

January 2016

Filosofía y felicidad

Germán Bula Caraballo

Universidad de La Salle, Bogotá, gbulalo@unisalle.edu.co

Sebastián Alejandro González Montero

Universidad de La Salle, Bogotá, sgonzalez@unisalle.edu.co

Follow this and additional works at: <https://ciencia.lasalle.edu.co/ruls>

Citación recomendada

Bula Caraballo, G., y S.A. González Montero (2016). Filosofía y felicidad. Revista de la Universidad de La Salle, (69), 117-135.

This Artículo de Revista is brought to you for free and open access by the Revistas de divulgación at Ciencia Unisalle. It has been accepted for inclusion in Revista de la Universidad de La Salle by an authorized editor of Ciencia Unisalle. For more information, please contact ciencia@lasalle.edu.co.

Filosofía y felicidad*



Germán Bula Caraballo**

Sebastián Alejandro González Montero***

■ Resumen

El presente texto aborda la pregunta por el papel social de la filosofía. El argumento se desarrolla a partir de una analogía: según la psicología positiva, las emociones positivas (en contraste con las negativas, que activan reacciones a retos específicos del entorno) cumplen un papel evolutivo en la medida en que activan la exploración libre del entorno y las propias posibilidades, lo que redundaría en una ampliación del repertorio de acciones posibles del individuo. Se argumenta que la filosofía es al cuerpo social lo que la felicidad es al cuerpo individual: la exploración de posibilidades más allá de lo que inmediatamente se presenta como importante. Es de esta manera que la filosofía cumple un papel social que, se puede argumentar desde la teoría de sistemas, es indispensable. ¿Cómo se debe llevar a cabo? La reflexión sobre la naturaleza del quehacer filosófico lleva a concluir que la filosofía no se puede hacer “por

* Este artículo es resultado del proyecto de investigación “Condiciones institucionales y pautas normativas de la alegría: propuesta para el desarrollo de capacidades en la Universidad de La Salle”. El proyecto es financiado por la Vicerrectoría de Investigación y Transferencia, en el contexto de la convocatoria para el fortalecimiento de la investigación, 2014 (ciclo II).

** Coinvestigador de la Facultad de Filosofía y Humanidades, programa de Filosofía y Letras de la Universidad de La Salle, Bogotá. Correo electrónico: gbulalo@unisalle.edu.co.

*** Investigador principal de la Facultad de Filosofía y Humanidades, programa de Filosofía y Letras de la Universidad de La Salle, Bogotá. Correo electrónico: sgonzalez@unisalle.edu.co, sebastian-gonzalez@gmail.com.

encargo", esto es, que la exploración filosófica debe hacerse de manera libre y desligada de afanes coyunturales; de otro modo, no puede la filosofía llevar a cabo su papel social de forma adecuada.

Palabras clave: papel social de la filosofía, psicología positiva, teoría de sistemas, felicidad, papel social de la academia.

[...] de aquel divino juego de niños sobre las playas del archipiélago y a la sombra de los olivos de Jonia nacieron el arte, la filosofía, el pensamiento libre, la curiosidad de la investigación, la conciencia de la dignidad humana, todos esos estímulos de Dios que son aún nuestra inspiración y nuestro orgullo.

José Enrique Rodó, *Ariel*

¿Para qué sirve la filosofía? La pregunta sugiere que el valor de la filosofía reside en algo que produce por fuera de sí; pero por mucho tiempo se ha sostenido que el saber es algo deseable por sí mismo, al margen de su utilidad: "Todos los hombres desean por naturaleza saber. Así lo indica el amor a los sentidos; pues, al margen de su utilidad, son amados a causa de sí mismos" (Aristóteles, 2012a, p. 980a). Todo el que practica la filosofía conoce el valor intrínseco que tiene; pero las facultades y departamentos de filosofía deben buscar fondos de las universidades a las que pertenecen y subsidios gubernamentales. No es de cara a la filosofía misma que se pregunta por su utilidad, sino de cara a quienes la financian.

En lo que sigue, quiero plantear dos tesis: 1) que la filosofía sí "sirve para algo", que sí produce bienes por fuera de sí misma; y 2) que, no obstante, debe realizarse en la práctica en cuanto es fin en sí misma, sin mirar los beneficios ulteriores. Así, por ejemplo, se practica la arquería como disciplina zen (Herrigel, 1999). El arquero debe olvidarse completamente de la idea de dar en el blanco y perderse totalmente en la ejecución precisa de los movimientos requeridos: guardar la postura, tensar el arco, elevarlo, soltar. Solo si uno se olvida completamente de dar en el blanco, logra dar en el blanco.

Voy a sostener ambas tesis a partir de una analogía: diré que la empresa del saber (y en especial de la filosofía) es al cuerpo social lo que las emociones positivas son al cuerpo humano. No se trata de una figura literaria: sostengo que hay rasgos del cuerpo social y del cuerpo humano, concebidos ambos como sistemas dinámicos, que pueden ser referidos a un mismo modelo; es decir, que hay *invarianza sistémica* a este respecto (Beer, 1999, pp. 76 y ss.). El ejercicio de pensar rigurosamente a partir de analogías tiene una historia larga y distinguida: para William Harvey, el descubridor de la circulación sanguínea en el siglo XVII, el procedimiento que siguió de buscar invariantes en la anatomía de los corazones de diversos animales era una instancia de lo que llamaba la *regla de Sócrates*, refiriéndose a la estrategia de Platón en *La república*, de pensar la justicia en un individuo a través de la construcción de una ciudad ideal (Duchesneau, 1998, p. 33 y ss.).

