

ENSEÑAR FILOSOFÍA, ENSEÑAR A FILOSOFAR

FELIPE M. IGNACIO

No hay filosofía sin pregunta por la filosofía, y esta a su vez dispara una segunda pregunta sobre la forma adecuada de enseñarla. A diferencia de otros saberes que se lanzan inmediatamente a su objeto de investigación sin prestar especial atención a su propia naturaleza, aclarar esta es un aspecto inevitable de la reflexión filosófica. Esta reflexión se refleja, para empezar, en la proliferación de géneros literarios y sus diversas justificaciones, desde el diálogo a la epístola pasando por el tratado y el ensayo, pero también en los esfuerzos por encontrar la fórmula adecuada para institucionalizar su enseñanza, por establecer un cierto canon de *clase de filosofía*. ¿Cómo, pues, hay que enseñar filosofía? ¿Cuál es el enfoque adecuado para comunicar esta forma de saber? ¿Qué fines debe perseguir y qué medios debe adoptar? Y, finalmente, lo que aquí más nos interesa: ¿puede ser el ejercicio escolar de la disertación la herramienta que mejor se adapte a esta tarea, el *cómo* más adecuado a su *qué*?

1. ¿ENSEÑAR FILOSOFÍA O ENSEÑAR A FILOSOFAR?

Una de esas querellas más aparentes que reales que llenan la historia del pensamiento es precisamente la que protagonizan Kant y Hegel sobre esta cuestión, implícita dentro de una más ancha meditación sobre la naturaleza del saber en general y de la filosofía en particular.

Se trata de una historia bien conocida. Kant fija su posición en el *Aviso* para su curso del semestre de invierno de 1765¹. Su punto de partida es la experiencia cotidiana de los alumnos que pisan por pri-

¹ Cfr. Kant, I., *Aviso de I. Kant sobre la orientación de sus lecciones en el semestre de invierno de 1765-1766*, en *Ágora* 10 (1991), pp. 131-152.

mera vez una clase de filosofía. Acostumbrados a lo que sucede en la de matemáticas o historia, esperan que esta otra clase funcione de la misma manera. Y como no es así, se sienten desconcertados e incómodos. Hay algo anómalo en la manera como se hacen las cosas aquí que descoloca a los alumnos porque les exige algo distinto. Al explorar la razón de esta experiencia, Kant encuentra una diferencia entre ese tipo de conocimiento que *se puede aprender*, como la historia, el derecho o las matemáticas, es decir, de las ciencias, respecto de ese otro tipo de conocimiento que *no se puede aprender*, quizás porque propiamente no sea una ciencia. La razón de esta diferencia no tiene que ver con la mayor o menor seriedad con la que cada disciplina trata sus asuntos, o con lo mejor o peor delimitado que se encuentre su objeto, sino más bien con el hecho de que las primeras disciplinas se encuentran *ya acabadas*. Por eso sus contenidos fundamentales pueden ser sintetizados y presentados en un manual que puede ser estudiado sistemáticamente, un solo libro que contiene la doctrina matemática, jurídica o historiográfica que se ha ido acumulando progresivamente durante siglos y que cuenta con un fuerte consenso entre los especialistas. Y por eso su estudio es condición suficiente para que cualquiera que la asimile se convierta inmediatamente en matemático, jurista o historiador. Por el contrario, la particularidad de la clase de filosofía tiene que ver con que, debido a la singular posición que ocupa dentro del sistema del saber, no cuenta con un libro así, que contenga la doctrina que uno tiene que asimilar para convertirse en filósofo. La filosofía es una disciplina *inacabada*. Es tan solo, dirá ya en la *Crítica*, «la mera idea de una ciencia posible que no está dada en concreto en ningún lugar»². Como consecuencia, todo sistema filosófico que merezca tal nombre es siempre una imperfecta realización de ese ideal, y por ello la unificación de la doctrina filosófica es imposible. Se puede aprender matemáticas porque hay una doctrina matemática ahí disponible que puede ser estudiada y memorizada, pero no se puede aprender filosofía porque no existe *una* filosofía, porque la filosofía es más bien un territorio quebrado y en disputa que no permite la fijación de una doctrina unificada. Por eso, lo que más alarma a Kant es el engaño que sufre

² Kant, I., *Crítica de la razón pura*, A 838 / B 866, Madrid, Alfaguara, 1978.

cualquier joven inadvertido que se inicia en esta disciplina cuando sus maestros, vistiendo la filosofía con el ropaje de las ciencias, falsifican la naturaleza de la propia clase pretendiendo hacer pasar lo que solo es *su* filosofía por *la* filosofía.

