sobre la vida buena.

Una razón profunda para “la retirada profesional” de la ética sinóptica podría haber estado vinculada con ciertas precauciones sobre la empresa total de la filosofía moral tal y como se concibe de forma tradicional, una precaución que fue una característica penetrante de forma clara de la mirada filosófica durante el ascenso del “modernismo analítico” durante el siglo XX (La frase es del libro de John Skorupski *English-Language Philosophy 1750-1945*, Oxford: Oxford University Press, 1993, cap. 4). La experiencia especial del filósofo podría bosquejar un rol profesionalmente respetado cuando éste se dedica a escudriñar minuciosamente los matices del uso lingüístico, pero no para pronunciarse en torno al sentido de la vida, o la ruta para la realización humana, que fue visto como un viaje imprudente fuera del puerto de un profesionalismo seguro.

A pesar de esto, la auto-percepción de la filosofía es algo que es inevitablemente revisado en cada nueva generación y décadas más tarde del siglo XX, cuando el péndulo parece haber virado atrás, se camina hacia una concepción de la ética filosófica más rica y ambiciosa: en palabras de un comentarista reciente, los filósofos empezaron a ser “libres desde una concepción restringida a su tarea específica” y se vuelve a enfocar la atención “en las cuestiones fundamentales sobre cómo vivir que siempre han dado a los temas su atractivo significado” (Samuel Scheffler, “Against the System”, *Times Literary Supplement*, 16 February 1996).

Como resultado de los cambios descritos por Ira Progoff, Mark Pestana y John Cottingham, los terapeutas son ahora demandados como autoridades morales, rellenando el vacío por la pérdida de las antiguas fuentes de dirección personal. C. Mashall Lowe observó que desde que “la sacerdotilidad teológica había perdido mucho de su autoridad,... los

asesores prácticos científicos y la psicoterapia asumieron una nueva autoridad moral. Se les pide hacer pronunciamientos morales en nombre de la ciencia tal y como a los sacerdotes se les pedía sobre la base de sus directivas religiosas" (Marshall Lowe, *Value Orientations in Counseling and Psychotherapy: The Meaning of Mental Health*, Cranston, R. I.: Caroll Press, 1969, pp. 16-17). Debido a esta demanda situada sobre los terapeutas, una parte central de lo que acontece en la ayuda de personas en el mundo moderno consistirá en dirigir cuestiones sobre lo que constituye la vida buena y cómo podemos sentirnos en casa (cómodos) en el mundo. Estas son claramente cuestiones morales en un sentido amplio, donde "moralidad" incluye no sólo cuestiones sobre las acciones correctas, sino "cuestiones sobre cómo voy a vivir mi vida"- cuestiones "que tocan el tema de qué clase de vida merece la pena vivirse... o de cuáles son los elementos de una vida enriquecedora y con sentido – frente a otros temas preocupados con asuntos secundarios o triviales" (Charles Taylor, *Sources of the Self: The Making of Modern Identity*, Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1989, p. 14).

Como hemos visto arriba, sin embargo, los terapeutas están equipados de modo enfermo (ill-equipped) para realizar esta tarea: las teorías de la moralidad que están a su disposición son reductivas, elegidas de forma arbitraria, insuficientes cuando se implican valores y fines y apoyan una perspectiva de un desarrollo moral natural (cuyo argumento es deficiente). Sin embargo, en la práctica a los psicoterapeutas se les pide constantemente que discutan problemas morales, por tanto, la práctica de la psicoterapia hace uso necesariamente de discusiones morales. Una consecuencia de esta situación es que existe una laguna entre las teorías de la moralidad incorporadas en las teorías psicológica y la práctica de la orientación moral de las habilidades psicoterapéuticas. Como la teoría es insuficiente, las discusiones morales que ocurren son por ello, en la mayor parte de los casos, insustanciadas. Como los psicoterapeutas están formados en psicología, concluyo que no tienen formación suficiente para comprometerse en las discusiones morales que se suceden en la práctica de la psicoterapia.