¿Cómo hablar de la felicidad de un cuerpo social? Una emoción es, al mismo tiempo, una sensación en primera persona, un *qualia* objeto de investigación fenomenológica; y, por otro lado, una cierta disposición del cuerpo a obrar de determinada manera. Desde una perspectiva espinozista (Damasio, 2003), uno y otro aspecto de la emoción son descripciones alternativas e isomórficas de un mismo fenómeno subyacente. Así, por ejemplo, el miedo es un aumento en el ritmo cardíaco y la velocidad de la respiración, un concentrarse el flujo sanguíneo en los brazos y piernas a expensas de los órganos internos, por ejemplo, digestivos; y, al mismo tiempo, un cierto estado mental enfocado en el corto plazo y dispuesto a acciones rápidas y drásticas de lucha o huida. Ahora bien, el aumento en el flujo sanguíneo y el ritmo respiratorio, y el aumento de sangre en piernas y brazos, no son otra cosa que el cuerpo preparándose para alguna acción drástica que debe acometerse rápidamente; en el miedo, tanto corporal como mentalmente, sacrificamos el largo plazo en aras del corto.

No tiene sentido hablar de una emoción en un cuerpo social desde el punto de vista de la sensación, de los *qualia* fenomenológicos. Una comunidad política no *siente* miedo subjetivamente; ni si una gran parte de sus miembros lo siente. Pero una comunidad puede disponerse a ciertos tipos de acción, del mismo modo que lo hace un cuerpo cuando siente miedo, deseo o depresión. Una

comunidad que cede su comodidad, privacidad y capacidad de reflexión a sus organismos de seguridad para evitar ser golpeada por el terrorismo (Beischel, Metz y Rathbone, 2007), es una comunidad que tiene miedo; y es como un cuerpo que otorga toda su sangre a piernas y brazos, y que cede el control del cerebro a la primitiva amígdala. En este sentido puede compararse un cuerpo social con un cuerpo humano; en este sentido Deleuze (2009, p. 151) puede decir que un caballo de tiro es más parecido a un buey que a un caballo de carreras: no habla tanto de la experiencia en primera persona de los animales, sino más bien de sus *afectos*, de los modos en que pueden afectar y ser afectados.

¿Para qué se dispone el cuerpo cuando está feliz? ¿Para qué sirve la felicidad? Es curioso que hoy haya que responder a esta pregunta. Para Aristóteles, resultaba evidente que la felicidad es un bien que se desea por sí mismo (2012b, p. 1095a). Pero hoy en día pareciera que lo más excelso debe justificarse por rendir alguna utilidad. Hoy en día, “La tendencia a la alegría se llama ya ‘necesidad de descanso’ y comienza a avergonzarse de sí misma. ‘Hay que hacer algo por la salud’—así se dice cuando se le sorprende a uno en una excursión campestre—” (Nietzsche, 2000, p. 270). Nietzsche escribió *La gaya ciencia* en 1887. Pero caracteriza un tiempo que es todavía el nuestro: no jugamos juegos de acertijos como el sudoku por jugarlos, sino para entrenar el cerebro y evitar el mal de Alzheimer; no bailamos por bailar, sino que hacemos zumba para conservar la figura; si los ejecutivos de Wall Street hacen yoga, es porque la claridad les ayuda a tomar decisiones financieras más acertadas. Y es en tiempos así que hay que hacer apología de la filosofía, la ocupación ociosa por excelencia: “Ahora uno se avergüenza del descanso; estar mucho tiempo pensando casi causa remordimiento. Se piensa con el reloj en la mano, como se come al mediodía, con la mirada puesta en la información bursátil” (Nietzsche, 2000, p. 269).

¿A qué viene el afán? Para Vicente Serrano, nuestros tiempos están dominados por

[...] esa representación que nos hace soñar con la mejora permanente, que nos lleva a los centros comerciales, que obliga a las empresas a seguir reinvertiendo para crecer, y a los sistemas económicos de los países a medir la salud [...] de sus economías en términos de crecimiento (Serrano, 2011, p. 38).

En la modernidad europea, este crecimiento estaba motivado por la idea de progreso, por un imaginado punto de llegada bueno y racional. Hoy en día habríamos perdido el *telos*, pero conservado la actividad que este motivaba:

[...] la idea de progreso iba asociada a un crecimiento constante hacia lo mejor, a la idea de un avance, y por tanto asociada a una finalidad a la que se aproximaría [...] esa finalidad guiaba el avance [...] Pero [...] el avance no requiere ya ningún fin, es un fin en sí mismo, es su propia razón de ser (Serrano, 2011, pp. 52-53).

Todavía en la década de los setenta se asociaba el crecimiento económico a metas como la eliminación de la pobreza o el pleno empleo, como logros que estaban al alcance de la mano. Hoy se crece por crecer, y nada más importa (Stiglitz, 2009). ¿Cómo entender este crecimiento anárquico, acéfalo en el cuerpo social? En un cuerpo humano, a nivel celular, el crecimiento descontrolado y disociado de la identidad y el bienestar del cuerpo total se llama *cáncer*. Valdría la pena explorar si aquí aplica la *regla de Sócrates*, si el crecimiento económico acéfalo no es un cáncer social.

