

ARTÍCULO SUELTO

¿ERUDICIÓN TÉCNICA O TRANSFORMACIÓN INTERIOR?

Reflexiones acerca de la profesión filosófica a partir de textos
de Heinrich Zimmer y Matthieu Ricard

Ruling Barragán Yañez

e-mail: rulingbarragan@gmail.com

Resumen

Este artículo hace una serie de reflexiones acerca de la filosofía como actividad profesional en la universidad y en el colegio, tomando como referencia dos concepciones de la filosofía oriental. La primera corresponde a la filosofía de la India en general, según la entendió Heinrich Zimmer; la segunda, al budismo tibetano, según lo comprende y practica Matthieu Ricard. Con ambas concepciones como referentes se realiza una crítica a ciertos aspectos de la filosofía occidental en su ejercicio profesional, valorando aquellos elementos de la filosofía de la India que –a juicio del autor– se requieren en la filosofía de Occidente.

Palabras claves: Zimmer, Ricard, Filosofía, India, Budismo

Abstract

This article makes a few reflections on philosophy as a professional activity both at college and high-school level, taking as reference two conceptions of Eastern philosophy. The first corresponds to Indian philosophy in general, as it was understood by Heinrich Zimmer; the second, to Tibetan Buddhism, as understood and practiced by Matthieu Ricard. With both conceptions as references, some

professional aspects of Western philosophy are criticized, valuing those elements of Indian philosophy that – according to the author – are required in Western philosophy.

Keywords: Zimmer, Ricard, Philosophy, India, Buddhism

Zusammenfassung

Dieser Artikel stellt eine Reihe von Überlegungen zur Philosophie als berufliche Tätigkeit sowohl auf College- als auch auf High-School-Ebene vor und bezieht sich dazu auf zwei Begriffe der östlichen Philosophie. Der erste entspricht der indischen Philosophie im Allgemeinen, wie sie von Heinrich Zimmer verstanden wurde; der zweite entstammt dem tibetischen Buddhismus, wie er von Matthieu Ricard verstanden und praktiziert wird. Mit beiden Konzepten als Referenzen werden einige professionelle Aspekte der westlichen Philosophie kritisiert und diejenigen Elemente der indischen Philosophie gewertet, die nach Ansicht des Autors in der westlichen Philosophie erforderlich sind.

Schlüsselwörter: Zimmer, Ricard, Philosophie, Indien, Buddhismus, Indien

Original recibido: junio de 2018

aceptado: octubre de 2018

Ruling Barragán Yañez es es ciudadano y residente en la República de Panamá. Inició estudios de Filosofía e Historia en la Universidad de Panamá, finalizándolos con un Bachelor of Arts (BA), con especialidad en filosofía, en Saint Louis University (Missouri, Estados Unidos). También posee un Master of Arts (MA) por la misma Universidad, así como una Maestría en Filosofía de la Pontificia Universidad Javeriana (Bogotá, Colombia). Ha publicado cerca de 90 columnas de opinión en diarios panameños sobre temas de filosofía, religión, ética y derechos humanos, presentando además ponencias sobre filosofía de la religión, en Brasilia (2015), Sao Paulo (2017) y Río Cuarto (2017). Aparte de su labor docente en la Universidad de Panamá, labora como Director Técnico de Responsabilidad Institucional en la Caja de Seguro Social de la República de Panamá.

Introducción

Para los docentes e investigadores en filosofía no son desconocidas las críticas que desde hace mucho se levantan en su contra. Se acusa a buena parte de la filosofía universitaria en Occidente de ser árida, abstrusa e inútil: árida, al ser escrita en una prosa cuasi legalista, demasiado formal, sin ningún atractivo literario; abstrusa, en cuanto se muestra inaccesible a cualquier persona que no haya estudiado la especialidad, incluso quienes se han especializado en estudios afines, humanísticos o sociales (Vargas Llosa, 2007). Finalmente – y esta es tal vez la peor acusación, se acusa a la filosofía occidental de ser inútil; no resuelve problemas concretos e importantes.

Si bien estas acusaciones no son nada nuevas, hoy día han alcanzado un punto crítico, en un contexto cultural sumamente distinto. Como es sabido, la filosofía ha venido siendo desplazada -peor aún, descartada y reemplazada- por la ciencia moderna. En otras palabras (que nos interpelan de modo más personal): los estudiantes y profesores de filosofía somos objeto, de parte de los especialistas en ciencias y tecnologías, de un descrédito intelectual y profesional que parece irremediable y puede constituirse en la muerte de la filosofía como profesión universitaria, incluso en los niveles de educación secundaria. Ni científicos ni tecnólogos, pero tampoco ‘el lector culto no especializado’ logran ver de qué modo la enseñanza e investigación en filosofía -al menos según sus actuales formatos de publicación en artículos de investigación, manuales de estudio en cursos universitarios o libros de texto para uso en el colegio- contribuye al progreso del conocimiento y/o el mejoramiento del individuo y la sociedad.

