

Primera edición: 2005

Segunda edición: 2007

Primera reimpresión: mayo 2009

Segunda reimpresión: diciembre 2010

© Ricardo H. Serrano, José Gómez del Campo, Araceli Monje,
Mireya Zárate y Rosa González (autores)

© Secretaría de Desarrollo Social (Sedesol)

© Desarrollo de la Comunidad, A.C.

© Plaza y Valdés, S.A. de C.V.

Manuel María Contreras, 73. Colonia San Rafael

México, D.F., 06470. Teléfono 5097 20 70

editorial@plazayvaldes.com

www.plazayvaldes.com

Plaza y Valdés Editores

Calle Murcia, 2. Colonia de los Ángeles

Pozuelo de Alarcón 28223, Madrid, España

Teléfono: 91 862 52 89

madrid@plazayvaldes.com

www.plazayvaldes.es

ISBN: 978-970-722-694-4

Impreso en México / *Printed in Mexico*

1

Fundamentos para un Modelo de Desarrollo Humano Comunitario

Ricardo H. Serrano

En este escrito se practica una conceptualización¹ del trabajo realizado a lo largo de los 20 años de existencia de Desarrollo de la Comunidad, A.C. (CDC), mediante la hermenéutica filosófica,² postura que comparte el equipo de trabajo de esta institución. Entendemos por *conceptualización* a la comprensión de la experiencia vivida mediante la búsqueda y elaboración de construcciones teóricas que respondan a la peculiaridad de dicha experiencia.

Se conceptualizarán las dificultades principales presentadas a lo largo de la existencia del CDC, vinculándolas con el pensamiento de autores que nos ayudan a tener una mayor comprensión de la experiencia y nos ofrecen respuestas a los conflictos,

¹ Gadamer (1998) sostiene: “Según la hermenéutica, toda labor de conceptualización persigue en principio el consenso posible, el acuerdo posible, e incluso debe basarse en un consenso si se ha de lograr que las personas se entiendan entre sí [...] El consenso dialogal es imposible en principio si uno de los interlocutores no se libera realmente para la conversación” (pp. 116-117). Las presentes conceptualizaciones son producto de un permanente diálogo con las personas involucradas en el trabajo comunitario y directivos del CDC, así como de discusiones teóricas con académicos de diversas especialidades, buscando el consenso en la medida de lo posible.

² De acuerdo con el *Diccionario de Filosofía contemporánea* de Quintanilla (1985), “Entendemos hoy por hermenéutica filosófica una teoría generalizada de la interpretación, o más exactamente, una teoría y praxis de la interpretación crítica [...] La hermenéutica, teoría generalizada de la interpretación, desemboca así ineludiblemente en una teoría del sentido, por cuanto toda interpretación lo es últimamente del sentido” (pp. 206, 207). En este escrito es particularmente importante la búsqueda del sentido: el sentido del trabajo comunitario, así como el sentido de vida de las personas involucradas en el quehacer comunitario.

tanto prácticos como teóricos, que han surgido a lo largo de la intervención comunitaria. El marco teórico que principalmente ha seguido el CDC es el Enfoque Centrado en la Persona de Carl Rogers; a partir de esa postura y de otras de menor influencia, se establece un diálogo con diversos pensadores, entre quienes destacan Heidegger, Gadamer, Ricoeur y Rorty,³ los cuales se basan en la hermenéutica filosófica. Éste diálogo pretende ampliar y profundizar nuestro marco referencial con la finalidad de ofrecer fundamentos para un Modelo de Desarrollo Humano Comunitario que permita el estudio de los fenómenos específicamente humanos, diferente de los esquemas rígidos que ofrece la investigación tradicional, caracterizada por transplantar en forma artificial los procedimientos propios de las ciencias naturales (especialmente las matemáticas) a las ciencias humanas, empresa que más que ayudar ha obstaculizado el avance de estas últimas.⁴

Cuando se quiere explicar y/o sistematizar una experiencia, especialmente si corresponde a un tiempo prolongado (como en este caso que se pretende dar cuenta de 20 años de trabajo), tienen que seleccionarse algunos temas que se consideran relevantes para mantener una línea coherente en el discurso, ocasionando que muchos elementos importantes forzosamente queden fuera de la explicación, porque de intentar incluirlos, el relato se dispersaría en una infinidad de tópicos que sería muy difícil de integrar; para salvar ese obstáculo se hará un amplio uso de notas a pie de página.⁵

Este documento está dividido en seis partes:

³ Aunque Rorty (1995) acepta que su pensamiento es claramente hermenéutico, prefiere definirse como filósofo pragmatista.

⁴ Gadamer (1991) menciona que el procedimiento que mejor se adecua para el estudio de las ciencias humanas, también conocidas como ciencias del espíritu, es el seguido por la hermenéutica propia de la tradición humanista y no el método extraño de la ciencia moderna: "Tendremos que abrirnos penosamente el camino hasta esta tradición, mostrando en primer lugar las dificultades que ofrece a las ciencias del espíritu la aplicación del moderno concepto de método. Con vistas a este objetivo perseguiremos la cuestión de cómo se llegó a atrofiar esta tradición y cómo las pretensiones de verdad del conocimiento espiritual-científico cayeron con ello bajo el patrón del pensamiento metódico de la ciencia moderna, un patrón que les era esencialmente extraño" (Gadamer, 1991, p. 54).

⁵ Dentro de las ciencias humanas a la que Schwanitz (2005) denomina ciencias del texto: "Las notas a pie de página se convirtieron en el equivalente del experimento, el instrumento de control de las ciencias de la naturaleza [...] en ellas se citan fuentes y documentos; se apela o se refuta a las autoridades en la materia; hacen las veces de quien da un testimonio ante un tribunal y al mismo tiempo ofrecen la posibilidad de un interrogatorio contradictorio. Y el fallo del texto sólo es posible tras la discusión de las notas a pie de página" (Schwanitz, 2005, pp. 360, 361).

1. Momentos críticos de la intervención comunitaria. En este apartado se mencionan los conflictos que se presentaron a lo largo del trabajo comunitario desarrollado, cuya tensión y resolución ha marcado el camino e identidad del CDC.
2. Orientaciones teóricas de los programas. Se explicitan las diferentes teorías y enfoques que se han venido utilizando en los programas comunitarios, así como la forma en que se abordaron las dificultades que se presentaron al tratar de relacionarlas entre sí.
3. Mapa filosófico. Con la finalidad de establecer un puente entre las orientaciones teóricas de los programas del punto 2 y los fundamentos filosóficos de las orientaciones teóricas del punto 4, se presenta un croquis dentro del que se ubica la región a la cual pertenece un fundamento filosófico u otro. A este aspecto se asigna mayor amplitud que los demás apartados debido a que, por su alto grado de abstracción, se requiere un análisis detallado.
4. Fundamentos filosóficos de las orientaciones teóricas. Con la intención de reflexionar a mayor profundidad sobre los presupuestos explícitos e implícitos de las teorías sobre las que se ha basado el trabajo del CDC, se realiza una discusión entre las principales posturas filosóficas que las fundamentan.
5. Contribuciones a los fundamentos teóricos y filosóficos de los programas. En este apartado se mostrarán contribuciones de teóricos y filósofos que no fueron tomados en cuenta en la fundamentación de las teorías utilizadas en el CDC, pero cuyas ideas permiten vislumbrar nuevos horizontes de sentido.
6. Conclusiones. Después de recorrer el trayecto constituido por los cinco apartados anteriores, se indican las tareas por realizar con el objetivo de enriquecer el trabajo comunitario, así como de fundamentar un Modelo de Desarrollo Humano Comunitario.

El procedimiento que se sigue en la descripción del proceso de intervención y en su conceptualización consiste en identificar las contradicciones que fueron apareciendo a lo largo del tiempo, con la finalidad de “echar mano” de la poderosa herramienta de la dialéctica hegeliana.⁶ Es decir, partiendo de una tesis se confrontará con una antítesis buscando la síntesis. Una característica del pensamiento dialéctico es

⁶ Como se mostrará en el apartado 3, Mapa filosófico, la dialéctica hegeliana está íntimamente relacionada con la hermenéutica filosófica y esta última es la postura filosófica en la que se inscribe este escrito.

que en la lucha de los contrarios, los polos en disputa no se anulan entre sí, sino que se crea una nueva cualidad con elementos de los dos polos.

1. Momentos críticos de la intervención comunitaria

Los principales conflictos que surgieron a lo largo del tiempo y cuya tensión ha marcado el camino e identidad del CDC son los siguientes:

- a) Formación universitaria vs. desarrollo comunitario.
- b) Trabajo extensivo vs. intensivo.
- c) Solidaridad vs. creación de sí mismo.
- d) Reconocimiento vs. poder.
- e) Comprensión vs. explicación.

A continuación se desarrollarán los conflictos *a)*, *b)*, *c)* y *d)*; el último, *e)* comprensión vs. explicación, se mencionará después del apartado 4, debido a que para su adecuada comprensión se requiere haber leído los apartados anteriores.

a) Formación universitaria vs. desarrollo comunitario

En 1985, al iniciar el trabajo comunitario con profesores y alumnos de la Universidad Iberoamericana (UIA), surgió un primer conflicto: había mucha desconfianza por parte de algunos grupos de las colonias de Santa Fe. Se cuestionaban sobre nuestras intenciones; se llegó a pensar que queríamos utilizar a los miembros de las comunidades como “conejiillos de indias” para que los alumnos universitarios aprendieran, partiendo de la premisa de que “echando a perder se aprende”. Esa reticencia hizo al equipo de trabajo percatarse de la importancia de cuidar la calidad del servicio; ya que, si bien nos interesaba la formación profesional y valoral de los universitarios, ésta tenía que subordinarse a las necesidades de la comunidad.

En 1988 se tomó una medida más radical para evitar conflictos de intereses entre las actividades académicas y las necesidades comunitarias: se separó el trabajo en dos ejes, el institucional y el comunitario. En el eje institucional se concentraron las actividades en las que participaban los profesores y alumnos universitarios, las cuales se desarrollaban con niños y adolescentes de diversas instituciones educativas, a través de programas educativos y preventivos relacionados con los contenidos de materias que cursaban los alumnos universitarios. Por otra parte, en el eje comunita-

rio se desarrollaron programas que no estaban relacionados con el *curriculum* universitario, sino que respondían específicamente a las necesidades sentidas por la población adulta de las comunidades.

La división del trabajo en los ejes institucional y comunitario nos permitió evitar que los objetivos de formación universitaria y de desarrollo comunitario entraran en competencia y se obstaculizaran entre sí; pero al pasar el tiempo caímos en la cuenta de que dicha separación, si bien nos permitía mayor control, evitaba el fructífero encuentro entre los universitarios y los portadores de las urgentes demandas comunitarias. A partir de 1990, luego de que ya conocíamos la peculiaridad de cada uno de los dos ejes, se inició su integración,⁷ que cada vez ha sido mayor, aunque aún seguimos cuidando que los criterios académicos no fueren los objetivos de desarrollo comunitario. Con la finalidad de lograr una mayor precisión en los componentes de cada eje, al institucional ahora lo llamamos académico y se agregó un tercer eje denominado interinstitucional, en el cual se incorporaron personas especializadas de diversas instituciones públicas y privadas que, mediante convenio, desarrollan programas comunitarios coordinados por el CDC. A través de la interacción de los tres ejes: *a)* comunitario, *b)* académico y *c)* interinstitucional, el CDC despliega su metodología de intervención comunitaria. Ante la disyuntiva de formación universitaria *vs.* desarrollo comunitario cuidamos permanentemente cubrir los dos objetivos sin detrimento de ninguno de ellos sino, por el contrario, promoviendo su complementariedad.

b) Trabajo extensivo vs. intensivo

Con el correr del tiempo las reticencias de los grupos comunitarios fueron disminuyendo y nos fuimos ganando la confianza de personas, grupos e instituciones educativas de la comunidad, lo que favoreció el incremento de las demandas de servicio. El CDC respondió a esas demandas mediante diversos programas de corte educativo y preventivo. A medida que pasaba el tiempo siguieron aumentando las demandas, lo

⁷ La integración de los dos ejes se dio al responder a una solicitud de la delegación política Álvaro Obregón para un programa de salud en la colonia La Presa, Sección Hornos, que registraba un alto índice de enfermedades en sus habitantes debido a que estaba en la ribera de un canal de aguas negras. Ante esta solicitud recurrimos al apoyo de profesores y alumnos universitarios, nuestra principal fuente de recursos humanos. La descripción de dicha intervención se encuentra en Serrano, Barba, Aguja y Barreto (1991, pp. 68-81).

que nos enfrentó a un segundo obstáculo: el CDC contaba con recursos humanos y materiales limitados. En 1992 se nos presentó una disyuntiva: hacer un trabajo extensivo o intensivo, es decir, atender a muchos con un impacto dudoso o atender a menos con un mayor impacto. Optamos por la segunda opción: aumentar las horas de trabajo con menos personas para garantizar el cumplimiento de los objetivos de los programas.

Con la finalidad de responder con programas de calidad a la creciente demanda de la comunidad, surgió entonces la necesidad de crear promotores comunitarios. Mediante un trabajo intensivo se inició la formación de miembros de la comunidad para que estos, a su vez, desarrollaran programas con otras personas menos favorecidas. De esa manera se han creado recursos humanos capacitados en la misma comunidad que mejoran sus condiciones de vida por los ingresos económicos que obtienen con su trabajo. Al trabajar en forma intensiva en la formación de promotores comunitarios podemos cubrir el aspecto extensivo con calidad por la multiplicación de los servicios que dichos promotores generan. Actualmente contamos con un Diplomado en Formación de Promotores Comunitarios y hemos logrado obtener financiamiento permanente,⁸ mediante el cual podemos seleccionar y retribuir económicamente a los egresados del Diplomado para realizar trabajo comunitario no sólo en la zona de Santa Fe sino también en diversas delegaciones del Distrito Federal, lo que nos ha permitido incrementar, cuantitativa y cualitativamente, el impacto social del CDC.

c) Solidaridad vs. creación de sí mismo

En 1992, el trabajo intensivo nos permitió conocer más profundamente a los miembros de la comunidad y contrastar nuestras ideas con su sentir y pensar. Nos percatamos de que algunos de los presupuestos de los que partimos para iniciar el trabajo estaban muy alejados de la realidad. Un prejuicio ampliamente extendido en relación con la gente marginada es suponer que lo único importante es que dejen de ser pobres. Nos sorprendió descubrir que, si bien el aspecto económico es muy importante, una gran mayoría no reportaba las carencias materiales como su mayor problema, sino que más les preocupaban aspectos ligados a sus relaciones afectivas y/o sobre el sentido de sus vidas. Un alumno de la UIA, cuyo contacto con “los pobres” se limitaba

⁸ La empresa COMEX financia anualmente una de las generaciones del diplomado y la asociación Excelencia Educativa proporciona recursos económicos para remunerar a los promotores comunitarios que son seleccionados para desarrollar el programa Hijos y Padres. Éste programa se lleva a cabo conjuntamente por Excelencia Educativa y el CDC.

al trato con la servidumbre de su casa, con quienes se relacionaba de forma educada, pero distante, condensó el descubrimiento de muchos de sus compañeros cuando expresó: "Me sorprendió que la señora muy pobre que visito cada semana tiene expectativas sobre la vida muy parecidas a las mías". Se dio cuenta de que los pobres también son personas.

Otro presupuesto muy generalizado, especialmente en los trabajadores comunitarios, es considerar que su tarea primordial es favorecer una actitud de solidaridad permanente entre los miembros de las comunidades para que éstos puedan resolver sus problemas comunes. Lo que descubrimos fue que efectivamente las personas se organizan cuando hay una necesidad apremiante afectando a un grupo, pero una vez que se resuelve ese problema, la solidaridad desaparece y cada quien regresa a sus intereses particulares (se mantienen lazos afectivos entre dos o más personas, pero el grupo como tal desaparece). Pasamos mucho tiempo tratando de generar esa solidaridad permanente y, al no lograrla, sentíamos que estábamos fracasando en nuestra misión.

Posteriormente encontramos autores que confirmaron nuestra experiencia. Panzetta (1989) habla de la comunidad como epifenómeno, es decir, la comunidad se genera cuando hay una necesidad común y desaparece cuando esta necesidad se resuelve. Newbrough (1991) menciona que existe un tipo de comunidad denominada orgánica o *Gemeinschaft*, la cual se mantiene unida por valores comunes, afecto, dependencia y lealtad, donde los intentos de autoafirmación de los individuos son percibidos como amenazantes para el grupo, y este se convierte en limitante y opresivo para las libertades individuales, es decir, la solidaridad permanente se aproxima a un tipo de comunidad que difiere mucho de las comunidades urbanas y que, si se diera el caso de producirse, no sería lo más conveniente, ya que limita la libertad y autodeterminación de sus integrantes.

Llama la atención que muchos proyectos comunitarios actuales siguen buscando esa idea romántica de la solidaridad permanente. Si bien es importante promover la solidaridad entre los miembros de la comunidad, cuando se busca ese tipo de solidaridad en palabras de uno de los integrantes del CDC, "resulta más que una realidad, una melancólica fantasía del ciudadano".⁹

La dinámica que se establece entre la preocupación por las relaciones afectivas y el sentido de vida, así como la búsqueda de solidaridad por parte de los miembros de la comunidad y de los trabajadores comunitarios, encuentra un paralelismo con la

⁹ Palabras de Raúl Barba, uno de los iniciadores del trabajo del CDC, en Serrano, Virseda y Osuna (1993, p. 228).

propuesta que ofrece el filósofo norteamericano Richard Rorty (1991), quien propone una interrelación entre los conceptos de solidaridad y creación de sí mismo. Rorty menciona que existen dos tipos de escritores, unos interesados en favorecer relaciones interpersonales más armónicas (solidaridad) y otros empeñados en lograr el mayor desarrollo personal posible (creación de sí mismo). En los autores interesados en la solidaridad predomina el “deseo de una comunidad humana más justa” y tienden a ver a las personas preocupadas en el desarrollo de sí mismos como egoístas. Por otra parte, los autores interesados en la perfección privada tienden a ver la solidaridad como algo ajeno a los intereses propios. Rorty propone no elegir entre los dos tipos de autores sino darles la misma importancia y utilizarlos para diferentes propósitos. Autores como Hegel, Kierkegaard, Nietzsche y Heidegger son muy buenos ejemplos de cómo puede ser una vida autónoma que busca la perfección privada, que se crea a sí misma. Marx,¹⁰ Dewey y Habermas son personas ejemplares, comprometidas en lograr “que nuestras instituciones y nuestras prácticas sociales sean más justas y menos crueles” (Rorty, 1991, p. 16).

Rorty considera que la clave de la solidaridad está en cambiar el “ellos” por el “nosotros”, es decir, la solidaridad se crea al aumentar nuestra sensibilidad a la peculiaridad del dolor y humillación de personas distintas y desconocidas: poder ver a los otros como “uno de nosotros” y no como “ellos”. Sobre los menos favorecidos dice: “Debiéramos tener en la mira a los marginados: personas que instintivamente concebimos aún como ‘ellos’ y no como ‘nosotros’” (Rorty, 1991, p. 14).

En Paz (2003) también podemos ver la tensión entre los conceptos de solidaridad y creación de sí mismo; por una parte dice: “El hombre es nostalgia y búsqueda de comunión” (Paz, 2003, p. 341). Es decir, existe en el hombre una tendencia a romper la coraza de la soledad y encontrar en los demás armonía, remanso y comunión. Por otra parte sostiene: “Ser uno mismo es, siempre, llegar a ser ese otro que somos y que llevamos escondido en nuestro interior, más que nada como promesa o posibilidad de ser” (Paz, 2003, p. 341). Me parece muy importante esta idea de Paz, de que ser uno mismo es llegar a ser alguien que no somos, pero que existe dentro de nosotros como posibilidad. Posteriormente veremos que la idea central de Heidegger es llegar a ser sí mismo, como posibilidad.

Como se mencionó, generalmente se descalifican entre sí los autores que optan por la solidaridad por una parte o por la creación de sí mismo por la otra. Un ejemplo de esto es la crítica que le hace el filósofo Martin Buber a Carl Rogers, en una discu-

¹⁰ Rorty se refiere a Marx como el lúcido pensador comprometido en la lucha contra las injusticias, no a los experimentos socialistas que han devenido en totalitarismos.

sión pública que mantuvieron en 1957. Buber reprocha a Rogers que cuando habla de *persona* se está refiriendo a individuo. De acuerdo con la concepción de Buber un individuo puede desarrollar su singularidad, pero no ser persona:

Puede llegar a ser cada vez más un individuo sin ser cada vez más humano [...] El individuo es justamente esta singularidad, capaz de desarrollarse progresivamente. Pero una persona, diría, es un individuo que vive realmente con el mundo. Y con el mundo, no pretendo significar en el mundo, sino en contacto real, en reciprocidad real con el mundo, en todos aquellos puntos en que éste puede salir al encuentro del hombre [...] si se me permite decir expresamente sí y no a ciertos fenómenos, estoy en contra de los individuos y a favor de las personas (Buber, citado en Gondra, 1981, p. 314).

En esta crítica de Buber se nota claramente su preferencia por la solidaridad en detrimento de la creación de sí mismo. Me parece que Rogers es un excelente ejemplo de un autor que ofrece un procedimiento viable para emprender el camino de la creación de sí mismo. Aunque cabe la posibilidad de una búsqueda de la “perfección privada” sin solidaridad, no coincido con Buber en que la opción por la solidaridad invalide la creación de sí mismo, sino que una verdadera solidaridad requiere un “cimiento” basado en el crecimiento personal. Heidegger confirma esta idea: para él, después de un penoso proceso de desarrollo personal se llega a lo que denomina el “estado de resuelto” y sólo a partir de ese estadio “surge por primera vez el ‘uno con otro’ propio, no de las ambiguas y celosas conversaciones” sino un genuino “‘ser con’ los otros, procurando por ellos” (Heidegger, 1927/1993, p. 324).

Ante la disyuntiva entre solidaridad vs. creación de sí mismo, en el CDC optamos por una creación de sí mismo que incluya la solidaridad con el prójimo no como una obligación dictada desde el exterior, como un “deber ser”, sino como una respuesta auténtica y congruente, producto del crecimiento personal de los involucrados en el trabajo comunitario. En este escrito se pondrá particular énfasis en los procesos de creación de sí mismo, los cuales constituyen un prerrequisito para la solidaridad. Debido a que el largo y arduo trabajo de creación de sí mismo es una condición necesaria, mas no suficiente para generar la solidaridad, en el apartado 3, Mapa filosófico, se desarrollará el concepto hegeliano de “formación”,¹¹ el cual nos permitirá afrontar la polaridad que Rorty señala entre la creación de sí mismo y la solidaridad. La formación generalmente se toma como equivalente a instrucción o educación,

¹¹ Gadamer (1991) menciona que la formación es un concepto que “designa en primer lugar el modo específicamente humano de dar forma a las disposiciones y capacidades naturales del hombre” (p. 39).

pero es mucho más compleja. Parafraseando a Hegel, la formación es la capacidad del ser humano de tomar distancia de sus intereses inmediatos y la apertura hacia otros puntos de vista más generales que le permitan una comprensión profunda e imparcial de una situación concreta. Se puede identificar que dentro de ese concepto existe una tensión entre dos fuerzas; una centrípeta hacia la creación de sí mismo, y la otra centrífuga hacia la solidaridad. Se entiende por formación a un equilibrio creativo entre esas dos fuerzas, que no es estático sino que se mantiene en permanente cambio, con momentos de polarización así como de indiferencia. En la búsqueda de favorecer los procesos de formación mediante el equilibrio entre la creación de sí mismo y la solidaridad hemos identificado un severo obstáculo relacionado con altos niveles de estrés que son propios del trabajo comunitario.

Cueli (1989) menciona que gran parte de las personas marginadas en México se han visto obligadas a abandonar el campo y a refugiarse en cinturones de miseria alrededor de las grandes ciudades, donde viven en condiciones de hacinamiento, insalubridad, desnutrición, abuso policiaco, explotación y violencia, así como con dificultades de incorporarse al sistema productivo del país al carecer de los códigos de comunicación urbanos y educativos necesarios, lo que genera en ellos un “estrés psicosocial”, y este se convierte en desencadenante de una serie de manifestaciones como: cambios bruscos de estados de ánimo, dificultades interpersonales, baja tolerancia a la frustración, alcoholismo, fatiga, insomnio, irritabilidad, devaluación, angustia y depresión. Cueli menciona la importancia de “evaluar la intensidad del estrés psicosocial, que puede ser calificado, como mínimo, leve, moderado, intenso, extremo y catastrófico” (Cueli, 1989, p. 30). En el CDC hemos constatado que gran parte de las personas con las que trabajamos se encuentran en los niveles intenso y extremo de estrés psicosocial. Eso pasa con muchos de los integrantes de las comunidades, pero, ¿qué sucede con los trabajadores comunitarios?

Uno de los prerrequisitos fundamentales para que se dé el desarrollo humano comunitario es que las personas involucradas en esa tarea estén genuinamente interesadas en el desarrollo de todos los participantes. En el trabajo comunitario se parte del principio de que “no se puede dar lo que no se tiene”, de tal manera que si el que ofrece los servicios comunitarios tiene un bajo nivel de desarrollo personal, si no dispone de recursos de aceptación, empatía, y lo más importante, de congruencia (autenticidad), por más experto que sea en su materia será muy poco lo que logre ofrecer, debido a que la carencia principal de las personas menos favorecidas son necesidades afectivas, se requiere de un medio cálido y congruente para transmitir los nuevos conocimientos; de no ser así, estos difícilmente llegarán a su destino.

El trabajo comunitario se caracteriza por un alto nivel de demanda. Muchas personas marginadas, al encontrar un lugar donde se interesan por sus dificultades, desa-

rollan expectativas “mágicas”, mediante las cuales no sólo desean sino que exigen que sus carencias largamente postergadas sean saciadas lo antes posible. Por otra parte, el trabajo comunitario se desarrolla generalmente mediante instituciones y éstas tienen una dinámica propia que comparten entre sí, entre las que destaca la jerarquía organizacional, objetivos por cumplir y limitaciones presupuestales. De tal manera, el trabajador comunitario se ve sometido a diversas fuerzas: por una parte la intensa demanda comunitaria, el desgaste por su contacto con el dolor y la carencia, la jerarquía y las exigencias institucionales, así como la necesidad de ser aceptante, empático y congruente en sus relaciones interpersonales. Lo que generalmente produce ese “coctel” de demandas es lo que se ha denominado el *burn out*: la persona se “quema”, se consume, se deteriora su capacidad laboral, interpersonal y pierde la capacidad de goce de vida. Gómez del Campo (1999) ha puesto especial énfasis en la importancia del autocuidado del trabajador comunitario para evitar el fenómeno del *burn out* y se pregunta: ¿quién ayuda a los que ayudan?, pues detecta una fuerte necesidad de cuidado ante el desgaste al que se encuentra sometido el trabajador comunitario; así, establece una analogía entre personas sometidas a altos niveles de estrés que se dedican al trabajo comunitario con los estudios de Mahoney sobre psicoterapeutas en condiciones similares, y describe sus manifestaciones de la siguiente manera: “Cansancio y fatiga emocional, dificultades en las relaciones interpersonales, sentimientos de aislamiento, desilusión profesional, ansiedad, depresión, reacciones somáticas, abuso de sustancias e insomnio” (Gómez del Campo, 1999, p. 84). En el CDC hemos estado muy pendiente de estos riesgos laborales, ya que en diferentes momentos los integrantes del equipo de trabajo hemos desarrollado algunos de ellos.

