

Soberbia de la razón y uso práctico: notas sobre el destino del mito en el pensamiento clásico ateniense

Marco Zingano

Universidad de São Paulo, Brasil

Resumen: Al evaluar el papel que el mito cumple en el pensamiento griego antiguo, se debe distinguir, o al menos así se argumenta, el tipo de razón con la que se lo contrasta. En efecto, su función se altera cuando la razón es considerada monolíticamente o, como suele suceder en Aristóteles, cuando opera de dos modos: de modo práctico o de modo teórico. Desde esta última perspectiva, el mito vuelve a un lugar básico en la obra poética.

Palabras clave: mito, razón, filosofía aristotélica, deliberación, poética

Abstract: "Pride of Reason and Practical Use: Notes on the Fate of Myth in Athenian Classical Thought". In evaluating the role that myth plays in ancient Greek thought, one must distinguish, or at least this is the claim, the type of reason against which it is contrasted. Actually, its function is modified when reason is considered monolithically or, as it often happens in Aristotle, when it operates in two ways: in a practical way or in a theoretical way. From this last point of view, myth returns to a basic place in the poetic work.

Key words: myth, reason, Aristotelic philosophy, deliberation, poetics

El paso del mito al *logos* –que, en general, podemos datar en el siglo VI antes de nuestra era– fue muy discutido sobre todo a partir de fines del siglo XIX y glosado de diferentes maneras. Una iniciativa que tuvo una acogida privilegiada, en particular en el siglo pasado, consistió en ver en el mito un antídoto necesario contra la soberbia de la razón. El mito, en tal perspectiva, relataría las fuerzas antiguas, de cierto modo indomables, que volverían a desafiar a la razón en sus intersticios y fracasos, reapareciendo aquí y allá como para recordarle a la razón sus propios límites. Siempre desde esta perspectiva, el mito aparece con un sesgo al mismo tiempo atractivo e inquietante: él corrige la soberbia de la razón, lo que constituye por cierto su lado atractivo, pero lo hace apelando a fuerzas antiquísimas, que se manifiestan de manera abrupta e incontrolable, imponiéndose más por celo y violencia que por acuerdo o aceptación, lo que constituye su lado sombrío e inquietante.

No pretendo aquí rehacer la historia de la confrontación entre mito y razón, ni aun en lo que corresponde al último siglo. Mi interés es más bien limitado: solo me gustaría aludir a indicios que, a mi entender, señalan que esta oposición es una creación moderna, en realidad, una creación bastante reciente de la modernidad. Esto puede afirmarse puesto que, cuando volvemos al discurso antiguo, si la razón tuvo trazos de soberbia, rápidamente fue circunscrita, en su dominio práctico, a una actitud muy razonable de reflexión contenida y reconocedora de sus límites. Pienso que lo mismo se puede decir en lo que se refiere al uso teórico de la razón. El fenómeno del escepticismo –que terminó por infectar áreas aparentemente tan adversas a él como la escuela platónica– me parece una clara señal en ese sentido. Aquí, no obstante, voy a limitarme a examinar esta cuestión desde el punto de vista del uso práctico de la razón, es decir, de ese uso con cuya base determinamos qué se debe hacer, los deberes a los que nos tenemos que someter y las leyes que debemos seguir con miras a constituir una buena ciudad y una buena vida en general. La historia que aquí pretendo presentar de modo muy sucinto es la de la distinción de los usos de la razón según Aristóteles en contraste con la noción platónica de una razón monolítica y, como consecuencia de ello, la función a la que el mito puede aspirar en uno o en otro sistema filosófico. La lección que, en mi opinión, se debe extraer es que la crítica interna de la razón llevada a cabo por Aristóteles, al distinguir dos usos y atribuirle a cada uno

de ellos un patrón de procedimiento y una exactitud propia, corrige en gran medida la soberbia de la razón y permite por fin situar al mito allí donde él cumple una función específica, a saber, en el dominio poético.

Conviene iniciar resaltando que encontramos en textos clásicos una convivencia sorprendentemente armoniosa entre mito y razón, entre relato mítico y explicación o justificación racional. Un ejemplo de esto es el diálogo platónico *Protágoras*, dedicado al estudio de la unidad de las virtudes mediante un debate entre Sócrates y el famoso sofista Protágoras. En este diálogo, Protágoras se propone inicialmente explicar por qué, desde su perspectiva, las virtudes son objeto de enseñanza, mientras que Sócrates adopta la posición contraria. Como es bien sabido, el resultado del diálogo es la inversión de las posiciones: Sócrates sostiene que la virtud moral solo puede ser objeto de enseñanza (si se considera demostrado que la virtud moral es conocimiento, siendo obviamente todo conocimiento o toda ciencia susceptible de enseñanza), mientras que Protágoras –quien defendía que cada virtud es una facultad propia, con definición exclusiva– termina por adoptar la posición según la cual las virtudes no pueden ser objeto de enseñanza. Lo que quiero poner de relieve, sin embargo, es que, para Protágoras, su postura puede ser mostrada bien valiéndose de un mito, bien valiéndose de una demostración racional. Protágoras se ofrece a mostrar su postura mediante cualquiera de estos dos modos (*Protágoras*, 320c2-4: ἀλλὰ πότερον ὑμῖν, ὡς πρεσβύτερος νεωτέροις, μῦθον λέγων ἐπιδείξω ἢ λόγῳ διεξελθῶν; el término que Platón pone en boca de Protágoras es el de *exhibición*, ἐπίδειξις)¹. La audiencia propone que él mismo elija y Protágoras decide entonces relatar el mito de Prometeo, a través del cual pretende demostrar que si bien los atenienses reconocen que, en relación con las artes y los oficios, existen personas competentes que deben expresarse a su respecto y no deben orientarse por la opinión de nadie; sin embargo, en lo que toca a la política, todos están igualmente habilitados para manifestar sus opiniones, pues todos poseen en igual grado una dosis de justicia y de pudor, lo que les permite examinar en condición de igualdad las cuestiones políticas. Con todo, después de presentar este mito, Protágoras decide examinar bajo forma argumentativa el problema concerniente a la situación de los hijos de personas morales que no son ellos mismos morales pese a que sus padres han desplegado un gran esfuerzo para enseñarles la moral. Sobre este punto, Pro-