A juicio de algunos, una de las principales causas que ha afectado la formación filosófica -aparte y más allá del desarrollo de la ciencia y tecnología- tiene que ver con el hecho que *la filosofía ha dejado de ser una forma de espiritualidad, es decir, un modo de vida que busca transformar interiormente al ser humano para bien, aunado a una comprensión del sentido de la vida expresada de manera discursiva*. En este contexto y para los objetivos de este ensayo, quisiera partir de un investigador que, si bien es casi totalmente

desconocido entre los filósofos profesionales, resulta significativo rescatar. Este investigador es el indólogo alemán Heinrich Zimmer (1890-1943). Así, pues, a partir de algunos de sus textos -pero no limitándome a ellos- expondré su crítica al principal problema que, según él y autores afines, sufre la filosofía occidental cuando se le compara con la filosofía de la India antigua.

Una vez que haya expuesto las críticas de Zimmer, presentaré el caso de un monje budista de nacionalidad francesa, Matthieu Ricard (1946-), ex biólogo molecular, quien tuvo -de hecho, todavía tiene- una especial formación filosófica y científica en la tradición occidental. Ricard guarda en común con Zimmer que, habiendo recibido una preparación intelectual en filosofía occidental, también terminó siendo afecto al pensamiento de la India, incluso yendo más allá; pasó a ser una forma de vida, en la que la dimensión filosófica y espiritual de la existencia se conjugan, incluso con la investigación científica.

Finalmente sostendré, a manera de conclusión, que tanto las pioneras críticas de Zimmer como la actual labor que realiza Ricard tienen importantes repercusiones sobre cómo podríamos y deberíamos reconsiderar la profesión filosófica en nuestros días. Al respecto sería posible sentirnos interpelados a prestar mayor y mejor atención a otras tradiciones filosóficas, las cuales podrían reorientar y revitalizar a la profesión filosófica en Occidente. En este sentido, quisiera también extraer unas propuestas de tipo práctico, que tienen que ver con la situación actual de la filosofía en la universidad y en el sistema educativo a nivel colegial; estas propuestas tendrían el propósito de re-pensar el sentido y valor de los estudios filosóficos en estos contextos educativos.

1. Zimmer: Contrastes entre el sabio de la India antigua y el filósofo moderno de Occidente

En el capítulo inicial de su más representativa y conocida obra, *Filosofías de la India*, Zimmer describe estas filosofías señalando que: “La filosofía india, como la occidental, nos informa acerca de las estructuras y potencias mensurables de la psique, analiza las facultades intelectuales del hombre y las operaciones de su mente, evalúa diversas teorías del entendimiento humano, establece los métodos y leyes de la lógica, clasifica los sentidos y estudia los procesos mediante los cuales aprehendemos, asimilamos, interpretamos y

comprendemos la experiencia. Los filósofos hindúes, como los de Occidente, se pronuncian sobre los valores éticos y los criterios morales. Estudian también los rasgos visibles de la existencia fenoménica, criticando los datos de la experiencia externa y sacando conclusiones con respecto a los principios en que se basa. En una palabra: la India ha tenido y aún tiene sus propias disciplinas psicológicas, éticas, físicas y metafísicas. *Pero la principal preocupación -en notable contraste con los intereses de los modernos filósofos occidentales- ha sido siempre no la información sino la transformación: un cambio radical de la naturaleza humana y, con él, una renovación de su manera de entender tanto el mundo exterior como su propia existencia: transformación tan completa como es posible, y que, si tiene éxito, equivaldrá a una total conversión o renacimiento [las cursivas son mías]*" (Zimmer, 1979: 17)

De acuerdo a lo anterior, las filosofías de la India, independientemente de sus diversas posturas metafísicas e intereses inquisitivos, abordan en sus contenidos prácticamente todas las ramas o subdivisiones que encontramos en la filosofía occidental. Pero, a diferencia de ésta, su fin final no es una descripción y clasificación de los objetos, estructuras y procesos últimos del mundo, sino en lograr una transformación radical del ser humano. Una transformación que necesariamente repercute en la manera en que el sujeto interpreta y lidia con el mundo que le rodea.