Después de examinar las razones históricas y sociales de esta situación, llego a la conclusión de que el rol de la discusión de las cuestiones morales debería ser tomado por los orientadores filosóficos. Dado que los orientados acuden a la orientación filosófica para responder problemas morales, existenciales y espirituales (Howard, 2003) o preguntas (Amir, 2003), esta conclusión puede ampliarse: las preguntas existenciales y espirituales pertenecen a la ética en el sentido amplio del término, que es al área de la filosofía que intenta responder a la cuestión "¿cómo deberíamos vivir?". Una investigación de los valores es necesaria para responder a esta cuestión. Como sólo los filósofos están formados profesionalmente en la investigación de los valores y en la ética en general, las cuestiones espirituales y existenciales pertenecen al dominio legítimo de la filosofía práctica, al igual que las cuestiones morales. Por tanto, los filósofos prácticos son hoy necesarios tanto para cuestiones del sentido reducido de la "moral" y del amplio sentido de la "ética". Esto es evidentemente un marco de cuestiones que pertenecen al dominio de los filósofos, el cual es de extrema importancia en una sociedad en la que la futura autonomía de los adultos está siendo dejada sin atención.

## CONCLUSIÓN

Thomas Hurka, citado en lema inicial de esta ponencia, refiere que "una concepción de la moral de miras muy estrechas ha empobrecido la filosofía moral reciente y ha ayudado a limitar su influencia. Como los grandes filósofos del pasado, la gente reflexiva de la actualidad piensa que hay preguntas importantes sobre cómo vivir la vida propia y necesitan ayuda para responderlas. Estas personas se impacientan oportunamente con una ortodoxia que ignora sus preocupaciones". (Thomas Hurka, *Perfectionism*, New York: Oxford University Press, 1993, p. 5). De acuerdo con la perspectiva de Thomas Hurka de la preocupación legítima de la ortodoxia académica, el rol del filósofo práctico es traer el interés renovado en Ética desde la academia al público general.

La filosofía práctica no se opone necesariamente a la psicología o a los psicólogos. Ella responde a una necesidad en nuestra sociedad creada por la debilidad de la religión establecida. Este rol ha sido tomado por los psicólogos por varias razones sociales e históricas, particularmente debido a que la filosofía ha abandonado con gusto su lugar en el siglo pasado. La filosofía debería estar atenta al sonido social de nuestro tiempo y ser un servicio, dando alternativas para las religiones establecidas para aquellos que así lo demanden, liberándose a los psicoterapeutas de la difícil situación en la que se encuentran.<sup>13</sup>

## BIBLIOGRAFÍA

- AMIR, L. B., "Passion as Rationality: Plato's Theory of Love", en *Practical Philosophy*, December 2001a, pp. 10-22.
- AMIR, L. B., "The Role of Impersonal Love in Everyday Life", en *Philosophy in Society*, H. Herrestad, A. Holt y H. Sware (eds.) (Oslo: Unipub, 2002a), pp. 217-242.
- AMIR, L. B., "Philosophical Practice: A Method and Some Cases", *Practical Philosophy: The Journal of Philosophical Practitioners*, Vol. 6, n. 1, 2003, pp. 36-41.
- AMIR, L. B., "Virtue, Happiness and Management: A Spinozistic Approach", *Philosophy in Management*, 2004a (en preparación).
- AMIR, L. B., "Autonomy, Sovereignty and Generosity: Nietzsche's Ethics in Management", *Philosophy in Management*, 2004b (en preparación).
- AMIR, L. B., "The Affective Aspect of Wisdom: Some Conceptions of Love of Humanity and their Use in Philosophical Practice", *Practical Philosophy: The Journal of Philosophical Practitioners*, 2004c (en preparación).
- AMIR, L. B., "Three Questionable Assumptions of Philosophical Counselling", *International Journal of Practical Philosophy*, 2004d (en preparación).
- AMIR, L. B., "The Unconscious: Freud versus Sartre", *Philosophical Practice and the Unconscious*, Peter Raabe (ed.), 2005 (en preparación).
- AMIR, L. B., "This-Wordly Comfort: Spinoza and Nietzsche as Alternative Redeemers", a book-length manuscript currently under review by Martinus Nijhoff.
- AMIR, L. B., *Homo Risibile: Philosophy, Humor and the Human Condition*, a book-length manuscript, to be published with SUNY Press, Albany, N.Y.