¹ Para el caso de las obras de Platón y Aristóteles, dejaremos la indicación de la numeración correspondiente, precedida del título de la obra, en el cuerpo del texto (*N. de los Eds.*).

tágoras prefiere proceder mediante argumentos, dejando ahora de lado al mito (cf. *ibid.*, 324d6). Luego de dar la explicación requerida –que se funda en la idea de que todos enseñamos la virtud a todos, pero que no todos son capaces de desarrollar las mismas habilidades intelectuales, lo que explica por qué unos aprenden más y otros menos–, Protágoras vuelve a enfatizar que ha hecho su demostración (que en el diálogo aparece caracterizada, según se ha señalado ya, como una *exhibición*, ἐπίδειξις) tanto por medio del mito, en la primera parte, como a través de una explicación argumentativa, en la segunda (*ibid.*, 328c3-6: τοιοῦτόν σοι, ἔφη, ὦ Σώκρατες, ἐγὼ καὶ μῦθον καὶ λόγον εἶρηκα, ὡς διδακτὸν ἀρετὴ καὶ Ἀθηναῖοι οὕτως ἡγοῦνται, καὶ ὅτι οὐδὲν θαυμαστὸν τῶν ἀγαθῶν πατέρων φαύλους ὑεῖς γίγνεσθαι καὶ τῶν φαύλων ἀγαθοῦς).

Al menos así se comporta el personaje Protágoras en el diálogo homónimo de Platón: mito y razón son intercambiables en lo tocante a problemas de orden práctico, en cuestiones de acción. En realidad, es importante observar que pese a que los griegos, en especial los atenienses, nos han legado un procedimiento de toma de decisiones políticas bajo la forma deliberativa –en la que deberían poder participar todos, por lo menos todos los ciudadanos, sin tener en cuenta sus oficios, artes o período de formación y educación formal–, raros son los textos en los que hay una defensa teórica de este mismo procedimiento. Uno de ellos es el famoso elogio fúnebre al final del primer año de la Guerra del Peleponeso, pronunciado por Pericles y reportado a nosotros en el primer libro de Tucídides; otro lugar es justamente este mito puesto en boca de Protágoras en ese diálogo de Platón. En efecto, con el sofista Protágoras encontramos allí una defensa teórica de la democracia. Curiosamente, fue Platón –crítico irreconciliable de los procedimientos democráticos, defensor incansable de la política como ciencia– quien nos transmitió este discurso atribuido a Protágoras: el famoso mito de Prometeo y Epimeteo, en el cual no solo se hace un elogio sino, sobre todo, un esbozo de la justificación teórica de los procedimientos democráticos de opción política. Para recordarlo muy sucintamente: Epimeteo se ocupó de distribuir las cualidades entre todas las criaturas que los dioses habían creado. A unas les dio fuerza; a otras, velocidad; a otras más, caparazones; y así sucesivamente. Empero, sin tomar mayores precauciones, Epimeteo las distribuyó todas y, cuando llegó el turno del hombre, no había sobrado nada más: el hombre quedó, pues, desnudo, descalzo e inerme. Prometeo robó entonces la habilidad técnica (acompañada del fuego) de Atenea y Hefesto y la distribuyó entre los hombres. Algunos se volvieron herreros; otros, artesanos; y otros, incluso comerciantes. La distribución, pues,

es individual: uno tiene tal cosa; otro, tal otra; cada uno estableciéndose de tal modo en su competencia. Pero Prometeo no había conseguido robar la técnica política, ya que esta se hallaba junto a Zeus, παρὰ τῷ Δί (cf. *ibid.*, 321d5), y Prometeo ya no tenía tiempo, aparte de que los guardianes en las puertas inspiraban temor. Ahora bien, sin la técnica política hubo poco desarrollo entre los hombres; por el contrario, continuamente envuelta en disensiones y guerras, la raza humana habría desaparecido si Zeus no hubiera enviado a Hermes para que llevara a los hombres el pudor y la justicia, a fin de que hubiese orden en las ciudades y lazos de amistad entre las personas (*ibid.*, 322c2-3: Ἐρμῆν πέμπει ἄγοντα εἰς ἀνθρώπους αἰδῶ τε καὶ δίκην, ἵν' εἶεν πόλεων κόσμοι τε καὶ δεσμοὶ φιλίας συναγωγοί). Empero, contrariamente a las demás artes, el pudor y la justicia fueron distribuidos entre todos los hombres, de modo que cada uno tuviera su parte en ellos. Por tal razón, todo hombre es capaz de virtud política (cf. *ibid.*, 323a6-7), por lo que está apto para decidir políticamente sobre el destino de la ciudad: el método ateniense de toma de decisiones a través de procedimientos democráticos se ve así reivindicado conceptualmente mediante este mito.