Por otra parte, Burns¹² (1990) menciona que un creciente número de personas está sometida a “sobreestrés” por el estilo de vida de la sociedad moderna; señala que los síntomas del “sobreestrés” son los siguientes: “fatiga, dolores generalizados, angustia, insomnio, falta de placer en la vida y depresión” (Burns, 1990, p. 8), así como abuso de sustancias y somatización. Este autor estudia los aspectos bioquímicos ligados al “sobreestrés” y atribuye su sintomatología a una disfunción en la química cerebral, a un desequilibrio en el “sistema biogénético de amino/endorfina”; es decir, el “sobreestrés” rompe el delicado equilibrio de tres neurotransmisores fundamentales para el funcionamiento cerebral: la serotonina, la noradrenalina y la dopamina. La serotonina regula los ciclos de sueño, la noradrenalina controla los niveles de energía y la dopamina regula la secreción de endorfinas, que son las responsables de reducir

¹² Tomado de www.teachhealth.com/spdealwith.html.

el dolor y producir placer. Cuando estos neurotransmisores fallan se ve comprometido seriamente el funcionamiento de la persona al disminuir el sueño y la energía, al aumentar el dolor y al desaparecer el placer ante la vida. A eso se agregan los síntomas mencionados anteriormente.

Como se puede apreciar, las manifestaciones del “estrés psicosocial” al que se encuentran sometidas las personas marginadas, el denominado *burn out* de los trabajadores comunitarios y el “sobreestrés” propio de un creciente número de habitantes de la sociedad contemporánea son prácticamente las mismas; Cueli, Gómez del Campo y Burns coinciden en los siguientes síntomas: fatiga, insomnio, angustia, depresión y abuso de sustancias. El “sobreestrés” (como término genérico de *burn out* y “estrés psicosocial”) se presenta como uno de los aspectos más importantes que debe prevenirse y/o atenderse.

Uno de los recursos que contribuyen a la formación y a reducir los niveles de estrés es contar con espacios grupales de supervisión emocional, donde el trabajador comunitario pueda expresar sus sentimientos y pensamiento, y que, mediante la contención grupal y las intervenciones del supervisor profesional, pueda elaborar y superar sus conflictos favoreciendo así su crecimiento personal. El CDC contempla como aspecto básico de su metodología la supervisión psicoafectiva de los participantes en los programas comunitarios.

Gómez del Campo (1999), basado en los estudios de Mahoney, Coster y Schwebel, ofrece una serie de recursos de autocuidado para prevenir y/o abordar el “sobreestrés”, entre los que destacan: cultivar relaciones interpersonales íntimas con amistades, colegas y familiares; procesos de supervisión del trabajo; psicoterapia personal; equilibrio entre el trabajo y el descanso; educación continua tanto autodidáctica como académica; ejercicio físico y meditación, entre otros (Gómez del Campo, 1999, pp. 85-86).

Para atender esa amenaza permanente contra los procesos de formación, actualmente en el CDC estamos trabajando en el diseño de una investigación en colaboración con el Departamento de Psicología de la Universidad Iberoamericana, en la cual se atenderá el “sobreestrés” del trabajador comunitario y los miembros de las comunidades mediante procesos de *biofeedback*.¹³ Estos últimos, además de atender el

¹³ La palabra inglesa *biofeedback* se traduce como biorretroalimentación. El entrenamiento del *biofeedback* es un proceso educativo para reconocer las respuestas neurofisiológicas y alterarlas en favor de la persona atendida. Es un medio para aprender a modificar los procesos neurofisiológicos del cuerpo y desarrollar formas más sanas de reacción, mediante el conocimiento de ciertos indicadores. Conectado con electrodos a un equipo electrónico, se miden el ritmo de la respiración de la persona, su transpiración, la temperatura de su cuerpo, la presión sanguínea, los latidos del corazón, la tensión

“sobreestrés” ofrecen mediciones neurofisiológicas precisas sobre el nivel de estrés de los “sujetos” de investigación, lo que nos permitirá comparar los resultados de los participantes en la atención mediante *biofeedback* con los que participen en procesos de supervisión emocional, psicoterapia personal, programas de desarrollo humano, ejercicio físico y meditación. Algunos de los sujetos tomarán sólo una de las alternativas y otros en forma combinada, de tal manera que podremos conocer la mejor forma de reducir los altos grados de estrés propios del trabajo comunitario.

d) *Reconocimiento vs. poder*

Un fenómeno que hemos observado a lo largo de los años es la fuerte necesidad de reconocimiento, aceptación y aprecio por parte de los grupos de la comunidad, así como en quienes participamos como trabajadores comunitarios. Como esta necesidad se manifiesta en todas las personas, encontramos mayor disposición a ser reconocidos que a reconocer a los demás creándose, así, un déficit de reconocimiento. Ante esa carencia, aumenta la avidez de reconocimiento entre los integrantes. Rogers dio mucha importancia a esta cuestión, la llamó “condiciones de valor” y consideraba que muchas personas, con tal de lograr el aprecio de los demás, están dispuestos a sacrificar su *self* verdadero, su parte más genuina. Ante esta situación se puede optar por renunciar a uno mismo y adecuarse a las expectativas de los demás con tal de recibir migajas de reconocimiento, o asumir la máxima de Hegel,¹⁴ quien dice que la existencia humana es el escenario de la “lucha a muerte por el reconocimiento del otro” (Kojève, 1996, p. 95), es decir, demostrar a los demás que uno tiene más habilidades, simpatía, atractivo o conocimientos. En muchos casos esa competencia se transforma en una franca lucha por el poder, si bien dicha lucha puede ser positiva, ya que insta a la superación de las personas, en otros casos se transforma en el sabotaje y destrucción del trabajo de los demás. La expresión mexicana “grilla” se refiere a esa dinámica típica en las instituciones donde se procura minar, en forma permanente, la estabilidad laboral y personal de alguien mediante el chisme, desprestigio, ata-

muscular, así como las ondas cerebrales. Una vez que las señales del cuerpo de la persona se registran con los instrumentos electrónicos, aparecen en el monitor de una computadora diversos gráficos donde la persona puede apreciar en qué medida se está excediendo de los parámetros normales y mediante un entrenamiento guiado por un técnico en *biofeedback* puede aprender ejercicios físicos y mentales para lograr el control.

¹⁴ Para Hegel, la búsqueda de prestigio y reconocimiento es el motor de la evolución de la conciencia individual, así como de la civilización (Kojève, 1996).

que o ridiculización. En el CDC hemos vivido ese conflicto¹⁵ en diferentes momentos y con diversos grados de intensidad. Inicialmente la forma en que lo afrontamos fue con experiencias de grupos operativos¹⁶ con la participación de supervisores y personal directivo, en las cuales se elaboraba grupalmente el conflicto mediante su comprensión. Gracias al aprendizaje de dichos procesos grupales actualmente abordamos ese conflicto, cuando se presenta, mediante la confrontación directa y honesta.

Si bien la necesidad de reconocimiento es universal, es importante conocer la forma particular en que se manifiesta de acuerdo con nuestra cultura nacional.

Octavio Paz (2003), al dar cuenta de algunas de las características del mexicano, señala particularmente tres elementos: lo cerrado, el disimulo y el “ninguneo”. Considera que el mexicano participa en la dialéctica de lo cerrado y lo abierto, con un énfasis en lo cerrado; se encierra en sí mismo, en su fortaleza interna; pueden humillarlos, pero no se “raja”, no permite que los demás penetren en su intimidad; desconfía de la simpatía y de la ternura, pues no sabe si esos sentimientos son sinceros. Cuando se abre generalmente lo hace en la “fiesta”, estimulado por el alcohol; entonces se abre, en forma explosiva y se desgarrar. Su integridad masculina corre peligro tanto ante la benevolencia como ante la agresión; la abertura de su ser (como la “rajada” de la mujer) atenta contra su hombría, es defensivo más que ofensivo, aprecia la resignación como una virtud más que la victoria, valora la entereza ante la adversidad. “Por obra del sufrimiento, las mujeres se vuelven como los hombres: invulnerables, impasibles y estoicas” (Paz, 2003, p. 174).

En relación con el disimulo, dice Paz (2003), el mexicano trata de pasar inadvertido. Disimula sus pasiones y a sí mismo. “Temeroso de la mirada ajena, se contrae, se reduce, se vuelve sombra y fantasma, eco. No camina, se desliza; no propone, insinúa; no replica, rezonga; no se queja, sonríe” (p. 178). Considera que el disimulo nació en la Colonia. Los indios y mestizos tenían que disimular la cólera contra los españoles opresores. Ya no existe el mundo colonial, pero se mantiene el temor, la desconfianza y el recelo. Actualmente no sólo disimulamos nuestra cólera sino también nuestra ternura.

Paz (2003) muestra un fragmento de un poema de Samuel Ramos donde retrata la peculiaridad del mexicano:

¹⁵ Este aspecto fue señalado en Serrano *et al.* 1993 (p. 357).

¹⁶ Grupos operativos son procesos grupales de corte psicoanalítico que están enfocados a disolver los obstáculos emocionales que impiden el cumplimiento de la tarea. El primer grupo operativo dirigido al equipo directivo estuvo a cargo del doctor Ricardo Blanco Beledo de 1986 a 1987 y posteriormente se tuvieron cuatro experiencias grupales (con un promedio de duración de un año cada una) con la participación de directivos del CDC y académicos supervisores de los alumnos universitarios de la Universidad Iberoamericana.

Y es tanta la tiranía
de esta disimulación
que aunque de raros anhelos
se me hincha el corazón,
tengo miradas de reto
y voz de resignación
(Paz, 2003, p. 178).

Me parece que este pequeño fragmento logra captar con profundidad la tragedia de gran parte de los mexicanos: la incapacidad de expresar sus sentimientos y pensamientos, los cuales se agolpan en su interior generando mucho enojo, ante lo cual muestra una “máscara” de impasibilidad y resignación.

Muy ligado al disimulo aparece el “ninguneo”. El mexicano no sólo se disimula él mismo sino que también disimula la existencia de los demás. No lo hace en un sentido grosero y soberbio, sino de manera más radical: los “ningunea”. El “ninguneo” consiste en hacer de “alguien”, “ninguno”. Por más méritos o habilidades que tenga el otro, no es merecedor de reconocimiento. “Es inútil que Ninguno hable, publique libros, pinte cuadros, se ponga de cabeza. Ninguno es la ausencia de nuestras miradas, la pausa de nuestra conversación, la reticencia de nuestro silencio” (Paz, 2003, p. 181).

De acuerdo con la experiencia en el trabajo comunitario, me parece muy acertada la propuesta de Paz sobre lo cerrado, el disimulo y el “ninguneo” como peculiarmente mexicanos. Puedo apreciarlo en diversos grados tanto en las personas de la comunidad como en los que promovemos el trabajo comunitario. Respecto al tema de este apartado, me parece particularmente importante lo relacionado con el “ninguneo”. Hay una gran necesidad de reconocimiento en las personas involucradas en el trabajo comunitario y lo que se recibe es no ser tomados en cuenta. La forma en que el CDC ha estado contrarrestando esa tendencia particularmente mexicana, es mediante programas de desarrollo humano que están orientados al desarrollo de su potencial, es decir, a la creación de sí mismos, de tal manera que el reconocimiento que necesitan los participantes de los programas lo obtengan por medio de una mayor valoración de ellos mismos, más que por la valoración de los demás. Considero que el asunto del reconocimiento no se puede liquidar fácilmente, es uno de los pilares de la propuesta de Hegel: el último gran sistema filosófico.¹⁷ O nos sometemos o “arrancamos” por

¹⁷ El gran mérito de Hegel es la construcción del más amplio y acabado sistema filosófico; a partir de él, no ha habido otro filósofo que logre superarlo. En cambio, ha habido una tendencia opuesta: la renuncia a intentar tratar de incluir en un sistema todo el saber humano. Kierkegaard, formado en la escuela hegeliana, inicia el movimiento existencialista con el lema: ¡Muera el sistema!, rebelándose a

la fuerza el reconocimiento a los demás. ¿Acaso sólo existen esas dos alternativas? ¿Podemos lograr el reconocimiento sin renunciar a nosotros mismos y sin violentar a los demás? Uno de los objetivos de este escrito es explorar esa tercera alternativa. Rorty (1993), parafraseando a Heidegger, considera que la tradición occidental, así como su filosofía (metafísica), se caracteriza por una creciente ansia de poder, y una incapacidad de “dejar ser a los seres”: esta incapacidad de “dejar ser a los seres aumenta en la medida en que aumenta el dominio técnico [...] el ser, no es el tipo de cosas que uno puede dominar, o que domine a uno. No está relacionado con relaciones de poder”¹⁸ (Rorty, 1993, p. 63).

De acuerdo con Ricoeur (2003), Heidegger propone que gracias al *logos* del lenguaje “el hombre emerge no sólo como una voluntad de poder, sino como un ser que interroga al ser” (p. 417). Si podemos reconocer que la lucha por el poder y el reconocimiento forma parte de la existencia, y que se requiere de un gran esfuerzo para lograr sustraernos de ella, podremos aproximarnos a la síntesis del reconocimiento y el poder: el poder ser,¹⁹ que se da gracias al proceso de formación. Paradójicamente para Hegel, la única forma de obtener reconocimiento de los demás es cuando se deja de luchar por él; cuando el ser humano, mediante el penoso proceso que le cuesta “sangre, sudor y lágrimas”, se aplica a su “formación práctica y teórica” y le tiene sin

la abstracción conceptual del sistema hegeliano que tomaba distancia de la existencia real, concreta y temporal de las personas de “carne y hueso” (May, Angel, Ellenberger, 1977). Gadamer (1994) señala que después de Hegel la filosofía se ha convertido en una actividad académica: la enseñanza de lo que los otros dijeron, sin hacer aportaciones significativas al saber humano. Y que sólo autores de fuera de la academia, autores que no se han dedicado a reproducir los pensamientos de los demás, como Heidegger, “Schopenhauer y Kierkegaard, Marx y Nietzsche, junto con los grandes novelistas de los siglos XIX y XX, han logrado ampliar la conciencia de la época y satisfacer la necesidad de una visión filosófica del mundo” (Gadamer, 1994, p. 125).

¹⁸ Heidegger considera que la filosofía tradicional, a la que denomina metafísica, se ha caracterizado por establecer relaciones de poder: de dominador, dominado, y veía a Nietzsche como el último metafísico, por el énfasis que ponía en la voluntad de poder. En la siguiente cita se puede apreciar la forma en que el genio de Nietzsche captó la voluntad de poder como “esencia” de la filosofía: “La filosofía, en el fondo de la naturaleza y su contexto visible, no es más que ese instinto tiránico: la voluntad de poder en su aspecto más intelectual, la voluntad de ‘crear el mundo’ e implantar en él la causa prima” (Nietzsche, 1886/1976, p. 15). También se puede observar en la ciencia: máxima expresión del pensamiento occidental, ese impulso de dominio como lo señala Gadamer (1995): “El modelo del conocer es el diálogo y no el encuentro entre un sujeto autónomo y un objeto dominado, que es el postulado de la ciencia moderna” [...] “la agresividad” de esta “siempre quiere dominar su objeto mediante un método, excluyendo así la participación mutua entre objeto y sujeto” (p. 77).

¹⁹ La formación como síntesis del reconocimiento y el poder se desarrollará al final del apartado 3, Mapa filosófico.

cuidado lo que los otros piensen de él; entonces los demás generalmente lo reconocen por su vida y obra.

2. Orientaciones teóricas de los programas

El CDC se ha caracterizado por su apertura ideológica a diversas aproximaciones teórico-prácticas que permitan responder a las necesidades de los grupos desfavorecidos. A lo largo de sus 20 años de existencia, destacan las intervenciones con las siguientes orientaciones:

- a) Enfoque Centrado en la Persona
- b) Psicología de la Comunidad
- c) Desarrollo de la Comunidad
- d) Psicocomunidad

Estas cuatro orientaciones, dentro de un marco pragmático del desarrollo comunitario, han sido puestas en práctica buscando desarrollar, conjuntamente con los colonos, programas que les permitan vivir de una manera más plena, así como intentar resolver problemas sociales concretos como violencia intrafamiliar, fracaso escolar y desempleo, entre otros. Para conocer más a fondo cada una de estas aproximaciones, serán desarrolladas en los siguientes lugares:

- “El Enfoque Centrado en la Persona”, capítulo 2, por Araceli Monje.
- “La Psicología de la Comunidad”, capítulo 3, por José Gómez del Campo.
- “Desarrollo de la Comunidad”, capítulo 4, por Mireya Zárata.
- “Psicocomunidad”, capítulo 5, por Teresa Lartigue.

La mayor parte del tiempo se desarrollaron las cuatro orientaciones en forma independiente unas de otras y, en algunos momentos, intentamos diversas combinaciones con la intención de aprovechar las ventajas de cada una de ellas, para tener un mayor impacto en nuestro trabajo. Algunas combinaciones fueron adecuadas, pero en otros casos quedábamos insatisfechos al encontrar elementos irreconciliables entre ellas, lo que dificultaba la intervención comunitaria. Particularmente Psicocomunidad presentaba dificultad en combinarse con las demás, debido a que se fundamenta en el psicoanálisis y, por tanto, en los procesos inconscientes, lo que requería un entrenamiento más complejo de los interventores y procesos más largos en los miembros de la comunidad.

Al reflexionar sobre la particularidad de cada orientación, nos dimos cuenta de que cada una de ellas partía de presupuestos filosóficos y metodológicos diferentes, y que al tratar de combinarlas corríamos el riesgo de caer en un eclecticismo²⁰ contradictorio. La combinación que resulta más difícil de lograr entre las orientaciones arriba señaladas es la del Enfoque Centrado en la Persona y el Psicoanálisis, debido a que algunos de sus presupuestos son incompatibles:

- Para el psicoanálisis, el ser humano es el escenario de la lucha de Eros y Tánatos, de la sexualidad, la vida y el amor contra la muerte y la destrucción. Para el Enfoque Centrado en la Persona, la fuerza primordial es positiva y busca el desarrollo de las potencialidades.
- Para el psicoanálisis, la instancia psíquica primordial es el inconsciente y la tarea del yo es tomar la mayor conciencia posible de ese territorio. Para el Enfoque Centrado en la Persona hay que buscar la congruencia entre la conciencia y la experiencia orgánica, mediante la simbolización: hacer conscientes los contenidos latentes que se encuentran no en el inconsciente freudiano sino en un lugar equivalente al preconscious psicoanalítico.
- Para el psicoanálisis, el instrumento de intervención fundamental es la interpretación, que tiene que ver con la habilidad y conocimientos del terapeuta (especialmente para el psicoanálisis norteamericano).²¹ Para el Enfoque Centrado en la Persona lo importante es que la persona encuentre las respuestas por sí mismo, con el apoyo del acompañamiento empático y el reflejo del terapeuta.

En cuanto a las otras dos orientaciones teóricas que ha seguido el CDC: Psicología de la Comunidad y Desarrollo de la Comunidad, estas disciplinas no tienen una sola orientación teórica y filosófica sino una diversidad, de tal manera que no presentan problema para su combinación, ya que se puede encontrar dentro de su diversidad una que sea compatible con la orientación que se quiera integrar, corriendo el riesgo de que surja una aparente similitud teórica, pero una contradicción en la filosofía que la sustenta.

²⁰ Ricoeur declara: "El eclecticismo es siempre el enemigo de la dialéctica" (Ricoeur, 2003a, p. 112). Comparto esa postura debido a que el eclecticismo es la mezcla de ideas de diversa procedencia sin tomar en cuenta las contradicciones subyacentes, mientras que la dialéctica aprovecha las contradicciones de las ideas para que, mediante su confrontación, se generen ideas originales.

²¹ Las diferencias entre las principales corrientes psicoanalíticas son desarrolladas en el apartado 5. Contribuciones a los fundamentos teóricos y filosóficos de los programas, en el punto a), la crítica al psicoanálisis norteamericano.

Biro (1981), en una búsqueda de aproximaciones innovadoras, sostiene que Psicocomunidad se puede utilizar con diferentes marcos teóricos, entre ellos el Enfoque Centrado en la Persona (p. 123). En el CDC hemos utilizado Psicocomunidad con el enfoque psicoanalítico, pero cuando lo combinamos con el Enfoque Centrado en la Persona, excluimos todos los elementos psicoanalíticos para evitar conflictos en la intervención. Los componentes que hemos conservado del método de Psicocomunidad, independientemente de la aproximación teórica que utilicemos, son los siguientes:

- *Tiempo.* Cuidamos que el número de visitas ofrecidas a los miembros de la comunidad se cumplan a cabalidad, tanto en frecuencia como en duración.
- *Lugar.* Se acuerda un lugar para el encuentro y éste se mantiene a lo largo de la intervención.
- *Persona.* El investigador o interventor que establece el compromiso con la comunidad no es intercambiable; la persona que inicia las visitas debe concluir las.
- *Intimidad.* La mejor manera de ayudar a los miembros de las comunidades a superar sus carencias emocionales es que el interventor se ponga en contacto con sus propias carencias, de tal manera que se establezca una relación horizontal. Cueli (1980) señala que cuando se trata del aspecto emocional la diferencia entre los marginados y el investigador sólo es cuantitativa, ya que ambos han sufrido pérdidas y abandonos, que el sufrimiento humano es el punto en común y que a partir de ahí hay que trabajar. En la medida en que el investigador ayuda al marginado también repara sus propias carencias emocionales.

Si bien es posible realizar combinaciones entre diversas posturas teóricas mientras se eviten ciertos elementos irreconciliables, en el afán de integrar teorías se corre el riesgo de excluir lo más valioso de alguna de ellas. Consideramos que la reflexión sobre los fundamentos filosóficos de las teorías nos ayudan a identificar los elementos que debemos conservar a toda costa. A partir de esa preocupación surgen los siguientes cuestionamientos:

- a) ¿Con qué opciones de fundamentos filosóficos se cuenta?
- b) ¿Cuál es la postura filosófica que se adecua mejor al trabajo comunitario que realizamos?

Para iniciar la respuesta a estas preguntas, en el apartado siguiente se presenta un croquis dentro del cual se pueda ubicar la “región” a la cual pertenece un fundamento filosófico u otro.

3. Mapa filosófico

La filosofía es vista generalmente como una actividad de especialistas y se cree que las personas comunes no tenemos nada que ver con ella; se descuida el hecho de que gran parte de las reflexiones que tenemos sobre el sentido de nuestro quehacer cotidiano, de nuestra existencia, así como de nuestra muerte inexorable, tienen que ver con las diversas posturas filosóficas a lo largo de la historia. Un riesgo que acecha cuando uno se introduce al “mundo” filosófico consiste en la frustración que nos puede invadir al enfrentarnos a la “torre de Babel” de diversos teóricos que se contradicen entre sí. ¿Cuál es el “bueno”? ¿Quién tiene la razón? Considero que el camino por seguir es identificar la postura filosófica que coincide con nuestra propia posición, lo cual nos puede ayudar a profundizarla, así como a confrontarla con los cuestionamientos de esas ideas por parte de otros filósofos, lo que puede ponernos en la disyuntiva de seguir manteniendo nuestra posición o cambiarla por otra, convencidos por la fuerza de los argumentos del contendiente. Es importante señalar una limitación personal al abordar el aspecto filosófico, el cual es un terreno inagotable, ya que reconocidos pensadores²² han señalado sus dificultades en dar cuenta de él. Lo que ofrezco son algunos atisbos de la corriente del río filosófico, que me han ayudado a comprender y dar sentido a inquietudes personales, así como al quehacer comunitario. Justamente por la complejidad del tema, procuraré presentar un mapa para poder orientarnos; es decir, en forma un tanto esquemática se presentarán las características de las corrientes filosóficas que de alguna manera han influido en el trabajo realizado en el CDC.

Una tentación que procuraré evitar es caer en una posición maniquea de la filosofía: considerar que hay una postura buena y una mala (aunque sí manifestaré mis preferencias). El pensamiento filosófico, a diferencia del científico, no mantiene una progresión lineal del conocimiento, sino circular;²³ por ejemplo, se puede afirmar que la medicina actual es mejor que la que se practicaba el siglo pasado, ya que los

²² Gadamer (1994), considerado uno de los más importantes representantes de la filosofía alemana contemporánea, menciona que ha estudiado durante decenios el pensamiento de Hegel: “para introducir claridad en la productiva oscuridad del pensamiento dialéctico” [...] “a pesar de estos decenios de esfuerzos, el resultado fue sólo discreto” (p. 10). Por otra parte, Beaufret (1984), el representante francés del pensamiento de Heidegger después de la Segunda Guerra Mundial, confiesa que tardó 20 años en comprender su pensamiento (p. 14).

²³ Algunos autores, en lugar de utilizar el término *circular* prefieren el término *espiral*, ya que señalan que en cada circunvalación no se llega al punto de partida sino a un nivel superior (Kojève, 1996).

adelantos científicos se producen al resolver problemas que la aproximación anterior no lograba. A diferencia de esta progresión lineal, los avances filosóficos se dan por un diálogo permanente entre los grandes filósofos de todos los tiempos. Cada construcción filosófica pretende dar cuenta del “todo”, de tal manera que aun en la filosofía de pensadores presocráticos hay profundas intuiciones que no han sido agotadas, por lo que se requiere volver a ellos para alimentar la reflexión filosófica.

Paz (2003), en una larga búsqueda de la identidad del mexicano, considera que en México no existe una tradición de pensamiento propio, que la mayoría de las corrientes de pensamiento de la historia universal nos han llegado como “modas”, sin que nos hayamos apropiado de ellas mediante una seria reflexión. Movimientos como la contrarreforma, el racionalismo, el positivismo y el socialismo representaron una verdadera revolución sociocultural en los países europeos de origen; en contraste, en México fueron ideas impuestas y asumidas en forma acrítica. Si tomamos como ejemplo al positivismo, se puede apreciar cómo en Europa representaba un movimiento ilustrado mediante el cual la razón humana se emancipaba de la metafísica y la religión, ya que eran consideradas como lastres del pensamiento, y proponía a cambio la ciencia como la máxima expresión del conocimiento. En México fue adoptado como filosofía oficial por parte del gobierno de Porfirio Díaz, pretendiendo dar un carácter “científico” a su régimen. Esa filosofía fue aprovechada por los nuevos ricos beneficiados por el porfiriato, para justificar su jerarquía e imponer una nueva forma de opresión, de tal manera que utilizaron hipócritamente la filosofía que representaba la modernidad en los países de origen. Paz (2003) considera que los mexicanos, para evitar seguir siendo “reproductores” de pensamientos ajenos, requerimos pensar por nosotros mismos e integrarnos a la discusión filosófica “universal” y así poder dar un “sentido a nuestra presencia en la tierra”; de esta manera, “la reflexión filosófica se vuelve una tarea salvadora y urgente” (p. 315).

¿Cómo relacionar la necesidad de reflexión filosófica de la que habla Paz, con el quehacer comunitario? En el trabajo comunitario se requiere responder en forma permanente a necesidades apremiantes de los grupos desfavorecidos; por consiguiente, reflexionar sobre los fundamentos filosóficos de la intervención puede parecer una actividad secundaria. Asimismo, en el trabajo de investigación, de creación de teorías y en su aplicación, generalmente no se toma en cuenta el aspecto filosófico por considerarse que tiene muy poco que aportar al quehacer concreto. No obstante, quién mejor que el filósofo y matemático Withehead para rebatir este punto de vista, cuando afirma: “Ninguna ciencia puede ofrecer mayor seguridad que la metafísica inconsciente que tácitamente presupone” (Withehead, citado por Martínez, 1982, p. 85); el fundamento filosófico de cada disciplina científica es el que le da su fortaleza o debilidad.