## PERSPECTIVAS METODOLÓGICAS DEL ASESORAMIENTO Y LA ORIENTACIÓN

- BARRIENTOS RASTROJO, JOSÉ, *Introducción al Asesoramiento y la Orientación Filosófica: De la Discusión a la Comprensión*, (Sevilla: Ediciones X-XI, 2004).
- BELLAH, ROBERT N., RICHARD MADSEN, WILLIAM M. SULLIVAN, ANN SWIDLER, and STEVEN M. TIPTON, *Habits of the Heart: Individualism and Commitment in American Life* (New York: Harper and Row, 1985).
- BISWANGER, LUDWIG, *Being-in-the-World: Selected Papers of Ludwig Biswanger*, ed. Jacob Needleman (New York: Basic Books, 1958).
- BLOSS, RACHEL, "On the Possibility of Self-Transcendence: Philosophical Counseling, Zen and the Psychological Perspective", *Journal of Chinese Philosophy* (1996) 23, 3, pp. 277-298.
- BLOSS, RACHEL, "The Person in Philosophical Counseling vs. Psychotherapy and the Possibility of Interchange between the Fields", *Journal of Applied Philosophy* (1996) 13, 3, pp. 279-296.
- BOELE, DRIES, "The Art of Living: Philosophical Contributions to Psychotherapy", *The British Psychological Society Psychotherapy Section Newsletter* (1999) June 25, pp. 25-33.
- BOSS, MENARD, *Psychoanalysis and Daseinsanalysis*, trans. L. B. Lefebvre (New York: Basic Books, 1963).
- CAVELL, MARCIA, *The Psychoanalytic Mind: From Freud to Philosophy*, (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1993).
- CHURCH, JENNIFER, "Morality and the Internalized Other", en Jerome Neu (ed.), *The Cambridge Companion to Freud*, (New York: Cambridge University Press, 1991) pp. 209-220.
- COAN, RICHARD W., *Hero, Artist, Sage or Saint? A Survey of Views of What is Variously called Mental Health, Normality, Maturity, Self-Actualization and Human Fulfillment* (New York: Columbia University Press, 1977).
- COTTINGHAM, JOHN, *Philosophy and The Good Life: Reason and the Passions in Greek, Cartesian and Psychoanalytic Ethics*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1998).
- DILMAN, ILLMAN, *Freud and the Mind*, (Oxford: Blackwell, 1984).
- DU PLOCK, SIMON, "Today We Have Naming of Parts: On Dialogue between Philosophical Counselling and Existential Psychotherapy", *Journal of the Society for Existential Analysis*, 1999, vol. 10, n. 1, pp. 7-28.
- EAGLE, MORRIS N., *Recent Developments in Psychoanalysis: A Critical Evaluation* (New York: McGraw-Hill, 1984).
- ERIKSON, ERIK H., "Reflections on Dr. Borg's Life Cycle", en *Adulthood*, ed. Erik H. Erikson (New York: W.W. Norton and Co., 1978), pp. 1-31.
- FREUD, SIGMUND, *Civilization and its Discontents*, *Standard Edition of Complete Works*, trans. J. Strachey, vol. xxi, (London: Hogarth, 1953-74).
- FREUD, SIGMUND, *New Introductory Lectures on Psychoanalysis*, Lecture xxxi, en