Reflexionando sobre el auge y papel de las ciencias en su época, Zimmer encuentra que, para buena parte de los filósofos y científicos, la filosofía occidental "no se la puede tomar en serio si entra en conflicto con las formulaciones corrientes de la física o recomienda un modo de conducta diferente del que hoy se ha convertido en general debido al universal progreso de la tecnología. La metafísica, y otras vacuas meditaciones, como la filosofía de la historia y de la religión, pueden ser toleradas como un elegante adorno de la educación, pero carecen de toda utilidad vital. Quienes hoy representan este tipo de abominable lucubración, muy de moda, enseñan la filosofía como una síntesis de datos científicos y rechazan todo cuanto no puede ser incluido en este contexto. Les interesa controlar y armonizar los descubrimientos realizados en diversos campos de investigación, bosquejar un amplio esquema y formular principios metodológicos, sin chocar con la autoridad del especialista: el investigador que está en contacto directo con el microbio, la estrella y el reflejo

condicionado; pero en lo que atañe a métodos, fines y las llamadas “verdades” de todos los demás sistemas de pensamiento, las rechazan o condescienden a aceptarlas como las curiosas preocupaciones de un mundo pasado de moda” (Zimmer, 1979: 25).

Aquí se alude de manera especial, aunque no exclusiva, a las modernas filosofías de las ciencias y todas aquellas escuelas o corrientes de investigación filosófica que tienen como base alguna rama del pensamiento científico. Por supuesto, para éstas, la postura de Zimmer no sería nada más que un prejuicio infundado y desfasado de su parte, incluso pernicioso. Solamente se trata de una posición anticientífica, romántica y existencial, pero nada más que eso. No obstante, dejando de lado el juicio o prejuicio de Zimmer (y cuánto o no esté justificado en sus afirmaciones) acerca de los filósofos y científicos ‘muy de moda’, encontramos también que este autor identifica a otro tipo de filósofo que todavía subsiste en nuestros días. Así, pues, “hay sin embargo otro tipo de pensador moderno, diametralmente opuesto y a veces abiertamente antagónico, que espera de la filosofía contemporánea una palabra diferente de las comunicaciones que continuamente recibe de todos los departamentos en que se divide el gran taller científico. Este hombre recorre como estudiante inquisitivo los laboratorios, observa a través de diversos instrumentos, hace tabulaciones y clasificaciones y, cansado de la infinitud de respuestas especializadas a preguntas sobre cuestiones de detalle, busca dar respuesta a una pregunta que a los investigadores no parece ocurrírseles y que los filósofos sistemáticamente eluden. Lo que este hombre quiere es algo que está más allá del razonamiento crítico; algo que alguien de espíritu adecuado haya conocido intuitivamente como una Verdad (con mayúscula) acerca de la existencia humana y la naturaleza del cosmos; algo que penetre el pecho y puncie el corazón... Lo que quiere es una filosofía que se haga cargo y resuelva la tarea antes realizada por la religión; y, por más cursos universitarios que siga en torno a la validez de la inferencia lógica, esta necesidad subsiste. [...] [Este] tipo de pensador [...] no ha sido convencido por todas las plausibles investigaciones y descubrimientos. Tampoco rechazará el reproche de ser algo misterioso en sus exigencias personales. No pide que la filosofía sea comprensible a todo contemporáneo de bajo nivel intelectual. Lo que quiere es una respuesta (o siquiera la sugestión de una respuesta) a las primeras preguntas de su espíritu” (Zimmer, 1979: 26).

Ahora bien, aquí podríamos preguntar ¿nos identificamos con este tipo de pensador? Y si lo hacemos, ¿hasta qué punto? Tal vez muchos de nosotros - quizá todos- nos identificamos con él, al iniciar nuestros estudios de filosofía. Este pensador representa el espíritu de buena parte de nuestros años juveniles, cuando nos iniciábamos en los estudios filosóficos. Sin embargo, al adentrarnos en éstos y habernos convertido en profesionales de la filosofía, seguramente lo hemos dejado atrás. Todos los que nos encontramos inmersos en el mundo de la docencia e investigación filosófica a nivel profesional, entendemos muy bien que en la academia contemporánea no se busca la Verdad (con mayúscula); concebir así la empresa filosófica no es nada más que un signo de ingenuidad intelectual para la mentalidad posmoderna. Pero, ¿en realidad lo es concebir así el objetivo último del quehacer filosófico? Pensadores como Zimmer, al conocer y apreciar el espíritu de las filosofías de la India (pero así muchos otros en la academia moderna) consideran que definitivamente no. En opinión del indólogo “... nuestras filosofías universitarias y seculares se preocupan más por la información que por la transformación...una ojeada a la faz de la India acaso nos ayude a descubrir y recuperar algo de nosotros mismos”. Así, pues, señala Zimmer en su crítica a la filosofía occidental: “La India [...] ha representado siempre la idea de que la sabiduría puede ser poder si (y este “si” debe ser tenido en cuenta) ella impregna, transforma, domina y modela toda la personalidad. El sabio no ha de ser una biblioteca filosófica con piernas, una enciclopedia parlante. El pensamiento mismo debe convertirse en su vida, en su carne, incorporándose a su ser y convirtiéndose en una habilidad en acto. Entonces, mientras mayor sea su realización mayor será su poder. El poder mágico de Gandhi, por ejemplo, debe entenderse de esta manera. La fuerza de su presencia como modelo de las masas hindúes deriva del hecho de que en él se identifican la sabiduría ascética (como estilo de existencia), y la política (como actitud efectiva hacia los problemas mundanos, tanto los de la vida diaria como los de la política nacional)” (Zimmer, 1979: 62-63).