Y sin embargo, a pesar de esta debilidad, piensa Kant que, aunque no se puede enseñar filosofía, *algo* de ella sí se puede enseñar. No *filosofía*, pero sí *a filosofar*. Para ello, la enseñanza de esta disciplina constitutivamente inacabable tiene que adoptar un método *cetético*, es decir, inquisitorio. El profesor de filosofía tiene que hablar de algo, tiene que proponer un contenido a su alumno, presentarle ciertas doctrinas de ciertos autores, porque en eso consiste dar una clase. Pero habrá de hacerlo no como un contenido verificado que tiene que ser asimilado por el alumno, sino como la ocasión para que el alumno se inicie en la búsqueda de la verdad a través del diálogo con esas ideas, examinándolas por sí mismo y sometiéndolas a crítica. Un ejercicio que, en realidad, es ya en sí mismo una invitación para que comience a hacer filosofía, esto es, a pensar por sí mismo. Diríamos que uno se inicia en las matemáticas adquiriendo ciertos contenidos matemáticos ya disponibles, pero que uno se inicia en la filosofía estableciendo un diálogo con otros que han tratado de pensar sobre ciertos problemas que no han podido del todo resolver y que le interpelan para que uno mismo los someta también a su propio juicio. Por eso dice Kant que quien se ha aprendido de memoria un sistema filosófico, hasta el punto de poder contar con los dedos de la mano todos sus principios, explicaciones y demostraciones, tan solo ha ganado un conocimiento *histórico* completo de esa filosofía, pero no *racional*: sabe historia de la filosofía, pero no filosofía. Porque, añade, «no puede llamarse filósofo nadie que no sepa filosofar», y solo se puede aprender a filosofar «por el ejercicio y por el uso propio de la razón»³. En este sentido, el verdadero filósofo tiene que ser «un pensador autónomo», que haga «un uso libre y autónomo de su razón y no un uso de imitación servil»⁴. Y por eso, para Kant, en relación con la enseñanza de la filosofía, parecería que es más importante el *método* que el *contenido*, la manera como el

³ *Ibid.*, A 836 / B 864.

⁴ Kant, I., *Lógica*, Madrid, Akal, 2000, p. 93.

estudiante hace uso de su razón que las proposiciones que alcanza, el hecho de que se inicie en el ejercicio de pensar por sí mismo que las conclusiones a las que llegue con su razonamiento.

Tanto la *Fenomenología* como la *Enciclopedia* incluyen en sus primeras páginas una inversa reflexión sobre la didáctica de la filosofía. Es fácil entender por qué razón Hegel parece estar replicando en estas páginas a Kant. Kant escribe en el interior de una atmósfera dominada por el dogmatismo metafísico; Hegel, unos treinta años después, en otra donde empieza a reinar el positivismo cientificista que llega para quedarse a comienzos del XIX. Por ello, lo que más le preocupa es la manera como esta concepción *cetética* de la filosofía amenaza con banalizarla, convirtiéndose así en un obstáculo para el necesario esfuerzo por elevarla y transformarla en algo que tiene que ser *tomado en serio*⁵. Kant estaría así prestando legitimidad a ese prejuicio que hace creer que, mientras que para cualquier ciencia, arte y oficio hace falta el estudio y el dominio de una técnica, para hacer filosofía eso sobra. Ese prejuicio que hace pensar que, mientras que para ser un buen zapatero no basta con tener ojos, dedos, cuero y herramientas, porque hace falta también dominar una técnica, porque hay que *saber* hacer zapatos, y eso lleva tiempo y esfuerzo, resulta que para hacer filosofía basta con disponer de una sana razón, porque la filosofía es justamente esa disciplina que comienza en el lugar exacto donde finaliza el conocimiento y el estudio. La insistencia kantiana en el método *contra* el contenido parece así vaciar a la filosofía misma, convirtiéndola en una especie de difuso y banal *aprender a pensar*. Un superfluo saber *sin estudio y sin esfuerzo*⁶ que cualquiera puede practicar en cualquier momento y que por ello merece el desprecio del auténtico saber: las ciencias.

Pero resulta, protesta Hegel, que el *filosofar natural*⁷ que brota espontáneamente del sano sentido común en realidad solo produce trivialidades. No es más que una versión descafeinada de la verdadera filosofía, esa que hace el esfuerzo de elevar lo efectivamente real a la luz del concepto, haciéndolo inteligible y transparente, lo que constituye

⁵ Hegel, G.W.F., *Fenomenología del espíritu*, Madrid, Abada-UAM, 2010, p. 131.

⁶ Hegel, G.W.F., *Enciclopedia*, Alianza, 1997, §5, p. 105.