## DIÁLOGO MORAL Y ÉTICO ¿UNA TAREA PARA LOS ORIENTADORES FILOSÓFICOS?

- Standard Edition of Complete Works*, trans. J. Strachey, vol. xxii, (London: Hogarth, 1953-74).
- FRIEDMAN, MAURICE, ed. *The Worlds of Existentialism: A Critical Reader*, (Atlantic Highlands, N.J.: Humanities Press, 1991).
- GARDNER, SEBASTIAN, *Irrationality and the Philosophy of Psychoanalysis*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1993).
- GILLIGAN, JAMES, "Beyond Morality: Psychoanalytic Reflections of Shame, Guilt and Love," en *Moral Development and Behavior: Theory, Research and Social Issues*, ed. THOMAS LICKONA (New York: Holt, Rinehart and Winston, 1976).
- GUIGNON, CHARLES B., "Authenticity, Moral Values, and Psychotherapy", en (ed.) Charles B. Guignon, *The Cambridge Companion to Heidegger*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1993), pp. 215-239.
- GUIGNON, CHARLES B., "Existential Ethics", en *New Directions in Ethics: The Challenge of Applied Ethics*, ed. J. P. DeMarco and R.M. Fox (New York: Routledge and Kegan Paul, 1986), pp. 73-91.
- HOWARD, ALEX, "Taking an Ethical Stand", *Practical Philosophy*, 2003, vol. 6, no. 1, pp. 63-65.
- HURKA, THOMAS, *Perfectionism* (New York: Oxford University Press, 1993).
- JAHODA, MARIE, *Current Concepts of Positive Mental Health* (New York: Arno Press Inc., Reprint Edition, 1980).
- JOURARD, SIDNEY M., and LANDSMAN, TED, *Healthy Personality: An Approach from the Viewpoint of Humanistic Psychology*, 4<sup>th</sup> edition, (New York: Macmillan, 1980).
- JUNG, CARL G., "Problems of Modern Psychotherapy" [1931], en *Modern Man in Search of a Soul*, Essays from the 1920s and 1930s, trans. C.F. Baynes (London: Routledge, 1933).
- KENNY, ANTHONY, "Mental Health in Plato's Republic", en Anthony Kenny, *The Anatomy of the Soul* (Oxford: Basil Blackwell, 1973).
- KOHLBERG, LAURENCE, "Development of Moral Character and Moral Ideology" originally en *Review of Child Development Research*, vol. 1 (New York: Russell Sage Foundation, 1964), pp. 383-431.
- KOHLBERG, LAURENCE, *Essays on Moral Development*, Volumes I, II and III (San Francisco: Harper and Row, 1981).
- LACAN, JACQUES, *L'ethique de la psychanalyse*, (Paris: Seuil, 1986).
- LAHAV, RAN, "Philosophical Counseling and Existential Therapy: On the Possibility of a Dialogue between the Fields", *Journal of the Society for Existential Analysis*, (1997) 9, pp. 129-145.
- LOWE, MARSHALL, *Value Orientations in Counseling and Psychotherapy: The Meaning of Mental Health* (Cranston, R. I.: Caroll Press, 1969).

- MACE, CHRIS, introduction: "Philosophy and Psychotherapy", and last chapter: "Philosophy as Psychotherapy", en *Heart and Soul: The Therapeutic Face of Philosophy*, Chris Mace (ed.), (London: Routledge, 1999).
- MACINTYRE, ALASDAIR, *After Virtue* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1981).
- MAY, ROLLO, ERNEST ANGEL, and HENRI F. ELLENBERGER, eds. *Existence: A New Dimension in Psychiatry and Psychology*, (New York: Basic Books, 1958).
- MAY, ROLLO, *Man's Search for Himself*, (New York: Dell, 1953).
- MAY, ROLLO, *The Discovery of Being: Writings in Existential Psychology*, (New York: Norton, 1983).
- PACHECO GALLEGO, FRANCISCO, "Psicoterapia y filosofía existencial", en *E.T.O.R.: Educación, Tratamiento y Orientación Racional*, vol. 1, 2003, pp. 111-118.
- PESTANA, MARK, *Moral Virtue or Mental Health?*, (New York: Lang, 1998).
- Peters, R. S., "'Mental Health' as an Educational Aim," *Studies in Philosophy and Education*, vol. 111, Spring 1964, pp. 185-200.
- PLATO, *Republic*, trans. H. D. P. Lee (Harmondsworth: Penguin, 1955).
- RAABE, PETER C., *Philosophical Counseling: Theory and Practice*, (Wesport, CT.: Praeger, 2001).
- RAABE, PETER C., "The Relationship between Philosophical Counseling and Psychotherapy", en *Pratische Filosofische/Philosophy Practice*, 2003, vol. 2.
- RACHJMAN, JOHN, *Truth and Eros: Foucault, Lacan, and the Question of Ethics* (New York: Routledge, 1991).
- RICHARDSON, FRANK C., "Freedom and Commitment in Modern Psychotherapy," *Journal of Integrative and Eclectic Psychotherapy*, 9 (1989), pp. 303-19.
- RIEFF, PHILIP, *Freud: The Mind of the Moralist* (London: Victor Gollancz, 1959).
- RIEFF, PHILIP, *The Triumph of the Therapeutic: Uses of Faith after Freud* (New York: Harper, 1966).
- RUIZ CURIEL, DIEGO, "Filosofía-Psicoanálisis versus Asesores Filosóficos-Psicoterapias", en *E.T.O.R.: Educación, Tratamiento y Orientación Racional*, vol. 1, 2003, pp.135-144.
- SAAS, LOUIS A., "Humanism, Hermeneutics, and the Concept of the Subject", en *Hermeneutics and Psychological Theory: Interpretative perspectives on Personality, Psychotherapy and Psychopathology*, ed. Stanley B. Messer, Louis A. Sass, and Robert L. Woolfolk (New Brunswick, N. J.: Rutgers University Press, 1988), pp. 222-71.
- SCHIFFLER, SAMUEL, "Against the System", *Times Literary Supplement*, 16 February 1996.
- SCHUSTER, SHLOMIT C., *An Alternative to Counseling and Psychotherapy* (Wesport, Con.: Praeger, 1999).