A mi juicio, el problema quizá no sea tanto que, como critica satíricamente Zimmer, el filósofo occidental sea una ‘biblioteca filosófica con piernas, una enciclopedia parlante’. *El problema es que el cultivo de un conocimiento enciclopédico no se vea emparejado de otras cualidades humanas*, en particular aquellas de tipo moral, político y espiritual. Si bien el caso de Ghandi es

extraordinario y, siendo así, difícilmente imitable, no sugiero aquí que para ser un verdadero filósofo se requiera ser como él. Esto sería ridículo y por lo demás imposible de realizar. No obstante, el arquetipo filosófico que representa esta figura sigue siendo válido, aun si sólo podemos emularlo de manera precaria. De hecho, resulta imprescindible señalar que modelos como éste han incidido ya entre diversos filósofos y pensadores occidentales, incluyendo científicos. Para efectos de este ensayo, sólo presentaré uno de ellos, Matthieu Ricard, como un ejemplo -entre muchos- del pensador intelectual de Occidente que, al igual que Zimmer, se desencantó con la cultura científico-filosófica de su entorno, sintiendo un gran afecto por el budismo, una de las varias filosofías originarias de la India. Un afecto que, en Ricard, no se quedó en ser solamente un *affair* intelectual, sino en una forma de vida, con importantes logros y contribuciones a nivel individual y social.

2. Ricard: De la insatisfacción existencial por la ciencia a la transformación interior del budismo

Como bien ilustran unos párrafos del libro *El Monje y el Filósofo*, el desencanto moral de Ricard por el pensamiento occidental, en especial, por la ciencia, es descrito en una serie de confesiones personales que, en forma dialogal, comparte con su padre -el filósofo Jean Francois Revel- y sus lectores. Resulta importante señalar que en Ricard, si bien hay un desencanto moral por el sentido de la cosmovisión científica moderna con relación a la existencia humana (al menos, con relación a su existencia) y por la manera ordinaria en que científicos e intelectuales conducen sus vidas, no hay -en absoluto- un abandono de la ciencia. El problema es que “la ciencia, por interesante que fuera [señala Ricard], no bastaba para darle un sentido a mi existencia. Y así llegué a considerar la investigación, conforme la iba viviendo, como una dispersión sin fin en el detalle a la que de ningún modo podría consagrar mi vida entera. Al mismo tiempo, este cambio surgió de un creciente interés por la vida espiritual, por una «ciencia contemplativa». Al principio no era un interés claramente formulado, porque había recibido una educación laica y no había practicado el cristianismo. [...] durante mi adolescencia, leí una serie de obras sobre distintas tradiciones espirituales; sobre el cristianismo, el hinduismo, el sufismo... Todo aquello

suscitó y alimentó una curiosidad intelectual por la espiritualidad que, sin embargo, no desembocó en nada concreto. Todo aquello seguía siendo, para mí, demasiado intelectual (Ricard, 1998: 16).

En esta primera etapa de su vida, Ricard confiesa su curiosidad por una serie de temas y autores espirituales provenientes de diversas religiones. Un interés que, sin embargo, es ‘demasiado intelectual’ y, en cuanto tal, incapaz de producir por sí mismo algo mucho más importante, una transformación interior. No obstante, este primer momento de la vida de Ricard lo lleva a otro en el cual - gracias a unas películas documentales de la época sobre unos maestros espirituales exilados del Tíbet- tiene la impresión de ver “a unos seres que eran la imagen misma de aquello que enseñaban... No lograba entender exactamente por qué, pero lo que más me llamaba la atención era que se correspondían con el ideal del santo... del sabio, una categoría de seres que, en apariencia, ya no es posible encontrar en Occidente. Es la imagen que yo me hacía de san Francisco de Asís o de los grandes sabios de la Antigüedad. Una imagen que para mí se había convertido, en letra muerta: ¡ya no podía ir a encontrarme con Sócrates, ni escuchar un discurso de Platón, ni sentarme a los pies de San Francisco de Asís! Y hete aquí que, de pronto, surgían seres que parecían ser el ejemplo vivo de la sabiduría” (Ricard, 1998: 19).