Protágoras nos ofrece un mito, pero, como él mismo observa, podría haber presentado la misma postura bajo la forma de argumento (cf. *ibid.*, 320c3-4). Instado a ello, acaso habría distinguido entre conocimiento técnico, como el que tiene el panadero que sabe cómo hacer pan (y del que carecen los demás hombres), y conocimiento moral, que todos tenemos, a saber, panaderos, carpinteros, juristas, etc. Si bien no es el único tipo de conocimiento involucrado en una decisión político-moral (pues también hay consideraciones técnicas muy frecuentemente presentes en tales decisiones), el conocimiento moral es el elemento crucial para una buena decisión política, ya que el arte político se conecta directamente con él: lo que es fundamental, por ejemplo, no es saber cómo manejar bien un arma (aun cuando eso sea útil y a veces hasta decisivo en una batalla), sino saber si tú *debes* combatir o no, y este “debes” introduce ahora contundentes consideraciones de orden moral. Los procedimientos atenienses de decisión en asambleas ganan así razonabilidad, pues no hacen más que dar expresión política a esta tesis sobre el principal conocimiento involucrado en la acción; conocimiento al que todos tendríamos acceso, según el mito relatado por Protágoras, puesto que a todos se les ha conferido el pudor y la justicia, que son la base para una buena decisión política o moral.

Como se sabe, Platón recusa los procedimientos democráticos justamente porque no ve la forma de establecer una distinción relevante entre uno y otro conocimiento; ahora bien, como todo conocimiento produce una competencia y se expresa a través de aquellos que de hecho dominan sus reglas y *akribeia*, esperar de una asamblea una buena decisión política es semejante a preguntar a un grupo de panaderos, carpinteros, ceramistas y pintores cuál es el mejor remedio que debe tomarse para curarse de una enfermedad. Así como en medicina lo razonable consiste en recurrir a quien sabe –el médico–, así también en política lo razonable consiste en recurrir a quien sabe, o sea, al hombre dotado de ciencia (política), a aquel que sabe lo que es bueno para los ciudadanos. El saber insta una competencia que es lógicamente enemiga del acto de contar las opiniones favorables o desfavorables, por más que ello simpaticé con las voluntades de las personas en cuestión. A esta objeción –a saber, el hecho de que claramente, en el conocimiento teórico, vemos que el dominio de la competencia se establece en provecho de quien es experto en determinado oficio, de manera que convierte al procedimiento deliberativo en una estrategia evanescente del descubrimiento de la verdad también en el dominio práctico–, Protágoras ya no parece poder darle una respuesta. Su relativismo –expresado en la famosa frase “el hombre es la medida de todas las cosas; de las que son, en tanto que son; de las que no son, en tanto que no son”– o bien fragmenta todo saber en parcelas individuales, si entendemos la frase en sentido fuerte, individualista; o bien, si la entendemos en sentido moderado (aludiendo al género humano, por ejemplo), vale igualmente para todo saber, sin poder dar cuenta de la especificidad de la acción de cara a la técnica, que termina por engullirla con sus figuras de competencia y destreza. El mito de Prometeo parece haber sido una tentativa atractiva, aunque fallida, para conferir una base racional al procedimiento democrático.

A la posición platónica de reconocer un solo tipo de procedimiento racional –aquel que ejemplarmente es desarrollado en los estudios teóricos, el cual se realiza siempre en busca de una competencia que se impone por más que el recurso simpaticé con la opinión de todos, incluidos los ignorantes en el arte en cuestión– le corresponde una valoración de los procedimientos de discusión o de justificación racional en oposición al relato mítico. En el diálogo *Protágoras*, Sócrates se va a mostrar enfadado con esos extensos relatos, alegando no tener memoria para seguirlos de buen grado; en oposición a ellos, Sócrates propone un procedimiento de disputa –el método dialógico– que contiene *in nuce* las reglas del procedimiento racional que vendrá a ser designado

como la dialéctica, medio racional de descubrimiento de la verdad *tout court*. De hecho, en este diálogo se van a confundir dos líneas que posteriormente serán separadas. De un lado se halla el relato mítico, al cual Protágoras apela sin mayores vacilaciones; del otro se encuentra el discurso extenso, del cual igualmente tiene dificultades para desembarazarse; frente a los dos, Sócrates propone un método de investigación y discusión fundado en preguntas precisas y cortas, a las que el interlocutor ofrece respuestas también cortas y precisas. La ventaja de este método, entre otras cosas, reside en la capacidad de revelar el conocimiento o el desconocimiento por parte del interlocutor respecto al tema en cuestión; en él resulta mucho más difícil esconderse en las entrelineas o en las diversas facetas de un relato extenso. Los otros dos discursos tendrán destinos distintos en la obra posterior de Platón. El mito queda prohibido como medio de acceso a la verdad; el filósofo ya no debe apoyarse en él para encontrar o justificar la verdad. Con todo, en la medida en que haya un gran número de oyentes que no son ni llegarán a ser filósofos –según el insistente refrán platónico que dice que la ciencia es cosa de pocos–, el mito va a encontrar su función en la potencia que tiene para difundir entre los no-filósofos ciertos contenidos verdaderos, solo que presentados bajo la forma de opiniones (las opiniones verdaderas). Él no será el único medio, pero a todas luces es un medio privilegiado por ser precisamente muy poderoso, apto para la persuasión de los no-filósofos en relación con aquello que el filósofo les quiere presentar, pero que no puede hacer bajo la forma de razones, pues justamente sus interlocutores no son filósofos que examinan razones sino oyentes normales que ceden a la persuasión. El segundo, el relato extenso, aunque no-mítico, tendrá diferente fortuna. Lo encontraremos practicado por el propio Platón –al menos cuando fuera plausible en la justificación dada, como es el caso del *Timeo*–, y él mismo está ya desarrollado en las extensas y verdaderas explicaciones de una teoría (la de las Ideas) de la que Sócrates, en la *República*, es ya portavoz. Así, el relato extenso pasa hacia el lado de la verdad, junto con la dialéctica, y también pasa a convivir con ella en el dominio de la justificación racional; el mito, a su vez, adquiere solamente un uso derivado: el de difundir entre los no-filósofos –por consiguiente, entre aquellos que no están orientados principalmente por la verdad– la verdad obtenida y justificada de modo no-mítico por los filósofos.