⁷ Hegel, G.W.F., *Fenomenología del espíritu*, ed. cit., p. 133.

precisamente la esencia de toda forma de *cientificidad* de la que también, faltaría más, participa la filosofía. La diferencia entre las ciencias y la filosofía no es pues que las primeras sean *científicas* y la segunda no, sino su diferente forma de *cientificidad*, que proviene de la diferente naturaleza de sus verdades y de la que, a su vez, brota un diferente método: *dialéctico*, en el caso de la filosofía, por tratarse de un saber que tiene un carácter especulativo, lo que obliga a sus conceptos a reproducir el movimiento de lo efectivamente real, y que por eso no puede ofrecer respuestas inmediatamente *claras y precisas* a las preguntas que tiene que contestar, sino que necesita de un largo rodeo para que las cosas que dice ganen un sentido pleno. Por eso es tan importante para él que la filosofía se entere de que tiene un *contenido* que tiene que ver precisamente con la *finalidad última de la ciencia*, del que solo ella se puede ocupar, que es difícil y que requiere tanto estudio y tanto esfuerzo como la más rigurosa disciplina científica particular. Y por eso, contra Kant, parecería que para Hegel lo importante es justamente este contenido, a partir del cual se determina el método. Porque la filosofía tiene que ser una disciplina seria y rigurosa, debe adoptar un enfoque no dogmático, pero sí *doctrinal*. No habría pues que enseñar ese banal filosofar natural en el que parece consistir ese enseñar a filosofar del que habla Kant, sino *enseñar filosofía*.

Está claro que la querrela es más aparente que real. Ni Kant quiere decir que la filosofía es un mero pensar vacío de contenido, ni Hegel quiere matar la libre espontaneidad del estudiante para pensar por sí mismo, inoculándole un dogma que ha de aceptar acriticamente. Está claro que ambos saben que solo se aprende filosofía aprendiendo a filosofar, pero que para aprender a filosofar hay que aprender filosofía, y que eso solo se puede hacer leyendo a los filósofos. Ambos seguramente coincidirían en que decir las cosas que primero se te vienen a la cabeza no es propiamente pensar por uno mismo, sino más bien decir o trivialidades o tonterías. Pero también en considerar que toda aproximación externa a las doctrinas puede proporcionar erudición, pero no te convierte en filósofo. Porque la filosofía implica ese especial compromiso que nace de tratar de comprender desde dentro lo que otros han dicho a partir de un auténtico esfuerzo por pensar de modo propio, entablando así un diálogo auténtico que no falsifique ideas,

que no distorsione argumentos y que, porque se toma en serio sus propios juicios, toma también en serio los juicios de los adversarios en ese *combate amoroso* que, según Jaspers, define la auténtica comunicación y en el que tiene que consistir necesariamente la reflexión filosófica⁸. Seguramente coincidirían, en fin, en que uno solo aprende a pensar por sí mismo gracias a esa particular mirada estrábica que pone un ojo en las cosas mismas y el otro en los grandes pensadores que nos han legado los conceptos que nos permiten contemplarlas. Igual que no basta con ponerse a pintar para ser un buen pintor, porque hay que aprender a pintar, y eso se hace estudiando las obras de Velázquez o Picasso, no basta con ponerse a pensar para ser filósofo, porque también para llegar a pensar algo por sí mismo antes hay que haber estudiado a Descartes o a Husserl. Aunque sin duda Kant y Hegel difieren en relación con las posibilidades de realización de esta empresa, ambos entienden lo mismo por filosofía, quizás porque no se pueda entender otra cosa: ese saber vertebrador que conecta y unifica la pluralidad de los conocimientos con los fines de la razón humana; ese sin el cual el conjunto de las ciencias se convierte en una amalgama informe. Un saber riguroso que, como tiene este contenido preciso, tiene que ser, sin embargo, enseñado de acuerdo con un método distinto al de las ciencias positivas, de la única manera como se puede enseñar. A partir de esta coincidencia profunda, lo que sí hay es un diferente acento que tiene que ver con la manera como ambos reaccionan ante los diferentes peligros que amenazan con desequilibrar ese siempre frágil equilibrio entre forma y contenido. Kant es más sensible a la violencia que representa el dogmatismo wolffiano; Hegel, al descrédito que sufre por su aparente falta de seriedad frente a las ciencias modernas. Ambos estarían así respondiendo a las dos desviaciones que nos apartan de la única manera como se puede enseñar filosofía: de un lado, la rígida tendencia hacia una visión unívoca de las cuestiones que confunde la verdad con lo que solo es una aproximación a la verdad; del otro, el incontrolado diálogo donde cada uno tiene su opinión y todas las opiniones cuentan, y donde la aspiración a la verdad se licúa en el frenesí

⁸ Jaspers, K., *La filosofía desde el punto de vista de la existencia*, Madrid, FCE, 1953, pp. 20-23.

del todo vale. Porque desde siempre solo ha habido una única manera correcta de enseñar filosofía. Una que consiste en ese difícil arte que, sin saber muy bien cómo, consiguen dominar algunos de esos buenos profesores a los que tanto debemos, que nos sirvieron de inspiración durante nuestro propio período de formación, tan fácil de reconocer en los otros cuando lo vemos ejecutándose como difícil de describir y transmitir, y que tradicionalmente llamamos *método socrático*.