Así, pues, lo que inicia en un primer momento como un interés intelectual luego se convierte en algo más profundo. Un impulso que lo mueve a buscar el encuentro personal con esta gente que causa su admiración, cuyas enseñanzas halló primero en libros, después en películas y ahora, en el contacto interpersonal. Reflexionando sobre cómo fue acercándose cada vez más a estas personas, Ricard le dice a su padre: “el mero hecho de ver a esos sabios, aunque sólo fuera a través de lo que una película permite entrever, me hacía sentir una perfección profundamente inspiradora. Era, por contraste, una fuente de esperanza. En el medio en que crecí, conocí gracias a ti a filósofos, pensadores y gente de teatro; gracias a mi madre... conocí a una serie de artistas y poetas... gracias a mi tío... a exploradores célebres... He tenido, pues, oportunidad de estar en contacto con personajes fascinantes en muchos aspectos. Pero, al mismo tiempo, el genio que manifestaban en su disciplina no iba necesariamente acompañado de, digamos... una perfección humana. Su talento, sus capacidades intelectuales y artísticas no hacían de ellos buenos seres humanos.

Un gran poeta puede ser un ladrón; un sabio [erudito, intelectual - RB], alguien infeliz consigo mismo; un artista, un ser lleno de orgullo. Todas las combinaciones, buenas o malas, eran posibles” (Ricard, 1998: 20-21).

Ahora bien, la admiración moral causada por estos maestros tibetanos en Ricard y la forma de vida espiritual que representan (en marcado contraste con el modo de existencia de los intelectuales que conoció) nunca significó el desprecio o abandono radical de la ciencia occidental: “me di cuenta de que mi formación científica, y en particular su apetencia de rigor, era algo perfectamente conciliable con el aprendizaje de la metafísica y la práctica budistas.... Se trata realmente de transformarse, no sólo de soñar o pensar en las musarañas. Y en los veinticinco años transcurridos desde entonces [ahora, cuarenta y seis] nunca me he encontrado en mala relación con el espíritu científico tal y como yo lo comprendo, es decir, la búsqueda de la verdad” (Ricard, 1998: 26-27).

Aun así, Ricard no deja de subrayar que la ciencia no satisface las inquietudes existenciales más profundas del ser humano, al menos en individuos como él: “la biología y la física teórica [señala Ricard] han aportado conocimientos extraordinarios sobre el origen de la vida y la formación del universo. Pero ¿permiten acaso estos conocimientos elucidar los mecanismos fundamentales de la felicidad y del sufrimiento? No hay que perder de vista los objetivos que uno mismo se fija. Conocer la forma y las dimensiones exactas de la Tierra constituye un progreso indudable, pero el hecho de que sea redonda o plana no altera mayormente el sentido de la existencia” (Ricard, 1998: 27). “[Así pues,] *lo realmente importante era establecer una jerarquía de prioridades en mi existencia. Tenía la impresión cada vez más intensa de que [al concentrarme primordialmente en la ciencia] no utilizaba del mejor modo el potencial de la vida humana, de que dejaba que mi vida se fuera consumiendo día a día. La masa de conocimientos de la ciencia se había convertido, para mí, en «una contribución mayor a necesidades menores»*” (Ricard, 1998: 28).

Quienes no compartan el punto de vista de Ricard, seguramente podrán argüir que su caso no es otra cosa que una opción o preferencia existencial; que la mayoría de los científicos se haya en ‘sintonía’ con la cosmovisión científica, si bien ésta no se ocupa del ‘sentido de la existencia’, sea individual o colectiva. La prioridad que le da Ricard a la espiritualidad budista no contradice el significado y valoración que tiene la ciencia para los científicos que se sienten a gusto con

la teoría y praxis que ésta le ofrece. Si Ricard –dirían- no se sintió bien con dedicarle la mayor parte de sus esfuerzos a la investigación científica y prefirió darle prioridad a ‘la indagación espiritual’, no hay ningún problema. Sería una cuestión de temperamento o talante personal. La ciencia no se vería contrariada por ello, empero, comentado lo anterior, vale la pena subrayar que Ricard es hoy día un renombrado monje budista de fama internacional, *además* de ser un investigador y colaborador científico en neurociencias. En el año 2004 fue apodado el ‘hombre más feliz del mundo’ luego de un experimento en la Universidad de Wisconsin en que se determinó su extraordinaria capacidad para albergar emociones positivas. Ricard es también fotógrafo, conferencista internacional y, más importante aún, un actor humanitario a través de su fundación Karuna-Schechen a cargo de niños huérfanos en el Tibet.

3. ¿Qué nos dicen (o deben decirnos) Zimmer y Ricard respecto a la profesión filosófica?