¿Qué tipo de presupuestos filosóficos o metafísicos pueden influir en un trabajo de investigación, en la construcción de teorías, así como en su aplicación práctica?

El objetivo principal de este escrito es ofrecer los fundamentos para un modelo de desarrollo humano comunitario, de tal manera que es inevitable la discusión de los conceptos filosóficos que subyacen a la investigación y la teorización, así como al quehacer comunitario, para lo cual realizaremos la revisión de diversas posturas filosóficas. En algunos momentos el abordaje será didáctico para poder presentar las características de las posturas en pugna y en otros la discusión tomará un tono abstracto al tratar de mostrar la peculiaridad de cada una de ellas; así, este apartado se puede tornar pesado o aburrido. Justamente por no ser de fácil acceso el aspecto filosófico, generalmente los que nos dedicamos a las profesiones o actividades humanísticas le hemos “sacado la vuelta”, lo que ha obstaculizado la construcción de una genuina ciencia humana.

La siguiente exposición está dividida en los siguientes puntos:

- Clasificación de Radnitzky
- Clasificación de Rorty
- La ontología fundamental de Heidegger
- Epistemología vs. hermenéutica
- Sentido comunitario
- El concepto hegeliano de formación

Clasificación de Radnitzky

Martínez M. (1996) señala que el Instituto Interdisciplinario para el Estudio de la Teoría de la Ciencia de la Universidad de Goteborg de Suecia publicó un estudio en 1970 a cargo de Radnitzky, en el cual se clasifican en dos grandes apartados las corrientes filosóficas que fundamentan la investigación. Por una parte, las escuelas anglosajonas de metaciencia, y por la otra las escuelas continentales de metaciencia.²⁴ Las prime-

²⁴ Una clasificación con cierto parecido fue propuesta por unos de los precursores de la psicología humanista: Gordon Allport, quien menciona que la psicología norteamericana y británica han seguido la tradición de Locke (del empirismo inglés), en la que se dice que la mente es una *tabula rasa*, una página en blanco, en la cual se va escribiendo la experiencia, mientras que la tradición continental ha seguido las ideas de Leibnitz que “afirma que la mente está dotada de un germen propio potencialmente activo”, es decir, que, además de la experiencia, la mente tiene la capacidad de realizar descubrimientos y producir pensamientos significativos en forma autónoma (Allport, citado por May *et al.*, 1977, p. 26). Schwanitz

ras favorecen el “empirismo lógico”,²⁵ cuya área de mayor influencia son los países de habla inglesa, especialmente Estados Unidos, mientras que las segundas cultivan la orientación “hermenéutica-dialéctica” que se ha desarrollado en los países del continente europeo.

A continuación se desarrollarán las características del empirismo lógico y la hermenéutica-dialéctica basándonos principalmente en el *Diccionario de Filosofía Herder* de Martínez y Cortés (1996) y articulándolas con lo comprendido en diversos textos.

El empirismo lógico es más conocido actualmente con el término positivismo lógico (también se le denomina positivismo a secas), el cual está compuesto por tres elementos: *a)* el empirismo, *b)* el positivismo y *c)* la reformulación que dieron a esos dos elementos los filósofos pertenecientes al Círculo de Viena.

- a)* La raíz etimológica griega de empirismo es *empeiria*, que significa “experiencia de”. El empirismo es una corriente filosófica que, de acuerdo con Kant, se inició con Aristóteles y fue retomada por los ingleses: Locke, Berkeley y Hume, quienes afirman que el conocimiento se forma a partir de la experiencia, más precisamente a partir de las sensaciones que provienen de nuestros órganos de los sentidos.
- b)* El positivismo es una postura teórica que sostiene que el auténtico saber es el conocimiento científico, niega las aportaciones de la filosofía tradicional, particularmente la metafísica, y propone el desarrollo de una filosofía científica. Considera que la realidad se manifiesta en los fenómenos y rechaza la creencia de que exista alguna esencia oculta más allá de los fenómenos; renuncia a los juicios de valor por considerarlos carentes de sentido cognoscitivo, y propone la unidad del método en la ciencia, preferentemente la física. El principal representante del positivismo es Augusto Comte (1830/2002) quien propuso la ley de los tres estados, que corresponden a las etapas en la evolución de la

(2005) menciona que Leibnitz “completa la frase de Locke: ‘no hay nada en el intelecto que no haya estado primero en los sentidos’ añadiendo: ‘excepto el intelecto mismo’” (Schwanitz, 2005, p. 333).

²⁵ Radnitzky utiliza la categoría Empirismo Lógico. Martínez, cuando habla de dicha categoría, no respeta la clasificación de Radnitzky y la cambia por la categoría empírico-experimental. Considero que la razón de dicho cambio es que la propuesta de Martínez es una combinación del empirismo lógico y de la aproximación hermenéutica-dialéctica. Lo que hace Martínez al acuñar la categoría empírico-experimental es trasladar a ese concepto los aspectos del empirismo lógico con los que no está de acuerdo. La clasificación de Radnitzky se tomó de *Citations Contemporary schools of metascience*, Radnitzky eBizSearch HTML Document.

humanidad; la mente del individuo y la humanidad en general, según este pensador, pasan por tres fases diferentes, que se excluyen mutuamente: 1) El estado teológico o ficticio, donde se busca la explicación de las cosas recurriendo a fuerzas sobrenaturales, corresponde a lo mítico y religioso. 2) El estado metafísico o abstracto, donde todo se explica por entidades verbales abstractas, las cuales son consideradas como reales, que corresponde a la filosofía tradicional. 3) El estado positivo o científico, donde se reconoce la imposibilidad de un saber absoluto y se renuncia a conocer el origen y destino del universo, conformándose con conocer las leyes de los fenómenos y las relaciones que guardan entre sí. En esta tercera fase, se renuncia a toda creencia religiosa y a toda reflexión filosófica, salvo una filosofía positiva que tenga que ver con la ciencia, derivada de la física y las matemáticas.

- c) El Círculo de Viena fue un grupo de filósofos, científicos y matemáticos promotores del positivismo lógico que se reúnen en Viena, entre los años 1920 y 1940, inspirados principalmente en las ideas de Wittgenstein, quien integró en su propuesta filosófica el positivismo, el empirismo y las ideas de Russell y Frege. Algunos de los principales representantes son Carnap y Gödel. Con la invasión de Austria por Hitler se produce una diáspora de los integrantes del Círculo hacia Inglaterra y Estados Unidos. A diferencia del positivismo comtiano que centraba su estudio en los hechos de las ciencias naturales, el positivismo lógico se centra en el análisis lógico del lenguaje, aunque mantiene junto con el positivismo comtiano la importancia del principio de verificación, es decir, que sólo tienen significado y producen conocimiento los enunciados que son susceptibles de verificación, que se puede comprobar si son verdaderos o falsos, lo que permite, a su vez, distinguir entre las disciplinas que son científicas y las que no lo son. Carnap es considerado el principal representante del positivismo lógico; sostenía que se requería de un lenguaje unívoco, es decir, que los términos tuvieran un solo significado, basado en la observación. Las definiciones operacionales utilizadas en la investigación tradicional se basan en este principio unívoco del lenguaje.

El positivismo lógico se basó fundamentalmente en las ideas de Wittgenstein, quien decía que el lenguaje es como un espejo que puede representar la realidad del mundo. Sostenía que mediante las palabras reproducimos lo que está sucediendo en el mundo, y que la razón por la cual existe esa analogía entre lenguaje y realidad es porque comparten una estructura común. Asimismo, consideraba que sólo las proposiciones tienen sentido cuando describen los hechos de la realidad, por tanto las ciencias naturales tienen sentido, pero las proposiciones sobre ética, metafísica o sentido

del mundo, carecen de sentido debido a que no dan cuenta de los hechos de la realidad y, por tanto, quedan fuera del mundo. Estas ideas corresponden a lo que se ha denominado el primer Wittgenstein, es decir, a su libro *Tractatus Lógico-Philosophicus*. Pero el segundo Wittgenstein, que corresponde a su libro *Investigaciones filosóficas* y otros escritos posteriores, contradice gran parte de las ideas expresadas en su primera etapa. Para decirlo brevemente, renuncia a su concepción especular del lenguaje; el lenguaje no refleja el mundo, ni su principal objetivo es describir el mundo. “El significado de una palabra es el uso que de la misma se hace en el lenguaje” (Wittgenstein, citado en Martínez y Cortés, 1996, CD-ROM), es decir, lo que da sentido a las palabras es el contexto. De ahí que cuando se saca del contexto lo que dijo una persona, puede significar lo opuesto de lo que quiso decir; por tanto, no hay que buscar el significado de una palabra en la verificabilidad de lo que se dice, sino en el uso que se hace de ésta. Lo que importa es el sentido, no el “hecho”. No importa tanto si dijiste o no dijiste tal palabra, lo que importa es con qué sentido la dijiste, qué quisiste decir con ella.

El positivismo lógico ha tenido hasta la fecha una fuerte influencia en las ciencias sociales norteamericanas y mexicanas; en ambos países las investigaciones de las ciencias sociales, y en particular de la psicología, para ser tomadas en serio tienen que basarse en principios del positivismo lógico. Paradójicamente Wittgenstein, el principal inspirador del positivismo lógico, abandonó dichos principios, los cuales, 64 años después, siguen rigiendo la “ciencia” psicológica en México y en Estados Unidos. Esta situación es un buen ejemplo de la importancia que tiene la reflexión sobre los fundamentos filosóficos de las disciplinas.

Por otro lado, la aproximación hermenéutica-dialéctica forma parte de la denominada filosofía continental. Generalmente aparecen la hermenéutica y la dialéctica como dos orientaciones independientes una de otra, pero tiene sentido que Radnitzky las presente como una unidad, ya que forman parte de la misma tradición y tienen muchos elementos en común, como se mostrará a continuación.

- a) Dialéctica, del griego *dialektiké*, significa conversar, discutir. En un principio Platón llamó dialéctica al método seguido por Sócrates de búsqueda del conocimiento mediante preguntas y respuestas, y finalmente Platón identifica su propia filosofía con la dialéctica, entendida como la visión de conjunto que obtiene quien logra avanzar por las diversas etapas del conocimiento. Para Aristóteles la dialéctica es el arte de discutir y conversar con el objetivo de dominar al adversario, mediante demostraciones que obtienen conclusiones verdaderas. Para Kant la dialéctica no es adecuada para producir conocimiento debido a que identificó en ella una constante producción de ideas contra-

dictorias. Justamente las contradicciones que Kant identificó en la dialéctica son el punto de partida de Hegel, para quien la razón es esencialmente contradictoria, al igual que la realidad misma. Para Hegel, la evolución de la conciencia avanza de un nivel primitivo a un nivel cada vez más complejo, lo que es producto de la lucha de ideas contradictorias que producen una síntesis, y esta síntesis se convierte en una tesis que es confrontada con una antítesis que a su vez produce una nueva síntesis, y así sucesivamente, hasta llegar a lo que denominó espíritu absoluto. Hegel hablaba del “instinto lógico del lenguaje” (Gadamer, 1994, p. 98) para referirse al proceso evolutivo de la conciencia que, gracias a las exigencias de coherencia lógica que impone el uso correcto del lenguaje, “obliga” al pensamiento a detectar sus contradicciones y someterlas a un “duelo” dialéctico. Para Hegel la conciencia es espíritu, y distingue tres fases en el desarrollo del espíritu: espíritu subjetivo, espíritu objetivo y espíritu absoluto. Marx toma el método dialéctico de Hegel para desarrollar su materialismo dialéctico e histórico; se dice que “voltea de cabeza” la dialéctica hegeliana debido a que, en lugar de concebir la dialéctica en la idealidad de la conciencia, la ubica en la materialidad del mundo. Las fases evolutivas del Espíritu las cambia por las fases de la historia y las contradicciones de la conciencia y la realidad las trasmuta por la lucha de clases, producto del conflicto entre las relaciones de producción y los modos de producción. La dialéctica hegeliana es considerada como el último gran sistema filosófico.²⁶ Prácticamente toda la filosofía que se ha escrito posteriormente a Hegel, lo toma como punto de referencia, ya sea estando a favor²⁷ o en contra. Kierkegaard, conocedor profundo del pensamiento de Hegel, se reveló al saber absoluto al que éste aspiraba, y propuso como unidad de análisis la existencia peculiar e irrepetible del individuo, por lo cual es considerado el padre del existencialismo. Marx, como se mencionó, “voltea de cabeza” su filosofía, pero en algunos aspectos la deja intacta. El movimiento del positivismo lógico y la filosofía analítica constituyen una reacción al pensamiento especulativo de Hegel en lo particular, y a la filosofía tradicional en general; una de sus premisas es evitar

²⁶Gadamer (1994) declara: “Demasiado claramente queda escrito en el lenguaje de los hechos históricos que la tradición de dos mil años que conformó la filosofía occidental llegó a su fin con el sistema de Hegel y con su repentino colapso a mitad del siglo XIX” (p. 125). Después de haber caído casi en el olvido por alrededor de un siglo, el pensamiento de Hegel resurgió a mediados del siglo XX con fuerza y vigor.

²⁷ Gadamer (1995) señala que “la Lógica de Hegel es como una cantera de la que extrae material toda la filosofía posterior” (p. 29).

toda especulación metafísica. Por último, Gadamer (1994) sostiene que “el pensamiento de Heidegger gira en torno al de Hegel [...] buscando nuevas formas de delimitar su propio pensamiento respecto del hegeliano” (p. 130).

- b) La raíz griega de hermenéutica es *Hermeneia*, que significa “traducción [...] o interpretación que permite la comprensión” (Martínez y Cortés, 1996, CD-ROM). Generalmente es conocida como “el arte de la interpretación”. La actividad hermenéutica se inicia en Grecia. Para Platón significa la interpretación de los oráculos y los signos sagrados ocultos, y para Aristóteles la relación entre el lenguaje y los pensamientos, así como la relación de los pensamientos con las cosas. Posteriormente, en la tradición judeocristiana, se utilizó la hermenéutica como un método de interpretación de los textos bíblicos. En los siglos XVI y XVII, además de la hermenéutica teológica, aparecen distintas hermenéuticas: una filológica dirigida a la interpretación de los textos latinos y griegos, una jurídica y una histórica. En 1900 la hermenéutica es retomada por Dilthey, quien apoyándose en Schleiermacher la propone como el método para las ciencias del espíritu o humanas, en oposición al positivismo, que proponía a las matemáticas y el método de la física como el modelo por seguir para las ciencias de la naturaleza, así como para las ciencias del espíritu. Dilthey opuso el concepto de explicación, propio de las ciencias de la naturaleza, al de comprensión, adecuada a las ciencias humanas. La explicación se basa en el análisis y la división buscando las causas de los fenómenos. La comprensión, mediante la penetración de la intimidad del fenómeno, capta sus relaciones internas y profundas. Dilthey se basa en el espíritu objetivo de Hegel para fundar las ciencias del espíritu, las cuales corresponden a las objetivaciones del espíritu humano. Heidegger²⁸ es el filósofo que más influencia ha tenido en la hermenéutica moderna y algunas de las figuras contemporáneas más importantes de esta son Ricoeur en Francia y Gadamer en Alemania. El presente escrito está basado principalmente en el pensamiento de estos tres hermeneutas.

Ahora sí podemos comprender por qué Radnitzky integró en un solo apartado la hermenéutica y la dialéctica. En el siglo XX los dos filósofos principales que integraron la hermenéutica como eje de la reflexión filosófica fueron Dilthey, que toma

²⁸ De acuerdo con el *Diccionario de Filosofía contemporánea* de Quintanilla (1976), “Heidegger es sin duda el filósofo del siglo de mayor influencia y repercusión. Hasta tanto que es posible afirmar que la gran mayoría de los autores de las últimas décadas están de alguna manera relacionados con él”. Heidegger “hace irrumpir de nuevo la pregunta tan filosófica: ¿qué significa pensar?” (pp. 203 a 205).

como referencia el espíritu objetivo de Hegel, y Heidegger, que mantiene un diálogo con el pensamiento dialéctico de Hegel. Por lo anterior podemos sostener, junto con Radnitzky, que la hermenéutica contemporánea está íntimamente relacionada con la dialéctica hegeliana.

Para finalizar con la clasificación de Radnitzky es importante contestar a la siguiente pregunta: ¿cuál es la diferencia fundamental entre el positivismo lógico y la hermenéutica-dialéctica? Como se mencionó, Carnap, representante del positivismo lógico, proponía desarrollar un lenguaje unívoco que tuviera un solo significado, de tal manera que los científicos pudieran usarlo sabiendo lo que significa cada palabra. Ricoeur, a partir de la hermenéutica-dialéctica, no está de acuerdo con Carnap: plantea que el lenguaje por naturaleza es polisémico, tiene muchos significados y convertirlo en unívoco lo empobrece y cercena el proceso natural del pensamiento. En lugar de acotar el lenguaje, propone a la hermenéutica como la disciplina de la interpretación de los diversos significados.

Como se mencionó, el inspirador del positivismo lógico es Wittgenstein (aunque se distanció de sus ideas iniciales), y el padre de la hermenéutica moderna es Heidegger. En términos generales, el mundo filosófico y científico se encuentra dividido alrededor de cada una de estas dos concepciones del mundo. Paradójicamente diversos filósofos, entre los que destacan Ricoeur (2003a), Apel (1967) y Rorty (1993), consideran que los pensamientos de Wittgenstein y Heidegger tienen muchos elementos en común.²⁹ Probablemente los seguidores de estas dos posturas han puesto mayor énfasis en las diferencias y desconocen las semejanzas, situación que justifica la importancia de profundizar en los fundamentos filosóficos de las teorías en pugna.

Clasificación de Rorty

Para tener una visión general, me parece adecuada la primera clasificación de la filosofía en positivismo lógico, por una parte, y hermenéutica dialéctica, por otra, pero en la actualidad los límites de estas dos posturas no están totalmente demarcados. Con la finalidad de aproximarnos de manera más fina a la relación entre las diversas posturas filosóficas, apelaremos a una segunda clasificación que, considero,

²⁹ Apel (1967) considera que lograr la correlación sistemática del pensamiento de Wittgenstein y Heidegger, “figuras clave en la constelación filosófica de este siglo [...] Ha adquirido desde hace mucho un excitante tono heurístico: cómo si en cierto modo fuera una llave para la comprensión más profunda de la estructura espiritual de nuestra época” (p. 11).

es útil para los fines de este escrito. Rorty (1993) propone que en el siglo XX se han ofrecido tres respuestas a la tradición filosófica occidental:³⁰

- a) La respuesta husserliana y positivista
- b) La respuesta heideggeriana
- c) La respuesta pragmatista

Algo que llama la atención es que Rorty ubica en una misma clasificación a Husserl y al positivismo, lo cual contradice la clasificación que realiza Radnitzky en filosofía continental y angloamericana. Rorty incluye en una misma categoría el positivismo que ha sido adoptado por los angloamericanos y la fenomenología de Husserl que es eminentemente continental. Me parece adecuada la clasificación de Rorty, ya que tanto el positivismo como la fenomenología de Husserl tienen una aspiración común: que la filosofía sea científica.

A pesar de que Husserl se opuso encarnizadamente al positivismo por considerar que en su búsqueda de la objetividad y la prosperidad excluía por principio “las candentes cuestiones acerca del sentido o del sinsentido de toda existencia humana”, lo que significaba “un alejamiento indiferente de los problemas que son decisivos para un auténtico humanismo” (Husserl, 1936/1984, pp. 11, 12), sí compartía con el positivismo su interés en desarrollar una filosofía científica. Heidegger (1930/1995) señala que Husserl expresó en varias ocasiones que “la fenomenología representa al empirismo y positivismo puros rectamente comprendidos” (p. 37).

Martínez (2002) llama a la propuesta positivista, el “paradigma newtoniano-cartesiano”, que “valora, privilegia y propugna la objetividad del conocimiento, el determinismo de los fenómenos, la experiencia sensible, la cuantificación aleatoria de las medidas, la lógica formal y la ‘verificación empírica’” (p. 35) y sostiene que el paradigma positivista ha venido formando a la sociedad occidental moderna durante varios siglos y ha concebido al mundo material y humano como si fuera un sistema mecánico, y que la mejor forma de comprenderlo es a través de las matemáticas.

Mientras que el positivismo pretendía, por medio de su principal representante, Comte, trasplantar los métodos de la física de Newton al resto de las ciencias, incluidas las sociales, la aspiración de Husserl era mucho más ambiciosa: ofrecer los fundamentos para toda ciencia posible mediante la fenomenología trascendental. En

³⁰ Rorty (1993) no incluye al marxismo dentro de las tres respuestas, debido a su convicción de que en la aplicación del marxismo este “constituye una incongruente síntesis del pragmatismo de las ‘Tesis sobre Feuerbach’ y el cientificismo común al marxismo y al positivismo” (p. 26).

palabras de Husserl: "Fenomenología designa un nuevo método descriptivo [...] y una ciencia apriorica que se desprende de él y que está destinado a suministrar el órgano fundamental para una filosofía rigurosamente científica y a posibilitar, en un desarrollo consecuente, una reforma metódica de todas las ciencias" (Husserl, 1925/1992, p. 35).

A continuación se tomarán principalmente las tres respuestas a la tradición filosófica occidental que Rorty (1993) propone: él considera que tanto el positivismo como Husserl siguen el modelo de la ciencia y que las respuestas heideggeriana y pragmatista se revelan a esa concepción "cientificista" de concebir la filosofía. Heidegger sostiene que la tarea de la filosofía es la búsqueda del sentido del ser mediante el desarrollo de una ontología hermenéutica, que, ante la falta de un lenguaje disponible para esa tarea, se requiere una actividad del pensamiento diferente del utilizado por la filosofía tradicional. Heidegger señala que la filosofía tradicional, que también denomina metafísica, se ha dedicado a estudiar los entes, las cosas, consiguientemente la metafísica ha desembocado en las ciencias naturales. Ha olvidado al ser, el sentido del ser. De este modo, el tipo de pensamiento que se requiere para el estudio del ser difiere del científico.

Las respuestas heideggeriana y pragmatista constituyen reacciones a la respuesta "cientificista" de la fenomenología y del positivismo. Rorty (1993) menciona que los pragmatistas como Dewey "se separan de los científicos teóricos para unirse a los ingenieros y a los tecnólogos sociales; a las personas que intentan hacer que la gente esté más confortable y segura, y utilizar la ciencia y la filosofía como instrumentos para ese fin" (p. 25). El pragmatista considera que la herencia filosófica y científica ha de utilizarse igual que una caja de herramientas, es decir, debe tener una aplicación práctica. Un interés que anima este escrito es que, al igual que los pragmatistas, se puedan extraer de las reflexiones filosóficas consecuencias prácticas que puedan enriquecer el trabajo comunitario.

Husserl fue maestro de Heidegger, su relación fue muy estrecha; Husserl solía decir en los primeros años de la década de 1920: "La fenomenología somos yo y Heidegger, y nadie más" (Vattimo, 1993, p. 17). Posteriormente tuvieron fuertes diferencias teóricas. Rorty (1993) menciona las siguientes diferencias fundamentales: Husserl veía en su filosofía la posibilidad del conocimiento universal, mantenía la esperanza de Platón y Descartes de "ascender hasta un punto de vista desde el que pudieran verse las interconexiones entre todo" (p. 28). Para él, el objetivo de la filosofía es desarrollar un esquema formal en el cual poder dar cuenta de todos los aspectos de la cultura. A esa captación de tipo omnisapiente, Putnam la denomina "la perspectiva del ojo de dios" (Putnam, citado por Rorty, 1993, p. 28), una visión que lo ve todo. Para Heidegger esa aspiración inalcanzable es una errónea comprensión

cientificista que denomina “lo matemático”: “la búsqueda de lo matemático, de un esquema formal ahistórico, era, para Heidegger, el vínculo oculto entre la fenomenología husserliana, el positivismo carnapiano y la tradición objetivista” (Rorty, 1993, p. 28). Por su parte, Gadamer (1994) dice: “La irrupción de Heidegger vino a significar que había que despertar por fin del sueño husserliano de la filosofía como ciencia estricta” (p.128).

Es importante mencionar que, si bien Heidegger se opuso a las aspiraciones científicas de Husserl, utilizó la fenomenología de éste para desarrollar su hermenéutica de la existencia que denominó ontofenomenología (con el paso del tiempo utilizó diferentes términos para referirse a ese quehacer).

Xolocotzi (2004) señala la diferencia fundamental entre la fenomenología de Husserl y la de Heidegger: mientras al primero le interesa principalmente la percepción y la reflexión teórica con la intención de fundamentar científicamente la experiencia, para el segundo la vivencia comprensora atórica es lo primordial; “la comprensión de lo significativo es lo primario”, en palabras de Heidegger, cuando se reflexiona teóricamente la experiencia: “lo vivenciado [...] es sacado por completo de la rítmica del carácter mínimo mismo del vivenciar” (Heidegger, citado en Xolocotzi, 2004, p.105); es decir, cuando se está teniendo una experiencia, si se quiere reflexionar teóricamente sobre ella como lo hace Husserl se rompe el frágil ritmo intrínseco de la vivencia misma; esta última en sí misma tiene gran riqueza intuitiva que no requiere de su teorización científica para cobrar valor. La “sabiduría orgánica” de la que habla Rogers,³¹ (considerar que el ser humano cuando funciona con apertura y en forma no defensiva es capaz de captar en forma prelógica e intuitiva la realidad oculta y dar sentido a fenómenos desconectados, (Rogers, citado en Gondra, 1981, pp. 331, 334), está íntimamente ligada con la fenomenología de Heidegger.

La ontología hermenéutica de Heidegger

Heidegger sostiene que el pensamiento moderno está basado en el concepto de verdad como adecuación, es decir, que la idea corresponda con la cosa a la que hace referencia; ese pensamiento está enfocado a los objetos y aborda al hombre y a la naturaleza como cosas, buscando su predicción y control, lo que corresponde al len-

³¹ En el apartado 4, Fundamentos filosóficos de las orientaciones teóricas, se señala la influencia del pensamiento de Heidegger en Rogers a través de Goldstein.

guaje matemático³² de nuestra era, la ciencia. Algo que caracteriza a ese pensamiento es el olvido del ser, es decir, el descuido en indagar sobre el sentido del ser; lo que interesa es saber cada vez más pensando cada vez menos, como él mismo lo dice:

La voluntad de saber y la avidez de explicaciones [...] jamás nos llevan a una pregunta pensante. Querer saber es ya constantemente la solapada arrogancia de una autoconciencia que apela a una razón, inventada por ella misma, y a la razonabilidad de ésta. El *querer* saber no *quiere* aguardar a lo digno de ser pensado (Heidegger, citado en Pöggeler, 1986, p. 15).

