

La doxa de los filósofos. Filosofía política y enseñanza de la filosofía

Fernando Svetko (UNC)

> **Introducción**

La filosofía, tal como la conocemos y estudiamos, surge en la *polis* democrática, en un “universo espiritual” en el que se modifica sustancialmente el régimen de la palabra, del espacio y de la ley. La palabra política ya no es la *Themis*, la sentencia inapelable del rey, sino que ahora es el *logos*, el discurso racional y argumentativo, la palabra abierta que circula y se somete al escrutinio de todos. Esta palabra es una nueva palabra para un nuevo tipo de espacio político, en el que las decisiones se toman a la luz del día y en el que las leyes se escriben sobre las paredes. Tanto en el ámbito público/privado del *agora* (la plaza del mercado) como en el ámbito público propiamente dicho de la *ecclesia* (asamblea), esta nueva palabra no puede ser sólo argumentación, sino que debe ser también “persuasión”. Las razones deben poder convencer a los muchos, y no es casual que los atenienses de este periodo hubieran consagrado un santuario a la diosa *Peitho*.

Pero la filosofía también surge a partir de tradiciones órfico-pitagóricas, de ritos iniciáticos ocultos ligados a lo divino y a la salvación personal. Y surge de una experiencia fundamental ligada al *thaumadzein*, “al asombro ante aquello que es tal y como es”. En este sentido, su palabra es una palabra que se resiste a circular como una opinión entre opiniones, que se niega a ser traducida o incorporada a los conceptos con los que resolvemos y cerramos los problemas en torno a las cosas más graves de la existencia, los problemas en torno a aquellas cosas que parecieran constituir el límite exterior de nuestra experiencia humana; un límite que –precisamente, esto era lo que pensaba el Platón de la *Carta VII*- nos deja sin palabras. Esta palabra filosófica no se resguarda de la opinión porque se considere a sí misma como *sophia*, como sabiduría, sino porque se considera respetuosa de ese límite, “filosófica” en este sentido, y porque considera que la experiencia del *thaumadzein* es lo contrario de la experiencia del *doxadzein*, del adoptar opiniones sobre aquellos asuntos sobre los que no cabe forjarse opiniones –a menos que uno esté dispuesto a simplificarlos en exceso o a convertirlos en meras palabras.

Esta duplicidad de origen de la filosofía constituye una tensión, entre la exigencia de racionalidad y comunicación y la búsqueda de sobrepujar ciertos límites y sondear ciertas profundidades. Esta tensión entre la claridad y la oscuridad, en el marco de la democracia, constituye para nosotros la primera forma de aparición del problema de la enseñanza de la filosofía.

› **El surgimiento del límite**

En las primeras páginas de su *Historia del Arte*, Ernst Gombrich dice que la mayor revolución en toda la historia del arte es una vasija griega del siglo VI AC., que presenta la imagen de un pescador, con su red y su lanza, y con uno de sus pies visto de frente. Ese pie visto de frente, dice Gombrich, es un cataclismo cultural: es el descubrimiento del *escorzo*. Cualquier estudiante de bellas artes o alguien que simplemente haya asistido a una clase de dibujo comprende perfectamente lo que es un escorzo: si un grupo de personas se sitúa en un determinado espacio, rodeando a un modelo – persona o cosa-, y cada una dibuja *lo que ve desde su lugar*, cada una de esas personas va a obtener un *escorzo* de ese objeto. Este procedimiento tan sencillo, sin embargo, supuso en su momento un cambio radical en los modos de representación de la realidad.