Tanto Zimmer como Ricard parten de un desencanto con relación a la filosofía occidental, al menos, respecto a buena parte de ella. En ambos, el desencanto tiene que ver con el hecho de que la filosofía de Occidente – a juicio y experiencia de cada uno – abandonó su misión tradicional -por lo menos, desde Sócrates- de indagar acerca de (y practicar) cómo hacernos ‘personas de bien’, tarea que -al parecer- hoy ha quedado en manos de psicólogos, psicoterapeutas, autores de libros de autoayuda, conferencistas motivacionales y más recientemente de ‘*coaches*’ y ‘psiconautas’, sin dejar de mencionar sacerdotes, pastores y *spiritual teachers* de las más diversas tradiciones religiosas, entre otras figuras.

Aunque en los textos citados, ni Zimmer ni Ricard desarrollan ideas con relación a la filosofía como profesión, considero que podemos extraer unos importantes pensamientos al respecto. Para ello, procederé de la siguiente manera. Primero (i) consideraré la tarea del investigador universitario en filosofía. Luego (ii) estimaré el papel del docente universitario en filosofía y el profesor de filosofía en el colegio. Todo esto, como ya he reiterado, con el propósito de repensar el sentido y valor de los estudios filosóficos y quizá con ello recuperar en alguna medida su pertinencia en nuestros programas de estudios colegiales y universitarios.

(i) Del investigador académico

Es difícil ver en la forma de vida que representa el investigador y profesor universitario a un Sócrates (entendiendo por esta figura a todo pensador que, buscando o procurando una transformación interior, cuida de sí). Ahora bien, ¿no es ridículo exigir de la profesión académica un modelo 'socrático' de existencia humana? En cierto sentido, sí, definitivamente. Sin embargo, no podemos radicalizar esta falta de exigencia. La profesión filosófica, al menos si quiere mantener cierta conexión con la tradición de la cual proviene, no puede convertirse solamente en una "profesión", o algo meramente "académico".

El caso del investigador universitario que se dedica preponderantemente a escribir artículos filosóficos podría ejemplificar bien la mutación del filósofo 'socrático' al 'erudito técnico', aunque -por supuesto- lo uno no excluye a lo otro. En tanto que profesión, la actividad filosófica es inconcebible hoy día sin la labor del investigador: quien procura obtener información actualizada, bien sustentada argumentativamente, además de ser profusamente referenciada en formatos bibliográficos que siguen estrictas pautas y convenciones. Los escritos de investigación académica deben atenerse a éstas, so pena de que sus textos no sean considerados como aportes pertinentes a la labor por sus colegas. No obstante, el acuerdo (o imposición) profesional de que se escriba de cierta manera y no de otra (y/o con tal y cual extensión), no reflejan necesariamente la calidad o lucidez intelectual de una investigación filosófica.

Los investigadores filosóficos están hoy día obligados a producir cierta cantidad de textos que deben ser publicados cada cierto tiempo, con los cuales deben mostrar su productividad e inteligencia. Y esto no lo hacen por vanidad, sino por el hecho de que deben asegurar su estabilidad laboral como investigadores y, más aún, su promoción profesional. Esto no tiene nada malo *per se*, pero tampoco habla muy bien de la investigación filosófica. No es una situación ideal que el profesional de la filosofía escriba principalmente motivado (o presionado) por 'no perder el trabajo', 'incrementar el salario' o 'aumentar el prestigio'. Al menos, cuando echamos una mirada a la historia de la filosofía, los más significativos textos filosóficos no fueron escritos con base en tales motivaciones. No parece ser así con anterioridad a los siglos XVIII y XIX,

precisamente antes de la profesionalización de la filosofía. En este sentido, podemos decir que las expectativas y exigencias profesionales que hoy día exige *la filosofía qua profesión* no son necesariamente congruentes con su espíritu originario. La investigación filosófica es actualmente, al menos tal como se ejerce en nuestros centros de estudios, un trabajo asalariado, que exige ciertas cuotas de 'producción', por el cual el investigador filosófico 'produce' cierta cantidad de materiales ('productos intelectuales'), sujetos a la 'revisión de pares' (*peer-review*), que sirven de 'control de calidad'. Además, las investigaciones deben producirse con la debida regularidad que demande la universidad, instituto o centro de investigaciones en que uno se encuentre, si se desea permanecer dentro del 'sistema'. Si se produce menos -aunque la escasa producción sea excelente y la mucha, mediocre-, se corre el riesgo de quedar fuera del circuito de investigadores. Si determinásemos la lucidez y relevancia filosófica de un pensador de acuerdo a los estándares de investigación contemporáneos, cualquier Sócrates, Nietzsche y/o Wittgenstein quedarían muy mal. Esto debería dejar en claro que lo que está mal (no totalmente, pero en gran parte) son nuestros estándares, normas y exigencias cuantitativo-profesionales orientadas a la publicación académica, no la investigación filosófica en cuanto tal.