Ante este interés del pensamiento moderno por saber en lugar de reflexionar, propone un tipo de pensamiento diferente basado en la filosofía presocrática, de donde recupera el concepto de verdad como *alétheia*, es decir, como desocultamiento, en el cual el ser se oculta y se muestra en forma alternada. La tarea del pensador es, mediante un aprendizaje del pensar, poder tener acceso al fugitivo desocultamiento del ser y llevarlo a la palabra. Heidegger muestra, en forma que suena poética, su “camino del pensar”,³³ que no pretende obtener la certeza sobre las cosas como la ciencia, sino su búsqueda sobre el sentido de la existencia:

Nunca he hecho otra cosa que seguir un rastro impreciso del camino; pero he sido fiel a él. El rastro era una promesa, casi imperceptible, que anunciaba una liberación hacia lo libre;

³² Ante la crítica de Heidegger sobre la errónea utilización del modelo matemático como búsqueda del conocimiento objetivo sobre el ser humano, Rorty (1995) menciona que comparte esa postura con él y que “queda reflejado más gráficamente en Sartre, quien concibe el intento de adquirir un conocimiento objetivo del mundo y, por tanto, de uno mismo, como un intento de evitar la responsabilidad de elegir el propio proyecto” (p. 326). Efectivamente, tratar al ser humano como objeto elude la candente cuestión de asumir postura sobre el sentido de la unicidad y finitud de la existencia humana.

³³ Antonio Machado acepta la influencia que tuvo Heidegger en su pensamiento y reconoce que alguno de sus poemas podrían tener “una inequívoca interpretación heideggeriana” (Machado, citado en Ardiles, 1977, p. 21); en un fragmento de uno de sus poemas podemos apreciarlo:

Caminante: son tus huellas
el camino y nada más;
caminante: no hay camino,
se hace camino al andar,
Al andar se hace camino
y al volver la vista atrás
se ve la senda que nunca
se ha de volver a pisar (Machado, citado en Ardiles, 1977, p. 21).

tan pronto oscuro y confuso, tan pronto fulminante como un súbito atisbo que luego se volvía a hurtar, durante largo tiempo, a toda tentativa de decirlo (Heidegger, citado en Poggeler, 1986, p. 18).

Para nuestro pensamiento moderno, que deifica el lenguaje científico, puede parecer una blasfemia pretender cuestionar a la ciencia como verdad última, pero la labor de grandes pensadores como Hegel, Heidegger y el recién fallecido Derridá, entre otros, muestran el extravío del pensamiento occidental al limitar el concepto de verdad a sólo una de las posibilidades del espíritu humano, muy valiosa por cierto, pero no única. Ya desde 1937 Jaspers captó ese desvío cuando declaró que a finales del siglo XVIII:

Las ciencias fueron consideradas como si en ellas residiera la verdadera filosofía, como si debiera dar lo que se había buscado en vano en la filosofía, y así fueron posibles errores típicos: se deseaba una ciencia que dijera cuál era la meta de la vida, una ciencia valorativa; se deseaba deducir de la ciencia la norma de la acción [...] Quien había buscado en la ciencia la razón de su vida, la guía de sus actos, el ser mismo, debió de quedar desengañado. Se trataba de volver a encontrar el camino hacia la filosofía (Jaspers, 1937/1994, pp. 12, 16).

Ni Jaspers ni Heidegger intentan negar el valioso discurso de la ciencia, sino ubicarlo en el lugar que le corresponde: como una rama del saber. Para Heidegger la pregunta sobre el ser, sobre el sentido de la existencia, no sólo pone las bases para las ciencias, sino que fundamenta a las ontologías (a los diversos estudios sobre el ser), y estas últimas fundan a las ciencias. Con sus propias palabras: “La pregunta que interroga por el ser apunta no sólo a una condición apriorística de posibilidad de las ciencias que escudriñan los entes en cuanto tales o cuales entes, moviéndose en cada caso ya en cierta comprensión del ser, sino a la condición de posibilidad de las ontologías mismas que son anteriores a las ciencias ónticas³⁴ y las fundan” (Heidegger, 1927/1993, p. 21).

Heidegger sostiene que el lenguaje que se utiliza en la ciencia no es el adecuado para la búsqueda del sentido del ser. Gran parte de las reflexiones de Heidegger giran alrededor del pensamiento griego, y en particular de los presocráticos, es decir, del

³⁴ Los términos óntico y ontológico son centrales en el pensamiento de Heidegger; a continuación se presenta la definición que hace de ellos Vattimo: “Óntica es toda consideración, teórica o práctica, del ente que se atiene a los caracteres del ente como tal, sin poner en tela de juicio su ser; ontológica es en cambio la consideración del ente que apunta al ser del ente. La ‘descripción del ente intramundano’ es óntica; la interpretación del ser de ese ente es ontológica” (Vattimo, 1993, p. 19).

inicio de la filosofía occidental. ¿Por qué esa insistencia en regresar a los orígenes? Principalmente por dos razones: la primera es que Heidegger considera que después de Platón, la filosofía se caracteriza por un olvido de la pregunta que interroga sobre el sentido del ser (de la existencia), por lo que se requiere regresar al momento en que se desvió la tradición del pensamiento occidental para retomar la indagación sobre esa pregunta fundamental. La segunda razón es que la característica del “modo” de pensar griego es la más adecuada para responder a dicha pregunta. Gadamer (1997) nos ayuda a entender el estilo peculiar del pensar griego cuando dice que Heidegger señalaba que gran parte de la filosofía tradicional (la metafísica) era una traducción al latín del pensamiento griego, y del latín una traducción a las diversas lenguas modernas (alemán, francés, inglés, español, etc.); en todas esas traducciones y retraducciones, los conceptos habían adquirido tal densidad que se volvían casi impenetrables, un lenguaje académico que sólo los especialistas podían utilizar. Se desconocía que el pensamiento griego original era un pensamiento basado en la lengua materna, en el lenguaje natural que se usaba cotidianamente: “el pensar acontece ante todo en la propia lengua materna” (Gadamer, 1997, p. 114). En esos tiempos no usaban conceptos que requirieran una definición. Gracias a una profunda reflexión mediante el uso coloquial de su lenguaje, los griegos “se habían aventurado en el alta mar del pensamiento” (Gadamer, 1997, p. 115). El pensamiento moderno está muy lejos de esa libertad; cuando se piensa filosóficamente, gran parte de las palabras que se usan son conceptos, “cargados” de una larga historia, de tal manera que el pensamiento no puede moverse con “agilidad”, es demasiado “pesado”; permanentemente se tiene que detener el proceso natural de pensamiento para explicar qué sentido se está dando a determinado concepto. Gadamer (1997) dice que un prerrequisito para aprender a pensar es “fluidificar el anquilosado lenguaje conceptual” (p. 116), hacer fluido al pensamiento y al lenguaje, que corran como un río, para lo cual debemos aprender a pensar en nuestra lengua materna, en el lenguaje liso y llano que utilizamos coloquialmente.³⁵ Se ha considerado que pensar es una tarea difícil y fastidiosa; efectivamente, cuando pensamos con conceptos densos y pesados como “ladrillos” el proceso de pensamiento se asemeja a la fatigosa labor de albañilería.

Contrariamente a esa postura, Gadamer define al “pensamiento que piensa” de la siguiente manera:

³⁵ Nietzsche también puso particular énfasis en la relevancia de aprender a desarrollar un pensamiento propio, como lo muestra la siguiente cita: “El ‘yo’ interior, ese ‘yo’ en cierto modo oculto y mudo de oír constantemente el otro ‘yo’ y leer, no es otra cosa sino eso, se despertó lentamente, vacilante y tímido primero, y concluyó por hablar nuevamente” (Nietzsche, 1989/1974, pp. 98-99).

Cuando nos dejamos llevar por nuestras propias preguntas, cuando nos perdemos en nuestros pensamientos y cuando, poco a poco, emergen de nuevo de esas razones, configuraciones de sentido. Es como una actividad vital acrecentada. A ese respecto, le viene a uno a las mientes³⁶ la definición aristotélica del placer, de la *hedoné*. Aristóteles la define como actividad libre sin trabas (Gadamer, 1997, pp. 199-200).

Me parece fascinante la propuesta de Gadamer de aprender a desarrollar un estilo de pensar que resulta placentero, es decir, que podemos gozar el proceso de pensamiento. Heidegger dedica su vida al desarrollo de ese tipo de pensamiento; en sus palabras:

Llegaremos a aquello que quiere decir pensar si nosotros, por nuestra parte, pensamos. Para que este intento tenga éxito tenemos que estar preparados para aprender a pensar. Así que nos ponemos a aprender, ya estamos admitiendo que aún no somos capaces de pensar [...] pero nosotros únicamente somos capaces de aquello que nos gusta, de aquello a lo que estamos afectos en tanto que lo dejamos venir. [...] A pensar aprendemos cuando atendemos a aquello que da que pensar (Heidegger, 1954/1994, p. 113).

Heidegger menciona que no podemos pensar cuando nosotros queramos, sino que debemos saber aguardar, estar a la espera, ser sensibles para identificar el momento en que aparece aquello que da que pensar; cuando atendemos el sentido del ser que se hace patente mediante el “habla”, la tarea que nos toca es “iniciar un giro de la disposición de ánimo fundamental” (Heidegger, citado en Pöggeler, 1986, p. 10). Somos capaces de pensar en la medida en que nos gusta, que lo dejamos venir, que da que pensar; lo que nos gusta es placentero. De acuerdo con Heidegger, para acceder a ese tipo de pensamiento fluido y gratificante se tiene que partir del estado de ánimo y pagar un precio: la angustia. Este tema se desarrollará en el apartado 5, Contribuciones a los fundamentos teóricos y filosóficos de los programas.

Mientras que la hermenéutica favorece el pensamiento “libre sin trabas”, la metafísica o filosofía tradicional que se ha caracterizado por una forma “pesada” de pensamiento, de acuerdo con Heidegger, ha seguido el modelo de las matemáticas, la construcción de sistemas, la postura cientificista íntimamente ligada a las ciencias naturales que comparten tanto la fenomenología husserliana como el positivismo lógico carnapiano.

³⁶ El término “mientes” que utiliza Gadamer, de acuerdo con el *Gran Diccionario de la Lengua Española Larousse* (1996), significa: “Pensamiento, facultad de pensar” (p. 1114).

Epistemología vs. hermenéutica

Rorty (1995), inspirado principalmente en el pensamiento de Heidegger, “el segundo” Wittgenstein, Dewey y Khun, establece una diferencia fundamental entre el lenguaje pesado de la ciencia tradicional y de la metafísica, al que identifica con la epistemología,³⁷ y la hermenéutica, a la que propone como el tipo de pensamiento requerido para la construcción de nuevos significados.

Para Rorty (1995), la epistemología corresponde a la teoría y metodología que comparten sobre un objeto de estudio determinado un grupo amplio de investigadores; de tal manera, cuando aparece un nuevo dato de investigación tratan de “traducirlo” al lenguaje que comparte dicho grupo, mientras que la hermenéutica es una aproximación que en lugar de traducir un nuevo dato al lenguaje común de un grupo de investigadores, desarrolla un nuevo lenguaje que se adecue de mejor forma al objeto de estudio. De la misma manera, cuando surge una discusión entre dos bandos de científicos que comparten posturas epistemológicas opuestas, en lugar de tratar de dar cuenta de la postura del grupo rival a través del propio lenguaje, como lo hace la epistemología (ya que parte del principio de que posee la verdad y que todo es cuestión de hacer explícito en el propio lenguaje lo que está implícito en el discurso del otro), la aproximación hermenéutica requiere “estar dispuesto a adquirir la jerga del

³⁷ En la tradición filosófica el tema del conocimiento ha sido una de sus principales preocupaciones. El estudio de ese tema se ha denominado teoría del conocimiento o epistemología, que se podría definir como el estudio de la constitución de los conocimientos válidos. La epistemología pretende dar cuenta de la pregunta: ¿cómo son posibles las ciencias? J. Piaget, epistemólogo por excelencia, afirma:

La epistemología constituyó por mucho tiempo una de las ramas esenciales de la filosofía, en la época en que los grandes filósofos eran simultáneamente creadores científicos y también teóricos del conocimiento, como Descartes o Leibnitz; o bien cuando, sin haber creado nuevas ciencias, habían aprendido a reflexionar en función de las ciencias mismas, como Platón a partir de la matemática, o Kant a partir de Newton. Pero en el estado actual de la diferenciación progresiva del saber, encontramos que las principales novedades epistemológicas nacieron de la reflexión de los espíritus científicos acerca de las condiciones del conocimiento en sus propias disciplinas, sobre todo en ocasión de las crisis que obligaban a una elaboración de principios y métodos (Piaget, 1992, p. 18).

Si bien Piaget como científico atrae la epistemología a la labor del científico (postura que compartió), en la filosofía se sigue cultivando esa disciplina, como es el caso de los seguidores de la fenomenología husserliana, del positivismo lógico y gran parte de los filósofos analíticos británicos, quienes se proclaman como representantes del “tribunal de la razón” para determinar la validez de todo conocimiento que aspire a ser considerado como científico.

interlocutor en vez de traducirla a la suya propia” (Rorty, 1995, p. 290). Como se puede apreciar, en contraste a la rigidez de la epistemología la hermenéutica está íntimamente ligada con el diálogo, con la conversación fructífera, con una búsqueda permanente de ideas novedosas sin importar si éstas contradicen la propia postura.

Rorty (1995) considera que las categorías de ciencia “normal” y ciencia “revolucionaria” que ofrece el filósofo analítico Thomas Kuhn permiten comprender la relación entre epistemología y hermenéutica:

La ciencia “normal” es la práctica de resolver los problemas teniendo el trasfondo de un consenso sobre lo que se tiene por una buena explicación de los fenómenos y sobre lo que haría falta para que un problema estuviera resuelto. La ciencia “revolucionaria” es la introducción de un nuevo “paradigma”³⁸ de explicación y, por tanto, de un nuevo conjunto de problemas (Rorty, 1995, p. 291).

Es decir, un paradigma es un sistema de ideas (teoría y metodología) que dan cuenta de las ciencias conocidas (normales) y las revoluciones científicas son los nuevos paradigmas que tienden a desplazar a los anteriores. De esa manera, la epistemología está ligada a la ciencia normal y la hermenéutica pretende dar cuenta de los nuevos discursos que pueden llegar a convertirse en un nuevo paradigma, y en caso de lograrlo, se convertiría en ciencia revolucionaria que desplazaría a la ciencia normal al proponer un paradigma más adecuado que ofrece soluciones a los nuevos problemas que han surgido.³⁹

³⁸ Por su parte, Kuhn (1996) menciona que considera a los paradigmas como realizaciones científicas universalmente reconocidas que, durante cierto tiempo, proporcionan modelos de problemas y soluciones a una comunidad científica [...] Y las revoluciones científicas son los complementos que rompen la tradición a la que está ligada la actividad de la ciencia normal (Kuhn, 1996, p. 27).

³⁹ Generalmente la ciencia normal y la epistemología juzgan a la ciencia revolucionaria y a la hermenéutica como subjetivas. De acuerdo con Rorty (1995), tradicionalmente se entiende por objetivo lo que está “ahí afuera” y por subjetivo lo que hay “ahí adentro”: en la imaginación, en el corazón o en esa parte de la mente que no refleja exactamente lo que hay afuera. Se parte de la idea de que el corazón y la imaginación son inexactos, mientras que nuestro entendimiento es un “espejo idéntico de los objetos externos mismos” (Rorty, 1995, p. 307). A partir de Kuhn ha quedado muy claro que en el terreno científico lo que se entiende por objetividad está relacionado con el acuerdo y no con una facultad especial de la mente, es decir, cuando un grupo de investigadores, después de discutir ampliamente un tema, eligen por consenso una teoría, ésta adquiere un carácter de objetividad. Por otra parte, se considera subjetiva una idea sobre la cual no hay acuerdo o que es poco conocida. De ahí que los nuevos paradigmas que tienden a desplazar a los anteriores son considerados por los guardianes del paradigma anterior como subjetivos.

Rorty no comparte con Kuhn la idea de que la hermenéutica se convierta en ciencia revolucionaria, porque al hacerlo pasaría a ser una nueva ciencia normal con su epistemología propia. Para él, en el momento en que la hermenéutica se convierte en epistemología corre el riesgo de quedar atrapada en ella y que en lugar de seguir construyendo nuevos significados se dedique a defender el terreno conquistado. Para Rorty (1995) la hermenéutica es

el intento de dar cierto sentido a lo que está pasando en un momento en que todavía no estamos seguros sobre ello como para hacer una descripción y, por tanto, para comenzar su explicación epistemológica. [...] la hermenéutica es, a grandes rasgos, una descripción de nuestro estudio de lo poco conocido, y la epistemología es, a grandes rasgos, la descripción de nuestro estudio de lo que nos resulta familiar (pp. 292 y 319).

Como se puede apreciar, Rorty, al igual que Heidegger, renuncian a toda aproximación de la hermenéutica con el discurso científico: epistemológico, ya que consideran que el lenguaje científico está contaminado por la cosificación propia de las ciencias naturales (con su modelo matemático) y que al convertir a la hermenéutica en epistemología correría el riesgo de perder su carácter propio: la apertura al diálogo en el caso de Rorty y la búsqueda del sentido de la existencia por parte de Heidegger. Justamente la hermenéutica abre la posibilidad a que la filosofía escape del encierro en el que ha venido tratando de mantenerlo la epistemología.

Si bien en el terreno netamente filosófico se justifica esa precaución, cuando se pretende relacionar la hermenéutica filosófica con la sistematización de la experiencia y con diversas posturas teóricas (cada una de estas parte de una epistemología), como es el caso de nuestra empresa, resulta muy interesante la propuesta de Kuhn de apostarle a la ciencia revolucionaria, de buscar la interrelación de la hermenéutica con la epistemología. Esa opción será explorada en el momento crítico de la intervención comunitaria que falta por desarrollar, el punto e), Comprensión vs. explicación, que se encuentra al terminar el apartado 4, Fundamentos filosóficos de las orientaciones teóricas.

Sentido comunitario

¿Cómo surgió el dominio de la epistemología sobre la filosofía? De acuerdo con el *Diccionario de Filosofía Herder*, “La epistemología aparece como tema central de la filosofía moderna a partir de 1637 con la publicación de Descartes de su libro *Discurso del Método*”. Descartes es considerado el padre de la filosofía moderna, quien

desarrolla todo su pensamiento a partir de la duda. Parte del principio de que no podemos confiar en las percepciones de nuestros sentidos porque muchas veces nos engañan; además, al ser humano le sucede en algunas ocasiones que no sabe si lo que le pasó ocurrió en un sueño o estando despierto. Dentro de esta desconfianza sobre la información que nos proporcionan los sentidos y la invasión de las fantasías de los sueños, Descartes propone una certeza de la cual ni en sueños se puede dudar: las verdades matemáticas; no podemos dudar que 2 más 2 son 4. Tomando como punto de apoyo a las matemáticas propone un método que aporte certeza al ser humano. Rorty (1995) considera que a partir de Descartes la filosofía dejó de buscar la sabiduría y se conformó con la certeza, y abrió el camino para que los filósofos pretendieran el rigor del matemático o del físico en lugar de comprender al ser humano; “La filosofía se ocupó de la ciencia, más que de la vida, y su centro fue la epistemología” (p. 64).

Gadamer (1991) menciona que antes de Descartes existía una sólida tradición humanista que daba sustento al estudio del ser humano. Y que a partir de Descartes⁴⁰ la filosofía y las ciencias humanas se han extraviado de la tradición que le es propia y se han dejado dominar por un modelo ajeno y artificial: el método de las ciencias naturales. Ante ello propone el concepto de “formación” como más adecuado para fundamentar a las ciencias humanas en lugar del modelo metódico de las matemáticas, y menciona que el concepto de formación “designa en primer lugar el modo específicamente humano de dar forma a las disposiciones y capacidades naturales del hombre” (Gadamer, 1991, p. 39). Gadamer propone indagar los antecedentes del concepto de formación en la tradición humanista e identificar el momento en que este perdió su autonomía, lo que nos permitirá rescatarlo para poder fundamentar las ciencias humanas (o del espíritu).

Gadamer identifica un momento crucial en este choque de la postura humanista y la metódica matemática: la oposición a Descartes por parte de Vico, quien se inspira en la pedagogía jesuítica, oposición que

tiene su fundamento en viejas verdades; se remite por ello al *sensus communis*, al sentido comunitario, y al ideal humanístico de la *eloquentia*, momentos que aparecen ya en el concepto clásico del sabio. El “hablar bien” ha sido siempre una fórmula de dos caras y no meramente un ideal retórico. Significa también decir lo correcto, esto es, lo verdadero, y no sólo el arte de hablar o el arte de decir algo bien [...] *sensus communis* no significa en este caso evidentemente sólo cierta capacidad general en todos los hombres,

⁴⁰ La crítica a Descartes es respecto a la utilización del modelo matemático, mas no a la filosofía de éste en su totalidad, ya que es considerado el padre de la filosofía moderna, la cual no se puede entender sin la invaluable aportación cartesiana.

sino al mismo tiempo el sentido que funda la comunidad. Lo que orienta la voluntad humana no es, en opinión de Vico, la generalidad abstracta de la razón, sino la generalidad concreta que representa la comunidad de un grupo, de un pueblo, de una nación o del género humano en su conjunto. La formación de tal sentido común sería, pues, de importancia decisiva para la vida. [...] se advierte en ello un motivo positivo, ético, que entra también en la teoría estoico-romana del *sensus communis*. Acoger y dominar éticamente una situación concreta requiere subsumir lo dado bajo lo general, esto es, bajo el objetivo que se persigue: que se produzca lo correcto. Presupone por tanto una orientación de la voluntad, y esto quiere decir un ser ético. [...] el *sensus communis* es el sentido de lo justo y del bien común que vive en todos los hombres, más aún, un sentido que se adquiere a través de la comunidad de vida y que es determinado por las ordenaciones y objetivos de esta (pp. 49 a 52).

Para el estudio del ser humano se requiere incorporar el sentido comunitario. Lo importante es cuidar el bienestar del grupo, decir lo correcto, la verdad, ser fiel a sí mismo y no sólo decir las cosas en forma adecuada siguiendo el manual de un método. La situación actual de la ciencia al servicio de la tecnología y esta al servicio de la ganancia sin importar la devastación del planeta y la explotación de los desposeídos nos hablan de una ciencia humana desconectada de la tradición humanista, del sentido comunitario. Las ciencias humanas contaminadas por la metodología de las ciencias naturales no tienen calidad moral para detener a la tecnología desbocada porque son sus cómplices.

¿Qué sucedió con el valioso concepto de *sensus communis* que Vico opuso a Descartes? ¿Cuál ha sido su trayectoria hasta llegar a la época técnica actual? Gadamer (1991) continúa con su pesquisa y dice que aparentemente fue derrotada por la contundente metodología de las ciencias naturales, pero que ha sobrevivido en forma un tanto disimulada a través del siguiente itinerario:

En el siglo XVIII casi no se aprecia la influencia del pensamiento de Vico, pero el concepto de *sensus communis* es retomado por Shaftesbury y este lo transmite al empirismo inglés a través de Hume y de él lo retoma Kant, quien, como veremos, prácticamente le da el “tiro de gracia”. Kant ubica el *sensus communis*, entendido como sentido común, en el juicio estético del gusto. “Por lo tanto el verdadero sentido común es para Kant el gusto” (Gadamer, 1991, pp. 65-66), despojando al *sensus communis* de su componente ético y moral,

hasta apartarlo del centro de la filosofía. Esto reviste una importancia que conviene no subestimar, pues lo que se vio desplazado de este modo es justamente el elemento en que vivían los estudios filológicos-históricos y del que únicamente hubieran podido ganar su plena autocomprensión cuando quisieron fundamentarse metodológicamente bajo el nom-

bre de “ciencias del espíritu” junto a las ciencias naturales. Ahora, en virtud del planteamiento trascendental de Kant, quedó cerrado el camino que hubiera permitido reconocer a la tradición, de cuyo cultivo y estudio se ocupaban estas ciencias en su pretensión específica de verdad (Gadamer, 1991, p. 73).

La razón por la cual tuvo fuertes repercusiones la marginación que realizó Kant del concepto de *sensus communis* es debido a que la filosofía de Kant es la piedra de toque en la filosofía posterior, particularmente en la epistemología propia del positivismo lógico y la filosofía analítica británica. Después de Kant, quien sí rescató el *sensus communis* fue Herder, quien lo incorporó dentro del concepto de formación.⁴¹ Pero “es Hegel el que con más agudeza ha desarrollado lo que es la formación” (Gadamer, 1991, p. 40).

El concepto hegeliano de formación

Lo que Hegel entiende por formación es lo que denomina el “ascenso a la generalidad”: la capacidad del ser humano de tomar distancia de sus intereses inmediatos y la apertura hacia otros puntos de vista más generales que le permitan una comprensión profunda e imparcial de una situación concreta; para llegar a este estadio se requirió toda una evolución en la civilización, así como una evolución en el desarrollo de la conciencia del individuo. Para Hegel, el motor de este desarrollo es la necesidad de reconocimiento del ser humano y ubica su arranque en los inicios de su historia; los hombres en búsqueda de reconocimiento, poder, gloria y riqueza se lanzaban a la guerra y si lograban la victoria era arriesgando su propia vida; junto con todos los beneficios de su triunfo se hacían de prisioneros, sobre quienes ejercían un dominio absoluto, estableciéndose así la denominada “dialéctica del amo y el siervo”, también conocida como “la dialéctica del amo y el esclavo”,⁴² que consistía en que el

⁴¹ Gadamer (1991) señala que el término alemán para formación es *Bildung*, el cual se refiere “tanto al proceso por el que se adquiere cultura, como esa cultura misma en cuanto patrimonio personal del hombre culto” (p. 38) y que fue Herder quien acuñó el término en el sentido en que se conoce actualmente, y Humboldt el que estableció la diferencia entre cultura y formación: “Pero cuando en nuestra lengua decimos ‘formación’ nos referimos a algo más elevado y más interior, al modo de percibir que procede del conocimiento y del sentimiento de toda la vida espiritual y ética y se derrama armoniosamente sobre la sensibilidad y el carácter” (Humboldt, citado por Gadamer, 1991, p. 39).

⁴² D’Hondt (2002) señala que tradicionalmente se ha traducido del idioma alemán al francés (y del francés al español) como la dialéctica del amo y el esclavo, pero que la forma correcta es la dialéctica del amo y el siervo.

amo exigía el reconocimiento del siervo, pero al lograrlo no se sentía satisfecho, porque el reconocimiento de alguien “inferior” no lo satisfacía; necesitaba el reconocimiento de un igual y un igual era otro amo, quien no estaba dispuesto a hacerlo, ya que andaba en la misma búsqueda de reconocimiento. Al amo sólo le quedaban dos alternativas: una, gozar de sus posesiones y riquezas, pero no lo satisfacía plenamente porque lo que más ansiaba era el reconocimiento; la otra posibilidad era la lucha a muerte por el reconocimiento de otro amo; si en esta lucha mataba al otro amo no podía obtener el reconocimiento de un muerto; si el vencido lograba vivir se convertía en siervo y se reiniciaba el círculo vicioso. El que sí podía escapar de ese conflicto era el siervo, debido a que mediante el trabajo (y una serie de mediaciones ligadas a la evolución histórica) podía favorecer la evolución en su conciencia logrando el reconocimiento de sí mismo anhelado. Por razones de espacio y para los fines de este escrito no nos detendremos en la evolución histórica ni en la compleja fenomenología hegeliana,⁴³ sino que solamente se mencionará brevemente la evolución de la conciencia individual mediante la cual Hegel sostiene que se puede acceder a la formación. Él contrapone a la “generalidad” requerida para la formación, la particularidad:

El que se abandona a la particularidad es “inculto”; por ejemplo, el que cede a una ira ciega sin consideración ni medida. Hegel muestra que a quien así actúa lo que le falta en el fondo es capacidad de abstracción: no es capaz de apartar su atención de sí mismo y dirigirla a una generalidad desde la cual determinar su particularidad con consideración y medida (Gadamer, 1991, p. 41).