- SCHUSTER, SHLOMIT C., "Beyond-Method Method" en "Philosophical Counselling and Rationality", en *Thinking Through Dialogue*, Trevor Curnow (ed.), (Oxford: Practical Philosophy Press, 2001), pp. 58-61.
- TAYLOR, CHARLES, *Sources of the Self: The Making of Modern Identity* (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1989).
- VAN DEURZEN, EMMY "Predictable Difficulties in Daily Living: Existential Psychotherapy as a Road to Human Understanding", en Henning Herrestad, Anders Holy, Helge Svare (eds.), *Philosophy in Society*, (Oslo: Unipub Forlag, 2002), pp. 143-164.
- VAN DEURZEN, EMMY, "Existentialism and Existential Psychotherapy", en *Heart and Soul: The Therapeutic Face of Philosophy*, Chris Mace (ed.), (London: Routledge, 1999), pp. 215-236.
- VAN DEURZEN, EMMY, "Speech is Silver, Silence is Golden: Psychotherapy and Philosophical Consultancy", *Thinking Through Dialogue*, Trevor Curnow (ed.), (Oxford: Practical Philosophy Press, 2001), pp. 35-41.
- WARREN, DONA D., "Healing Trasymachus: the Psychotherapeutic Use of Dialogue", en *Thinking Through Dialogue*, Trevor Curnow (ed.), (Oxford: Practical Philosophy Press, 2001), pp. 42-9.
- WEINER, NEIL, *The Harmony of the Soul: Mental Health and Moral Virtue Reconsidered*, (Albany: State University of New York Press, 1993).
- WOLLHEIM, RICHARD, *The Thread of Life*, (Cambridge Mass.: Harvard University Press, 1984).
- YALOM, IRVIN D., *Existential Psychotherapy* (New York: Basic Books, 1980).

#### NOTAS

- <sup>1</sup> Véase las dos primeras partes del último capítulo de Philip Rieff's, *Freud: The Mind of the Moralist* (London: Victor Gollancz, 1959), pp. 329-45.
- <sup>2</sup> Para un ejemplo de la confrontación del asunto véase James Gilligan, "Beyond Morality: Psychoanalytic Reflections of Shame, Guilt and Love," en *Moral Development and Behavior: Theory, Research and Social Issues*, ed. Thomas Lickona (New York: Holt, Rinehart and Winston, 1976).
- <sup>3</sup> El status científico de la teoría psicoanalítica ha recibido una atención filosófica considerable (Véase Cottingham, 1998, nota 4, p. 167; capítulo 4, sección 2; Amir, 2005). Pero las implicaciones éticas de los informes psicoanalíticos de la mente humana han recibido relativamente escasa atención, aunque hay algunas excepciones notables. Las excepciones notables son los trabajos pioneros de Richard Wollheim (véase *The Thread of Life*, Cambridge Mass.: Harvard University Press, 1984), especialmente capítulos. 5-70, y más recientemente Sebastian Gardner, *Irrationality and the Philosophy of Psychoanalysis*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1993). Véase también Illman Dilman, *Freud and the Mind*, (Oxford: Blackwell, 1984). Lacan enfatizó las implicaciones éticas del psicoanálisis en Jacques Lacan, *L'ethique de la psychanalyse*, (Paris: Seuil, 1986), y John Rachjman escribió sobre la cuestión en inglés en *Truth and Eros: Foucault, Lacan, and the Question of Ethics* (New York: Routledge, 1991).