Volvamos, no obstante, al problema de la acción y de los procedimientos de descubrimiento de la verdad en el campo práctico. Existe, pues, el hecho de la deliberación entre los atenienses, ¿pero se trata acaso de un hecho ra-

zonal, es decir, puede él ser amparado por una justificación racional? La respuesta de Platón aparenta ser negativa. La explicación que se puede dar al hecho de la deliberación parece residir, más bien, en una oscuridad epistémica: cuando no sabemos qué hacer porque no hay nadie competente en la materia, recurrimos a la deliberación, intentando obtener del desconocimiento de todos una luz que huye cruelmente de cada quien. Sin embargo, a medida que la *akribeia* se va convirtiendo en una disciplina, la deliberación cede entonces su lugar a la competencia. Como es fácil de imaginar, el golpe fatal ya está anunciado: es una ilusión nuestra imaginar que del desconocimiento de todos surgirá en algún sentido la verdad sobre la materia en cuestión. No carece de interés observar que dos diálogos apócrifos presentes en el *corpus platonium* desarrollan tesis contrarias a la deliberación como procedimiento racional de decisión alegando justamente que ella no puede ser sino un fenómeno provisorio, que sucede cuando el saber aún no está suficientemente desarrollado. El argumento presentado en el *Demódoco* y en el *Sísifo* simple y literalmente no está muy bien desarrollado, pero no deja de inspirarse en el platonismo: o bien las personas reunidas para deliberar *saben* lo que deben hacer, y entonces no hay motivo para que deliberen, bastando con seguir el consejo de quien sabe; o bien ellas *no saben*. En este último caso, tampoco hay razones para deliberar, pues de la ignorancia no se engendra ningún saber, por más grande que sea el esfuerzo o el tiempo de deliberación. Si por casualidad hubiera una indeterminación parcial en el desarrollo de los eventos naturales, reconocida por el propio conocimiento en cuestión, entonces se debe, pese a todo, distinguir entre aquel que es *competente* –a quien le cabe decidir– y aquel otro que es *incompetente*, o sea, al que solo le resta obedecer. En suma, o desaparece en provecho de un *saber*, o se disipa en beneficio de una *competencia*; en ambos casos, la deliberación no parece ser sino un fenómeno evanescente. La tesis que ambos diálogos defienden es que la deliberación existe meramente de hecho, no siendo otra cosa que un fenómeno evanescente, vicario de un saber que algún día tomará definitivamente su lugar. Pese a la simplicidad con que esta tesis es presentada, ella no deja de tener fuerza: si acción y técnica compartieran un mismo método de resolución, entonces la deliberación tiene más el estatuto de un *Ersatz* que el de un procedimiento racional legítimamente establecido de decisión. Las asambleas deliberativas deberán, lenta pero inapelablemente, ser sustituidas por comités de especialistas.

La misma tesis es defendida en los diálogos platónicos, solo que con mucha más fuerza, elegancia y convicción. Un diálogo particularmente importante a este respecto es el *Político*. Como se sabe, este forma parte de la tetralogía filosófica por excelencia del Platón maduro, aquella introducida en el *Teeteto* y que tiene por secuencias el *Sofista* y el *Político*, debiendo concluir en el diálogo *Filósofo* (tal vez perdido, quizás nunca escrito o, más probablemente, aquel que nunca sería escrito), en el que Sócrates debería retomar el control del debate, hasta entonces dirigido por el Extranjero, interrogando al joven Sócrates a propósito de la naturaleza del filósofo. El *Político* tiene una extensa (y, por momentos, pesada) parte sobre cómo establecer las dicotomías², procurando localizar al político con el auxilio de las divisiones pertenecientes al arte de tejer. Con todo, el diálogo sustenta algunas tesis capitales que hacen de él un lugar privilegiado para la discusión sobre la ciencia política. La primera es presentada desde el mismo inicio del diálogo: la política forma parte no de la ciencia práctica sino de la ciencia teórica³. Esta última se deja dividir en crítica o prescriptiva. La primera contiene, por ejemplo, las matemáticas; la política pertenece a la segunda. Esto entraña consecuencias importantes, pues, como Platón no se cansa de repetir a lo largo de sus diálogos y lo enfatiza en particular en este de aquí, la ciencia teórica es cosa de pocos⁴, siendo ilusorio esperar que la multitud algún día dispondrá de un verdadero conocimiento. Así, en lugar de las distinciones entre las constituciones comúnmente propuestas –una basada en la cantidad de quien gobierna (monarquía, oligarquía o democracia), otra en el tipo de posesión de quien gobierna (plutocracia o gobierno de los pobres), o aun una tercera fundada en la observancia o no de leyes escritas–, Platón sugiere lo que le parece ser el único criterio que debe ser respetado, al menos en el orden ideal: de un lado, la constitución de la ciencia política, hecha por quien es competente o tiene tal ciencia; y, de otro

² Estos ejercicios de división tienen seguramente un interés filosófico, pero hacen recordar con cierta insistencia un fragmento del cómico Epicrates, preservado por Ateneo (II 59d), respecto a la definición por dicotomía de la calabaza, que se tornaba ridícula en función del absurdo, pero serio procedimiento de investigación por división. Aristóteles hará un juicio severo sobre el método dicotómico al inicio del *De partibus animalium*.

³ La ciencia política es teórica y gobierna sobre una serie de ciencias prácticas, sin que se confunda, sin embargo, con ellas (cf. *Político*, 259c-d). En la parte final del diálogo, el Extranjero concluye que “la verdadera ciencia real no tiene tareas prácticas, sino que gobierna a aquellas que son capaces de tareas prácticas” (*ibid.*, 305d1-2), siendo en tal medida una ciencia típicamente teórica.