Hoy los medios se han hecho fines, y lo que era fin en sí mismo (la reflexión, la felicidad) debe justificarse como medio. No tenemos tiempo para pensar. Abraham Maslow (1982), pionero de la psicología positiva (que trata de la autorrealización, no de las patologías del individuo), plantea una jerarquía de necesidades organizada en forma piramidal: en la parte inferior están nuestras necesidades fisiológicas, luego la necesidad de seguridad, seguida de nuestra necesidad de ser aceptados por otros y por nosotros mismos, y en la parte superior de la pirámide estaría la autorrealización. Para Maslow, solo deseamos y buscamos los bienes superiores de la pirámide cuando hemos satisfecho razonablemente las necesidades inferiores: quien siente hambre no piensa en su estatus social ni en el sentido de su vida; quien teme por su vida o bienes no se

preocupa, por lo pronto, de ser amado. La reflexión y las formas más refinadas de felicidad se encontrarían en la parte superior de la pirámide, en la autorrealización. ¿Funciona el esquema de Maslow para entender la actitud del presente hacia el pensar? Cualquier crítica del tiempo presente debe reconocer que este es un tiempo de riqueza material inusitada. En las sociedades afluentes, las necesidades básicas están mucho más que satisfechas. Pero prima la competencia: es necesario conservar el puesto, escalar a la cima si no se quiere caer hasta el fondo, publicar o perecer, ser empresario de uno mismo y mostrarse más productivo que la competencia (Amigot y Martínez, 2013). Podría, pues, argumentarse que la primacía de la competencia nos ancla en el segundo nivel de la pirámide de Maslow, la búsqueda de seguridad (en este caso, social y laboral), de modo que parece iluso, excéntrico e improductivo buscar la felicidad por sí misma, o hacer filosofía, o cualquier otra actividad propia de la autorrealización, el quinto y último nivel de la pirámide.

Quiero explicar para qué sirve la filosofía. Para ello quiero plantear que la filosofía es al cuerpo social lo que la felicidad es al cuerpo humano, entendiendo la felicidad no como una sensación subjetiva, sino como una disposición de un sistema hacia cierto tipo de acción. Hay que preguntar, pues, para qué sirve la felicidad. Me he detenido a considerar como algo dicente de nuestra actualidad el hecho mismo de que esta pregunta se formule. Ahora paso a responder para qué sirve la felicidad.

Para la psicóloga positiva Barbara Fredrickson (2004, pp. 1367 y ss.), la mayoría de las teorías que dan cuenta de las emociones están sesgadas hacia la explicación de las emociones negativas. Se explican las emociones desde el punto de vista evolutivo como útiles para disponer a los individuos a realizar acciones específicas: el miedo para huir o luchar, el asco para expulsar o evitar, etc. Las emociones serían adaptativas en cuanto producen acciones concretas útiles para la supervivencia. Pero la explicación no parece adecuarse a las emociones positivas: la alegría parece ser una activación sin finalidad, el contento tiene que ver con la inactividad, el interés, con la curiosidad ociosa (Fredrickson, 2004, p. 1368). Para Fredrickson, mientras que las emociones negativas se activan en relación con un objeto específico y una acción determinada (huir del tigre,

alejarse del pozo putrefacto, golpear al agresor), las emociones positivas darían lugar justamente a una actividad indeterminada, a una ampliación de miras que serviría para ampliar y consolidar el repertorio de acciones de las que un individuo es capaz. Es decir, las emociones positivas no responden a alguna necesidad inmediata, sino que son una especie de ahorro, un ampliarse para ser más capaz de enfrentar el futuro: “El dolor pregunta siempre por la causa, mientras que el placer es apropiado para quedarse consigo mismo y no mirar hacia atrás” (Nietzsche, 2000, p. 78).

La evidencia experimental muestra que las personas que experimentan emociones positivas tienden a obrar de ciertas formas específicas: presentan patrones de pensamiento más flexibles, creativos, integradores y abiertos a nueva información, así como una disposición a una gama más amplia de opciones de comportamiento (Fredrickson, 2004, p. 1370). Por ejemplo, se ha mostrado que las personas que tienen una sonrisa genuina (a diferencia de una sonrisa social, “para la foto”) procesan la información visual de manera holista, buscando patrones, mientras que las personas que tienen emociones negativas tienden a centrarse en detalles específicos de una imagen (Fredrickson, 2004, p. 1370; Johnson, Waugh y Frederickson, 2010).

¿Para qué sirven las emociones positivas? Mientras que las emociones negativas nos motivan a atender un peligro o problema específico, las emociones positivas amplían nuestras miras y maneras de obrar, haciéndonos más capaces de enfrentar retos en el futuro. Los beneficios son indirectos y a largo plazo (Fredrickson, 2004, p. 1369). Pensemos en un ancestro nuestro, cazador-recolector, que ha cazado una buena presa en la mañana y goza tranquilo del aire fresco de la tarde. No muy lejos está el lecho de un río que, por lo pronto, está seco; entre orilla y orilla hay unos tres metros, ¿será que es capaz de saltar esa distancia? Poco después, él y algunos amigos están retándose y riendo, viendo quién puede hacer el salto más largo. En el futuro, en un contexto de caza o de huida, podrán hacer saltos más largos y sabrán qué saltos son capaces de hacer. La felicidad no es solo señal del bienestar a largo plazo, sino que es causa del mismo (Fredrickson, 2004, p. 1373). Las emociones positivas sirven para ampliarnos y construirnos, *broaden and build*, para hacernos más.