<sup>4</sup> Los trabajos clásicos de la psicología existencial son Rollo May, Ernest Angel y Henri F. Ellenberger, eds. *Existence: A New Dimension in Psychiatry and Psychology*, (New York: Basic Books, 1958); Ludwig Biswanger, *Being-in-the-World: Selected Papers of Ludwig Biswanger*, ed. Jacob Needleman (New York: Basic Books, 1958); y Menard Boss, *Psychoanalysis and Daseinsanalysis*, trans. L.B. Lefebvre (New York: Basic Books, 1963). Novedosos trabajos incluyen Rollo May, *The Discovery of Being: Writings in Existential Psychology* (New York: Norton, 1983), y Yalom, Irvin D., *Existential Psychotherapy* (New York: Basic Books, 1980). Trabajos adicionales son listados en Maurice Friedman, ed. *The Worlds of Existentialism: A Critical Reader* (Atlantic Highlands, N. J.: Humanities Press, 1991), Pt. 6 y p. xvii. Louis A. Saas da una bibliografía o recientes trabajos en psicología humanista en "Humanism, Hermeneutics, and the Concept of the Subject", en *Hermeneutics and Psychological Theory: Interpretative Perspectives on Personality, Psychotherapy and Psychopathology*, ed. Stanley B. Messer, Louis A. Saas, and Robert L. Woolfolk (New Brunswick, N. J.: Rutgers University Press, 1988), pp. 222-71.

<sup>5</sup> Para una crítica más amplia de estas éticas véase Charles Guignon, "Existential Ethics", in *New Directions in Ethics: The Challenge of Applied Ethics*, ed. J. P. DeMarco y R.M. Fox (New York: Routledge and Kegan Paul, 1986), pp. 73-91.

<sup>6</sup> Emmy van Deurzen, que tiene formación tanto en psicología como en filosofía, contribuyó especialmente a la elucidación de la relación de filosofía con la psicología existencial; véase por ejemplo: "Predictable Difficulties in Daily Living: Existential Psychotherapy as a Road to Human Understanding", en Henning Herrestad, Anders Holy, Helge Svare (eds.), *Philosophy in Society*, (Oslo: Unipub Forlag, 2002), pp. 143-164; Emmy van Deurzen, "Speech is Silver, Silence is Golden: Psychotherapy and Philosophical Consultancy", *Thinking Through Dialogue*, Trevor Curnow (ed.), (Oxford: Practical Philosophy Press, 2001), pp. 35-41 y "Existentialism and Existential Psychotherapy", in *Heart and Soul: The Therapeutic Face of Philosophy*, Chris Mace (ed.), (London: Routledge, 1999), pp. 215-236. Otras contribuciones a la diferencia entre filosofía y psicoterapia existencial incluyen el trabajo de Ran Lahav "Philosophical Counseling and Existential Therapy: On the Possibility of a Dialogue between the Fields", *Journal of the Society for Existential Analysis*, (1997) 9, pp. 129-145; Simon du Plock, "Today We Have Naming of Parts: On Dialogue between Philosophical Counselling and Existential Psychotherapy", *Journal of the Society for Existential Analysis* (1999) 10, 1, pp. 7-28 y Francisco Pacheco Gallego, "Psicoterapia y filosofía existencial", en *E.T.O.R.: Educación, Tratamiento y Orientación Racional*, vol. 1, 2003, pp. 111-118.

<sup>7</sup> Para ver el estado resumido de la perspectiva de Erikson véase "Reflections on Dr. Borg's Life Cycle" en *Adulthood*, ed. Erik H. Erikson (New York: W.W. Norton and Co., 1978), pp. 1-31.

<sup>8</sup> Muchos de los trabajos de Kohlberg se han recogido ahora en sus *Essays on Moral Development*, Volúmenes I, II and III (San Francisco: Harper and Row, 1981). He usado sus "Development of Moral Character and Moral Ideology" originalmente en *Review of Child Development Research* vol. 1 (New York: Russell Sage Foundation, 1964), pp. 383-431.