⁴ Para el caso del *Político*, ver especialmente 300d-e.

lado, todas las que no son más que imitaciones de aquella, aunque en grados diferentes (*cf. Político*, 293e). De tal modo, poco importa si lo que se decide es establecido por la fuerza o con apoyo de los ciudadanos, o si está ya previsto en los códigos escritos, o si fue uno o fueron muchos quienes lo propusieron, siempre que su origen sea la verdadera ciencia real o política, aquella que determina mediante un saber lo que se deber hacer o no.

Esta tesis de Platón plantea un problema delicado, inmediatamente recordado por el joven Sócrates: ¿será, pues, legítimo, un gobierno sin leyes, ἄνευ νόμων? A la postre, ¿el buen gobierno no sería aquel realizado por quien está, gracias a su saber, por encima de toda ley escrita? La respuesta del Extranjero es matizada. De un lado, como la buena constitución depende no propiamente de las leyes ya establecidas sino de un saber que las regula, la regla básica de todo buen gobierno consiste en impartir en todo momento una justicia perfecta, fundada en la ciencia y la razón: por consiguiente, en función de lo que decide aquel que sabe –tal como un médico que al examinar a un paciente puede, basado en su saber, perfectamente modificarle la dieta prescrita, sin estar obligado a restringirse a la dieta anteriormente aconsejada–. Ahora bien, la ley establece un patrón absoluto a aquello –su objeto– que jamás se adapta completamente a ella, debiendo, pues, ser continuamente rehecha⁵. En ese sentido, es preferible el gobierno de un hombre al de las leyes, siempre que este hombre posea la ciencia política⁶. Empero, existe una astucia por parte de la ley: mientras no exista este tipo de gobierno (que constituye lo que Platón denomina “séptima constitución”⁷, y, así como el hombre que tiene la ciencia

⁵ Como dice el Extranjero, “la ley jamás será capaz de aprehender a un tiempo con exactitud lo que es mejor y más justo para todos, de suerte que prescriba las reglas más útiles, pues la diversidad de los hombres y de las acciones y el hecho de que nada humano está, por así decirlo, en reposo, impiden, en el arte que sea, un absoluto que valga para todos los casos y en todas las ocasiones” (*ibid.*, 294a10-b6). Como se sabe, este tema será retomado por Aristóteles, si bien bajo otro aspecto: el hombre ecuánime está por encima de la justicia legal, pero no de la justicia como tal, debiendo corregir la ley escrita de manera que sea aplicada correctamente a las circunstancias que eventualmente se le escapan. Pero el hombre ecuánime no dispone de un saber que lo dispensa de toda deliberación; por el contrario, él es un hombre que precisamente sabe deliberar bien.

⁶ Como escribe Platón, “lo mejor es dar fuerza no a las leyes sino al hombre real acompañado de prudencia” (*ibid.*, 294a7-8).

⁷ Distinta, por lo tanto, de la monarquía, oligarquía y democracia, cada una de ellas subdividida según se rijan o no por leyes. La monarquía según leyes es el mejor régimen en esta segunda vía, mientras que el peor es el de la tiranía, el gobierno de uno solo que no sigue ninguna ley, esa falsificación del líder competente (*cf. ibid.*, 301c). Sin embargo, entre los gobiernos sometidos a leyes el peor es la democracia, pues el poder

que la constituye se asemeja a “un dios entre los hombres”, del mismo modo esta lo es entre aquellas) (cf. *ibid.*, 303b4) y estemos gobernados por hombres promedio, lo mejor es adoptar una segunda vía, un tipo de paliativo o sustituto de aquella primera, según la cual debemos obedecer las leyes, repudiando a todo aquel que las infrinja, pues, en estas condiciones promedio, es la mejor forma de garantizar un mínimo de bien común.

La base de esta estrategia es, como ya se ha señalado, la asimilación de la política a la técnica, en particular a la medicina. Al retomar, en 292b, la discusión sobre el carácter científico de la política, después de un largo ejercicio de análisis por división, Platón recurre enseguida al modelo del médico para pensar al político. Pero más adelante, en 297e, reaparece el médico, ahora acompañado del piloto, y sirve como paradigma⁸ para examinar al político. En el primer pasaje, Platón había aprovechado la oportunidad para observar que la alteración de las leyes por puro consenso de los ciudadanos es un absurdo, pues descuida su único fundamento real, el saber, que debe permitir cualquier tipo de alteración, aun contra la voluntad de los ciudadanos, del mismo modo que el médico puede perfectamente, a la luz de su saber, cambiar una dieta prescrita con miras a la salud del paciente, independientemente de la voluntad de este. En el segundo pasaje, Platón, basándose siempre en el médico como paradigma del político, procura ridiculizar, en un largo pasaje (cf. *ibid.*, 298a-300a)⁹, el procedimiento de decisión mediante deliberación. En efecto, escribe él, ¿qué otra cosa pensar si “nos reuniéramos en una asamblea todo el pueblo o solo los más ricos, y permitiéramos a los incompetentes y a las personas de todos los oficios manifestar su opinión sobre la navegación y sobre las enfermedades, y decir cómo debemos aplicar a los enfermos las medicinas y los instrumentos médicos” (*ibid.*, 298c) y, para colmo, escribiéramos estas decisiones en estelas conmemorativas? El pasaje es elegante y retóricamente persuasivo; su base filosófica, empero, consiste en asumir la

está disperso entre muchos, tornándose débil e impotente tanto para el bien como para el mal; pero si se la considera entre los gobiernos que no se someten a leyes, entonces por estas mismas razones la democracia es el mejor de los regímenes (cf. *ibid.*, 303a-b).