Pensar, preguntar y mirar a las estrellas para comprender su curso son actividades ociosas, propias de un individuo o una comunidad que no tiene tareas urgentes. Cuenta Platón que Tales de Mileto, pensando en astronomía “y mirando a lo alto, cayó un día en un pozo, y [...] una sirvienta de Tracia de espíritu alegre y burlón se rió, diciendo que quería saber lo que pasaba en el cielo, y que se olvidaba de lo que tenía delante de sí y a sus pies” (*Thaet.* 174a). Ahora bien, cuenta también Aristóteles que Tales, prediciendo ciertos cambios en el clima, ganó mucho dinero alquilando prensas de olivas (*Polit.* 1259a). Existe una conexión entre ambos relatos: el saber meteorológico que permitiera a Tales especular con las aceitunas tenía que ser, en un principio, saber ocioso, mirar hacia el cielo. En el feo lenguaje de nuestros tiempos afanados, la meteorología, en sus inicios, era puro saber básico, sin perspectivas de transferencia rentable.

Otra historia: se cuenta que un maestro de escuela que quería mantener ocupados a sus alumnos un rato para tomar una siesta, les hizo sumar los cien primeros dígitos, $1 + 2 + 3 + 4 + 5 \dots$ hasta cien. Entre los alumnos se encontraba el joven Karl Gauss, quien resolvió el problema en pocos segundos. Desde el punto de vista del miedo a una mala nota que prima en las aulas, y aún desde el punto de vista de la eficiencia, el curso de acción obvio, una vez recibida la tarea, es arremangarse los brazos y comenzar a sumar: $1 + 2 = 3$; $3 + 3 = 6$, $6 + 4 = 10 \dots$ Desde una emoción más positiva, puede resultar deseable tomar distancia del problema y ver el cuadro más amplio. Resulta que en la serie de 1 a 100, el primero y el último de los números, así como el segundo y el penúltimo, todos suman 101: $1 + 100$, $99 + 2$, $98 + 3$, etc... Entonces, la suma de toda la serie será 101×50 pares, esto es 5050. En este caso, la distancia entre la investigación básica y la transferencia fue de unos pocos segundos, pero no hay forma de saber esto antes de emprender la investigación. Gauss también contribuyó a desarrollar lo que en su tiempo era una rama de la matemática absolutamente ociosa, teórica e inaplicable: la geometría no euclidiana. Ahora bien, sin geometría no euclidiana no se hubiera desarrollado la teoría de la relatividad, ni sus importantísimas aplicaciones prácticas (Flexner, 1939, p. 347).

En términos funcionales, las emociones positivas son la disposición de un sistema a explorar sin fin predeterminado para ampliar sus posibilidades de

obrar, siendo dicha ampliación impredecible en relación con su futura utilidad, el tiempo que tarde en fructificar y la manera concreta en que se produzca. Esta descripción es válida tanto para un individuo como para una comunidad. Una comunidad se amplía y construye en su literatura, en su esfera pública, en su academia. Y dentro de la academia, en particular, en la filosofía. Aplicando la regla de Sócrates, se puede decir, en rigurosa analogía, que la filosofía es la felicidad de una comunidad.

Fernando Flores, ministro de Hacienda de Salvador Allende, se exilió en Palo Alto, California, después del golpe militar de Pinochet. Allí decidió estudiar filosofía, concretamente la teoría de J. L. Austin sobre los actos de habla. Si alguien quisiera hablar de lo inútil y ocioso de la filosofía, quizás pondría como ejemplo la teoría de Austin, según la cual al hablar no solo describimos estados de cosas en el mundo, sino que realizamos actos sociales como prometer, vender, aceptar, etc. Pareciera que es algo que: 1) todo el mundo sabe y 2) no sirve de mucho saber. Ahora bien, a partir de sus estudios sobre Austin, Flores se dio cuenta de que el trabajo de un gerente consiste, básicamente, en realizar actos de habla; en pactar con clientes, socios y empleados, en aceptar o rechazar ofertas, etc. Y a partir de esta idea, diseñó un *software* llamado Workflow que se vendió bien el mundo de los negocios y le resultó bastante rentable (Winograd y Flores, 1986; Spinoza, Flores y Dreyfus, 1997, p. 45 y ss.).

Quizás quien quiera rajarse de la filosofía considere que puede haber cierta utilidad en la filosofía analítica, que trata con precisión y rigor el lenguaje y la epistemología. Pero, sin duda, la fenomenología ha de ser una pérdida de tiempo, con sus protensiones y retenciones, su epojé y sus reducciones eidéticas, su terminología ridícula, según la cual "el lenguaje es la casa del ser". Bien, Hubert Dreyfus, basándose en sus estudios sobre Merleau-Ponty y Heidegger, no ganó mucho dinero; pero hubiera podido ahorrarle millones a la investigación en inteligencia artificial, si le hubieran hecho caso. En los años sesenta comenzó el proyecto de inteligencia artificial según la cual los computadores tendrían experticia superior a la humana cuando tuvieran bases de datos suficientemente amplias y algoritmos bien diseñados. Dreyfus, a partir de ciertas ideas de la fenomenología, argumentó que el proyecto fracasaría porque la experticia

humana no consiste en la manipulación de símbolos y algoritmos, sino en una sensibilidad ampliada que opera en tiempo real y es producto de la experiencia de la persona total: cuerpo, mente y emociones. En los años sesenta, Dreyfus fue objeto de sorna y burla; y quienes invirtieron en inteligencia artificial gastaron muchísimo dinero llenando computadores de datos y algoritmos para hacerlos expertos. Para los años ochenta, se hacía patente lo poco que se conseguía con el proyecto de inteligencia artificial “dura” a través de datos y algoritmos, y surgían nuevas propuestas en robótica y en inteligencia artificial conexionista, en línea con las críticas de Dreyfus (1992).