Sostiene Gombrich que los egipcios representaron en el espacio *lo que sabían*, y que los griegos representaron, por primera vez, *lo que veían*. Las figuras humanas representadas por los egipcios nos muestran ojos vistos de frente en rostros vistos de perfil, torsos vistos de frente con brazos que cuelgan a los costados sin movimiento y con piernas vistas de perfil, pies que muestran simultáneamente los dedos pulgares. Las figuras humanas pintadas en los vasos cretenses, en cambio, ya desde el siglo VIII AC intentaban representar el movimiento. No se trata de que los artistas griegos fueran “mejores” que los artistas egipcios, sino simplemente de que tenían apuestas representativas diferentes y vivían en esquemas sociales diferentes. Para los artistas egipcios no era, quizá, tan relevante mostrar cómo *se veía* un ojo humano desde tal o cual punto de vista, como sí brindar la representación más general y más sencilla de lo que *es* un ojo humano: un óvalo horizontal con un círculo en el centro. No es casual que un filósofo como Platón haya sentido una gran predilección por este arte de los arquetipos y un profundo rechazo por el arte ateniense de su tiempo: nada más parecido a la eternidad del mundo de las ideas inmutables que estas formas únicas e invariables de un arte –y una sociedad- que a lo largo de más de tres mil años no había sufrido prácticamente ninguna modificación. Los artistas griegos, en cambio, se encontraban ante el dilema de la *mímesis*, y las mudanzas de sus formas eran las mudanzas de su sociedad: *no podían representar lo que debían, y no debían representar lo que podían*. En el seno de este dilema fue que inventaron el *escorzo*, la primera técnica pictórica conocida que presenta los objetos tal como se ven desde *un* lugar, la primera forma de representación de la realidad que incorpora la idea de *límite* como algo constitutivo de nuestra mirada. Lo que vemos, lo vemos desde un lugar y no desde otro –ni mucho menos desde todos los lugares posibles. No es que tengamos límites: *somos* un límite. Esta idea de límite está en el corazón de las enseñanzas morales de la tragedia ática, que también floreció en este período. (La tragedia se encarna muchas veces en sus personajes bajo la forma de una *hybris*, de una desmesura que consiste en intentar colocarse por fuera de este límite que es lo humano, por encima o por debajo, como los dioses o las bestias –para los que no hay, según Aristóteles, política posible.) Y esta idea de límite está también en el centro de las dos configuraciones diferenciales que adoptaron la acción y el pensamiento griegos entre el siglo VI y el siglo V AC: la democracia y la filosofía.

¿Qué otra cosa es la democracia, si no el escorzo aplicado a la política? ¿Y qué otra cosa es la filosofía, si no el escorzo aplicado al trabajo del pensamiento? En una democracia, las diversas opiniones no sólo son permitidas o toleradas, sino que son absolutamente necesarias y vitales para construir el bien común, “son la respiración misma” de esa forma de vida. En una filosofía entendida como diálogo, la igualdad de los interlocutores en el derecho y la obligación de dar y pedir razones, en el *logon didonai*, es tanto como la posibilidad de separarse de lo dado, de lo acostumbrado, y hasta de lo querido, para volverlo objeto problemático de pensamiento.

Escorzo, tragedia, democracia, filosofía. Estas formas de lo humano, que florecieron al mismo tiempo y en el mismo lugar, parecieran habernos dicho algo y parecieran volver a decirnos, una y otra vez, esa sola y misma cosa: necesitamos de todas y cada una de las miradas para conocer y actuar en el mundo, necesitamos albergar la mayor cantidad y variedad posible de realidades, para poder ser y estar con los otros. Esta enseñanza capital podría haber funcionado sin mayores problemas como base de sustentación y equilibrio para el ejercicio armonioso de la filosofía y de la política en la historia. Sin embargo, esta posibilidad de composición tan aparente estaba amenazada por una “experiencia filosófica fundamental”, que tensionó el conflicto, en un marco de crisis profunda, hasta que el conflicto se convirtió en tragedia: cuando la primera democracia asesinó al primer filósofo.

➤ ***Sócrates y el problema del filósofo ciudadano***

La *Apología de Sócrates* comienza con una muy fuerte distinción entre *dialéctica* y *retórica*, una distinción que hará escuela y que constituirá durante siglos el corazón secreto de la *doxa* de los filósofos: la creencia en que es posible un lenguaje no retórico –no tropológico, no metafórico, no falso-, en el que las palabras se correspondan con las cosas (esta creencia, y su correlativa concepción del conocimiento como algo esencialmente *contemplativo*, es la que va a quedar para siempre sin fundamento a partir de un breve texto de juventud de Nietzsche sobre la verdad y la mentira). En efecto, Sócrates da inicio a su discurso diciendo que se equivocan los que lo quieren presentar como alguien que es “hábil para hablar”, “si no es que acaso éstos llaman hábil para hablar al que dice la verdad”. La habilidad para hablar, la retórica, aparece como lo opuesto a la búsqueda de la verdad, la dialéctica. Y en toda la primera parte de la *Apología*, vemos a Sócrates realizar un esfuerzo formidable por diferenciarse de los sofistas. Este esfuerzo no es nada más ni nada menos que la primera definición que nos ha legado la tradición acerca de lo que significa ser un filósofo: alguien que, a través del diálogo racional, busca un saber que en principio reconoce no poseer. Sin embargo, una mirada de conjunto de todo el texto nos muestra a un Sócrates muy emparentado con aquello que pretende rechazar: alguien que se defiende de manera brillante de acusaciones que no le han hecho, y que se defiende de manera bastante tramposa de las acusaciones que efectivamente le han hecho, alguien “que hace más fuerte el argumento más débil”. Un sofista.