⁸ *Paradigma* no se entiende aquí en el sentido técnico platónico de Idea a ser copiada por los particulares (como sucede, por ejemplo, en el *Parménides*), sino en el sentido más usual de modelo conocido que, al ser aplicado a un dominio menos conocido, tiene poder ilustrativo y explicativo.

⁹ *En passant*, Platón evoca la posibilidad de un gobierno basado en procedimientos deliberativos de decisión para condenar a alguien que quería corregir las costumbres basándose en un saber más allá de las costumbres y leyes escritas, acusándolo de “corruptor de jóvenes” (*ibid.*, 299c), en clara alusión a la condena de Sócrates.

ciencia política como una ciencia teórica y en pensar lo político a la luz de la técnica, en especial de la medicina. El éxito de la apuesta de Platón depende de que aceptemos esta estrategia. Si así lo hacemos, viene con ella un nuevo uso subalterno del mito: incapaz de alcanzar o revelar la verdad, él es, con todo, un medio extraordinariamente eficaz para difundir, bajo forma de opinión, lo que el filósofo quiere que los no-filósofos creen como verdadero, ya que estos últimos no disponen de un criterio para discernir entre lo verdadero y lo falso.

Sin embargo, ¿no es exactamente eso la soberbia de la razón? De cierto modo sí, pero tal soberbia debe antes ser acreditada a la razón *platónica*. Lo que ahora quiero mostrar es que pronto, con Aristóteles, se produce la distinción de dos usos de la razón: el uso teórico y el uso práctico, y esto es hecho de tal modo que, ahora, quien domina uno no necesariamente domina el otro. Un sabio, que detenta el conocimiento teórico, no por ello posee ya el conocimiento práctico; y quien tiene el conocimiento práctico, el prudente, no por eso es ya un sabio. La razón es una sola, un mismo poder de inferencia; solo que sus usos son distintos y la presencia de uno no garantiza la presencia del otro. No es simple mostrar cómo Aristóteles procede al hacer esta distinción; a decir verdad, los usos de la razón se distinguen muy probablemente por un conjunto de características, algunas de las cuales cumplen un papel preponderante (como la de la función intencional, que marca inevitablemente el uso práctico de la razón). No voy a presentar aquí argumentos para mostrar cómo se realiza tal distinción; al contrario, doy por sentado que es fundamental que en Aristóteles la división entre los usos de la razón queda establecida (cualquiera que sea el modo como se establezca) y, a partir de esto, voy a poner en evidencia algunas consecuencias. Lo que me parece decisivo es que desde ahora queda destruido el sueño de una razón en bloque, tal como ocurría aún en Platón. Que la razón proceda de un determinado modo en el dominio del conocimiento científico no implica que ella deba proceder de la misma manera en el dominio práctico de las acciones. Así, en oposición a la *ἐπιστήμη* platónica, que opera de un solo modo, sea ella aplicada al dominio del ser o al del deber-ser (lo que conduce a la defensa de la competencia para todos los dominios en los que se ejerce la razón), Aristóteles puede simultáneamente sustentar una versión fuerte del conocimiento teórico, a título de conocimiento necesario, primero y deductivo (lo que él hace en particular en los *Segundos analíticos*), y una versión distinta del uso práctico de la razón, fundado en los procedimientos deliberativos de descubrimiento de la verdad,

para los cuales valen las inferencias racionales, sin que por ello el conocimiento de allí resultante sea deductivo. La gran novedad es que la razón ya no viene en bloque; por el contrario, ella procede de modo diferente, en función de los dominios a los que se aplica¹⁰.

Permítanme concentrarme ahora exclusivamente en el uso práctico de la razón. ¿Qué sabe el prudente, el hombre que posee el saber moral? En Platón, la respuesta sería que él tiene una competencia científica conforme a los moldes del conocimiento técnico, lo que, como se ha visto, termina por expulsar la deliberación de su campo de actuación, pues la toma únicamente como un fenómeno evanescente. No obstante, para Aristóteles la respuesta es otra: lo que caracteriza al prudente es “el ser capaz de deliberar bien” (*EN*, VI.5, 1140a25-26: τὸ δύνασθαι καλῶς βουλευσασθαι¹¹). Esto coloca al prudente en otro dominio del saber que el de la competencia deductiva. La deliberación es, por cierto, un procedimiento racional de toma de decisión, solo que ella procede no por deducción, sino por el acto de sopesar razones contrarias, lo que no puede ser asimilado o reducido a una deducción. ¿Pero en qué consiste exactamente este acto de sopesar razones contrarias? Tenemos una tendencia a asimilar tal acto a un arte de calcular. Esta asimilación fue clásicamente defendida por Platón en la parte final del *Protágoras*. El argumento funciona como una demostración en que, incluso allí donde no es esperada, el cálculo y la ciencia hacen su aparición. Supóngase que el bien sea identificado con el placer; en tal caso, tenemos que lidiar con placeres presentes y futuros para saber qué decisión tomar a fin de incrementar el placer a obtenerse, y debemos hacer eso únicamente mediante un arte de medición de los placeres presentes y futuros. Este arte de medición devuelve todos los placeres a sus coeficientes supuestamente reales, cohibiendo y corrigiendo de este modo la potencia de la apariencia de los mismos (por ejemplo, un placer presente puede parecer mayor porque está más próximo, cuando en realidad es menor que un placer futuro, el cual se hará, sin embargo, inviable en caso de que el presente fuera perseguido). Este arte de calcular no es pues más que un algoritmo; la fuerza del argumento en el *Protágoras* reside en mostrar que,

¹⁰ Aristóteles llega incluso a proponer una distinción de tres usos de la razón: el uso teórico, el práctico y el productivo. En base a esta tripartición, él organiza el campo del saber correspondientemente en tres áreas: las ciencias teóricas, las ciencias prácticas y las ciencias productivas. Con todo, el tercer dominio no parece hacerse de un perfil propio: él puede ser visto tanto como una aplicación práctica del conocimiento teórico, o como una parte del dominio práctico (postura que Aristóteles parece privilegiar).