“Sin el brazo que nivela y construye, no tendría paz el que sirve de apoyo a la noble frente que piensa. Sin la conquista de cierto bienestar material, es imposible en las sociedades humanas el reino del espíritu” (Rodó, 1974, p. 115). Un sistema viable debe ser capaz de producirse en el aquí y el ahora; pero también de atender al futuro y el afuera (Beer, 2008, pp. 107 y ss.); un sistema sin creatividad o capacidad de aprendizaje no es viable a lo largo del tiempo. En la academia, facultades como las de ingeniería o ciencias de la salud suelen dedicarse a atender necesidades concretas y bien definidas; su utilidad es, sobre todo, en el aquí y el ahora. Por su parte, mediante la investigación básica se atiende el futuro y el afuera; esto se lleva a cabo según supuestos y lineamientos disciplinares en las facultades de sociología, física o matemáticas.

A la academia, considerada en su totalidad, le corresponden dos tareas, la de ser pertinente y la de ser impertinente:

Sin duda, la Universidad debe comprometerse con la sociedad. Los profesionales y posgraduados nuestros deben ser capaces de insertarse en sus ámbitos de trabajo y aportar creativamente en la solución de los problemas que se presenten. La investigación, además de ser buena, debe ser capaz de generar desarrollo y bienestar. Los proyectos de extensión, que son la forma como la Universidad aborda preguntas puntuales y específicas de la sociedad, deben responder de verdad a esas preguntas y no desvariar. Hay que decir a favor de la Universidad Occidental que si se estudia su historia ya casi milenaria, sin tantas declaraciones, ha sido pertinente en la mayoría de los casos.

Pero toda moneda tiene dos caras. Hay quienes esconden la segunda, la impertinencia, como se esconde al niño especial en las familias de abolengo. Ella corresponde a ese espíritu libre e independiente que se arriesga a decir las cosas que no son comúnmente aceptadas, que confronta verdades establecidas, que imagina cosas que no existen y problemas que no se han planteado, que crea cultura además de repetirla, y que es fundamentalmente crítica (Wasserman, 2010, s. p.).

Es importante cumplir *ambas* funciones: las sociedades puramente pertinentes serían ciegas; y en las puramente impertinentes los estómagos estarían vacíos.

Por su naturaleza disciplinar, hay ramas del saber claramente llamadas a la pertinencia (por ejemplo, el derecho), ramas llamadas a ambas tareas (por ejemplo, la biología) y ramas constitutivamente impertinentes. Aquí está la filosofía, que opera como una rueda suelta: no opera con un método ni un campo de interés delimitado; su mirada es amplia, y sus métodos los va inventando sobre la marcha. No pretendo ser prescriptivo, no hablo de cómo se debería hacer filosofía; desde un punto de vista descriptivo, si se revisa la historia de la filosofía se encuentra una impactante diversidad de métodos, objetos, intereses y estilos de trabajo. De vez en cuando, un filósofo o una escuela (Kant o Hegel, la fenomenología o el círculo de Viena) proclama haber descubierto de una vez por todas la verdadera filosofía, su verdadero método y su verdadero objeto, el que en adelante todo filósofo debería seguir; y la academia, en su conjunto, celebra esta proclama y enseguida pasa a ignorarla, desarrollando nuevos métodos, buscando nuevos objetos. De lo contrario, se acabaría el juego, se perdería la alegría. Parece que si a la filosofía le ponemos un método o la circunscribimos a la investigación de algún objeto determinado, *ipso facto* ya no hablamos de filosofía, sino de algún saber más particular: ciencias cognitivas, matemáticas, psicología, etc. La filosofía puede ocuparse de todas estas cosas, pero se reserva el hecho de desviar la mirada.

Si estoy en lo cierto, si lo propio de la filosofía es la exploración, la ampliación de miras, habría que pensar cuidadosamente qué se quiere cuando se le pide a la investigación filosófica que sea pertinente. Si estoy en lo cierto, el papel de la filosofía es el de ser impertinente. La filosofía no está hecha para encarar tareas

urgentes, puntuales; la atención a lo urgente excluye la distancia crítica que se debe tener con los propios supuestos y prácticas. El padre que está ocupado en desactivar la pataleta que hace su hijo en el piso del supermercado no está reflexionando sobre cómo transformar el estilo de paternidad que ha venido teniendo, y que tiene a la pataleta como resultado.