<sup>9</sup> Varios orientadores han tratado el tema de la Filosofía versus Psicología, inter alia, Shlomit C. Schuster en *An Alternative to Counseling and Psychotherapy* (Wesport, Con.: Praeger, 1999, capítulo 3). Argumenta a favor de "una comunicación sincera en una práctica filosófica basada en la libertad, el desarrollo espontáneo de la conversación por lo que ningún método puede existir" (p. 96). Ella repite este punto caracterizando la orientación filosófica como un "método más allá del método" en su ponencia, "Philosophical Counselling and Rationality", en *Thinking Through Dialogue*, Trevor Curnow (ed.), (Oxford: Practical Philosophy Press, 2001, pp. 58-61); para referencias más amplias del trabajo de Schuster, vea la bibliografía al final de su libro. La psicoanalista Rachel Blass contribuyó, inter alia, con las siguientes publicaciones,

"On the Possibility of Self-Transcendence: Philosophical Counseling, Zen and the Psychological Perspective", *Journal of Chinese Philosophy* (1996) 23, 3, pp. 277-298, y "The Person in Philosophical Counseling vs. Psychotherapy and the Possibility of Interchange between the Fields", *Journal of Applied Philosophy* (1996) 13, 3, pp. 279-296. El psicoterapeuta Chris Mace contribuyó con una introducción titulada "Philosophy and Psychotherapy", y el capítulo final: "Philosophy as Psychotherapy" al libro que él editó (1999). Otras contribuciones sobre la relación entre orientación filosófica y psicología por filósofos prácticos incluyen a Dries Boele, "The Art of Living: Philosophical Contributions to Psychotherapy", *The British Psychological Society Psychotherapy Section Newsletter* (1999) June 25, pp. 25-33; Peter C. Raabe, *Philosophical Counseling: Theory and Practice*, (Wesport, CT.: Praeger, 2001), capítulo 3 y "The Relationship between Philosophical Counseling and Psychotherapy", en *Practische Philosophie/Philosophy Practice*, 2003, vol. 2; Dona D. Warren, "Healing Transmachi: the Psychotherapeutic Use of Dialogue", en *Thinking Through Dialogue*, Trevor Curnow (ed.), (Oxford: Practical Philosophy Press, 2001), pp. 42-9; Lydia B. Amir, "Three Questionable Assumptions of Philosophical Counselling", *International Journal of Practical Philosophy*, 2004d (en preparación); Diego Ruiz Curiel, "Filosofía-Psicoanálisis versus Asesores Filosóficos-Psicoterapias", en *E.T.O.R.: Educación, Tratamiento y Orientación Racional*, vol. 1, 2003, pp. 135-144, y José Barrientos Rastrojo, *Introducción al Asesoramiento y la Orientación Filosófica: De la Discusión a la Comprensión*, (Sevilla: Ediciones X-XI, 2004), pp. 53-56, 168-172. Pido perdón por no mencionar muchas contribuciones importantes a este tema, debido a la falta de espacio.

<sup>10</sup> Para los determinantes de la salud mental, véase Marie Jahoda, *Current Concepts of Positive Mental Health* (New York: Arno Press Inc., Reprint Edition, 1980). Véase también el artículo de R. S. Peters, "'Mental Health' as an Educational Aim," *Studies in Philosophy and Education* 111 (Spring 1964), pp. 185-200 y Richard W. Coan, *Hero, Artist, Sage or Saint? A Survey of Views of What is Variously called Mental Health, Normality, Maturity, Self-Actualization and Human Fulfillment* (New York: Columbia University Press, 1977), esp. cap. 10. La taxonomía de Coan es bastante similar a la de Jahoda. Véase también Sidney M. Jourard y Ted Landsman, *Healthy Personality: An Approach from the Viewpoint of Humanistic Psychology*, 4a edición. (New York: Macmillan, 1980).

<sup>11</sup> Para una excelente discusión de esto véase Anthony Kenny's "Mental Health in Plato's Republic" en sus *The Anatomy of the Soul* (Oxford: Basil Blackwell, 1973).

<sup>12</sup> Para dos ejemplos de filosofías que ofrecen alternativas a las religiones establecidas, véase mi monografía sobre Espinoza y Nietzsche, actualmente bajo revisión por Martinus Nijhoff, "This-Worldly Comfort: Spinoza and Nietzsche as Alternative Redeemers. Para los modos en los que algunos filósofos adaptaron sus filosofías a una perspectiva trágica de la vida y un universo irracional, como resultado de la debilidad de la religión establecida, véase L. B. Amir, *Homo Risibile: Philosophy, Humor and the Human Condition*, que será publicado con SUNY Press, Albany, N.Y.

<sup>13</sup> Esta es una versión reelaborada de la versión de la ponencia que presenté durante el Primer Congreso Iberoamericano de Orientación Filosófica. Aunque hablo español, la ponencia se escribió en Inglés. Agradezco a José Barrientos Rastrojo su excelente traducción.