¹¹ Las siglas *EN* hacen referencia a la *Ética a Nicómaco de Aristóteles* (*N. de los Eds.*)

aun en un terreno tan hostil al cálculo como la vida de los placeres, el mayor de ellos (lo que es equivalente al mejor bien) solo puede ser obtenido si los placeres fueran sometidos a un cálculo, a un arte de raciocinar que los nivele a todos en un mismo tipo cuya variación únicamente cuantitativa puede ahora ser expresada y calculada numéricamente.

También en Aristóteles hay trazos de una asimilación semejante. Cuando, en la *Ética a Nicómaco*, Aristóteles examina en qué consiste el acto de deliberar, este se aproxima a la deliberación de un tipo de análisis matemático, a saber, el de la construcción geométrica (διάγραμμα). En efecto, la deliberación puede ser vista como la búsqueda de medios para la realización de un determinado fin, en la que el último término del análisis es el primer punto a realizarse en la acción. Aristóteles relaciona entonces este procedimiento de descubrimiento de los medios con una construcción matemática en la que el último elemento del análisis es también el primero para la construcción de la figura. Así pues, en *EN*, III.3, Aristóteles escribe que “el hombre que delibera parece investigar y analizar de la manera descrita, como si se tratase de una construcción geométrica” (ὁ γὰρ βουλευόμενος ἔοικε ζητεῖν καὶ ἀναλύειν τὸν εἰρημένον τρόπον ὡσπερ διάγραμμα) (*ibid.*, 1112b20-21). Esto parece presagiar una asimilación al método matemático. A su vez, otro indicio es la doctrina del silogismo en materia práctica, mencionada en el Libro VI y ejemplificada en el Libro VII, a propósito de la falta de control (*akrasia*). El silogismo en materia práctica requiere de premisas –que se revelan al prudente– pero a partir de ahí presenta una estructura típicamente deductiva, lo que parece aproximar en gran medida el arte de pensar del prudente a la inferencia deductiva. Estos indicios están en la dirección, defendida por Platón, de una razón en bloque que procede del mismo modo, sea cuando es aplicada a casos del conocimiento de lo que es, sea cuando se la aplique a la determinación de lo que debemos hacer en el campo práctico.

Pero a pesar de esos indicios, la tesis aristotélica apunta, de hecho, en otra dirección. El prudente es quien sabe deliberar bien; pero, ¿en qué consiste deliberar bien? Los pasajes principales a este respecto no son del todo claros, si bien podemos extraer de ellos cierta interpretación. Consideramos que delibera bien, dice Aristóteles, el que tiene la habilidad de determinar lo que es bueno y útil para sí, y ello no en cuanto a determinado dominio, sino en general sobre el buen vivir (*cf. ibid.*, VI.5, 1140a25-28). Esto explica, continúa Aristóteles, por qué nos inclinamos a tomar como prudente a quien calcula bien a propósito de un tema para el cual no existe técnica alguna (*ibid.*,

1140a29-30: ὅταν πρὸς τέλος τι σπουδαῖον εὖ λογίσωνται, ὧν μὴ ἔστι τέχνη). Hay también un cálculo –y, por consiguiente, la interferencia de la razón en tanto facultad de inferencias–, solo que se produce una fractura entre el arte (y su competencia) y el cálculo que realiza el prudente. Acción y técnica consuman aquí su divorcio. Un poco más adelante, en VI.7, Aristóteles nos dice que quien delibera bien (ὁ δ' ἀπλῶς εὐβουλος) es quien atina, sobre la base del cálculo (*ibid.*, 1141b14: κατὰ τὸν λογισμόν), a lo que es mejor para el hombre en el campo de las acciones. De nuevo se pone de relieve que lo que se atina es obtenido mediante cálculo, pero lo que es más importante en este pasaje es que el prudente es descrito como aquel que es στοχαστικὸς τοῦ ἀρίστου, quien atina o apunta a lo mejor (*cf. ibid.*, 1141b13-14). El término no se impuso en el vocabulario ético moderno, pero es extremadamente importante para el modo como Aristóteles concibe el saber práctico. La comparación se establece con un arquero que apunta al blanco, pero que no tiene cómo estar seguro de acertar. Hay en el blanco una zona de imprecisión que el concepto no consigue dominar por completo. La virtud es así caracterizada como στοχαστικὴ τοῦ μέσου (*cf. ibid.*, II.6, 1106b15-16, 28): ella busca el término medio así como el arquero apunta al blanco. Hay una zona imprecisa cuya obtención ya no puede depender de procedimientos deductivos precisos; el prudente procede bien por medio del cálculo, pero, al igual que el arquero que apunta al blanco, su calcular se da por aproximación. Hay algo aquí que, permaneciendo en el campo de la razón, escapa, sin embargo, a los rígidos procedimientos de la deducción.