A las disciplinas como la filosofía y la literatura les queda la tarea de preguntar quiénes somos y quiénes queremos ser; ni la ingeniería ni la economía pueden responder a estas preguntas. Pueden proporcionar medios eficaces para conseguir los fines que nos planteemos, pero cuáles deban ser es una pregunta filosófica. Y, o bien nos encargamos de responderla a conciencia y con rigor, o bien se responde sola en el afán del día a día, y somos y buscamos lo que dicte la necesidad, el mercado, la competencia; y cada día traerá su afán y serán los días, no nosotros mismos, quienes decidan nuestro destino. Fredrickson (2004, p. 1374) llama *floreecer* al crecimiento de posibilidades en un individuo o comunidad impulsada por emociones positivas (que producen nuevas posibilidades y, así, nuevas emociones positivas en un círculo virtuoso), y *languidecer* a la progresiva pérdida de flexibilidad que produce la urgencia y la primacía de las emociones negativas: lo urgente no deja tiempo para crecer.

Cuando Francis Fukuyama (1992) anuncia el *fin de la historia*, decreta también el fin del debate: no hace falta más discusión sobre cómo debemos vivir: debemos vivir como liberales *laissez-faire*. Si se cree zanjada la discusión, le queda muy poco por hacer a la filosofía, pues ya no sería la herramienta con la que una comunidad encuentra su rumbo mirando al afuera y al futuro. Pero las discusiones no se acaban porque alguien decide darlas por terminadas. En su discurso a la Royal Institution de 1900, Lord Kelvin tenía por casi concluida la tarea de la física (a la sazón, newtoniana): solo quedaban un par de nubes en un horizonte ya despejado, a saber, la radiación de cuerpos negros y los resultados del experimento Michelson-Morley relativos a la luz; ahora bien, ese par de nubes no se disiparon, sino que en poco tiempo darían a luz a la física cuántica y la teoría de la relatividad (Zukav, 1980, p. 311). De buena o mala gana habrá que repensar nuestros sistemas sociales y económicos, porque poco a poco, a medida que se derrite el hielo del Ártico y el Antártico, Miami y Bangladesh se

hunden bajo las olas; la crisis ambiental ha reabierto la discusión (Klein, 2014). Mediante actos de habla, Fukuyama y el Consenso de Washington pueden declarar que el asunto ya está decidido, pero el mar se cuele por debajo de las puertas...

La filosofía, entonces, sí sirve para algo; para lo mismo que sirven las emociones positivas. Lo mismo que la felicidad, se trata de algo valioso en sí mismo que, al mismo tiempo, produce beneficios indirectamente. Los filósofos, llamados a defender su profesión, pueden decir con confianza: la filosofía sirve para algo; sirve para mirar más allá de lo que ya se considera pertinente, para invitar nuevos problemas al campo de la pertinencia. Pero, por útil que sea la filosofía, no debe acometerse con un espíritu utilitario. Paso a argumentar que, como la arquería zen, la filosofía debe acometerse con miras a su valor inmanente y no con miras a frutos exteriores.

Si la filosofía es al cuerpo social lo que el juego y la exploración son al individuo, entonces su manera de ser productiva no es la misma que la de otras disciplinas, más cercanas a la transferencia y a la solución de problemas presentes y concretos. Como todo quehacer, la filosofía debe poder rendir cuentas, debe poder decir si el tiempo y los recursos que se le han brindado se han usado bien o mal. Pero no puede rendir cuentas de la misma manera: no puede medirse la calidad de una facultad de filosofía por la cantidad de patentes que produce, o por el dinero que genera mediante la transferencia. Y los plazos de medición debían variar de disciplina a disciplina: a Heidegger le tardó diez años escribir *Ser y tiempo*, diez años en los que no publicó nada más. Según las prácticas académicas actuales, hubiera sido despedido al cabo de un año, dos a lo sumo.

Llamaré *bien trascendente* al bien que produce una actividad y que una vez producido es separable de la actividad productora y puede ser gozado con independencia de la misma. No es necesario saber de química para que una aspirina nos quite el dolor de cabeza. Un *bien inmanente* será aquel que produce una actividad, pero tal que no puede separarse de la actividad misma. La *Ética a Nicómaco*, *Ser y tiempo* y la *Monadología* son bienes, sin duda, pero para gozarlos hay que leerlos, hay que hacer filosofía, hay que seguir y reconstruir

los argumentos con imaginación e inteligencia. Los profesores de filosofía transmitimos un inmenso tesoro que solo cobra vida si se vive, si se estudia, si se hace objeto de cuidado.

La actividad filosófica está encaminada a producir bienes inmanentes; y, secundariamente, produce bienes trascendentes, contribuye a la salud de una sociedad, mirando al futuro y el afuera. Un padre juega con sus hijos para disfrutar de sus hijos; como efecto secundario, estos tienen un mejor desarrollo motor, afectivo e intelectual. Pero sería monstruoso e ineficaz que un padre jugara con sus hijos con miras a contribuir con su desarrollo (sería más bien una especie de profesor, no un padre); esta actividad, llevada a cabo correctamente, debe hacerse amorosamente, con miras al bien inmanente que la caracteriza.

He tratado de mostrar que la filosofía, como algo análogo a las emociones positivas, produce bienes trascendentes, pero lo hace de forma indirecta e impredecible. Y, sobre todo, lo hace como efecto secundario del gozo y producción de un bien inmanente. Nuestro cazador-recolector que juega a saltar no está pensando en mejores maneras de escapar del tigre; Fernando Flores trataba de entender las ideas de Austin, no empezó pensando en diseñar un *software* gerencial. En la medida en que la exploración abierta tiene sus ojos puestos en alguna meta específica, ya no es exploración abierta. Para Abraham Flexner (1939, p. 545), creador del Instituto de Estudios Avanzados de Princeton, la investigación será más útil (en un sentido amplio, que incluye tanto la creación de bienestar material como espiritual) justamente en la medida en que es guiada por la curiosidad y el interés intelectual, y no por consideraciones utilitarias.