La formación como ascenso a la generalidad pasa por dos momentos: la formación práctica y la formación teórica. En la formación práctica se requiere un sacrificio de la persona, hacer a un lado la satisfacción de sus deseos inmediatos; la forma de lograrlo es mediante el trabajo, debido a que el trabajo no consume a la cosa, sino que la forma; la conciencia al formar la cosa se forma a sí misma:

Formando al objeto, y en la medida en que actúa ignorándose y dando lugar a una generalidad, la conciencia que trabaja se eleva por encima de la inmediatez de su estar ahí hacia la generalidad; o como dice Hegel, formando a la cosa se forma a sí misma. [...] en cuanto que el hombre adquiere un “poder”, una habilidad, gana con ello un sentido de sí mismo (Gadamer, 1991, p. 41).

⁴³ Hegel era apodado en su época *el oscuro* por lo complejo de su pensamiento (D’Hondt, 2002); esa es la razón por la cual muchas personas ni intentan hacer el esfuerzo por comprenderlo, aunque su filosofía sea considerada como la más completa por autores como Gadamer y Ricoeur, entre otros.

Mientras que el siervo está sometido depende de un sentido ajeno a sí mismo, pero gracias al trabajo, siendo una conciencia que trabaja, “se encuentra a sí misma dentro de un sentido propio, y es completamente correcto afirmar que el trabajo forma” (Gadamer, 1991, p. 42). Por otra parte, la formación teórica es de particular importancia porque complementa la formación práctica en la tarea del ser humano de salir de la estrechez del interés privado:

La formación teórica lleva más allá de lo que el hombre sabe y experimenta directamente. Consiste en aprender a aceptar la validez de otras cosas también, y en encontrar puntos de vista generales para aprender la cosa, “lo objetivo en su libertad”, sin interés ni provecho propio. Precisamente por eso toda adquisición de formación pasa por la constitución de intereses teóricos (Gadamer, 1991, pp. 42-43).

Para lograr “el ascenso a la generalidad” se requiere de la formación práctica y de la formación teórica. “Reconocer en lo extraño lo propio, y hacerlo familiar, es el movimiento fundamental del espíritu, cuyo ser no es sino retorno a sí mismo desde el ser otro” (Gadamer, 1991, p. 43). Hegel menciona que en la formación teórica se da una fase de enajenación porque el sujeto se aleja de sí mismo, se pierde en lo otro, pero en una segunda fase se recupera a sí mismo enriquecido por la comprensión de otras visiones del mundo. La realidad es que muchas personas, cuando estudian diversas teorías, se quedan en la fase de enajenación, se alejan de sí mismos y asumen una actitud dogmática sobre lo supuestamente comprendido dejando de pensar por ellos mismos, y son atrapados nuevamente en la dialéctica del amo y el siervo; ellos son los amos y desprecian a los que no conocen o no comparten su “verdad”. El lema de la fenomenología de Husserl (¡A las cosas mismas!) se refería a que después de comprender la teoría debemos abandonarla y aproximarnos a los fenómenos de la vida sin prejuicios para poder captarlos en forma más fiel. Estos señalamientos de Husserl hacen referencia a lo que Hegel entiende por formación teórica.

La dialéctica del amo y el siervo desarrollada por Hegel es claramente contemporánea si actualizamos los términos por la dialéctica del patrón y el empleado, con la salvedad de que en este caso el patrón también trabaja al igual que el empleado, lo que permite que en ambos se abra la posibilidad de la evolución de su conciencia.

Tomando la dialéctica del patrón y el empleado en las primeras fases de la evolución de su conciencia, podemos decir que a un patrón no le satisface el reconocimiento del empleado porque éste no “tiene su nivel”, pero difícilmente obtendrá reconocimiento de otro patrón porque éste anda en la misma búsqueda; de ahí la

encarnizada lucha por el reconocimiento, poder y riqueza en el mundo empresarial y social. Donde puede adquirir mayor dramatismo esta dialéctica es entre la “señora” y la “sirvienta”, debido a que la relación entre ellas no está mediada por las reglas propias de las instituciones laborales, de tal manera que su relación adquiere un fuerte tono emocional. Pero si cambiamos los términos de patrón y empleado por lo que se puede llamar un “nivel mayor de lo que sea” (jerarquía, dinero, capacidad, atractivo, etc.) en relación con alguien que tiene un “nivel menor de lo que sea”, podemos apreciar la misma dinámica: en el ámbito laboral, entre el que tiene un puesto de mayor rango en relación con el que tiene menos rango generalmente se dan situaciones de abuso de poder; asimismo, en las comunidades marginadas “hay niveles”. En ese ámbito es impresionante apreciar las actitudes despóticas de algunos miembros de esas comunidades con sus vecinos si éstos son considerados “inferiores”. También se observa esa dinámica en el calificativo despectivo de “naco”: el que es diferente y generalmente es considerado de un nivel inferior (cultura, dinero, etc.); paradójicamente, el que ve como naco a alguien es visto como naco por otro que se considera superior y lo mismo sucede con este último, y así sucesivamente. Hegel propone el concepto de formación para lograr la resolución de la dialéctica del amo y el siervo.

Si, como dice Gadamer, el concepto de formación es el más adecuado para fundamentar las ciencias del espíritu, y si la “formación quiere decir que no se trata de cuestiones de procedimiento o de comportamiento, sino del ser en cuanto devenido” (Gadamer, 1991, p. 46), se nos presenta una gran dificultad: si queremos comprender los fenómenos específicamente humanos no se trata de seguir un manual de procedimientos como lo hace la metodología positivista, sino de recorrer el largo, penoso y fructífero camino de la formación: el poder ser sí mismo.

Como se mencionó en el punto *d*), Reconocimiento vs. poder, del apartado 1, Momentos críticos de la intervención comunitaria, si podemos reconocer que la lucha por el poder y el reconocimiento forma parte de la existencia, y que se requiere de un gran esfuerzo para lograr sustraernos de ella, podremos aproximarnos a la síntesis del reconocimiento y el poder: el poder ser, la formación se nos presenta como el “camino real” para poder ser. Por su parte, Heidegger ofrece un análisis existencial (fenomenológico-hermenéutico) de la posibilidad de poder ser sí mismo en el punto *c* del apartado 5, Contribuciones a los fundamentos teóricos y filosóficos de los programas. Para finalizar, en las conclusiones de este escrito se verá que el concepto de formación ofrece respuestas interesantes a los cinco momentos críticos de la intervención comunitaria mencionados en el primer apartado.

4. Fundamentos filosóficos de las orientaciones teóricas

Con la finalidad de explicitar los fundamentos implícitos de las orientaciones teóricas que el CDC ha venido aplicando a lo largo de su existencia, el análisis se centrará en el Enfoque Centrado en la Persona por tres razones: en primer lugar, porque es la orientación teórico-práctica que más influencia ha tenido en nuestro trabajo; segundo, porque Carl Rogers, su creador, incorpora a lo largo de la evolución de su pensamiento las tres respuestas a la tradición filosófica occidental que señala Rorty. Las respuestas husserliana y positivistas las incorpora en forma explícita, la heideggeriana y pragmatista implícitamente, como se mostrará más adelante; en tercer lugar, toma elementos de diversas corrientes psicológicas, de tal manera que prácticamente todas las orientaciones teóricas y filosóficas que ha seguido el CDC de alguna manera están relacionadas con el “camino del pensar” de Rogers. Lafarga refuerza esa línea de pensamiento cuando declara: “Desde mi punto de vista, Rogers proporcionó a la psicología un paradigma científico globalizador, en el que están incluidas todas las corrientes teóricas” (Lafarga, 1994, p. 61).

Para conocer la evolución teórico-práctica de Rogers tomaré como referencia, principalmente, el exhaustivo e imparcial análisis que realiza J. Gondra en su libro *La psicoterapia de Carl Rogers* (1981). Resulta muy interesante revisar la evolución que se dio en el pensamiento de Rogers, ya que a lo largo de su vida fue fiel a sus intuiciones y sólo se aproximó a diversas teorías psicológicas y corrientes filosóficas para tomar elementos que le ayudaran a explicar lo que él estaba descubriendo a partir de su práctica clínica. Como él mismo lo señala: “Aunque en Kierkegaard hay muchas cosas con las cuales no simpatizo en absoluto, hay a veces penetraciones y convicciones profundas que expresan maravillosamente pensamientos que he tenido, pero que no he sido nunca capaz de formular” (Rogers, citado en Gondra, 1981, pp. 199-200).

Cuando Rogers inició su práctica profesional estaba insatisfecho con la orientación clínica de su época, que ponía un fuerte énfasis tanto en el diagnóstico psicopatológico de los pacientes como en la interpretación psicoanalítica en la cual se daba por sentado que el “saber” estaba del lado del psicoterapeuta y no se tomaba en cuenta el potencial curativo que existe en el paciente. En 1942 Rogers inicia el desarrollo de una psicoterapia que denominó “no directiva” bajo tres influencias principales: la Terapia de Relación del psicoanalista Otto Rank, el Pragmatismo humanista de John Dewey (Gondra, 1981, p. 21) y el positivismo lógico característico del Teachers College, donde se formó profesionalmente.

No se hará una exposición exhaustiva de las ideas de Rogers; sólo se tomarán las referentes a los fundamentos filosóficos. Para fines de explicación se dividirá la evo-

lución del pensamiento de Rogers en seis etapas,⁴⁴ aunque algunas de estas confluyen en forma simultánea.

- a) Rankiana
- b) Positivismo lógico
- c) Fenomenológica
- d) Organísmica
- e) Existencial
- f) Filosofía de la ciencia

Más adelante se podrá apreciar cómo el pensamiento de Rogers procede de un modo dialéctico: el paso de una etapa a otra no descalifica la anterior etapa, sino que la integra de forma sintética. Asimismo, a lo largo de las seis etapas mantiene sus intereses científicos con modificaciones cualitativas que permiten una mejor adecuación del método a las peculiaridades de su objeto de estudio: los procesos interpersonales e intrapsíquicos.

a) *Etapa rankiana*

Otto Rank fue discípulo de Freud; después de años de relación se produjo una ruptura entre ellos, principalmente porque Freud no aceptó, entre otras ideas, la importancia que tiene la voluntad, en particular la voluntad de salud del paciente. Para Rank, “la voluntad del paciente no debe romperse sino reforzarse” (Rank, citado en Quitmann, 1985, p. 149). Por otra parte, Rank da prioridad a la comprensión y toma de conciencia vivencial sobre la comprensión intelectual; veía el “volverse consciente como un proceso que se desarrolla en el mismo individuo, que se produce a través de la verbalización” (Rank, citado en Quitmann, 1985, p. 34). Posteriormente veremos la importancia que asigna Rogers a la verbalización de la experiencia interna como clave del proceso de construcción de sí mismo. Rogers declara: “Entre 1937 y 1941 llegué a contagiarme de las ideas rankianas y comencé a reconocer la posibilidad de que el individuo fuese autodirectivo [...] Realmente quedé fascinado por las ideas de Rank [...] creo que el énfasis en responder a los sentimientos del cliente nació de esa corriente de pensamiento” (Rogers, citado en Gondra, 1981, p. 26).

⁴⁴ No se incluye el pragmatismo humanista de Dewey debido a que Rogers no lo tematiza, aunque sí se encuentra implícito en su pensamiento: al insistir en su confianza en el ser humano y en la creación de un ambiente propicio para su desarrollo.

Algo que caracteriza a Rogers es su independencia de pensamiento; veremos cómo al pasar de una influencia de pensamiento a otra mantendrá ciertas ideas, aunque vayan contra los representantes o “vacas sagradas” de la postura que adopte. La terapia de relación subestima la importancia del *insight*, debido a que se le daba una connotación meramente intelectual. Rogers recupera el concepto de *insight* en el sentido en que Rank toma el “volverse consciente”, es decir, no intelectual sino vivencial. Rogers declara: “el *insight* auténtico incluye la elección positiva de metas más satisfactorias [...] el *insight* debe ser adquirido y conseguido por el cliente, y no lo puede recibir mediante medios educativos o un tipo de enfoque directivo” (Rogers, citado en Gondra, 1981, p. 50). Esta postura de hacer conscientes los afectos e ideas subyacentes a la vivencia, a través de un “trabajo” personal y no “otorgado”, mediante la interpretación por parte del terapeuta, la mantiene a lo largo del tiempo. Y como se verá en el apartado 5, Contribuciones a los fundamentos teóricos y filosóficos de los programas, es uno de los ingredientes indispensables para un proceso de crecimiento personal.

b) Etapa del positivismo lógico

La terapia de relación pone énfasis en que esta es un arte basado en las actitudes del psicoterapeuta. Rogers, formado en una rigurosa tradición del positivismo lógico, difiere de esa visión y desde un principio busca dar una fundamentación científica a su trabajo. Para ello desarrolla la terapia no directiva, en la cual combina la confianza en el potencial del individuo y la búsqueda de una psicoterapia científica, poniendo énfasis en el desarrollo de técnicas. Rogers declara: “Se ha demostrado más allá de toda cuestión que la psicoterapia puede ser una ciencia aplicada con arte, más que un arte con pretensiones de ciencia” (Rogers, citado en Gondra, 1981, p. 65). Lo que en esta etapa entiende por científico es la verificación empírica de sus hipótesis, auxiliado por metodologías estadísticas. Mantiene esta postura a lo largo de su práctica profesional y no es hasta la última etapa, cuando se dedica a la filosofía de la ciencia, que cuestiona radicalmente esa aproximación.

c) Etapa fenomenológica

En las etapas anteriores, Rogers veía el *insight* verbal como centro del proceso terapéutico; a partir de su etapa fenomenológica funda el proceso en el “concepto de sí mismo”. Su definición es la siguiente: “La estructura del sí mismo es una configura-

ción organizada de las percepciones del sí mismo que son admisibles a la conciencia” (Rogers, citado en Gondra, 1981, p. 124). La definición del concepto de sí mismo se mantiene a lo largo de las fases de su pensamiento. La relación empática de esta etapa es impersonal; el terapeuta procura no involucrarse con el paciente, aporta comprensión y aceptación esperando que el cliente aporte lo demás; el terapeuta aún está ligado a su rol técnico.

Una dificultad del abordaje fenomenológico es que por definición sólo aborda el aspecto consciente del cliente y no tiene acceso a los elementos inconscientes. Rogers no estaba de acuerdo con Freud en que el inconsciente fuera una instancia diferenciada del consciente, ni que tuviera una dinámica propia; no acepta tampoco su irracionalidad ni su carácter alógico y atemporal. Para Rogers el inconsciente era equivalente (en el lenguaje freudiano) al preconscious, es decir, estaba regido por las leyes de la conciencia excepto porque no está “iluminado por la luz de la simbolización” (Gondra, 1981, p. 134). La simbolización⁴⁵ es el proceso de hacer conscientes contenidos latentes. Rogers no abandonaría esta profunda intuición a lo largo de su vida.

Su postura fenomenológica lo coloca en una situación de tensión con los compromisos teóricos que mantenía con el positivismo lógico,⁴⁶ para decirlo en forma breve, el positivismo lógico es una ciencia de la medición y la verificación de los datos observables, “lo que vemos con los ojos”, mientras que la fenomenología es una disciplina de la descripción de los procesos intrapsíquicos conscientes, no observables ni medibles ni verificables, es decir, son dos lenguajes diferentes. A pesar de dicha tensión, Rogers aún se mantiene fiel a los procedimientos positivistas y formula sus observaciones en forma de hipótesis, buscando su confirmación empírica.

d) Etapa organísmica

La etapa organísmica confluye con la fenomenológica; aquí las separamos para fines de claridad. El término *organismo* se refiere a la totalidad del individuo, tanto al aspecto físico como al psíquico. Declara Rogers: “El organismo tiene una tendencia básica y un impulso a mantener y desarrollar el organismo experienciante” (Rogers,

⁴⁵ Para el maestro Alberto Segrera Miranda, la simbolización en Rogers “es una comprensión empática holista, donde se integran los aspectos afectivos y cognitivos” (comunicación personal, noviembre de 2004).

⁴⁶ Como se puede apreciar en el apartado 3, Mapa filosófico, Husserl, creador de la fenomenología, rechazaba los principios positivistas debido a que no tomaba en cuenta el “auténtico humanismo”.

citado por Gondra, 1981, p. 139), es decir, la tendencia a la “autoactualización”. Aquí aparece la hipótesis fundamental de su terapia: la confianza en que el individuo cuenta con una fuerza comprometida con su desarrollo. Rogers se basó principalmente para sus formulaciones en Goldstein, a través de los teóricos Snyggs y Combs (Gondra, 1981, p. 137). Me parece particularmente importante la influencia de Goldstein debido a que este estaba fuertemente influenciado por el pensamiento de Heidegger. De acuerdo con Quitmann (1989) el énfasis que asigna Goldstein al “elegir” y “decidir”, así como al “ser en el mundo” y al “ser en el tiempo” son claramente heideggerianos (p. 82). Considero que el paso de Rogers de la etapa fenomenológica a la siguiente, la existencial, fue facilitada por las ideas que tomó de Goldstein, las cuales ya traían el “germen” existencial (más precisamente existenciario)⁴⁷ de Heidegger.

e) Etapa existencial

La dificultad de medir el concepto de la experiencia será uno de los factores que impulsarán a Rogers a la etapa existencial. Por su interés en la verificación empírica de sus hipótesis se enfrenta con un problema para dar cuenta de la congruencia entre la experiencia organísmica y el “sí mismo”: cómo podía verificar esa congruencia si la experiencia organísmica era inaccesible a la conciencia. La fenomenología que se ocupa sólo de los procesos conscientes no podía dar cuenta de los elementos inconscientes de la experiencia organísmica. Ni la fenomenología ni el positivismo lógico le eran de utilidad para aproximarse a los fenómenos no conscientes. Ante esta dificultad, Rogers se plantea la siguiente reflexión:

En nuestro grupo existe el sentimiento extendido de que el positivismo lógico, en el cual fuimos formados profesionalmente, no es necesariamente la última palabra filosófica en un área en la cual desempeña una parte tan vital y central el fenómeno de la subjetividad. ¿Hemos desarrollado el modo óptimo de aproximación a la verdad en esta área? ¿Existe alguna opinión, a ser posible nacida de la orientación existencialista, que pueda preservar los valores del positivismo lógico y los avances científicos a los que éste ha dado lugar, y, sin embargo, conceda más sitio a la persona subjetiva existente, la cual está en el núcleo y en la base de nuestro sistema científico? (Rogers, citado en Gondra, 1981, p. 270).

⁴⁷ El movimiento existencial iniciado por Kierkegaard, continuado por Jaspers y Sartre, entre otros, había realizado un estudio existencial, mas no existenciario. Por existencial se entiende el análisis de la existencia tal y como ésta se presenta en el vivir cotidiano, mientras que el abordaje existenciario planteado por Heidegger da cuenta de las estructuras constitutivas de la existencia.

Gendlin, un discípulo de Rogers con formación filosófica, ofrece respuestas a estos cuestionamientos al elaborar una teoría existencial que integra al positivismo lógico con el existencialismo. El concepto clave de su teoría es el *experiencing* o flujo de experiencia de naturaleza existencial, el cual pertenece a un orden distinto de la lógica, es prelógico, previo a la lógica, por tanto fuente de significados. Gendlin propone solucionar el problema de la medición de la congruencia afirmando que no se trata de equiparar los contenidos del organismo con los contenidos de la conciencia, sino que, por medio de lo que denominó “referencia directa”, se tiene la capacidad de experienciarse a sí mismo en forma real e inmediata, lo que equivale a la congruencia y a lo que Rogers posteriormente denominó autenticidad.

Gendlin considera que el positivismo lógico sostiene que el significado se encuentra en la lógica y que los sentimientos son caóticos, por tanto, hay que evitarlos, mientras que el existencialismo asume que el significado se encuentra en el flujo de experiencia (que incluye componentes emocionales) y que la lógica tiende a distorsionarlo. Gendlin no está de acuerdo con esas posturas; para él, el significado se da por la interacción del *experiencing* con los procesos lógicos. Para Gendlin lo fundamental es la vivencia plena del *experiencing*, sin bloqueos; da más importancia a la vivencia que a su simbolización consciente. Rogers sostiene la importancia de la toma de conciencia de los contenidos latentes y que la explicitación de los mismos es lo que permite “llevar hacia delante” el *experiencing* y el proceso de crecimiento. Esta profunda intuición de Rogers es uno de los elementos principales que mantiene vigente su pensamiento dentro de la psicoterapia (así como de la filosofía) actual de vanguardia. Sobre este punto Rogers declara:

El *experiencing* se refiere al sentimiento fluido de *tener* experiencias, a esa corriente parcialmente informe de sentimientos que tenemos en todo momento. Es preconceptual, contiene significados implícitos; es algo básicamente previo a la simbolización o conceptualización. [...] El significado se forma de la interacción entre el *experiencing* y los símbolos (Rogers, citado en Gondra, 1981, p. 275).

Me parece muy importante esta idea: ¿qué son los símbolos que en interacción con el *experiencing* forman significados? Son fundamentalmente procesos cognitivos, que permiten dar significado a los procesos latentes emocionales y se articulan gracias al lenguaje. Gran parte de las filosofías actuales giran alrededor del lenguaje; antes se creía que el lenguaje era sólo un instrumento de comunicación, pero diversos pensadores han caído en cuenta que el lenguaje nos constituye. Heidegger decía “el lenguaje es la casa del ser”; a través del lenguaje podemos tener acceso al ser. No sólo utilizamos el lenguaje sino que el lenguaje nos “habla”. Este aspecto será abor-

dado en el apartado 5, Contribuciones a los fundamentos teóricos y filosóficos de los programas.

f) Etapa filosofía de la ciencia

Al asumir Rogers el existencialismo, la ciencia se convierte en tema dominante de sus escritos. Trata de desarrollar una ciencia que aborde la subjetividad humana. En todas las etapas anteriores, Rogers se mantuvo fiel a su formación del positivismo lógico, pero en ésta acepta sus limitaciones; en los últimos años de su vida se convenció de que esa aproximación no era la adecuada para conocer el mundo interno de las personas. Se dedicó al estudio de la filosofía de la ciencia con el objeto de buscar los fundamentos adecuados para elaborar una metodología científica que respondiera a la complejidad y sutileza de los procesos intrapsíquicos.

Al referirse a la aproximación que pretende construir, dice: “Creo que nuestros intentos empíricos en el campo psicológico son realmente tan primitivos que están condenados a la inutilidad [...] y quizá serían más preferibles las intuiciones profundas procedentes de la inmersión en los fenómenos” (Rogers, citado en Gondra, 1981, p. 292). Rogers abandona la investigación y se dedica a la reflexión sobre la filosofía de la ciencia, poniendo énfasis en los aspectos creativos e intuitivos y dándole mucho menos importancia a la verificación de los datos. En sus reflexiones intenta ir a la raíz del problema al tratar de modificar la ciencia misma y buscar la conformación de una ciencia de la persona. Sus reflexiones se mueven sobre la siguiente orientación:

Todo conocimiento, incluido el científico, es una vasta pirámide invertida que descansa sobre su pequeña base personal y subjetiva. [...] toda ciencia se basa en un reconocimiento ordinariamente prelógico, intuitivo, que abarca todas las capacidades del organismo de una configuración profundamente sentida, de una realidad oculta. Esta configuración o pauta parece dar significado a fenómenos desconectados. [...] Asimismo será tanto más adecuada cuanto más se fundamente en todas las vías sensoriales, en las direcciones inconscientes y en las intuiciones cognitivas. Considero que este sentimiento de la configuración quizá es el núcleo de toda ciencia verdadera (Rogers, citado en Gondra, 1981, pp. 331 y 334).

En esta reflexión sobre la ciencia (epistemológica), Rogers se orienta a una postura claramente hermenéutica. Mientras que la epistemología parte de la certeza de sus aseveraciones a las que presenta como “hechos” inamovibles, la hermenéutica es la búsqueda del sentido ante situaciones desconcertantes.

Aquí concluye el apartado 4, Fundamentos filosóficos de las orientaciones teóricas. Como se mencionó al principio de este escrito, el último momento crítico de la intervención comunitaria, el conflicto e) Comprensión vs. explicación, se va a presentar en este lugar debido a que, para su adecuada comprensión, se requirió haber leído los apartados anteriores.

e) *Comprensión vs. explicación*

Una aspiración que hemos mantenido a lo largo del tiempo en el CDC es poder conocer a profundidad la peculiaridad de las personas y comunidades con las que trabajamos. Nos hemos dado cuenta de que los instrumentos tradicionales de investigación disponibles, como las aproximaciones basadas en el positivismo lógico (empíricas, experimentales y estadísticas), son muy adecuadas para conocer las semejanzas y diferencias entre diversos grupos de personas, pero no arrojan información sobre la particularidad de cada una de ellas, sobre su “mundo interno”, aspecto que nos interesa especialmente. Las conclusiones a las que llegó Rogers después de toda una vida de tratar de dar cuenta de los procesos internos mediante el positivismo lógico confirman nuestra postura. Este problema fue abordado en 1900 por Dilthey, quien opuso el concepto de explicación propio de las ciencias de la naturaleza al de comprensión adecuado a las ciencias humanas. La explicación se basa en el análisis y la división, busca las causas de los fenómenos. La comprensión, mediante la penetración de la intimidad del fenómeno, capta sus relaciones internas y profundas. Sobre esta línea de pensamiento Rogers en 1951 declara que la tarea de la psicología no debería enfocarse tanto en la predicción y control de la conducta sino en la comprensión de la subjetividad (Gondra, 1981, p. 128).

La técnica básica sugerida por Dilthey para abordar las ciencias humanas es el *círculo hermenéutico*, que es un “movimiento del pensamiento que va del todo a las partes y de las partes al todo”, de modo que en cada movimiento aumenta el nivel de comprensión: las partes reciben significado del todo y el todo adquiere sentido de las partes. De acuerdo con Martínez (1996):

Kockelmans (1975) considera que la hermenéutica moderna no es un proceso especial sino un método interpretativo que sigue el curso natural del modo humano de comprender, el proceso en que las personas normales buscan el sentido de los fenómenos del mundo que las rodea [...] y considera que el círculo hermenéutico es esencialmente un modo muy general de desarrollo de todo conocimiento humano (Martínez, 1996, pp. 136, 137, 138).

En la investigación tradicional (positivismo lógico) siempre se ha utilizado la hermenéutica en un capítulo final, generalmente titulado “interpretación de los resultados” o “discusión de los resultados” en donde el investigador se pregunta qué significan en realidad esos resultados. En la investigación hermenéutica no se parte de un método definido sino que se va construyendo dependiendo de las características del fenómeno por investigar, de tal manera que la hermenéutica atraviesa todas las fases del proceso de investigación. En lugar de anteponer un método rígido ante el cual “acomodar” los datos de la investigación, como si fuese un “lecho de Procusto”,⁴⁸ igual que los procedimientos de investigación basados en el positivismo lógico, la hermenéutica, mediante una serie de principios rigurosos, apela al “movimiento” natural del pensamiento, al procedimiento espontáneo que permite al ser humano la comprensión e interpretación de los hechos y las situaciones que se le presentan en su ser en el mundo.