Con relación al punto anterior, no podemos pasar por alto el hecho de los formatos o estilos de escritura en que el investigador filosófico está obligado a redactar su trabajo. Actualmente, las convenciones estilísticas y bibliográficas requeridas nos podrían hacer pensar que todo trabajo que no se ajusta a las mismas carece de valor filosófico. Como si este valor únicamente pudiera ser expresado en tales convenciones y formas. Esto es totalmente incorrecto y muestra una extraña situación, pues se olvida que, desde un punto de vista histórico y transcultural, la filosofía se ha manifestado en variados géneros literarios. No obstante, hoy día se ha impuesto un estilo hegemónico de escritura, que hace del ensayo filosófico todo menos un ensayo en sentido propio. Los artículos filosóficos que aparecen en nuestras numerosas publicaciones indexadas imitan (o intentan imitar) el formato del artículo científico, asumiendo que éste es el más apropiado para dar a conocer nuevas e importantes ideas en el ámbito del pensamiento. Los formatos de investigación de las ciencias naturales marcan la pauta de qué significa pensar y escribir con rigor algo de valor intelectual (Frodeman, 2016). Atenerse exclusivamente a éstos, sin

embargo, atenta contra la creatividad y diversidad en que se ha expresado el pensamiento filosófico por más de 2500 años, y no constituye en sí ninguna garantía de que hoy se haga mejor filosofía gracias a tales formatos.

(ii) Del profesor de filosofía en la universidad y en el colegio

Distinto al investigador, el docente de filosofía en la universidad no se ocupa primordialmente de escribir textos, sino dictar clases. Esto implica que su quehacer filosófico es más oral que escrito, lo cual de alguna manera lo acerca (o debería acercarlo) a la tradicional forma de hacer filosofía a través del diálogo vivo o el encuentro inter-personal, mediante los cuales se constituye, discursivamente, la actividad filosófica. Esto significa que el docente, a diferencia del investigador, se hallará constantemente interpelado por jóvenes adultos (generalmente), a quienes deberá mostrar el valor del quehacer filosófico tanto en su vida personal como profesional.

Quienes han sido docentes universitarios entienden bien que muchos alumnos ven en la filosofía y su labor profesoral algo digno de ser emulado; de lo contrario no habrían elegido tal profesión. No es solamente la curiosidad intelectual *per se*, sino también cierta sospecha de que la profesión filosófica significa algo más que un curioso ajedrez o atletismo intelectual. Los jóvenes universitarios suelen ver en sus profesores -al menos, al principio- cierta guía o punto de referencia moral e intelectual. El profesor es respetado y apreciado por esto. En algunos casos (con cierta ingenuidad que a los pocos años suele disiparse) el estudiante idealiza al profesor o profesora de filosofía como un modelo de persona, lo cual es en casi todos los casos un error, según le confirma la experiencia.

Este estado de cosas no es, por supuesto, propicio para la profesión filosófica. El profesor universitario de filosofía no es un maestro espiritual o un modelo moral, como algunos jóvenes suponen o imaginan. Y aquellos que tienen claro desde el inicio de sus estudios que no es así, probablemente no vean en la labor del profesor de filosofía nada más que otra profesión, entre otras tantas. Interesante y decorosa, pero nada que la coloque en un sitial especial en cuanto profesión. Se estudia filosofía para ser un profesor de filosofía, tal vez para ser también una persona más inteligente (aunque sólo en una manera *suis generis*

de pensamiento), pero no para ser una persona más justa, buena o feliz. Sin embargo, si esto es así (lo cual no creo que debería ser), significa que, definitivamente, la filosofía en Occidente se ha convertido en algo muy distinto a lo que por más de dos milenios y medio se ha esperado o exigido de ella.

A medio camino entre el docente y estudiante universitarios, el profesor de filosofía en el colegio carga parcialmente con una exigente demanda de la cual está liberado su contraparte universitaria; la formación moral del joven adolescente. Se confiese o no, aún hoy día se espera del profesor de filosofía en el colegio -sobre todo, por sus clases de ética- que influya moralmente en la conducta de sus pupilos. En la actualidad, esta expectativa no es sólo ingenua, sino hasta ridícula (e incluso un poco cruel). Ingenua, porque impartir una clase de ética -un ejercicio puramente mental- no es lo mismo que formación moral; las meras ideas apenas si tienen alguna influencia en el comportamiento (nunca se ha visto ni se verá cómo conocer el 'imperativo categórico' frenará los impulsos hormonales de los adolescentes). Ridícula, porque coloca al profesor o profesora en una situación incómoda ante sus estudiantes, cuyos gustos, hábitos, intereses y costumbres están lejos de verse influenciados por los que su profesor ejemplifique o les diga. Cruel, porque esperar de las clases de ética una transformación moral en los alumnos, constituye una exigencia pedagógica que el profesor de filosofía jamás será capaz de cumplir.