No parece plausible que esta imagen de conjunto se deba a un descuido de Platón (una de las plumas más cuidadosas de toda la historia de Occidente). Sí cabe pensar que una parte importante de la grandeza de Platón tiene que ver con habernos legado, en este y otros escritos (como el *Cármides*, el *Eutifrón* o el *Protágoras*), la figura de un personaje complejo, ambiguo, humano. Aunque también podríamos ver, en esta imagen de “Sócrates-sofista”, una indicación de la decepción que –según Arendt- sintió Platón al ver que, en aquel juicio memorable, la *dialéctica* del maestro se corrompía adoptando las formas de la *retórica*, y ni siquiera de ese modo lograba persuadir a los jueces.

Otro ejemplo de esta “inutilidad” de la filosofía en el terreno político lo encontramos en el que tal vez sea el más escéptico de los diálogos platónicos de este periodo: el *Cármides*. El escepticismo de este diálogo llega hasta el vértigo de un Sócrates que duda no solo de la posibilidad de ese “saber de lo que se sabe y de lo que no se sabe” que sería la *sophrosyne* –y la filosofía, por supuesto-, sino que duda de la propia utilidad de su oficio, de la *mayéutica*, contrastando radicalmente con los tramos finales de la *Apología*, en los que presenta su función de “tábano” como un gran bien para la ciudad.

Sabemos que esta decepción y este escepticismo de Platón en relación con las enseñanzas de su maestro son una de las consecuencias del juicio y la condena que tuvo lugar en el año 399, y que constituyeron una parte práctica importante del alejamiento de la ciudad por parte del filósofo –de éste y de todos los filósofos. Sabemos también que en este juicio se reveló una “contradicción más profunda” entre la filosofía como tal y la política como tal, entre ese respeto sagrado por el *pathos* del asombro mudo, por un lado, y la necesidad *ineludible* de opinar, actuar y hacerse responsable ante otros por las consecuencias impredecibles de los actos, por el otro. Y sabemos que esta separación fue vuelta por Platón contra la ciudad, en su famosa alegoría de la caverna, como la diferencia entre la *verdad* y la *opinión*, y como la necesidad subsidiaria de aplicar criterios absolutos a los relativos asuntos humanos.

De aquí la consabida diferencia señalada entre la práctica callejera del maestro y el distanciamiento olímpico del discípulo, entre una vida consagrada a los asuntos de la ciudad (guerra, representación pública, hijos) y una vida retraída y compartida con un círculo selecto de despreciadores profesionales de lo público. Sin embargo, fue Hannah Arendt la primera en introducir un matiz –que luego retomaría Castoriadis- que es fundamental para comprender esa “contradicción profunda” y para deshacer, al mismo tiempo, cualquier tentación moralizante por distinguir de manera tajante la figura de Sócrates respecto de la de Platón: la práctica de buscar la verdad *en* las opiniones puede acabar por destruir las opiniones mismas en cuanto tales –lo cual no representa ningún problema para la filosofía del *thaumadzein*, pero significa un socavamiento total y absoluto para la forma de vida democrática.

Cornelius Castoriadis presentará la historia de la relación entre la filosofía y la política como la historia de un trágico desencuentro que asumió dos formas fundamentales: la crítica *radical* de la filosofía hacia la política, que vimos encarnada –a pesar de sus diferencias- en las figuras de

Sócrates y Platón, y la legitimación –también *radical*- de los poderes existentes, que Castoriadis llama “racionalización de lo real” y que ubica en un amplio espectro de personajes, que van de Jesucristo hasta Hegel y Sartre, pasando por el estoicismo romano y el cristianismo medieval. La “racionalización de lo real” es un expediente de supervivencia psicológica que consiste en “convertir el no poder en no querer”, como en la fábula de la zorra y las uvas, en la sentencia crística “mi Reino no es de este mundo”, o en la fórmula hegeliana “todo lo real es racional”.