Ricoeur (2003b) a diferencia de Dilthey, considera que la comprensión y la explicación no se contraponen, sino que son “dos diferentes etapas de un único arco hermenéutico” (p. 99). La explicación opera de modo analítico, descompone el fenómeno en sus partes y establece la relación que tienen entre sí, mientras que la comprensión opera de modo sintético: capta como una totalidad los diferentes elementos que componen el fenómeno. Sostiene que entre la explicación y la comprensión se establece una dialéctica formada por dos etapas. La primera consiste en un paso de la comprensión a la explicación, en la cual la comprensión es de tipo intuitivo, no es muy clara y al tratar de explicarla se notará que faltan elementos para poder transmitir la idea en forma completa. La segunda etapa es un paso de la explicación a la comprensión, esta comprensión será más compleja debido a que está apoyada por procedimientos explicativos. “Entonces, la explicación aparecerá como la mediación entre dos estadios de la comprensión” (Ricoeur, 2003b, p. 86). Me parece muy interesante la forma en que presenta Ricoeur el proceso de comprensión hermenéutico, en donde primero comprendemos en forma tentativa, luego, en el momento en que tratamos de explicar nuestra comprensión, caemos en cuenta de que nuestra captación es insuficiente. Al hacer el recorrido analítico de la explicación, vamos juntando

⁴⁸ Schwanitz (2005) menciona que en la antigüedad griega, cuando se implantó la democracia en Atenas, se encargó a Procusto, quien era miembro de la Academia, que investigara la desigualdad entre los atenienses: “Procusto puso manos a la obra y construyó como instrumento de medida su famoso lecho. Tras adaptar a todos los sujetos de investigación a este lecho estirando o cortando sus cuerpos, elevó a la Academia de las Ciencias de Atenas el siguiente comunicado: todos los atenienses son igual de grandes” (Schwanitz, 2005, p. 477). De la misma manera opera el positivismo lógico: los datos de investigación que no se adecuan al método, son “cortados” o ignorados.

las “piezas del rompecabezas” y cuando lo completamos, pasamos a otro nivel de comprensión totalizador; comprendemos y podemos separar en sus partes todos los elementos que componen dicha comprensión, “podemos desarmar el rompecabezas y volverlo a armar”; *si puedes explicarme lo que dices que comprendiste, entonces realmente lo comprendiste.*

Como se puede apreciar, el proceso hermenéutico requiere de rigor en el proceso de pensamiento para lograr que la comprensión cobre consistencia, rigor que no necesita recurrir a procedimientos rígidos, como lo hace el positivismo lógico y que en muchos casos “ahoga” los procesos creativos.

A lo largo del escrito se han venido manejando dos conceptos centrales: por una parte, la hermenéutica, y por la otra, la formación; la definición que ofrece Ey sobre la conciencia (1976) nos ayuda (sin él pretenderlo) a entender la íntima relación que guardan esos dos conceptos: “Ser consciente es *vivir* la particularidad de su propia experiencia, transponiéndola en la universalidad de su saber” (Ey, 1976, p. 11). En esta definición podemos apreciar el círculo hermenéutico; cuando nosotros tratamos de comprender algo, relacionamos la particularidad de esa experiencia con todo lo que sabemos y hemos vivido, y como resultado de ese proceso damos una interpretación al fenómeno concreto que estamos tratando de comprender. Hay una gran diferencia entre la interpretación que ofrece una persona poco cultivada, que casi no ha leído (formación teórica) y que casi no ha trabajado, ni ha desarrollado sus capacidades (formación práctica), de la interpretación de alguien que sí se ha dedicado a su proceso de formación. Este último tiene que ver con un abordaje teórico, práctico, afectivo y ético mediante el cual lo que importa no es la verificación de los datos sino la honestidad en la apertura al diálogo consigo mismo y con los demás, que permita desarrollar consenso con los interlocutores y construir la objetividad de sentido.⁴⁹

Para finalizar relacionaremos hermenéutica, formación y epistemología, con el esfuerzo de hacer ciencia.

La comprensión corresponde a la hermenéutica, a la penetración en la intimidad del fenómeno, mientras que la explicación está vinculada con la epistemología, con

⁴⁹ Como se mencionó en el apartado 3, Mapa filosófico, lo objetivo vs. subjetivo no tiene que ver con que el fenómeno se encuentre “ahí afuera” y que sea observable, medible y verificable, sino con que un grupo de personas calificadas coincida en que determinada aseveración es razonable, ya que explica de mejor manera una cuestión, lo que lo eleva al rango de “objetivo”. Es pertinente mencionar que la objetividad siempre está amenazada por una nueva aseveración con un mayor grado explicativo que contradiga a la anterior y que logre generar consenso en ese u otro grupo de investigadores. Esta idea ha sido subrayada por el maestro Alberto Segrera Tapia (comunicación personal, enero de 2005).

el análisis de las partes que lo componen, así cómo de las causas que lo producen. En el apartado 3, Mapa filosófico, vimos que tanto Heidegger como Rorty se oponen a que se dé una integración de la hermenéutica con la ciencia (epistemología), porque desconfían de que esta última, con su creencia de poseer la “verdad”, favorezca que se cierren los ojos a los nuevos significados que contradigan su “dogma de fe”. Considero que si bien en el terreno netamente filosófico se justifica esa precaución, cuando se pretende relacionar la hermenéutica filosófica con la sistematización de la experiencia y con diversas posturas teóricas (cada una de estas parte de una epistemología), como es el caso de nuestra empresa, resulta muy atractiva la propuesta de Ricoeur de integrar procesos comprensivos y explicativos, lo que pone las bases para la construcción de una epistemología hermenéutica:⁵⁰ una ciencia del sentido y la comprensión.

5. Contribuciones a los fundamentos teóricos y filosóficos de los programas

La reflexión filosófica es incesante, es un permanente diálogo entre diversos pensadores. ¿Qué discusiones se han generado en relación con los fundamentos de las teorías utilizadas en el CDC? ¿Nos pueden servir estas discusiones para mejorar el trabajo que se está realizando?

Como se mencionó anteriormente, el Enfoque Centrado en la Persona de Rogers es la teoría que principalmente ha seguido el CDC. Comparto con Lafarga (1994) su postura cuando declara: “Para mí la aportación genial de Rogers fue precisamente no haber creado otro sistema ni otro dogma, sino haber contribuido a que cada individuo, cada grupo, cada escuela, descubriera, no como la verdad estática sino como hipótesis en el proceso de su aplicación y evaluación, lo que le es genuinamente propio, individual y diferente” (Lafarga, 1994, p. 61).

Rogers siempre se resistió a la formación de una corriente psicológica rogeriana porque consideraba que eso podía inhibir las facultades creativas de sus seguidores. Siguiendo ese espíritu, se tomarán como referencia algunas de sus ideas centrales con la finalidad de establecer un diálogo con otras aportaciones:

⁵⁰ Las aportaciones de Kuhn sobre la relación entre ciencia normal y ciencia revolucionaria desarrollada en el punto epistemología vs. hermenéutica del apartado 3, Mapa filosófico, nos ofrecen líneas de estudio muy interesantes que pueden ayudarnos a entender cómo podría construirse una epistemología hermenéutica.

- a) La crítica al psicoanálisis norteamericano
- b) La limitación de la fenomenología
- c) La importancia de la autenticidad y la simbolización
- d) La tendencia autoactualizante

a) *La crítica al psicoanálisis norteamericano*

Cuando se habla de psicoanálisis generalmente se piensa que sólo existe un psicoanálisis, pero en realidad existen muchos teóricos con esa orientación que difieren en diversos grados del psicoanálisis original propuesto por Freud. Actualmente se podría clasificar el psicoanálisis en tres grandes corrientes, aunque cada una de ellas tenga diversas ramificaciones. Una es el psicoanálisis norteamericano, que se denomina "psicología del yo", representado principalmente por Hartmann; otra, el psicoanálisis kleiniano británico; y finalmente el psicoanálisis lacaniano francés (Bleichmar y Leiberman, 1989, p. 37). La psicología del yo se centró en las funciones yoicas desarrolladas por Freud en *El yo y el ello* (1923); Klein puso énfasis en los objetos internalizados abordados por Freud en *Duelo y melancolía* (1917); Lacan, por su parte, destacó la función de la palabra, analizada por Freud en *La interpretación de los sueños* (1900) (Bleichmar y Leiberman, 1989, p. 35). Para fines de orientación, se presentarán en forma somera algunas de sus características. La psicología del yo del psicoanálisis norteamericano trató de integrar el psicoanálisis a la psicología norteamericana influenciada por el positivismo lógico (Bleichmar y Leiberman, 1989, p. 72). Esta orientación pone énfasis en el aspecto adaptativo de la persona, en la cual se evita el conflicto y se busca la armonía del sujeto consigo mismo y con los demás, eludiendo generalmente los aspectos más arcaicos, así como las tendencias e inclinaciones peculiares de la persona, en aras de la adaptación. El psicoanálisis británico, basado en la postura de Klein, aborda los aspectos más primitivos del ser humano; mediante el análisis de los aspectos envidiosos y destructivos de la persona se pretende modificar las fantasías inconscientes orientándolas a vínculos amorosos y de gratitud. La fantasía inconsciente consiste en una especie de sueño diurno, es decir, de la misma manera que cuando dormimos soñamos, cuando estamos despiertos generamos fantasías de las que no nos percatamos, pero el guión de dichas fantasías modela la forma en que percibimos y nos vinculamos con el mundo humano y material. De acuerdo con esta postura, si se modifica la fantasía inconsciente se modifica la estructura psíquica, y por tanto la personalidad en su totalidad. Una limitación de esta orientación es que está basada en una interpretación activa y constante del analista,

en la que el analizando puede “aprender a hablar” con el lenguaje interpretativo del analista sin que se produzcan cambios significativos en la fantasía inconsciente. Por último, el psicoanálisis francés está basado en el pensamiento de Lacan, quien integró al psicoanálisis dentro de la tradición filosófica continental, particularmente al pensamiento hegeliano. Esta orientación tiene la ventaja de desarrollarse a partir del conocimiento y crítica de la psicología del yo norteamericana y del psicoanálisis kleiniano. Un aspecto que me parece particularmente importante es el concepto de “Sujeto Supuesto Saber” (SSS) el cual consiste en que el analizando generalmente piensa que el que sabe a profundidad cuál es su problema y cómo resolverlo es el analista. La tarea del analista lacaniano es no asumir la posición en la que lo quiere situar el analizando, sino que, mediante la escucha atenta de los significantes (palabras clave) que proporciona el analizando, “devolvérselas”, demostrándole que el que realmente sabe cuál es su problema y la forma de resolverlo es el analizando mismo. Una crítica que se hace al psicoanálisis lacaniano es la práctica de la “escansión”, que consiste en que el analista puede interrumpir la sesión en el momento en que juzgue conveniente, de acuerdo con los significantes verbalizados por el analizando, lo que se puede prestar a manejos deshonestos por parte del analista, ya que al tener sesiones más cortas puede atender a más pacientes o utilizar su tiempo en lo que le convenga. La gran diferencia con el psicoanálisis norteamericano y kleiniano es que estos sí se asumen como SSS; consideran que ellos tienen la interpretación adecuada para el analizando. Llama la atención el parecido que tiene el manejo lacaniano del SSS y el reflejo rogeriano, con la diferencia de que éste trabaja a nivel consciente y preconscious y el lacaniano incluye la dimensión inconsciente.

Ricoeur (1965) considera que la tarea del psicoanálisis es que el analizando descubra su “discurso verdadero”, no la verdad en general, sino lo que es verdadero para él, lo que tenga un profundo sentido para su existencia. Critica los intentos de los psicólogos del yo norteamericano, como Hartmann y Rapaport, de buscar la adaptación de los analizandos; considera que trataron de domesticar el potencial liberador del psicoanálisis, y se cuestiona:

Todas las técnicas originadas en la psicología de observación del comportamiento son, en última instancia, técnicas de adaptación con vistas a la dominación. Aquello que se pone en juego en el análisis es el acceso al discurso verdadero: cosa muy diferente de la adaptación, término mediante el cual muchos se apresuran a invalidar el escándalo del psicoanálisis y hacerlo socialmente aceptable. Pues, ¿quién sabe adónde puede conducir un solo discurso verdadero, a los ojos del orden establecido, es decir, del discurso idealizado del desorden establecido? (Ricoeur, 2003a, p. 174).

En realidad, si las personas comienzan a descubrir su discurso verdadero sería muy amenazante para el orden establecido, o como dice Ricoeur, más que orden establecido es un desorden establecido que se idealiza como orden. El psicoanálisis norteamericano optó por la adaptación en lugar de la liberación.

Rogers se rebeló justamente contra ese psicoanálisis, por la desconfianza que mantenía en relación con el potencial curativo de las personas, así como por el manejo abusivo que los analistas hacían de la interpretación orientándola hacia lo que ellos consideraban que era conveniente para el analizando, postura que comparte con Rogers, Lacan y Ricoeur, quienes profundizan lo que Rogers sólo señaló.

b) *La limitación de la fenomenología*

Como se mencionó en el apartado 4, Fundamentos filosóficos de las orientaciones teóricas, Rogers toma distancia de la fenomenología debido a la dificultad que se le presentó al tratar de medir la congruencia entre la experiencia organísmica y el “sí mismo”, debido a que la experiencia organísmica era inconsciente, inaccesible a la conciencia, y la fenomenología sólo aborda los procesos conscientes. Ante esa situación, Rogers “echa mano” del concepto de *experiencing* o flujo de experiencia propuesto por Gendlin, el cual es prelógico, fuente de significados. Gendlin plantea que dar cuenta de la congruencia entre la conciencia y la experiencia organísmica no consiste en equiparar los “contenidos de uno con otro”, sino que mediante lo que denominó “referencia directa”, se tiene la capacidad de experienciarse a sí mismo en forma real e inmediata, lo que equivale a la congruencia y a lo que Rogers posteriormente denominó autenticidad. Gendlin da más importancia a la vivencia plena, sin bloqueos, mientras que Rogers mantiene la primacía de la toma de conciencia de los contenidos latentes de la experiencia organísmica; para él la simbolización de éstos permite “llevar hacia delante” el proceso de crecimiento. El *experiencing* propuesto por Gendlin no satisface plenamente a Rogers, quien sigue sosteniendo, a lo largo de su vida, su intuición inicial acerca de la importancia de la simbolización de la experiencia inconsciente, que se asemeja a la máxima de Freud de “hacer consciente lo inconsciente”, con la salvedad mencionada de que el inconsciente rogeriano difiere del freudiano.

Ricoeur (1987), formado dentro de la escuela fenomenológica, considera que la filosofía que más se acerca al inconsciente freudiano es la fenomenología. Se acerca, pero no lo alcanza, nos da una comprensión en el límite de sí misma: donde termina la fenomenología de la conciencia, comienza el psicoanálisis del inconsciente. La

propuesta de Gendlin del *experiencing* no representa una adecuada respuesta para el problema de la experiencia orgánsmica inconsciente, debido a que Gendlin se sigue manteniendo dentro de los límites impuestos por la fenomenología, es decir, de la conciencia, ya que el método del existencialismo es la fenomenología.

Ricoeur (2003a) considera que después de Nietzsche y Freud no podemos seguir siendo ingenuos en relación con la conciencia, ya que las “astucias” de ésta nos vuelven su víctima:

No es la conciencia lo que primero se da, sino la falsa conciencia, el prejuicio, la ilusión [...] Un problema nuevo ha nacido: el del engaño de la conciencia, de la conciencia como engaño [...] la conciencia inmediata es certeza, pero no es verdad. La conciencia no es fuente, sino tarea, la tarea de llegar a ser más consciente. (Ricoeur, 2003a, pp. 300, 112, 294).

Ricoeur (1987) declara: “Se pasa de la fenomenología al psicoanálisis al comprender que la barrera principal separa al inconsciente del preconscious, y no al preconscious del consciente” (pp. 342-343). A lo que se refiere es que en la barrera que existe entre el preconscious y el consciente, está la negación; la persona niega, algo que puede ser evidente para los demás; por ejemplo, puede decir que no está celoso de su pareja, pero todas sus conductas indican lo contrario. La tarea del orientador es que la persona pueda tomar conciencia de sus sentimientos latentes, que niega, y responsabilizarse de ellos, promoviendo así su proceso de crecimiento, mientras que la barrera que separa al inconsciente del preconscious es la represión. Las leyes que rigen al consciente y al preconscious son las mismas, pero son diferentes de las del inconsciente. Si no conocemos el “lenguaje” del inconsciente no podemos acceder a él. Es importante señalar que ni aun con el psicoanálisis se puede trabajar directamente con el inconsciente; el “área de operación” se da en el preconscious; ahí se encuentra el obstáculo principal: la barrera de la represión.⁵¹ En el punto c, La

⁵¹ El concepto de inconsciente y el de represión son correlativos; el inconsciente existe porque hay represión debido a que ésta no permite que ciertos contenidos mentales se hagan conscientes. Para Freud la represión es el concepto fundamental del psicoanálisis. Generalmente se piensa que el inconsciente y la represión son invención exclusiva de Freud; se desconoce que estos conceptos tienen una historia que el mismo Freud (1915a/1975) acepta a regañadientes: “En cuanto a la doctrina de la represión, es seguro que la concebí yo independientemente; no sé de ninguna influencia que me haya aproximado a ella, y durante mucho tiempo tuve a esta idea como original, hasta que Otto Rank (1910b) nos exhibió aquel pasaje de *El mundo como voluntad y representación*, de Schopenhauer, donde el filósofo se esfuerza por explicar la locura. Lo que ahí se dice acerca de la renuencia a aceptar un fragmento

importancia de la autenticidad y la simbolización, se desarrollará el concepto de *re-presión* y su relación con la angustia: raíz de la psicopatología, así como posibilidad de creación de sí mismo.

En un principio Freud creyó que si la persona tomaba conciencia del inconsciente gracias a las interpretaciones del analista, se podía curar de los problemas que lo aquejaban; posteriormente cayó en cuenta de que esa actividad podía servirle para “aumentar su cultura general”, pero no era de utilidad para el proceso de cura. De lo que se trataba era de “vencer las resistencias”, lo que importaba era que mediante un penoso y “trabajoso” proceso, el paciente aprendiera a dejar de defenderse para poder tener acceso a la riqueza de su mundo interior. En palabras de Freud:

Si comunicamos a un paciente una representación que él reprimió en su tiempo y hemos logrado colegir, ello al principio en nada modifica su estado psíquico. Sobre todo, no cancela la represión ni, como quizá podría esperarse, hace que sus consecuencias cedan por el hecho de que la representación antes inconsciente ahora devenga consciente. [...] En realidad, la cancelación de la represión no sobreviene hasta que la representación consciente, tras vencer las resistencias, entra en conexión con la huella mnémica inconsciente. (Freud, 1915b/1975, p. 171).

Aunque Freud logró ese gran descubrimiento, siempre mantuvo una posición ambigua en relación con la interpretación de los contenidos inconscientes. Gran parte de los psicoanalistas actuales continúan con esa tarea infructuosa de interpretar los

penoso de la realidad coincide acabadamente con el contenido de mi concepto de represión, tanto, que otra vez puedo dar gracias a mi falta de erudición libresca, que me posibilitó hacer un descubrimiento. No obstante, otros han leído ese pasaje y lo pasaron por alto sin hacer ese descubrimiento, y quizá lo propio me hubiera ocurrido si en los años mozos hallara más gusto en la lectura de autores filosóficos. En una época posterior me rehusé el elevado goce de las obras de Nietzsche con esa motivación consciente: no quise que representación-expectativa de ninguna clase viniese a estorbarme en la elaboración de las impresiones psicoanalíticas. Por ello, debía estar dispuesto —y lo estoy de buena gana— a resignar cualquier pretensión de prioridad en aquellos frecuentes casos en que la laboriosa investigación psicoanalítica no puede más que corroborar las intelecciones obtenidas por los filósofos intuitivamente. La doctrina de la represión es ahora el pilar fundamental sobre el que descansa el edificio del psicoanálisis, su pieza más esencial” (Freud, 1915a/1975, p. 15).

Gadamer (1997) rastrea el origen de las ideas sobre el inconsciente antes de Schopenhauer; dice: “Partiendo de Schelling, Schopenhauer y partiendo de Schopenhauer, Freud, pusieron en juego la dimensión del inconsciente frente a la certeza de la autoconciencia” (p. 71). Gadamer se “brinca” a Nietzsche, pero este tuvo mayor cercanía temporal con Freud, y las ideas de Nietzsche formaban parte del ambiente cultural en el cual se formó Freud, como él mismo reconoce.

contenidos latentes,⁵² privando al “paciente” (que por cierto debe tener mucha paciencia) de hacer uso de su potencial para apropiarse de sí mismo.

c) La importancia de la autenticidad y la simbolización

Para Rogers la autenticidad y la simbolización son dos conceptos muy importantes. Al señalar las condiciones necesarias y suficientes para favorecer un “clima” promotor del crecimiento, inicialmente planteó tres: empatía, aceptación y autenticidad; posteriormente, después de su trabajo con psicóticos en Wisconsin, propuso una cuarta condición: que el cliente⁵³ percibiera que las tres condiciones estén presentes, debido a que generalmente los psicóticos interpretaban las tres condiciones como indiferencia por parte del orientador o psicoterapeuta. Rogers se preguntó cuál de las tres condiciones era la más importante para favorecer el crecimiento; después de un cuidadoso estudio concluyó que la autenticidad, debido a que la mejor forma de mostrar los diversos caminos que podría seguir el cliente o paciente era “predicando con el ejemplo”. La autenticidad del orientador generalmente es percibida por el cliente; lo opuesto de autenticidad es el mecanismo de defensa de negación, así como la hipocresía, y esta última difícilmente pasa desapercibida.

Por otra parte, la simbolización (toma de conciencia mediante la integración de procesos cognitivos y afectivos, articulados por el lenguaje), es fundamental para apropiarse de los contenidos latentes de la experiencia orgánica. El énfasis de Rogers en la simbolización tiene cierto paralelismo con lo que dice Paz (2003) en relación con que estamos habitados por un extraño, por “alguien” que no conocemos y que requerimos dejar hablar para poder apropiarnos de él.

También para Heidegger son ejes de su pensamiento tanto la autenticidad como la simbolización, esta vista como lenguaje, y en particular un tipo de lenguaje al que denominó el “habla”. Heidegger es una especie de fantasma en el pensamiento de

⁵² Viorst (1993), formada dentro de la psicología del yo norteamericana, presenta lo que considera un buen psicoanálisis al citar a Buchwald: “es cuando cinco años más tarde te sucede algo y de pronto te dices: ¡Ah, sí!, eso es lo que quería decir mi psicoanalista”. A mí eso me parece un mal psicoanálisis; ¿que caso tiene darte cuenta cinco años después lo que significó la interpretación del “sabelotodo”? Lo importante es que al analizarlo descubra en el aquí y en el ahora (con sus propios recursos y con las interpretaciones adecuadas) lo que es significativo para su existencia.

⁵³ Rogers prefería el término cliente al de paciente, debido a que paciente tenía una connotación pasiva ante el “experto”, mientras que cliente situaba en una relación horizontal al profesionalista y a la persona que solicita el servicio.

Rogers; no se conoce que lo haya leído directamente, pero de alguna manera siempre está presente. Los teóricos existencialistas a los que hace referencia Rogers son Kierkegaard y Buber. Heidegger rescató del olvido el pensamiento de Kierkegaard y "lo puso en circulación".⁵⁴ Y el pensamiento de Buber⁵⁵ está fuertemente influido por Heidegger. Por otra parte, como se mencionó en el apartado 4, Rogers tomó de Goldstein un concepto fundamental para su teoría: la tendencia actualizante, y el pensamiento de este último incorpora elementos de Heidegger.

A continuación veremos la relación que establece Heidegger entre autenticidad, simbolización y un nuevo elemento que aún no se ha explorado en el presente escrito: la angustia. Heidegger ofrece una hermenéutica de la existencia del ser humano. Mediante un profundo análisis afirma que la existencia del ser humano está constituida principalmente por cinco elementos, que denominó existenciarios. El "encontrarse" (estado de ánimo), el "comprender", la "caída" y el "habla". Estos cuatro son comprendidos por el existenciario "cura", que será desarrollado en el último punto:

d) La tendencia autoactualizante.

En nuestra cultura se han visto los sentimientos como superfluos y faltos de lógica y sentido. Heidegger dice lo contrario. Los afectos son nuestra mejor guía a fin de saber lo que es realmente importante para nosotros; denomina al estado de ánimo el encontrarse, porque gracias a él podemos saber dónde estamos: nos podemos encontrar a nosotros mismos, ya que la mayoría del tiempo estamos "perdidos". Los afectos abren al ser humano a la comprensión del mundo y de sí mismo. Toda comprensión parte de un estado de ánimo. Propone que se puede existir de dos modos posibles, en forma auténtica o en forma inauténtica. La existencia inauténtica consiste en vivir en forma impersonal, perdidos en la convivencia trivial con los demás, en la charla superficial y en la búsqueda permanente de novedades, a lo que denomina la "caída". El indicador de que una persona está ante la posibilidad de vivir una existencia auténtica es el estado de ánimo de angustia. Esto es debido a que la angustia singulariza, saca a la persona de la "caída", de su existencia indiferenciada, perdida en el grupo social, y la confronta ante su posibilidad de ser sí mismo. Los afectos nos abren a la

⁵⁴ En realidad, quien rescató del olvido el pensamiento de Kierkegaard fue Jaspers, pero Heidegger, a partir de Jaspers, lo "puso en circulación" debido a la mayor influencia de su pensamiento en la filosofía contemporánea.

⁵⁵ Se puede apreciar la influencia de Heidegger en Buber en la relación que este establece entre la culpa y la existencia inauténtica, en palabras de Buber: "La existencia es culpable—deficiente, deudora—en el fondo de su ser. Y la existencia es culpable, debe, porque no se logra, no cumple consigo misma, porque permanece estancada [...] Tiene razón Heidegger al decir que para comprender cualquier relación de culpa hay que acudir a una culpabilidad primordial. (Buber, 1985, pp. 89-90).

comprensión en forma intuitiva, y por medio del lenguaje, particularmente del habla, articulamos esa comprensión. La comprensión de los significados se articula gracias al “habla”. Heidegger (1927/1993) declara: “A las significaciones les brotan palabras, lejos de que a esas cosas que se les llaman palabras se las provea de significaciones” (p. 179), es decir, las palabras surgen de una fuente interior que devela significados y no primero pensamos la palabra, y luego buscamos qué significado darle. Heidegger propone que el lenguaje no sólo tiene la función de comunicación entre las personas sino que tiene otra característica fundamental: el lenguaje le habla al hombre. Le habla a través de la voz de la conciencia, la cual “habla en el modo del callar”, porque la conciencia no vocifera sino que sólo “voca”, señala, llama a ser sí mismo. La conciencia llama al sí mismo a salir de su indiferenciación. La conciencia le habla a través de la angustia. La existencia se angustia por su poder ser. Para Heidegger la tranquilidad de conciencia, tan valorada por muchas personas, es el no experimentar la llamada a la propia vocación: el ser sí mismo.⁵⁶

Rogers no mencionó que la angustia fuese importante para el desarrollo. La explicación que ofrece Quitmann (1989) y Gondra (1981), y que comparto, es que dentro de la tradición de pensamiento norteamericano al que pertenece Rogers, se mantiene una posición optimista, pragmática y progresista de la vida y generalmente no aborda los aspectos “agónicos de la existencia”. Una de las causas, entre otras, es que no han vivido en carne propia, en su territorio, la experiencia desgarrante de la guerra, salvo la guerra civil que, por lejana, parece olvidada.