Volvamos al tema de la deliberación como el acto de sopesar razones contrarias. Esto parece, *prima facie*, reducible a un arte de medición que encuentra un algoritmo sobre la base del cual podemos deducir qué hacer, como había sugerido Platón. Con todo, si analizáramos más atentamente el vocabulario de Aristóteles, él justamente quiere impedir que el acto racional de sopesar razones, la deliberación, sea asimilado a una deducción, a un algoritmo que vuelva a poner en uso la deducción para el campo práctico. El prudente, nos dice Aristóteles, ve la verdad en cada caso, y por eso mismo él nos sirve de medida y regla de lo que se debe hacer (*cf. ibid.*, III.4, 1113a29-34). Lo que está aquí en juego es que quien delibera bien (por definición, el prudente) es aquel que *da* el peso adecuado a cada circunstancia al interior de la cual transcurre la acción. La noción central de Aristóteles para la ética es la elección (προαίρεσις), y con este término él quiere sobre todo poner énfasis en el hecho de que el agente da preferencia a A en lugar de B, C o D.

La “lógica proairética” es una lógica de la preferencia, pues es la preferencia la que constituye el meollo de una elección. Esta elección se realiza sobre la base de razones, pero esto significa: *attribuir* mayor importancia, mayor peso a A en detrimento de B, C o D. El prudente evoluciona en este dominio del *riesgo*, en el cual atribuye mayor importancia a una opción en detrimento de las demás. No existen valores dados, alineados en una misma escala, que basta calcular; al prudente se le revela como destacado un valor, una opción, y es esta la buena opción. El agente es el que decide instaurar un orden de preferencia, atribuyendo más valor a una opción; el prudente, por su parte, un buen orden de preferencia, atribuyendo más valor a aquella opción que de hecho es la mejor. Es este acto de dar importancia o destacar una opción lo que constituye el meollo de una decisión; él está acompañado de razón, pero no puede ser asimilado o reducido a un procedimiento algorítmico de cálculo o deducción de lo que debe ser hecho, pues es justamente él quien atribuye la cuantía, el peso que se debe calcular para cada opción.

El tema de la imprecisión y de una necesaria determinación –aquella que realiza el prudente– ya había sido señalado por Aristóteles al inicio de su *Ética a Nicómaco*, cuando, en el segundo capítulo del segundo libro, discute problemas de *akribeia* y precisión. Allí él escribe que el agente siempre debe actuar en función de las circunstancias y reconoce que, en lo referente a las decisiones particulares, ninguna de ellas recae en el ámbito del arte o en el dominio de un método (*ibid.*, II.2, 1104a7-8: οὔτε γὰρ ὑπὸ τέχνην οὔθ' ὑπὸ παραγγελίαν οὔδεμίαν πίπτει; el término *παραγγελία*, que es un *hapax* en Aristóteles, es glosado por la paráfrasis anónima como *μέθοδος*). La fractura entre arte y decisión práctica vuelve a colación: mientras que el arte se basa en métodos y rutinas de decisión, la acción se ve impregnada de una imprecisión que solo se esclarece al interior de las circunstancias en las que transcurre cada acción particular. Este pasaje de II.2 remite a I.3, donde Aristóteles habla igualmente de un “mostrar la verdad”, *τάληθές ἐνδείκνυσθαι* (*cf. ibid.*, 1094b20-21), lo que va en la dirección de un procedimiento por cierto fundado en la razón, pero que no se deja asimilar o reducir a las reglas deductivas de la inferencia científica. Este tema está directamente ligado al problema de si las reglas morales son codificables. Al no caer bajo ningún tipo de bula o método, las decisiones prácticas deben ser hechas *hic et nunc*, en función de las circunstancias. Así, hay poca esperanza en la ética aristotélica para códigos morales previamente establecidos y, allí donde estos códigos pueden, al menos parcialmente, ser establecidos, siempre es necesario que el hombre ecuánime

o justo pueda estar por encima de la ley escrita, de las reglas establecidas, de modo que sea posible restablecer, en cualquier instante, el análisis de las circunstancias a fin de garantizar la obtención del bien por sobre la letra de una ley que, justamente por la rigidez de dicha letra, puede contrariar el espíritu en que fue concebida en determinadas circunstancias.

Así, el dominio de la acción es aún un campo de la razón en Aristóteles, pero la razón que ahí actúa ya no es aquella que determina la naturaleza de las cosas, como proponía Platón; por el contrario, es una razón propia, un uso práctico que se amolda a las circunstancias y que abandona la pretensión de reglas previamente codificadas para guiar enteramente la acción.

Es bastante cierto que el mito ya no tiene espacio en la explicación y justificación de una acción, para la cual debemos apelar únicamente a razones. En Aristóteles, el mito está relegado a su función poética; él ya no tiene lugar en una ética o en una política. Sin embargo, la razón a la que apelamos ahora, sea para la ética, sea para la política, es una razón sin la soberbia de la exactitud y de su codificación, y no solo se muestra apta sino, sobre todo, ávida de adaptarse a las circunstancias. Su paradigma es de ahora en adelante la plomada de Lesbos, que se amoldaba a la superficie de las paredes a las que justamente debía corregir (*cf. ibid.*, V.10, 1137b30). El procedimiento racional de descubrimiento de la verdad en el dominio práctico es la deliberación: ese acto de sopesar razones contrarias atribuyendo a una de las opciones un rasgo destacado que la distingue definitivamente de las demás. Esto hace que la deliberación no sea asimilable a la deducción o a un algoritmo de cálculo moral. La razón aristotélica, en su uso práctico, ya no hace uso del mito, pero tampoco necesita apelar a fuerzas míticas originarias, pues Aristóteles dividió la razón en dos usos y atenuó en gran medida las pretensiones para la determinación de la acción que la razón platónica aún veía bajo la forma determinada e inapelable de una técnica, frente a la cual la deliberación no podía ser sino un procedimiento de decisión evanescente tan pronto como una competencia se hiciera presente. El mito volvió a su lugar, el lugar poético, pues la razón se hizo ahora razonable y reconoció en su propio dominio una imprecisión que la constituye internamente, al menos en lo que concierne a su uso práctico.