¿Qué norte, pues, debería tener la investigación en filosofía? ¿Qué problemas deberían ser objeto de trabajo? Sencillamente, aquellos problemas que resulten interesantes. A aquellos en la academia que afirman que la filosofía debería dedicarse a tales o tales problemas (o más aún, que la verdadera filosofía es la que trabaja estos problemas), habría que decirles así: “¿Quieres promover un programa de investigación? Enhorabuena, muéstranos que allí hay problemas interesantes”.

¿No llevaría esto a una academia encerrada en sí misma, desligada de los problemas de la “gente real”? Este argumento se basa en un supuesto falaz: supone que los académicos no son gente real, que no viven en el mismo mundo que las demás personas. Ningún filósofo que yo conozca vive en una torre de marfil; suelen vivir en casas y apartamentos, y pertenecer a comunidades cuyo destino les preocupa. Como los académicos son históricos, de carne y hueso, y están provistos de corazón y de estómago, encontrarán interesantes justamente aquellos problemas que resuenen con las preocupaciones de su entorno y de su época. Creo que la investigación que se preocupa por ser interesante produce más a menudo resultados útiles y pertinentes, que lo que la investigación preocupada por ser útil produce resultados interesantes.

La experiencia de felicidad se mancha cuando se vuelve utilitaria. En *Tom Sawyer*, de Mark Twain (2000), el personaje epónimo es obligado a pintar una cerca a manera de castigo; pero este presenta a sus amigos la posibilidad de pintar la cerca como un privilegio y estos terminan tomando turnos para pintarla, e incluso pagan por ello. Sin duda Tom Sawyer es astuto, pero ¿en qué consiste su astucia? Pintar la cerca para cumplir un castigo es una experiencia muy diferente a pintar la cerca para pintar la cerca; el color emocional es completamente diferente. Creo que ocurre lo mismo con la investigación en filosofía cuando se lleva a cabo con una meta demasiado determinada (por ejemplo, si alguien dijera que los filósofos deben abogar por los derechos humanos, o por la equidad de género, o en contra del racismo). El pensamiento audaz y agudo, inevitablemente, cuestionará los prejuicios de su época, pero si lo hace por encargo ya no será tan audaz ni tan agudo.

Hace algunos años, en un colegio en el que trabajaba, observé una estrategia que tenía un colega para evitar que se le cargara con trabajo adicional: aunque en verdad no tenía ninguna tarea urgente, andaba por los pasillos con el paso firme, la camisa arremangada y el ceño fruncido. Esto, para nuestra cultura, implica estar ocupado, estar trabajando, estar siendo productivo. Pero esto es solo una parte del trabajo con el que se construye una sociedad: la otra parte se lleva a cabo con una actitud diferente, en conversaciones informales, tomando café, o, como Rousseau, en paseos solitarios en los que dejaba a sus

ideas "seguir su inclinación, sin resistencia ni traba" (2008). No es que esta clase de trabajo no se tome en serio, es que su naturaleza implica una actitud y una manera de hacer diferente.

A veces, resulta poco serio ser tan serio: Savater (1996) consideraba al "espíritu de seriedad" uno de los síntomas de la estupidez; una visión demasiado sesgada hacia lo inmediato y lo útil puede perder de vista cosas importantes. ¡Hay que hacer la suma, rápido! ¡No hay tiempo para pensar el problema desde otro punto de vista! A ver: $1 + 2 = 3$, $3 + 3 = 6$, $6 + 4 = 10$... En cambio, para tomarse en serio la reflexión hay que apagar el celular y disponerse a conversar con espíritu sosegado.

Si la filosofía debiera acometerse como un fin en sí mismo, no debería medirse por sus frutos trascendentes, sino por su excelencia inmanente. ¿Qué quiero decir con *excelencia inmanente*? Daré un ejemplo y un verso. El ejemplo es el cáliz de Ardagh, un hermoso cáliz cristiano-celta del siglo IX encontrado en Limerick, con fino trabajo de filigrana, ensamblado con 354 piezas. Si se mira desde abajo, se nota que la juntura entre la base y la copa tiene trabajo de filigrana. En ningún momento de la liturgia es visible la parte de abajo del cáliz, ni para la congregación ni para el sacerdote, pero esta tiene un paciente y exquisito trabajo de filigrana. ¿Para quién? ¿Para qué? Para la excelencia del cáliz mismo. El siguiente verso es de Longfellow, de su poema *The Builders*:

In the elder days of Art,
Builders wrought with greatest care
Each minute and unseen part;
For the Gods see everywhere¹.