Para varios autores la angustia es fundamental, como se muestra a continuación. Kierkegaard (1844-1940), quien es considerado el padre del existencialismo, decía que “cuanto menos espíritu (tiene una persona), menos angustia” (p. 140); el que ha aprendido a estar adecuadamente angustiado, ha aprendido lo más importante, Kierkegaard define “la angustia como el vértigo de la libertad” (p. 65), el vértigo que nos provoca vislumbrar las profundidades de nuestras posibilidades. Rollo May considera que la angustia neurótica es producto de la angustia existencial no enfrentada (May, Angel, Ellenberger, 1977), es decir, si no asumimos que la angustia es una parte esencial de la existencia y la evitamos, entonces podemos enfermar de angustia neurótica o de otro síntoma psicopatológico.

⁵⁶ Es importante mencionar que a lo largo del escrito se ha utilizado el concepto sí mismo en forma genérica, pero es momento de marcar una diferencia: cuando se usa el sí mismo en sentido psicológico, así como de acuerdo con la filosofía tradicional, la traducción al alemán es *selbst* y al inglés es *self*, pero en sentido heideggeriano sí mismo es entendido como *Dasein*, es decir, como existencia (Pöggeler, 1986, p. 59).

Para el antropólogo George Devereux (1977) si se sabe utilizar la angustia se convierte en un excelente instrumento de investigación social. Cuando el investigador se enfrenta con datos que le generan angustia, esto es un indicador de que dichos datos contienen información muy valiosa sobre el objeto de estudio debido a que de alguna manera, esos contenidos le afectan, y generalmente contradicen sus hipótesis. El ser humano capta la realidad, primero a un nivel inconsciente que, posteriormente, si el contenido no es demasiado amenazante, se hace consciente. De ahí la importancia de aprender a tolerar y enfrentar la angustia, para poder hacer conscientes esos contenidos amenazantes, pero a la vez valiosos. Devereux (1977) considera que en muchos casos la metodología tradicional funciona como defensa contra la angustia del investigador, lo que lo priva de obtener intuiciones profundas en su trabajo. Declara: "La angustia entendida es una fuente de serenidad y creatividad psicológica y por tanto de buena ciencia" (p. 133). No se trata de desgarrarnos en la angustia, sino que al afrontarla, "al tomar el toro por los cuernos", al aprender a modularla, adquirimos seguridad y claridad sobre la situación. Es interesante apreciar que la angustia puede conducirnos a los dos extremos: a enfermarnos si no la afrontamos adecuadamente o acceder al conocimiento y a crecer como seres humanos si sabemos utilizarla en nuestro beneficio.

Para Freud la angustia es un concepto capital. Él sostenía que el "aparato psíquico" tiene la capacidad de reprimir las representaciones, mas no los afectos. Es decir, cuando una persona tiene una vivencia dolorosa trata de reprimirla, de "olvidarla", de sepultarla "debajo" de la conciencia para poder restaurar el equilibrio psíquico. Al tratar de hacerlo, puede reprimir las representaciones (las imágenes del evento), pero los afectos se resisten a ser "comprimidos" en el inconsciente. Capella (1996), siguiendo a Freud, señala que el proceso de represión se logra mediante tres vías de derivación de los afectos: *a*) la somática, *b*) la motora y *c*) la psíquica (p. 102), que se dan en dos momentos.

Primer momento:

Al tener una experiencia penosa, la persona puede derivar el afecto en forma somática llorando; en forma motora, golpeando o haciendo ejercicio, y psíquica, verbalizando la experiencia y comprendiendo la situación vivida; una vez que la experiencia dolorosa fue "descargada" de su componente afectivo, entonces sí se puede dar el proceso de represión. La persona puede reprimir la representación, la cual es parecida al "recuerdo", con la salvedad de que es un recuerdo al que no se tiene acceso porque queda "clausurado" mediante la barrera de la represión. Esa representación reprimi-

da, junto con muchas otras que sufrieron el mismo destino, no son conscientes, pero determinan gran parte de la conducta, sentimientos y pensamientos de la persona.

Segundo momento

Una vez que la representación fue reprimida, esta se mantiene en el inconsciente y puede ser “invertida” por las pulsiones,⁵⁷ Cuando la representación se “carga” con las pulsiones, adquiere un carácter afectivo y se da un mecanismo parecido al primer momento: el aparato psíquico trata de descargar los afectos mediante las tres vías de derivación, la motora, la somática y la psíquica. En este segundo momento el proceso es más complejo debido a que las representaciones “afectivizadas” son “percibidas” como amenazantes tanto para el “yo” como para el “superyó”,⁵⁸ ya que por una parte “resucita recuerdos” que se reprimieron por dolorosos y, por la otra, las representaciones que tratan de hacerse conscientes incluyen contenidos que contradicen la imagen idealizada que la persona tiene de sí misma. Ante esta situación de amenaza, aparece lo que se denomina la “angustia señal” que no es percibida por el sujeto, pero que “echa a andar” el mecanismo de defensa, de represión; si éste falla, entonces recurre al mecanismo de defensa que le resulte más útil del “arsenal” con el que cuenta. ¿De qué se defiende el aparato psíquico?: de la angustia, la que le provoca el “ataque” que viene del interior. Si fallan todos los mecanismos de defensa, entonces hace su aparición la angustia desgarradora, a la que actualmente se denomina “ataque de pánico”, una experiencia devastadora que hunde al individuo en la total indefensión. Dice Carlos Biro que la neurosis de angustia (equivalente a los ataques de pánico) es “la neurosis más honesta” (comunicación personal, 1987), debido a que todas las neurosis (fobia, obsesión, histeria, etc.) son “soluciones de compromiso” de la angustia, formas de evitar que la angustia nos invada, pagando el precio de los sínto-

⁵⁷ Las pulsiones son el equivalente humano a los instintos de los animales, con la diferencia de que en éstos los instintos son fijos y se despliegan en forma uniforme y predecible, mientras que las pulsiones son “plásticas”, pueden tener diversas transformaciones; por ejemplo, la pulsión sexual puede manifestarse en un comer compulsivo. Para Freud las dos pulsiones básicas son la sexualidad y la agresión, y son constitutivos del inconsciente.

⁵⁸ De acuerdo con el psicoanálisis, el superyó es la instancia psíquica depositaria de las normas sociales y prohibiciones, de tal manera que cuando un elemento inconsciente trata de emerger a la conciencia el superyó lo evita mediante la generación de angustia. Es importante señalar que el superyó “hunde sus raíces en el inconsciente”, de donde toma su fuerza, así como su lógica aparentemente absurda, ya que al evitar la toma de conciencia, favorece la aparición de síntomas psicopatológicos.

mas neuróticos. La neurosis de angustia es la más honesta, debido a que el yo “no se anda con rodeos”, es invadido directamente por el afecto que modela a todas las neurosis.⁵⁹ Ahora bien, ¿cómo operan en este segundo momento las tres vías de derivación de los afectos, motora, somática y psíquica? Capella dice:

- Mediante la vía motora, la persona puede tener “pasajes al acto”, es decir, en lugar de hacer consciente el contenido inconsciente, la persona lo “actúa”; por ejemplo, si una persona tiene mucho coraje o resentimiento hacia un amigo, en lugar de hacer consciente ese afecto, derrama “accidentalmente” el café caliente sobre él.
- En la vía somática la persona se enferma físicamente, somatiza o utiliza el mecanismo de conversión.⁶⁰
- La vía psíquica es la más importante, ya que abre la posibilidad de que, mediante el “trabajo” doloroso de toma de conciencia, la persona se apropie de los contenidos inconscientes y descubra que la angustia que la aterrorizaba estaba constituida por monstruos de papel, coloreados por la potente fuerza de las pulsiones inconscientes. Cuando no es posible esta toma de conciencia, entonces mediante la vía psíquica la persona desarrolla algún trastorno mental.

Después de ver la gran importancia que tiene la angustia en Heidegger, Freud, Kierkegaard, May y Devereux (por mencionar sólo a los más representativos), no podemos dejarla fuera de los esfuerzos en la comprensión del ser humano. La angustia aparece como un componente fundamental para lograr tanto la simbolización como la autenticidad de la persona.

d) La tendencia autoactualizante

Como se mencionó antes, la tendencia actualizante es considerada el concepto fundamental en Rogers; para él, esta tendencia no sólo se da en los seres humanos, sino en todos los seres vivos; en sus palabras: “Es el impulso que se aprecia en todas las

⁵⁹ Para Freud el término neurótico no tiene un carácter peyorativo; el aparato psíquico, para funcionar, requiere de una estructura neurótica. Toda persona, en mayor o menor grado, desarrolla síntomas y/o rasgos neuróticos.

⁶⁰ En la conversión, el órgano “afectado” no tiene daño fisiológico, tal es el caso de la ceguera histérica, en la cual el enfermo recupera la visión una vez resuelto el problema psíquico, mientras que en la somatización el problema emocional sí genera daño en el órgano, por ejemplo, la colitis nerviosa.

formas de vida orgánica y humana: expandirse, extenderse, adquirir autonomía, desarrollarse, madurar; y es la tendencia a expresar y activar todas las capacidades del organismo, en la medida en que enriquezca al organismo o al *self*” (Rogers, citado en Fadiman y Frager, 2001, p. 420). También sostiene que, en el proceso de autoactualización, todo ser humano se plantea dos preguntas: “¿Quién soy?” y “¿Cómo puedo convertirme en mí mismo?” Para contestar esas preguntas la persona tiene que atravesar por una serie de máscaras y defensas, lo que le permitirá “descubrir al extraño que ha vivido tras ellas, al extraño: él mismo” (Quitmann, 1989, p. 133).

A continuación se presentará la relación que se encuentra entre la tendencia actualizante y el concepto de “cura” en Heidegger.

Como ya se mencionó, Heidegger (1927/1993) integra en el existenciario “cura” a todos los existenciaros⁶¹ que conforman la existencia humana. En el apartado anterior se indicó que la voz de la conciencia voca (llama) a la existencia a ser vivida en forma auténtica; la forma en que llama la conciencia es por medio de la angustia, ya que la angustia singulariza, saca a la persona de la existencia inauténtica, de la “caída”, de la convivencia trivial del chismorreó, al que denomina “habladurías” y de la búsqueda de diversiones y excitación a la que denomina “avidez de novedades”. La angustia llama a la persona a ser sí misma. ¿Y qué sustenta a la conciencia en esa tarea de “brújula” de la existencia? La razón por la que la conciencia tiene la capacidad de orientar el destino de la existencia es porque en el “fondo de su ser” (p. 302) la existencia es “cura”,⁶² y la conciencia es la vocación (el llamado) que proviene precisamente de la “cura”.

⁶¹ Para Heidegger (1927/1993) los existenciaros son los elementos constitutivos de la existencia humana; él se resiste a presentarlos en forma esquemática, ya que ésta favorece una explicación teórica, sin permitir una profunda comprensión. Contrario a los deseos de Heidegger se enumerarán los 20 existenciaros sacados entre líneas de *Ser y el tiempo*: 1) “ser en el mundo” (p. 66), 2) “curarse de” (p. 69), 3) “mundanidad” (p. 77), 4) “desalejamiento” (p. 120), 5) “espaciar” (p. 127), 6) el “ser ahí con” (p. 140), 7) el “uno” (p. 146), 8) el “encontrarse” (p. 157), 9) el “comprender” (p. 160), 10) la “posibilidad” (p. 161), 11) la “proyección” (p. 163), 12) el “sentido” (p. 170), 13) el “habla” (p. 179), 14) el “oír a” (p. 182), 15) la “caída” (p. 193), 16) la “cura” (p. 202), 17) “estado de abierto” (p. 246), 18) “ser relativamente a la muerte” (p. 256), 19) “estado de resuelto” (p. 294), 20) la “verdad” (p. 323). La página de la numeración corresponde al primer momento en que los menciona como existenciaros, aunque en diversos lugares habla de ellos.

⁶² Heidegger (1927/1993) señala que la existencia como cura se encuentra sedimentada en un antiguo mito:

Una vez llegó Cura a un río y vio terrones de arcilla. Cavilando, cogió un trozo y empezó a modelarlo. Mientras piensa para sí qué había hecho, se acerca Júpiter. Cura le pide que infunda

La forma cotidiana en que la existencia se despliega en la “caída” es el “uno”. Cuando se dice: “uno piensa”, “uno cree”, “uno hace”, se está haciendo referencia a todos y a nadie; es una forma de hablar en la que el hablante no se responsabiliza de su decir. En el uno,

Todo lo conquistado ardientemente se vuelve vulgar. Todo misterio pierde su fuerza; es el aplanamiento de todas las posibilidades de ser [...] El “uno” puede darse el gusto, por decirlo así, de que “uno” apele constantemente a él. Puede responder de todo con suma facilidad, porque no es nadie que haya de hacer frente a nada. El “uno” “fue” siempre, y sin embargo puede decirse que no ha sido nadie (Heidegger, 1927/1993, p. 144).

El “uno” es el prototipo de la existencia inauténtica, es una forma de existir en la cual no se es. Heidegger se pregunta: ¿de qué se “cura” la existencia?; y responde: la

espiritu al modelado trozo de arcilla. Júpiter se lo concede con gusto. Pero al querer Cura poner su nombre a su obra, Júpiter se lo prohibió, diciendo que debía dársele el suyo. Mientras Cura y Júpiter litigaban sobre el nombre, se levantó la Tierra (Tellus) y pidió que se le pusiera a la obra su nombre; puesto que ella era quien había dado para la misma un trozo de su cuerpo. Los litigantes escogieron por juez a Saturno. Y Saturno les dio la siguiente sentencia evidentemente justa: “Tú, Júpiter, por haber puesto el espíritu, lo recibirás a su muerte; tú, Tierra, por haber ofrecido el cuerpo, recibirás el cuerpo. Pero por haber sido Cura quien primero dio forma a este ser, que mientras viva lo posea Cura. Y en cuanto al litigio sobre el nombre, que se llame ‘homo’, puesto que está hecho de humus (tierra)” (Heidegger, 1927/1993, p. 218).

Gadamer (1993) menciona que Platón veía en el mito una fuente de revelación y que “en los diálogos platónicos el mito se coloca junto al logos y muchas veces es su culminación” (p. 27), mientras que en Aristóteles el mito “se encuentra para él en una oposición natural a lo que es verdadero” (p. 26). Por su parte, el positivismo desechó el mito como falso y carente de sentido, mientras que el romanticismo rescata al mito del olvido al considerar que “el mito se convierte en portador de una verdad propia, inalcanzable para la explicación racional del mundo” (pp. 15-16). Para Hegel, el mito “es un primer estadio sensible hacia la reconciliación especulativa entre representación y concepto” (p. 43), es decir, para Hegel el mito tiene un valor en sí mismo, es un estadio preparatorio que permite, a través de una serie compleja de mediaciones, llegar a la conciencia absoluta, máxima aspiración del pensamiento. Por último, Nietzsche “vio en el mito la condición vital de cualquier cultura. Una cultura sólo podría florecer en un horizonte rodeado de mito” (p. 16). Por su parte, Ricoeur (2003a) dice:

Algo se descubre, se devela, algo que sin el mito habría permanecido cubierto, velado [...] hoy en día, para nosotros, los mitos ya no constituyen explicaciones de la realidad; pero, precisamente porque perdieron su pretensión explicativa, revelan una significación exploratoria. Manifiestan una función simbólica, es decir, una manera de decir indirectamente el vínculo del hombre con lo que considera su Sagrado. (pp. 258 y 384).

existencia se “cura” del “uno”, de no ser sí mismo. “La *perfectio* del hombre, el llegar a ser lo que puede ser en su ser libre para sus más peculiares posibilidades (en la ‘proyección’), es una ‘obra de la cura’” (Heidegger, 1927/1993, p. 219).

El poder ser sí mismo es obra de la cura. Cuando Heidegger habla de proyección hace referencia a lo que denomina los éxtasis de la temporalidad. A diferencia de la forma en que estamos acostumbrados a ver el tiempo, el tiempo lineal, el tiempo del reloj, en el que hay un pasado, un presente fugaz que se nos escapa “de las manos” y un futuro, a lo que Heidegger denominó la concepción vulgar del tiempo que es el adecuado para las cosas, para lo “óntico”, para las ciencias de la naturaleza, propone en cambio que la comprensión de la existencia humana se “mueve” dentro de otro tipo de temporalidad, en la que los tres momentos del tiempo no se presentan en forma secuencial sino simultánea. Este tipo de comprensión ontológica (no óntica, de las cosas) parte de un conocimiento previo, que es proyectado a la nueva situación como pro-yecto, lo que le permite dar continuidad al ser de la persona y comprender lo nuevo a partir de un “sido”,⁶³ es decir, a partir de lo que ha sido, lo previo. Denomina a esto el éxtasis de la temporalidad. Dicho brevemente, lo previo es el “sido”, el futuro es el proyecto (la proyección) del sido, y el presente⁶⁴ es el momento de la comprensión; los tres momentos de la temporalidad: pasado, presente y futuro se presentan en forma simultánea en el fenómeno de la comprensión, de tal manera que el ser sí mismo, es (utilizando un término rogeriano) una “actualización”, hacer actual algo que somos, pero que al parecer hemos perdido. Mediante la proyección del “sido” se genera el proyecto, se le da continuidad, no precisamente al pasado, sino a lo que hemos venido siendo y que nos constituye como existencia.

Como se puede apreciar, hay gran similitud entre la tendencia autoactualizante de Rogers y el existenciaro “cura” de Heidegger, aunque este último hace una aclaración: “‘cura’ [...] pide que se lo deslinde de fenómenos que al pronto pudieran identificarse con él. Tales fenómenos son la voluntad, el deseo, la inclinación y el impulso.

⁶³ El “sido” tiene un componente fundamentalmente afectivo, de tal manera que lo que se proyecta en el pro-yecto es el mundo afectivo en el que se encuentran sedimentadas todas nuestras vivencias con una fuerte “carga” emocional. El sido que proyecta el mundo afectivo en la situación actual tiene mucho parecido con el concepto freudiano de inconsciente, en el cual permanentemente proyectamos en el presente nuestras vivencias que se encuentran reprimidas en nuestro inconsciente. El referente común tanto para Heidegger como para Freud es Nietzsche, quien rescató las ideas filosóficas sobre el inconsciente por la vía de Schelling a Schopenhauer y puso las bases para el desarrollo del psicoanálisis.

⁶⁴ El presente se da en la “caída”, la cual no tiene una connotación negativa, debido a que la “caída” es la forma cotidiana en la cual desplegamos nuestra existencia. A partir de la “caída” se da la posibilidad del ser sí mismo auténtico.

La cura no puede derivarse de ellos, porque ellos mismos están fundados en ella” (Heidegger, 1927/1993, p. 202).

Rogers pone mucha importancia a la tendencia autoactualizante y la da por sentada, por lo que dedica sólo algunas páginas para tematizarla. En el caso de Heidegger, la “cura” es la base de su edificio conceptual y su obra principal, *Ser y tiempo*, gira alrededor de ese existencial. Por consiguiente, la “cura” se nos muestra como un concepto más adecuado, si se quiere llevar a la tendencia autoactualizante a sus últimas consecuencias.

6. Conclusiones

Después del largo recorrido teórico/filosófico es conveniente regresar a la práctica, a la experiencia vivida y buscar su relación y mutuo enriquecimiento.

En el primer apartado de este escrito: “Momentos críticos de la intervención comunitaria”, se mostraron los siguientes conflictos que surgieron a lo largo del tiempo y cuya tensión y resolución han marcado el camino e identidad del CDC:

- a) Formación universitaria vs. desarrollo comunitario
- b) Trabajo extensivo vs. intensivo
- c) Solidaridad vs. creación de sí mismo
- d) Reconocimiento vs. poder
- e) Comprensión vs. explicación

¿Qué elementos nos ofrece la interrelación de la experiencia vivida con la reflexión teórico/filosófica para enriquecer el trabajo comunitario?

Considero que el concepto de formación puede ayudarnos a integrar en un todo comprensivo la experiencia y la reflexión. El término formación se usa frecuentemente en nuestro lenguaje cotidiano de tal manera que se ha desgastado, ha perdido el significado original tal como lo definió Humboldt: “Pero cuando en nuestra lengua decimos ‘formación’ nos referimos a algo más elevado y más interior, al modo de percibir que procede del conocimiento y del sentimiento de toda la vida espiritual y ética y se derrama armoniosamente sobre la sensibilidad y el carácter”. (Humboldt citado, por Gadamer, 1991, p. 39).

La definición de Humboldt hace referencia a la formación no como un mero aprendizaje de habilidades, conocimientos y a ciertos cambios de actitud como generalmente se entiende, sino a una modificación en los sentimientos, conocimientos, vida espiritual y ética que se manifiesta en la sensibilidad y el carácter, es decir, a un

profundo cambio interior. Es interesante observar que en el concepto de formación se incluya lo afectivo, lo cognitivo y lo axiológico (valores) que generalmente son abordados en nuestra cultura como disciplinas independientes. Como señala Gadamer, quien desarrolló más acabadamente el concepto de formación es Hegel; ligó la formación al concepto de espíritu, y este último lo concibió como el movimiento evolutivo de la conciencia hacia niveles superiores.

Ahora bien, ¿cómo se relaciona la formación con la experiencia vivida en el CDC?

En el conflicto *c*), Solidaridad vs. creación de sí mismo, vimos que de acuerdo con Rorty (1991) los autores se podían dividir entre los que buscan mayor desarrollo de sus potencialidades (creación de sí mismo) y los que pretenden una sociedad más justa (solidaridad) y si bien traté de evitar esa dicotomía al proponer que un genuino proceso de creación de sí mismo deviene en solidaridad con el prójimo, existen muchos casos, como lo señala Rorty, que muestran lo contrario; generalmente quienes se han abocado a la creación de sí mismo han descuidado la solidaridad. Lo anterior nos hace pensar que al proceso de creación de sí mismo le falta “algo” para favorecer la solidaridad. Ese algo que le falta a la creación de sí mismo lo podemos encontrar en los orígenes del concepto de formación que rastrea Gadamer: el *sensus communis*; el sentido comunitario que opuso Vico a la propuesta metódica de Descartes basada en las matemáticas y que actualmente rige a las ciencias humanas; el sentido comunitario incluye el componente ético que “funda la comunidad”, que cuida el bienestar de “la comunidad de un grupo, de un pueblo, de una nación o del género humano en su conjunto” (Gadamer, 1991 pp. 49, 50, 51 y 52).

En el conflicto *d*), Reconocimiento vs. poder, se abordó la permanente búsqueda del ser humano de obtener reconocimiento apelando en muchas ocasiones a la lucha de poder y como último recurso a la violencia para obtenerlo, y cómo se requiere de un gran esfuerzo para poder sustraerse a esa imperiosa necesidad. Paradójicamente, la única forma de obtener reconocimiento de los demás es cuando se deja de luchar por él; cuando el ser humano, mediante el penoso proceso que le cuesta “sangre sudor y lágrimas”, se aplica a su “formación práctica y teórica” y le tiene sin cuidado lo que los otros piensen de él, entonces los demás generalmente lo reconocen por su vida y obra.

En el conflicto *e*), Comprensión vs. explicación, vimos la imposibilidad de abordar los fenómenos específicamente humanos mediante la metodología del positivismo lógico y propusimos la hermenéutica como el abordaje más adecuado. La dificultad que se nos presenta con la hermenéutica es que no existe un manual metodológico para su aplicación para llegar al objetivo deseado, sino que se requiere desarrollar una disciplinada forma de comprensión de los fenómenos; es decir, se requiere de la formación, desarrollar un abordaje teórico, práctico, afectivo y ético, mediante el cual lo que cuenta no es la verificación de los datos sino la honestidad en la apertura

al diálogo consigo mismo y con los demás que permita desarrollar consenso con los interlocutores y construir la objetividad del sentido.

Por último, en los conflictos a), Formación universitaria vs. desarrollo comunitario, y b), Trabajo extensivo vs. intensivo, se habló de formación; en el primero se mencionó la importancia de la formación de los universitarios y en el segundo se señaló que al trabajar en forma intensiva en la formación de promotores comunitarios se pudo cubrir el aspecto extensivo con calidad por la multiplicación de los servicios que dichos promotores generan. Algo que hay que tomar en cuenta es que lo que veníamos entendiendo por formación era un aprendizaje de habilidades y conocimientos, y a ciertos cambios de actitud y no tanto a la profunda revolución interior que ésta implica; tampoco la habíamos visualizado como un fundamento para una genuina ciencia humana. Esta postura fue posible gracias a los descubrimientos generados por el proceso de conceptualización a lo largo de la construcción del presente Modelo de Desarrollo Humano Comunitario.

Un obstáculo casi impenetrable al que nos hemos enfrentado es el aspecto ético; en diferentes momentos se han presentado situaciones de mentiras y pequeños robos tanto en algunos miembros de la comunidad como en algunos trabajadores comunitarios, y la conclusión a la que habíamos llegado es que en relación con el aspecto moral y ético, o se contaba o no con esa dimensión, y si no se contaba con ella, prácticamente no podíamos hacer nada al respecto. Si se toma en serio el concepto de formación, el cual incorpora la dimensión cognitiva, afectiva y valoral, se nos presenta un atractivo reto de evolución de la conciencia, tanto para el personal del CDC como para los miembros de la comunidad con quienes desarrollamos los programas. Es muy fácil decirlo, pero, ¿qué dificulta incorporar la formación a nuestra vida? ¿Cómo podemos abordar esos obstáculos?

Creo que para la primera pregunta, Ortega y Gasset, el más importante filósofo en lengua castellana, nos da una pista:

Observad a los que os rodean [...] los oiréis hablar en fórmulas taxativas sobre sí mismos y sobre su contorno, lo cual indicaría que poseen ideas sobre todo ello. Pero si analizáis someramente esas ideas notaréis que no reflejan mucho ni poco la realidad a que parecen referirse, y si ahondáis más en el análisis, hallaréis que ni siquiera pretenden ajustarse a tal realidad. Todo lo contrario: el individuo trata con ellas de interceptar su propia visión de lo real, de su vida misma. Porque la vida es por lo pronto un caos donde uno está perdido. El hombre lo sospecha; pero le aterra encontrarse cara a cara con esa terrible realidad, y procura ocultarla con un telón fantasmagórico, donde todo está muy claro. Le tiene sin cuidado que sus "ideas" no sean verdaderas; las emplea como trincheras para defenderse de su vida, como aspavientos para ahuyentar la realidad (Ortega y Gasset, citado en Becker, 1977, p. 82).

Me parece terrible y certera esa aseveración: nos aterra aceptar que estamos perdidos en la vida y utilizamos nuestras ideas como trincheras para “interceptar” nuestra “propia visión de lo real”. Si incorporamos la formación a nuestra vida tendríamos que dejar de utilizar nuestras ideas “como aspavientos para ahuyentar la realidad”; en lugar de defendernos de la realidad podríamos comprenderla.

Ya vimos una aproximación al qué, a lo que dificulta incorporar la formación a nuestra vida; ahora pasaremos a una aproximación al cómo (la más difícil), al cómo podemos abordar los obstáculos que se presentan en esa tarea.

Goldmann (1990) nos da una pista en sus estudios sobre la conciencia real y la conciencia posible. El análisis de Goldmann se refiere a los grupos sociales; se realizará una adecuación de su propuesta para poder utilizarla para los fines de este escrito. Por conciencia real se entiende lo que es consciente una persona en un momento determinado, y por conciencia posible los cambios que se pueden producir en su conciencia mediante los procesos de formación.⁶⁵ En el espacio que separa la conciencia real de la conciencia posible se presenta una serie de obstáculos; cuando un sujeto emite un mensaje, el receptor filtra la información: niega una parte, distorsiona otra y capta sólo lo que puede asimilar.