Entre estas dos alternativas de desencuentro –que es trágico porque se supone que la filosofía y la política comparten la matriz común histórica del *logon didonai*-, Castoriadis buscará la posibilidad *práctica* del “filósofo ciudadano”. Esta posibilidad es “práctica” porque estas alternativas constituyen “una antinomia que no tiene solución teórica.” El filósofo ciudadano tiene que encontrar su *tono*, en un trabajo sobre sí mismo que es al mismo tiempo una política y una estética (como lo es el trabajo del *juicio* para Arendt). Ser un filósofo ciudadano es de algún modo hacer de uno mismo una obra de arte, aunque no de *l’art pour l’art*, sino de un arte que constituye un juego serio de serias implicancias. “[el filósofo] debe aceptar, y no a desgano, que lo que trata de hacer entender todavía es una *doxa*, una opinión, no una *episteme*, una ciencia. [...] Todo lo cual no debe convertirse en pretexto para que avale sin crítica las decisiones de la mayoría, para que se incline ante la fuerza del número. Ser democrático y poder decir al pueblo, si así se considera: ustedes se equivocan.”

› “Ustedes se equivocan”

En 1994, en el mismo año en que la Constitución argentina reformada incorporaba diez Tratados Internacionales de Derechos Humanos, en Córdoba se sancionaba la ley 8431, el “Código de faltas”, “que suprimió todos esos derechos y se erigió en instrumento de disciplinamiento social de los sectores marginados y herramienta de gobierno frente a la protesta social. [...] El Código castiga conductas como el merodeo sospechoso, la prostitución molesta o escandalosa, los actos contra la decencia pública o la ebriedad molesta. La vaguedad y la ambigüedad de estos tipos contravencionales, incrementa la discrecionalidad policial y su selectividad, ya que el propio agente que realiza la detención, completa la definición de la conducta prohibida en el Código. No se sabe qué se castiga, pero sí a quién está dirigido: los jóvenes de los sectores altos pasan un máximo de dos días detenidos, dos meses en el caso de los sectores medios y hasta seis meses en el caso de los sectores bajos.” En los últimos diez años, luego de que la Provincia de Córdoba firmara un convenio con el Manhattan Institute en el marco del clima punitivo suscitado por el “caso Blumberg”, las detenciones por Código de Faltas se incrementaron hasta llegar a casi 50 detenciones por día. “En Córdoba no hay defensores públicos y el 94,5 por ciento de los contraventores no ejercen el derecho de designar un abogado de confianza. La policía realiza el arresto, instruye el sumario, acusa, juzga y controla la ejecución de la pena, casi como un monarca.”

En 2006, en pleno recrudescimiento de esta política represiva, me tocó trabajar, como profesor de filosofía, en dos colegios muy diferentes de la ciudad de Córdoba: un colegio nocturno que recibía a jóvenes de bajos recursos, y un colegio privado situado en una zona de *countries*. Años atrás, un profesor de la universidad nos había recomendado en clase la película *Twelve angry men*, del director neoyorkino Sidney Lumet, para trabajar temas sobre filosofía y democracia. Ahora, en este contexto problemático, en el que veíamos cómo la democracia estaba siendo amenazada de la manera más radical por una política provincial que era propiciada por amplios sectores de nuestra sociedad, se hacía necesario discutir una enseñanza de la filosofía como filosofía política, para pensar la democracia como gobierno posible de todas las realidades y de todas las miradas, y para pensar la seguridad desde la perspectiva de los derechos humanos. Así fue que surgió la idea de trabajar, con los jóvenes de ambos colegios –de ambas realidades–, sobre los textos clásicos arriba analizados, a la luz singular de una película que –a pesar de hallarse en las antípodas de los patrones comunes de visualidad de nuestros jóvenes, o quizá precisamente por eso– los acercaba de manera sorprendente a pensar con mayor complejidad estos problemas.