Hoy en día, se cuestiona públicamente el papel de las humanidades: en septiembre del 2015, el ministro de Educación japonés, Hakuban Shimomura, escribió una carta a las universidades del país pidiéndoles que cerraran las

¹ Pidiendo perdón a Longfellow, ofrezco una traducción libre: "En el amanecer del arte / Se forjaba con esmero en el taller, / Cada ínfima, invisible parte / Pues los dioses están por doquier".

facultades de humanidades para abrir carreras que respondieran mejor a las necesidades de la sociedad (*El Espectador*, 2015). Pero la sociedad, si ha de permanecer en el tiempo, debe tener la flexibilidad para adaptarse a los cambios y para cuestionar sus propios supuestos y maneras de hacer. Para eso sirve la filosofía; y es importante insistir en esta función social. Decir, como Lyotard, “filosofamos porque queremos, porque nos apetece” (1989, p. 99), si bien es estrictamente cierto, es también una receta para que Shimomura, y los que piensan (o no piensan) como él, terminen por conseguir lo que quieren. Al mismo tiempo, hay que defender con las uñas la *manera* en que la filosofía debe llevarse a cabo, como un fin en sí mismo: si dejamos que el papel de la filosofía se reduzca a ser un entrenamiento mental para los profesionales del futuro, o un complemento a la reflexión política, o uno de los elementos de una cátedra para la paz, entonces muere la filosofía en cuanto tal. Hay que organizar, sin pena y sin reparos, conferencias sobre el espíritu absoluto de Hegel, y sobre el *Dasein* de Heidegger, y sobre todos esos temas hermosos que se ven tan lejanos de las preocupaciones mundanas. Pero también hay que ser capaces de mostrar la crucial importancia de estos temas en relación con esas mismas preocupaciones mundanas.

Bibliografía

- Amigot, P. y Martínez, L. (2013). Gubernamentalidad neoliberal, subjetividad y transformación de la Universidad. La evaluación del profesorado como técnica de normalización. *Athenea Digital*, 13(1), 99-120.
- Aristóteles (2000). *Política*. México: UNAM.
- Aristóteles (2012a). *Metafísica*. Madrid: Gredos.
- Aristóteles (2012b). *Ética a Nicómaco*. Madrid: Alianza
- Bear, S. (1994). *Designing Freedom*. Ontario: House of Anansi.
- Bear, S. (1999). Let us now Praise Famous Men, and Women Too. *Informing Science*, 2(3), 59-82.
- Bear, S. (2008). *Diagnosing the System*. Munich: Malik.
- Beischel, K., Metz, J. y Rathbone, C. (2007). The PATRIOT act. En McIntosh et al. (eds.), *The Ethical Imperative in the Context of Evolving Technologies*. Boulder, CO: Ethica Publishing.

- Damasio, A. (2003). *Looking for Spinoza*. Londres: William Heinemann.
- Deleuze, G. (2009). *Spinoza: filosofía práctica*. Barcelona: Tusquets.
- Dreyfus, H. (1992). *What Computers still can't do*. Nueva York: MIT Press.
- Duchesneau, F. (1998). *Les modeles du vivant de Descartes a Leibniz*. París: VRIN.
- Japón quiere restringir las humanidades en su reforma educativa. (23 de diciembre, 2015). *El Espectador*. Recuperado de <http://www.elespectador.com/noticias/educacion/japon-quiere-restringir-humanidades-su-reforma-educativ-articulo-588207>.
- Flexner, A. (Junio-noviembre, 1939). The usefulness of useless knowledge. *Harpers*, 179, 544-552
- Fredrickson, B. L. (2004). The broaden-and-build theory of positive emotions. *Philosophical Transactions of the Royal Society B: Biological Sciences*, 359(1449), 1367–1378.
- Fukuyama, F. (1992). *El fin de la historia y el último hombre*. Barcelona: Planeta.
- Herrigel, E. (1999). *Zen in the Art of Archery*. Londres: Vintage.
- Jhonson, J., Waugh, C. y Frederickson, B. (2010). Smile to see the forest: Facially expressed positive emotions broaden cognition. *Cognition and Emotion*, 24(2), 299-321.
- Klein, N. (2014). *This Changes Everything: Capitalism vs the Climate*. Nueva York: Simon and Schuster.
- Longfellow, H. W. (2000). *Poems and Other Writings*. Nueva York: Library of America.
- Liotard, F. (1989). *¿Por qué filosofar?* Barcelona: Paidós.
- Maslow, A. (1982) *La amplitud potencial de la naturaleza humana*. México: Trillas.
- Nietzsche, F. (2000). *El gay saber*. Madrid: Espasa.
- Platón (2008). *Teeteto*. Madrid: Anthropos.
- Rodó, J. E. (1974). *Ariel*. Guayaquil: Ariel.
- Rousseau, J. J. (2008). *Las ensañaciones del paseante solitario*. Madrid: Alianza.
- Savater, F. (1996). *Diccionario filosófico*. México: Planeta.
- Serrano, V. (2011). *La herida de Spinoza*. Barcelona: Anagrama.
- Spinoza, C., Flores, F. y Dreyfus, H. (1997). *Disclosing New Worlds*. Cambridge, MA: MIT Press.

- Stiglitz, J. (9 de septiembre, 2009). Rethink GDP Fetish. *The Cap Times*. Recuperado de http://host.madison.com/ct/article_71fad514-9caa-11de-9a00-001cc4c03286.html.
- Twain, M. (2000). *The Adventures of Tom Sawyer*. Essex: Pearson.
- Wasserman, M. (19 de septiembre, 2010). Entre pertinencia e impertinencia. *El Tiempo*. Recuperado de <http://www.eltiempo.com/archivo/documento/MAM-4147895>.
- Winograd, T. y Flores, F. (1986). *Understanding Computers and Cognition*. Norwood, NJ: Ablex.
- Zukav, G. (1980). *The Dancing Wu-Li Masters: An Overview of the New Physics*. Nueva York: Morrow.