Para abordar los obstáculos de la conciencia se mostrarán cinco niveles de análisis, los tres primeros basados en el pensamiento de Goldmann (1990), el cuarto nivel en Heidegger (1927/1993) y el quinto en Gadamer (1991), lo que nos permite conformar la totalidad lógica y de sentido de estas conclusiones: los procesos de creación de sí mismo y su relación con la solidaridad con los demás, es decir, la formación.

- a) Pedagógico.
- b) Psicológico.
- c) Epistemológico.
- d) Ontológico.
- e) Comunitario.

⁶⁵ Goldmann, inspirado en el marxismo, entiende por conciencia posible el “límite” en los cambios que se pueden producir en un grupo social, determinado por el modo de producción y sus relaciones de producción en un momento histórico particular. Como se mencionó, en este escrito no se sigue esa vertiente sociológica sino que su clasificación se utiliza para señalar los obstáculos que se presentan en el proceso de formación. Considero que, paralelamente a la dinámica de los grupos sociales, se pueden dar cambios en la conciencia individual que trasciendan a su época y que a su vez puede inspirar mejores formas de relación, así como futuros cambios sociales, postura que al parecer comparte Goldmann, pero que no es su objeto de estudio.

Se presentan los cinco niveles por separado con fines didácticos, pero están interrelacionados dentro del proceso de formación.

a) Pedagógico⁶⁶

En este nivel, determinada información no se capta por carecer de ciertos conocimientos básicos, o prerrequisitos necesarios en los cuales poder anclar un conocimiento nuevo, para lo que se requiere dosificar los nuevos contenidos mediante procedimientos didácticos adecuados. En proyectos de desarrollo comunitario este nivel es fundamental debido a que gran parte de los programas comunitarios son de carácter educativo, de manera que mediante diversos recursos pedagógicos se puede favorecer el desarrollo individual y grupal, así como prevenir diversos problemas psicosociales.

b) Psicológico

Corresponde a los obstáculos y defensas que la mente del individuo antepone ante ciertas ideas que contradicen la imagen que tiene sobre sí mismo. La insistencia de Rogers en hacer conscientes los contenidos latentes de la experiencia orgánsmica tiene que ver con este nivel, y la tarea psicoanalítica de vencer resistencias permite abordar la barrera de la represión, el último reducto defensivo (en el nivel psicológico) del proceso de creación de sí mismo.

Una de las características fundamentales que diferencian al CDC del resto de los organismos de la sociedad civil es el énfasis que se ha puesto en el desarrollo psicológico tanto en los beneficiarios de los programas como en los interventores comunitarios: alumnos universitarios y promotores comunitarios. La razón de ese énfasis es que el CDC surgió por iniciativa de académicos, alumnos y ex alumnos de los departamentos de Psicología y Desarrollo Humano de la Universidad Iberoamericana, lo que ha orientado el trabajo hacia el desarrollo de potencial humano de los individuos y grupos. En el desarrollo de los programas se ha partido del principio de que “no se puede dar lo que no se tiene”, de tal manera que para poder favorecer el

⁶⁶ Se utiliza el término pedagógico en un sentido estrecho: como didáctica, como los pasos adecuados para enseñar un determinado contenido teórico. La pedagogía es un concepto mucho más amplio, que bien entendido podría abarcar el proceso de formación.

desarrollo de los integrantes de la comunidad hay que trabajar paralelamente en los procesos de crecimiento personal de los interventores comunitarios. La forma en que se ha aplicado dicho principio es mediante la supervisión, que está dividida en dos: técnica y afectiva. En la supervisión técnica, mediante procedimientos que corresponden al nivel pedagógico se enseña a los interventores las características y los contenidos del programa particular en el que se va a desarrollar el trabajo; por ejemplo, el programa de desarrollo psicoafectivo infantil o el de prevención de la violencia intrafamiliar. Asimismo se resuelven las dudas y dificultades que se presentan a lo largo de su desarrollo, mientras que en la supervisión afectiva se abordan las emociones, sentimientos y pensamientos que surgen en el interventor comunitario ante el contacto e interacción con los miembros de la comunidad. Este aspecto es particularmente importante porque permite facilitar la comprensión del significado de las reacciones psicoafectivas, así como disolver los obstáculos que se presentan en quienes participan en el trabajo comunitario. En un análisis profundo y honesto por parte del equipo de trabajo del CDC sobre los principales conflictos interpersonales que han surgido a lo largo del tiempo (y que han repercutido en el quehacer comunitario), llegamos a la conclusión de que han tenido que ver con los rasgos de carácter de cada uno de nosotros, lo que confirma la importancia de trabajar permanentemente en el nivel psicológico para aprender a modular las reacciones automáticas del carácter que tienden a manifestarse en forma imperiosa sin tomar en cuenta las necesidades y sensibilidad de la demás personas.

c) Epistemológico

En este nivel Godmann (1981) señala: “Podemos imaginar que investigadores pertenecientes a una escuela científica, atados a una tesis que han defendido, se nieguen a tomar en consideración tal o cual teoría nueva que cuestionaría todos sus trabajos anteriores” (p. 14). Este aspecto lo hemos vivido intensamente en el CDC, ya que éste se ha caracterizado por su apertura ideológica a diversas aproximaciones teórico-prácticas que permitan responder a las necesidades de los grupos desfavorecidos. A lo largo de sus 20 años de existencia, como se mencionó, destacan las intervenciones con las siguientes orientaciones: Enfoque Centrado en la Persona, Psicología de la Comunidad, Desarrollo de la Comunidad y Psicocomunidad. Si bien en el equipo de trabajo del CDC se ha realizado un esfuerzo por establecer un diálogo entre estas diferentes orientaciones, en el caso de los académicos que se encargan de supervisar el trabajo de los alumnos universitarios la mayoría se ha caracterizado por su especialización en un área y/o corriente psicológica determinada, y hemos encontrado

una resistencia a aceptar conceptos de otras orientaciones que explican de mejor manera algunos fenómenos comunitarios. Estamos en negociaciones con autoridades universitarias para financiar un espacio de discusión con los académicos para poder superar este obstáculo, ya que es más cómodo seguir con el “propio librito” a cuestionarlo y hacer las rectificaciones necesarias. Este aspecto está íntimamente ligado a lo que Hegel denomina formación teórica, como se mencionó; Hegel señala que en la formación teórica se da una fase de enajenación porque el sujeto se aleja de sí mismo, se pierde en lo otro, pero en una segunda fase se recupera a sí mismo enriquecido por la comprensión de otras visiones del mundo. La realidad es que muchas personas, cuando estudian diversas teorías se quedan en la fase de enajenación, se alejan de sí mismos y asumen una actitud dogmática sobre lo supuestamente comprendido dejando de pensar por ellos mismos y son atrapados en la dialéctica del amo y el siervo; ellos se consideran los amos y desprecian a los que no conocen o no comparten su “verdad”. Es importante mencionar que si bien algunos académicos se resisten al diálogo, en otros hemos encontrado a verdaderos maestros que nos han ayudado a comprender y resolver los obstáculos y conflictos que se nos han presentado. Consideramos que el abordaje hermenéutico es el más adecuado para resolver los obstáculos epistemológicos; como se mencionó, Rorty sostiene que cuando surge una discusión entre dos bandos de científicos que comparten posturas epistemológicas opuestas, en lugar de tratar de dar cuenta de la postura del grupo rival a través del propio lenguaje, como lo hace la epistemología (ya que parte del principio de que posee la verdad y que todo es cuestión de hacer explícito en el propio lenguaje lo que está implícito en el discurso del otro), para la aproximación hermenéutica se requiere “estar dispuesto a adquirir la jerga del interlocutor en vez de traducirla a la suya propia” (Rorty, 1995, p. 290). Como se puede apreciar, en contraste con la rigidez de la epistemología (las teorías están basadas en una determinada epistemología), la hermenéutica está íntimamente ligada con el diálogo, con la conversación fructífera; con una búsqueda permanente de ideas novedosas sin importar si éstas contradicen la propia postura, con el objeto de alcanzar una mayor comprensión del mundo y de sí mismo.

d) Ontológico

No tengo conocimiento de alguna experiencia comunitaria en la cual se haya abordado el aspecto ontológico en general ni la “ontología fundamental” heideggeriana en particular, que es la que nos interesa en este estudio. Considero que incluir este nivel daría mayor profundidad al trabajo comunitario y pondría una base firme para los procesos de formación. Heidegger llamó a su planteamiento de diferentes maneras:

“ontología fundamental”, “hermenéutica de la facticidad”, “ontofenomenología” y “analítica existencialista”, la idea que quería dejar en claro con estos diversos términos es que la ontología tradicional (la ontología como parte de la metafísica o filosofía tradicional) había estudiado principalmente el ser de las cosas, mientras que su analítica existencialista planteaba una hermenéutica ontológica que daba cuenta del sentido de la existencia humana. Uno de los aspectos más atractivos e interesantes de abordar el aspecto ontológico tal como lo propone Heidegger es la posibilidad de aprender a pensar: poder desarrollar un tipo de pensamiento “libre sin trabas”, como una “actividad vital acrecentada” que permita develar el sentido de la existencia.

Como se mencionó en los puntos *c* y *d* del apartado 5, el existencialista denominado “cura” es particularmente importante, ya que integra dentro de sí al resto de los existencialistas. Debido a que nos interesa en este nivel mostrar cómo abordar los obstáculos ontológicos que se presentan en el proceso de formación, se apelará a un existencialista que se presta para ello: el “habla”; en el trabajo comunitario se ha puesto énfasis en la importancia que tiene la comunicación y la participación de los involucrados en el proceso para favorecer el desarrollo comunitario; las palabras comunicación y participación se usan con tanta frecuencia que han perdido su fuerza; son “lugares comunes” que en muchas ocasiones se dan por sentado. El “habla” no se refiere a la comunicación de una idea cualquiera sino al “decir” de la voz de la conciencia que mediante la angustia saca a la existencia de su inautenticidad y la confronta ante la posibilidad de ser sí mismo, de asumir una existencia auténtica. De tal manera, si estamos atentos, no a las “habladurías” y a la “avidez de novedades”, que es hacia donde converge gran parte de las conversaciones y la comunicación, sino al “habla”, entendida como la articulación de la comprensión del “ser en el mundo”, las palabras utilizadas en el trabajo comunitario adquirirían mayor profundidad, fuerza y sentido.

e) Comunitario

Este nivel es el más complejo, ya que tiene que ver con un desprendimiento de los intereses personales, del narcisismo, del egoísmo; se podría decir que más que un puerto de llegada es una meta en la vida, una aspiración, porque indica un alto nivel en la evolución de la conciencia.

¿Por qué algunas personas son solidarias con los demás?

Sin pretender hacer un análisis exhaustivo se presentarán algunas motivaciones que denotan la evolución de la conciencia, que se podrían ordenar de menor a mayor, aunque éstas no se den en forma pura, y la mayoría de las veces es una combinación de algunas de ellas:

- Para utilizar a la comunidad con fines personales, aquí podemos ver a los líderes comunitarios corruptos y a muchos políticos que hablan de su preocupación por los pobres, pero lo que buscan es su voto, y una vez que lo obtienen se “olvidan” de todas las promesas que les ofrecieron.
- Personas que tienen una muy buena imagen de ellas mismas; que se consideran solidarios y desinteresados, pero que por contar con un nivel muy bajo de desarrollo personal no tienen acceso a su experiencia orgánica y mucho menos a sus motivaciones inconscientes, de tal manera que niegan y reprimen sus intereses personales que subyacen a su “generosa” fachada. Aquí también se pueden incluir los fanáticos políticos o religiosos que abrazan un ideal en forma acrítica.
- Para presentar una imagen positiva de sí mismo a los demás, que vean que son buenas personas, “para quedar bien”, aunque ellos son conscientes de algunas de sus falsas intenciones. Aquí también podrían inscribirse los que por motivos religiosos y por conveniencia quieren obedecer los mandamientos de Dios y obtener la gloria eterna, sin contar con una genuina compasión. En este estadio se nota un mayor nivel de evolución de la conciencia que en el anterior, pues aunque obran de mala fe son conscientes de eso, y eso abre la posibilidad de superar su incongruencia.
- Quienes ante una situación de catástrofe o de fuerte necesidad se sienten vulnerables y ven reflejados en los demás su propia indefensión, ante esta situación muchos de ellos se vuelcan en el apoyo a los demás; esta motivación generalmente es de corta duración y corresponde a lo que se mencionó en el primer apartado con el término de “comunidad como epifenómeno”: en el momento que desaparece la necesidad apremiante desaparece el sentido comunitario.
- Personas que fueron educadas con principios relacionados con el servicio a los demás y que sin mayor reflexión reproducen su programación familiar y/o social.
- Para aliviar la culpa que les genera percatarse de que otros carecen de lo que a ellos les sobra. Aquí también puede existir un motivo religioso al sentirse culpables por no seguir los mandamientos de Dios. A diferencia del nivel anterior, aquí la persona se percata de ciertos procesos internos, lo que puede abrir la posibilidad de su crecimiento personal.
- Por lástima: yo tengo lo que tú no tienes, y comparto algo de lo que me pertenece. Esta motivación, como se podrá ver, es cualitativamente diferente de las demás, ya que existe una preocupación por el otro, pero aún comparte elementos de la dialéctica del amo y el siervo, no se está al mismo nivel: yo poderoso me acerco a ti desvalido; es muy desagradable que alguien sienta lástima por uno, si bien puede ser de gran ayuda, “soy objeto de la lástima del otro; no soy un sujeto en condiciones de igualdad con el otro”.

- Personas que han tenido una adecuada educación y/o un relativo desarrollo armónico a lo largo de su vida y que sin mayor conocimiento de sí mismos, de su experiencia orgánica y/o contenidos inconscientes reprimidos, son buenas personas y están dispuestas a ayudar a los necesitados, sin gran entrega, pero con buena disposición. Este nivel se diferencia de los anteriores en que aquí está incluida la importante cualidad de la bondad, aunque es una bondad que aún no ha pasado la prueba de fuego de los niveles psicológico, ontológico y comunitario.
- Quienes han vivido una historia marcada por el abandono, la pérdida y el dolor, y que a pesar de eso logran trascender su resentimiento; asimismo quienes cuentan con una sensibilidad especial, que logran contactar las experiencias de pérdida y dolor que al igual que todo ser humano han vivido, pero ellos pueden hacerlos conscientes y lo superan; en los dos casos anteriores, logran empatizar con el dolor ajeno de tal manera que en la medida en que se trabaja con las pérdidas del otro reparan las propias, permitiendo un desarrollo de igual a igual. Este aspecto es trabajado en el nivel psicológico.
- Personas que mediante una seria reflexión vivencial sobre su existencia y finitud logran mantener una comprensión de su “ser en el mundo” y ven en los demás un destino común, mostrándose solidarios con ellos. Este aspecto es abordado en el nivel ontológico.
- Personas que mediante un largo y penoso proceso de formación práctica y teórica (que incluye la seria reflexión vivencial sobre su existencia del nivel anterior) logran trascender el egoísmo y se reencuentran a sí mismos en el otro. A diferencia del nivel anterior, estas personas no sólo adquieren comprensión de su destino común y son solidarios con las personas con las que tienen relación, sino que dedican su vida a la construcción de una sociedad más justa. Este aspecto equivale al concepto de formación y corresponde al nivel comunitario.
- Por último, aparecen los grandes maestros de la humanidad, los que han sido considerados en el lenguaje místico como santos o iluminados y cuyo modelo máximo dentro del cristianismo es Jesucristo, y Buda en gran parte de Oriente (no se mencionan otros por desconocer su cualidad espiritual), quienes han vivido apasionadamente su entrega a los demás.

Debido a que el CDC se ha caracterizado por una posición incluyente, no confesional, consideramos que el modelo por seguir es el de la formación. El aspecto religioso es una opción personal, en caso de asumirla, la formación proporciona el mejor cimiento.

El objetivo principal que animó este escrito fue ofrecer los fundamentos para un modelo de desarrollo humano comunitario ante la incapacidad de la metodología

tradicional del positivismo lógico de dar respuesta a los conflictos que se nos presentaron a lo largo del tiempo, ya que al estar basado en el modelo matemático de las ciencias naturales deja de lado los aspectos éticos y de sentido, que constituyen la existencia humana auténtica. Fue una sorpresa descubrir, mediante el análisis histórico del concepto de formación que realizó Gadamer (1991), que sus orígenes se remontan a la tradición humanista representada por Vico, en el siglo XVII, quien inspirado en la pedagogía jesuítica, opuso a la certeza matemática de Descartes el *sensus communis*, el sentido comunitario, en el que, como se mencionó anteriormente, lo importante es cuidar el bienestar del grupo, decir lo correcto, la verdad, ser fiel a sí mismo y no sólo decir las cosas en forma adecuada siguiendo el manual de un método. Digo fue una sorpresa porque nuestra búsqueda de un fundamento para las ciencias humanas encuentran su antecedente en el sentido comunitario⁶⁷ y este último es el objetivo fundamental del CDC. A diferencia de la metodología del positivismo lógico que parte de una hipótesis que somete a su posible verificación, en la aproximación hermenéutica (que fue la que se utilizó en este escrito), se trabaja en la búsqueda del sentido y no se sabe qué sorpresas serán develadas en el camino.

En estas conclusiones hicimos un esfuerzo por cerrar la discusión teórico-filosófica y su relación con la experiencia vivida para buscar una aplicación práctica que es uno de los objetivos principales de este estudio. Pero creo que el análisis realizado nos ofrece más preguntas, líneas de investigación y estudio, que respuestas concretas; por ello creo conveniente que en lugar de cerrar la discusión la mantengamos abierta para seguir alimentando la actividad teórico-práctica del quehacer comunitario.

Por último, podemos decir que es un buen momento de recuperar el concepto de formación como fundamento de una genuina ciencia humana y a su vez de un modelo de desarrollo humano comunitario, lo que pone las bases para la construcción de una epistemología hermenéutica: una ciencia del sentido y la comprensión.

Bibliografía

- Apel, K. O. (1967), "Wittgenstein y Heidegger: la pregunta por el sentido del ser y la sospecha de la falta de sentido de toda metafísica", en *Anuario de filosofía* (B. Navarro, trad.), México, Fondo de Cultura Económica (trabajo original publicado en 1976).
- Ardiles, O. (1977), *La descripción fenomenológica*, México, Edicol.

⁶⁷ Llama la atención que los orígenes del CDC estén en la Universidad Iberoamericana, de inspiración jesuítica, y el origen del concepto de formación sea el *sensus communis* que surgió de la pedagogía jesuítica.

- Beaufret, J. (1993), *Al encuentro de Heidegger* (J. Delmont, trad.), Caracas, Monte Ávila Latinoamericana, (trabajo original publicado en 1984).
- Becker, E. (1979), *El eclipse de la muerte* (C. Valdés, trad.), México: Fondo de Cultura Económica (trabajo original publicado en 1973).
- Biro, C. E. (1981), "Psicomounidad. Contradicciones y efemeridad", en C. E., Biro, T. Lartigue y J. Cueli, *Tres comunidades en busca de identidad*, México, Alhambra.
- Bleichmar, N. (1989), *El psicoanálisis después de Freud. Teoría y clínica*, México, Eleia Editores.
- Buber, M. (1985), *¿Qué es el hombre?* (E. Ímaz, trad.), México, Fondo de Cultura Económica, (trabajo original publicado en 1942).
- Capella, A. (1996), *La histeria y lo obsesivo: análisis de la clínica psicoanalítica*, Barcelona, Herder.
- Comte, A. (2002), *Discurso sobre el espíritu positivo* (J. M. Revuelta y C. Bergés, trads.), Barcelona, Folio, (trabajo original publicado en 1830).
- Cueli, J. (1989), *Psicoterapia social*, México, Trillas.
- _____ (1980), *Dinámica psicosocial del Marginado, I*, México, Alhambra.
- Devereux, G. (1977), *De la ansiedad al método en las ciencias del comportamiento* (F. Blanco, trad.), México, Siglo XXI (trabajo original publicado en 1967).
- D'Hondt, J. (2002), *Hegel* (C. Pujol, trad.), Barcelona, Tusquets Editores (trabajo original publicado en 1998).
- Ey, H. (1976), *La conciencia* (B. Garcés, trad.), Madrid, Gredos (trabajo original publicado en 1963).
- Fadiman, J., R. Frager, (2001), *Teorías de la personalidad* (A. Aparicio, N. Gutiérrez, E. Sada y A. Domínguez, trads.), México, Castillo (trabajo original publicado en 1998).
- Freud, S. (1976a), "Contribución a la historia del movimiento psicoanalítico", en *Obras completas*, vol. 14 (J. L. Etcheverry, trad.), Buenos Aires, Amorrortu Editores (trabajo original publicado en 1915).
- _____ (1976b), "Lo inconciente", en *Obras completas*, vol. 14 (J. L. Etcheverry, trad.), Buenos Aires, Amorrortu Editores (trabajo original publicado en 1915).
- Gadamer, H. (1991), *Verdad y método* (A.A. Aparicio y R. De Agapito, trad.), Salamanca, Sígueme (trabajo original publicado en 1977).
- _____ (1998), *Verdad y método, II* (M. Olasagasti, trad.), Salamanca, Sígueme (trabajo original publicado en 1986).
- _____ (1995), *El inicio de la filosofía occidental* (R. Díez y M. C. Blanco, trads.), Barcelona, Paidós (trabajo original publicado en 1993).
- _____ (1997), *Mito y razón* (J. F. Zúñiga, trad.), Barcelona, Paidós (trabajo original publicado en 1993).
- _____ (1994), *La dialéctica de Hegel* (M. Garrido, trad.), Madrid, (trabajo original publicado en 1994).

- Goldmann, L. (1990), *La creación cultural en la sociedad moderna* (F. Cusó, trad.), Barcelona, Fontamara (trabajo original publicado en 1980).
- Gómez del Campo, J. F. (1999), *Psicología de la comunidad*, México, Plaza y Valdés.
- Gondra, J. M. (1981), *La psicoterapia de Carl Rogers* (4a. ed.), España, Desclée de Brouwer.
- Heidegger, M. (1993), *El ser y el tiempo* (J. Gaos, trad.), Barcelona, Planeta-De Agostini (trabajo original publicado en 1927).
- _____ (1994), “¿Qué quiere decir pensar?”, en *Conferencias y artículos* (E. Barjau, trad.), Barcelona, Ediciones del Serbal (trabajo original publicado en 1954).
- _____ (1995), *La fenomenología del espíritu de Hegel* (M. E. Vázquez, y K. Wrehde, trads.), Madrid, Alianza (trabajo original publicado en 1992).
- Husserl, E. (1992), Artículo “Fenomenología” de la *Enciclopedia Británica*, en *Invitación a la fenomenología* (A. Ziri6n, P. Baader, y E. Tabernic, trads.), Barcelona, Paid6s (trabajo original publicado en 1925).
- _____ (1984), *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* (H. Steinber, trad.), México, Folio Ediciones (trabajo original publicado en 1936).
- Jaspers, K. (1994), *Filosofía de la existencia* (L. Rodríguez, trad.), Barcelona, Planeta-De Agostini (trabajo original publicado en 1937).
- Kierkegaard, S. (1940), *El concepto de la angustia*, Buenos Aires, Espasa-Calpe, (trabajo original publicado en 1884).
- Kojeve, A. (1996), *La dialéctica del amo y el esclavo en Hegel* (J.J. Sebrelí, trad.), Buenos Aires, Fausto (trabajo original publicado en 1947).
- Kuhn, T. (1995), *La estructura de las revoluciones científicas* (A. Contin, trad.), México, Fondo de Cultura Económica (trabajo original publicado en 1962).
- Lafarga, J. (1994), “Antecedentes del enfoque centrado en la persona en México”, en *Desarrollo del Potencial Humano, III* (J. Lafarga y J. Gómez del Campo), México, Trillas.
- Martínez, A. Cortés, J. (1996), *Diccionario de Filosofía Herder* (CD-ROM).
- Martínez, M. (1982), *La psicología humanista: fundamentación epistemológica, estructura y método*, México, Trillas.
- _____ (1996), *Comportamiento humano* (2ª. ed.), México: Trillas.
- _____ (2002), *La nueva ciencia*, México, Trillas.
- May, R., y E. Angel, H.F. Ellenberger, (1977), *Existencia* (C. Sánchez, trad.), Madrid, Gredos (trabajo original publicado en 1967).
- Newbrough, J. R. (1989), *Hacia una teoría de la comunidad para la psicología comunitaria*, Ponencia presentada en el XXII Congreso Interamericano de Psicología en Buenos Aires, Argentina, junio de 1989.

- Nietzsche, F. (1973), *Más allá del bien y del mal* (S.M., trad.), México, Editores Mexicanos Unidos (trabajo original publicado en 1886).
- _____ (1974), *"Ecce-Homo"* (P. González, trad.), México, Editores Mexicanos Unidos (trabajo original publicado en 1889).
- Paz, O. (2003), *El laberinto de la soledad* (11a. ed.), Madrid, Cátedra.
- Panceta, A. (1989), "El concepto de comunidad: el cortocircuito del movimiento de salud mental", en J. Gómez del Campo, J. Hernández, *Psicología de la comunidad*, México, Universidad Iberoamericana.
- Piaget, J. (1992), *Tratado de lógica y conocimiento científico, I. Naturaleza y métodos de la epistemología* (M.M. Prelooker, trad.), México, Paidós (trabajo original publicado en 1967).
- Pöggeler, O. (1986), *El camino del pensar de Martin Heidegger* (F. Duque, trad.), Madrid, Alianza (trabajo original publicado en 1963).
- Quitmann, H. (1989), *Psicología humanística*, Barcelona, España, Herder.
- Ricoeur, P. (1987), *Freud: una interpretación de la cultura*, México, Siglo XXI (trabajo original publicado en 1965).
- _____ (2003a), *El conflicto de las interpretaciones* (A. Falcón, trad.), Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica de Argentina (trabajo original publicado en 1969).
- _____ (2003b), *Teoría de la interpretación, discurso y excedente de sentido* (G. Monges, trad.), México, Siglo XXI (trabajo original publicado en 1976).
- Rorty, R. (1995), *La filosofía y el espejo de la naturaleza* (J. Fernández, trad.), Madrid, Cátedra (trabajo original publicado en 1979).
- _____ (1991), *Contingencia, ironía y solidaridad* (A. E. Sinnot, trad.), Barcelona, Paidós (trabajo original publicado en 1989).
- _____ (1993), *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos. Escritos filosóficos, II* (J. Vigil, trad.), Barcelona, Paidós (trabajo original publicado en 1991).
- Schwanitz, D. (2005), *La cultura: todo lo que hay que saber* (V. Gómez, trad.), México, Taurus (trabajo original publicado en 1999).
- Serrano, R., R. Barba, R. Ahuja, H. Barreto, (1991), "Propuesta metodológica de intervención comunitaria", en T. Lartigue, *Salud comunitaria: una visión panamericana*, México, Universidad Iberoamericana.
- _____, P. Osuna, J. Vírseda, (1993), *Formación universitaria y promoción social*, México, Universidad Iberoamericana.
- Vattimo, G. (1993), *Introducción a Heidegger* (A. Baez, trad.), España, Gedisa (trabajo original publicado en 1987).
- Xolocotzi, A. (2004), *Fenomenología de la vida fáctica*, México, Plaza y Valdés.