Por supuesto, la descripción anterior es algo pesimista. Ciertamente habrá algunos profesores y profesoras en el colegio que realmente tengan una influencia ética significativa entre sus jóvenes estudiantes, sirviéndoles de modelo, inspiración y apoyo moral. En especial, si han adquirido y ejercido de manera óptima competencias socioemocionales. No obstante, se estima razonablemente que son muy raros o excepcionales estos casos y, ciertamente, los sistemas educativos que buscan 'formar el carácter' o 'cultivar la excelencia moral' no pueden sostenerse con base en tan raras excepciones. En todo caso, el docente en filosofía y la propia filosofía siguen viéndose como un referente moral indispensable en el ámbito educativo, locus clásico del quehacer filosófico. Se supone o interpreta que este referente, a nivel de colegio, sea todavía capaz de brindar una transformación interior en el estudiante, sin esperar que el docente -a diferencia del profesor e investigador universitario- sea un erudito técnico.

A manera de conclusión

A partir de los textos de Zimmer y Ricard y las reflexiones que de ellos desarrollamos, intentamos extraer unas conclusiones, con tentativas sugerencias normativas, para la profesión filosófica en nuestros días. La primera de ellas, referida a los investigadores, sugiere la necesidad de que las publicaciones filosóficas sean abiertas a admitir otros géneros literarios de escritura filosófica, pues el valor de un trabajo escrito de filosofía no tiene por qué restringirse a, ni juzgarse por el cumplimiento de formatos técnicos especializados. La segunda, concerniente a los profesores de filosofía en la universidad y, más aún, en el colegio, sugiere que el profesor de filosofía no debe descuidar la dimensión moral que refleja su vida profesional y personal entre los jóvenes estudiantes. Así pues, si la filosofía continua siendo incapaz de brindar lo que todavía se espera de ella, quizás termine siendo totalmente reemplazada por otras especialidades como lo pueden ser, por ejemplo, “psicología”, “relaciones inter-personales”, o “desarrollo personal”, entre otras. Esto es particularmente relevante en el profesor de colegio, dado que –por las exigencias profesionales propias de la pedagogía – ha de ser capaz de tener una significativa influencia moral en los jóvenes.

De acuerdo a todo lo expuesto, es necesario que la profesión filosófica retome en alguna medida esa concepción tradicional que hacía de ella una técnica de transformación interior. Esa concepción no se limita solamente a las filosofías orientales, o a la filosofía (o mística) occidental antigua y medieval, ni tampoco, en el Occidente moderno, a las filosofías dialógicas y de la existencia. También se refiere a otras tradiciones sapienciales, vinculadas a formas de vida ancestrales que aún se mantienen con nosotros en las culturas amerindias o aborígenes de otros continentes, por ejemplo.

Así, pues, se trata de retomar -tan siquiera un poco- la idea de transformación interior y alejarse otro tanto, de aquella otra que requiere del filósofo (profesor o profesora de filosofía) una singular erudición técnica. Como decía Zimmer, ser filósofos no consiste en ser una enciclopedia con pies, y tampoco debe ser, como sugiere Ricard, un intelectual que, moralmente hablando, deje mucho que desear. Ni que, por ser filósofo, se desconozca de ciencia. En el mundo de hoy,

es indispensable que los filósofos tengan también un importante grado de formación científica y/o tecnológica. Esto no sólo por el respeto y aprecio profesional de científicos y tecnólogos, sino porque -como sugiere un colega [Ángel Garrido Maturano]- la filosofía es también una 'teoría crítica de las visiones del mundo', teorías actualmente representadas por las ciencias naturales y sociales, al igual que las cosmovisiones religiosas. Esta situación implicará que los futuros profesionales de la filosofía aprendan más sobre ciencias, así como de religiones y filosofías 'no académicas', sin dejar de cultivar, paralelamente, una forma de vida en que se procure el 'cuidado de sí', un cuidado que -al parecer- gran parte de la ciencia y filosofía contemporánea no han sabido cómo atender.

Referencias

- Frodeman, Robert y Adam Briggie (2016). "Cuando la filosofía perdió su camino" en *Letras Libres* (15 de abril de 2016). Traducción al español del original en inglés publicado en *The New York Times*. Disponible en línea en: <http://www.letraslibres.com/mexico/cuando-la-filosofia-perdio-su-camino>
- Ricard, Matthieu y J. F. Revel (1998). *El Monje y el Filósofo*. Barcelona. Ediciones Urano.
- Vargas Llosa, Mario (2007). "Las batallas de Jean Francois Revel", en *Letras Libres* (31 de octubre de 2007). Disponible en línea en: <http://www.letraslibres.com/mexico-espana/las-batallas-jean-francois-revel-0>
- Zimmer, Heinrich (1979). *Filosofías de la India*. (trad. Juan Adolfo Vásquez). Buenos Aires. Eudeba.