Twelve angry men (1957) es una de las obras más importantes de la época más grande del cine clásico norteamericano, y constituye una de las primeras miradas que el cine dedicó a este problema singular: el de un grupo de hombres comunes y corrientes que tienen que deliberar sobre las evidencias disponibles y los testimonios recibidos, en un caso de vida o muerte, para *hacer* justicia.

La historia transcurre de principio a fin, a lo largo de toda una calurosa noche de verano, en un único ambiente: la sala de deliberaciones de un edificio de tribunales, en la que un jurado popular de doce miembros intenta determinar –en base a los elementos aportados por la fiscalía y la defensa– si un joven marginal de 18 años es culpable o no del asesinato en primer grado de su propio padre. Antes de que el jurado se retire a deliberar, el juez aclara que deben llegar a un veredicto unánime, porque, si el veredicto es “culpable”, se le impondrá al joven la pena de muerte. Apenas ocupa cada uno su lugar en la mesa de deliberaciones, se percibe el apuro que todos tienen por “liquidar” rápidamente el asunto y así poder volver a sus ocupaciones cotidianas. Excepto por uno de ellos, el señor Davis, que plantea desde un comienzo el problema a resolver: ¿están fuera de toda duda razonable las evidencias de las que disponemos para estar seguros de lo que creemos estar seguros? Cuando se realiza la votación preliminar, once jurados votan “culpable” y sólo Davis vota “inocente”. Y esto desencadena la acción: este hombre, solo con su duda, intentará que los once jurados restantes lo convenzan de que las pruebas presentadas contra el adolescente no dejan lugar a ninguna duda razonable. “Puesto que la vida de un ser humano está en juego”. Nada menos.

Tema filosófico si los hay, la *duda* constituye el motor de esta trama, la causa eficiente de su progresión dramática: el principio de *duda razonable* fundamenta la *presunción de inocencia*, fundamento a su vez de todo Estado de Derecho y único caso en el que la apelación a la ignorancia

no constituye una falacia: *todos somos presuntos inocentes hasta que no se pruebe lo contrario*. La “carga” de la prueba recae sobre el acusador.

Según se mire, Davis es una especie de Sócrates (para los que estudiamos filosofía), y Davis es una especie de juez garantista (para los que estudian derecho). Es un preguntador impenitente, por un lado, y es alguien que comprende muy bien qué cosa es un debido proceso, por otro. Es alguien que intenta separar las razones de los prejuicios, y también es alguien que intenta hacer ver la importancia democrática que en estos procesos judiciales tiene la participación de cada uno *sine ira et studio*.

Desde la enseñanza de la filosofía, enfocamos esta película como complemento para una primera aproximación a ciertos temas básicos, como lo son la definición misma del saber filosófico como práctica argumentativa y la definición misma del rol del intelectual como aquel que a través de la palabra y la formulación explícita de ideas generales intenta influir en el curso de su sociedad. En efecto, el protagonista de la película, Davis, no hace más que dar y pedir razones, buenas razones – puesto que, en este caso, la decisión que se debe tomar es literalmente una decisión de vida o muerte. Opone al apuro venal de sus interlocutores la necesidad de detenerse a pensar para evaluar cuán justificada está la certeza que todos creen tener, para evaluar si es que *saben* lo que dicen saber. Ostenta las dos características que Castoriadis propone como condiciones necesarias para el equilibrio *prudencial* que debe definir la práctica intelectual del “filósofo ciudadano”: la modestia de reconocer que lo suyo es una opinión más y no una ciencia, y la valentía de no someterse sin buenas razones a los dictados de la mayoría. No se coloca ni por encima ni por debajo de los otros, se asume como un par con derecho a la palabra.