2. EL MÉTODO SOCRÁTICO

En la manera como Sócrates dialoga se muestran efectuándose por primera vez, de manera ejemplar, dos cosas: primero, qué es la experiencia filosófica, qué sucede cuando se entra en contacto con ese modo de pensar; después, cómo se enseña, la forma de dar acceso a ese modo de pensar a otro. En sus conversaciones, recreadas por Platón, no encontramos tanto una reflexión sobre ambas cosas como su puesta en obra, la acción por la cual Sócrates consigue operar en su interlocutor esa particular experiencia y los recursos necesarios para producirla.

¿Qué es eso de la experiencia filosófica? Una *conversión de la mirada*. Es ese prodigioso momento transformador en el que repentinamente lo que se tomaba por *lo real* tiembla y se agrieta, revelándose como ilusión, para dar paso a otra realidad *más real*, más firme y consistente, lo que a su vez provoca una transformación en nuestra habitualmente ordinaria y descuidada manera de vivir y el inicio de ese otro modo de vida que los griegos llamaron filosófico. El discurso filosófico es un dispositivo que *actúa sobre las almas*. Un mecanismo con el poder de «*formar*, es decir, de enseñar una habilidad, de desarrollar un *habitus*, una nueva capacidad de juzgar y de criticar, y de transformar, es decir, de modificar la manera de vivir y de ver el mundo»⁹. En los diálogos socráticos asistimos precisamente a ese acontecimiento. En ellos *sucede* eso que después otros, como Platón y Kant, tematizan. El primero, a través del mito de la caverna. El segundo, al interpretar la Ilustración como ese repentino acto de valentía que provoca la revolución en el modo de pensar que nos arranca de uno ajeno, infantil y dependiente, en el que propiamente no se piensa porque más bien son los otros quie-

⁹ Hadot, P., *¿Qué es la filosofía antigua?*, México D.F., FCE, 1998, p. 297.

nes piensan por ti, y que nos sitúa en ese otro en el que uno comienza a pensar por sí mismo.

¿Cómo se produce esa conversión? Desde su más tierna infancia, los seres humanos se encuentran incrustados en un sistema cultural, el que sea, que les nutre de creencias que les ayudan a dar sentido y a orientarse en el mundo que les toca habitar, y que se expresa en cada uno de los comportamientos que efectúan y de juicios que formulan. Todo ser humano sabe así comer como hay que comer, vestir como hay que vestir y también pensar como hay que pensar. Sócrates representa una anomalía. Es un extraño en la ciudad. No participa plenamente de ese tejido cultural. El primer gesto del filósofo consiste en apartar la mirada de ese paisaje común para clavarla en la dura objetividad de las cosas mismas, ajena a las necesidades e intereses de la comunidad, en eso que los griegos llamaban su *naturaleza*. Al hacerlo, impugna como *falso saber* ese sistema de creencias en el que se encontraba originalmente incrustado, ese sentido común que sostiene el juego social. Señala la desigualdad entre *lo que sabe todo el mundo* y el *saber*. Es un personaje incómodo no porque vaya por ahí diciendo esa aparente banalidad de que solo sabe que no sabe nada, sino porque les está diciendo a sus conciudadanos, que viven inconscientemente inmersos en su universo cultural, que manejan perfectamente sus códigos y que por eso creen saber cómo son las cosas en realidad, que son ellos quienes en realidad no saben. Que su unánime acuerdo sobre lo que las cosas son, sobre eso que va de suyo, es solo un sistema de prejuicios, una serie de creencias tácita y acríticamente aceptadas en las que *se está*, que han sufrido un proceso de endurecimiento y naturalización y que por eso mismo son ya tan sólidas y firmes que se han vuelto indiscutibles e indudables. Una espesa y gruesa capa de prejuicios que sostiene su convivencia ordenada, gracias a la cual consiguen mantener sus frágiles vidas frente a las fuerzas de la naturaleza y que, por ello, oculta la naturaleza de las cosas porque solo muestra el conjunto de necesidades subjetivas que el sistema cultural tiene que satisfacer. Este es el subversivo acto que convierte a Sócrates en un peligro para la comunidad y acaba provocando la acusación de impiedad y corrupción de la juventud que le hace merecedor, a ojos de sus conciudadanos, de la pena de muerte.