Pensando puntualmente el tema del Código de Faltas, *Twelve angry men* nos permite aproximarnos a ciertos temas básicos del derecho. El primero de ellos es el de los derechos fundamentales: el Código de Faltas es la inversión exacta del principio de presunción de inocencia que funciona como eje en la película de Lumet: según la ley provincial N° 8431, *todos somos presuntos culpables hasta tanto no se demuestre lo contrario*. Ahora bien, este “todos” tiene un matiz de clase, al que podríamos denominar “la cuestión criminal”. Esta cuestión tiene que ver con el modo en que nuestras sociedades construyen sus imágenes de “individuos peligrosos”. Es significativo que una película que tiene más de medio siglo nos muestre de manera tan cercana cómo las representaciones de la “amenaza” social refuerzan el mismo estereotipo: jóvenes pobres, marginados socialmente, que portan en su misma fisonomía los supuestos indicios de la criminalidad, que tienen “un aspecto sospechoso”. Otro tema es el de los jurados populares y su significación para un sistema democrático como el nuestro. Cuando se discutió hace algunos años en Argentina sobre la posibilidad de instaurar de manera extendida el sistema de juicios por jurados legos (o sea, de jurados integrados completamente por “gente común”, sin ayuda de profesionales del derecho), aparecía la siguiente preocupación: “vivimos en una sociedad racista, clasista, machista; si dejamos en manos de esa sociedad la aplicación de veredictos, van a ser esos prejuicios los que al fin y al cabo determinen la suerte de los acusados”. Y esta preocupación era

contestada con un argumento de no escasa solidez: “si asumimos que los jueces no son máquinas de aplicar la ley sino hombres y mujeres situados que juzgan desde su situación, y verificamos que hasta ahora sólo los miembros de cierta clase social han accedido a esas altas magistraturas, entonces estamos prefiriendo que los prejuicios que determinen la suerte de los acusados sean los prejuicios de una sola clase de la sociedad, la clase alta.”

› **La doxa de los filósofos**

La película de Sidney Lumet puede dejarnos también una preocupación levemente platónica: ¿qué habría hecho ese jurado popular sin la presencia del reflexivo señor Davis, qué aberraciones puede cometer una democracia sin la presencia tutelar del filósofo? Es por esto que nos parece relevante proponerles a nuestros alumnos la vinculación de esta obra con la *remake* que hizo el director ruso Nikita Mikhalkov en 2007, exactamente medio siglo después y del otro lado de la desaparecida “Cortina de Hierro”. La de Mikhalkov no es una gran película como la de Lumet, pero nos parece que plantea al menos dos temas significativos. El primero es un descentramiento de la palabra: en la película de Mikhalkov no hay ningún Sócrates, ningún campeón de la dialéctica que conduce a sus interlocutores siempre vanos a una búsqueda honesta del conocimiento, sino que todos y cada uno de los miembros del jurado ruso, desde el exasperado taxista hasta el sereno arquitecto, hacen una *katharsis*, esto es, un reconocimiento racional y pasional de una parte del mundo ético y social que hasta ese momento permanecía ocluido y que aparece a la luz por la fuerza dramática de la situación. El segundo problema tiene que ver con la intuición crítica de que hay algo que no cierra en la *weltanschauung* liberal que propone la rawlsiana película de Lumet. La película de Mikhalkov insinúa que hay cierta idea de justicia en la que la libertad, el “dejar libre” a alguien, se parece demasiado al abandono, y propone otra concepción: una concepción que subordina la justicia a una especie de piedad profana, o que muestra cómo esta piedad profana excede a la justicia. Una piedad que consiste en hacerse cargo del otro, completamente. De todo otro, de todos y cada uno de los otros. Piedad profana que recuerda al viejo sueño del comunismo, que en su momento encarnó la idea de que el mundo es un lugar insostenible mientras haya un solo hombre sufriendo.

Hay una *doxa* de los filósofos. Esta *doxa* consiste en creer que la política necesita de la filosofía, que la política sin las luces del pensamiento filosófico es una cosa desprolija, cuando no cerril o directamente corrupta. Esta *doxa*, según Hannah Arendt, es correlativa de un desconocimiento fundamental: la filosofía política todavía no ha abierto la puerta del asombro que estaba reservada para ella, la del asombro por la pluralidad, por el hecho de que haya *hombres y mujeres* y no más bien esa nada que es el Hombre. Y tampoco ha abierto otra puerta: la que tal vez nos enseñe que, si examinamos con honestidad el derrotero que nos hemos trazado para llegar a ser lo que somos, el

origen primero de nuestro filosofar será el asombro, sí, pero será el asombro bajo la forma del horror.

Si nos reconocemos como parte implicada en esta *doxa*, tal vez no sea un detalle menor preguntarnos *qué* filosofía para *qué* política es la que nos interesa discutir, a la vez que reconocer a los habitantes de nuestras aulas, y a la propia situación de enseñanza y aprendizaje, como un ejemplo de esa pluralidad que tenemos que aprender, todavía, a interrogar.