

Francisco Bravo*

El «hedonismo» de Platón en las *Leyes*

RESUMEN

Uno de los rasgos más desconcertantes de las *Leyes* de Platón es la tensión entre hedonismo y anti-hedonismo. ¿Pero qué clase de hedonismo y de anti-hedonismo? ¿Son éstos realmente incompatibles entre sí? La respuesta a ésta y otras preguntas exige que establezcamos el papel que Platón asigna al placer en la determinación de los conceptos, fundamentales en *Leyes*, de virtud, educación, arte, legislación y naturaleza humana. Esto nos permitirá entender los *loci* considerados como hedonistas y los vistos como anti-hedonistas. También nos permitirá encontrar la vía hacia la reconciliación platónica de estos dos estados de la mente.

Palabras clave: HEDONISMO, ANTI-HEDONISMO, VIRTUD, EDUCACIÓN, ARTE, LEGISLACIÓN, NATURALEZA HUMANA.

ABSTRACT

A most intriguing feature of Plato's *Laws* is the tension between hedonism and anti-hedonism. Which kind of hedonism and anti-hedonism? Are these really inconsistent? The answer to these and other questions requires to establish the role that Plato assigns to pleasure in determining the *Laws*'s fundamental concepts of virtue, education, art, legislation and human nature. This enables us to understand the meaning of the *loci* considered as hedonistic and the anti-hedonistic ones and to find the path to a platonic reconciliation of these two antagonistic states of mind.

Keywords: HEDONISM, ANTI-HEDONISM, VIRTUE, EDUCATION, ART, LEGISLATION, HUMAN NATURE.

* Escuela de Filosofía, Universidad Central de Venezuela.

Uno de los puntos más intrigantes de *Leyes* es la actitud del autor ante el placer. Por un lado, concede a este *pathos* un papel decisivo en la determinación de los conceptos de educación, virtud, arte, legislación y naturaleza humana, que, según él, son inconcebibles sin algún tipo de referencia a ἡδονή. Por otro, desconfía de él en cuanto bien, y aún más en cuanto bien supremo del hombre, lo cual no le impide reconocerle un lugar privilegiado en la realización de la vida realmente dichosa. Reaparece, pues, en *Leyes* la tensión, real o aparente, entre, por una parte, el *Protágoras* (351b-360a), donde Sócrates sostiene sin rodeos que τὸ αὐτὸν φαίνεται ἡδὺ τε καὶ ἀγαθόν (351e6), que es evidente que lo agradable y lo bueno se identifican, y, por otro, el *Gorgias* y el *Fedón*, frecuentemente considerados como anti-hedonistas. Esta tensión es en *Leyes* aún más problemática, pues no se manifiesta ya entre dos grupos de diálogos pertenecientes a dos épocas diferentes, sino dentro de un mismo diálogo. Real o aparente, ella torna la actitud del autor ante el placer «muy oscura»¹, y explica que algunos intérpretes como T. Gomperz² puedan hablar del «hedonismo de Platón en las *Leyes*», mientras que otros denuncian un anti-hedonismo subyacente a lo largo de toda esta obra³. Autores como R.F. Stalley creen que en *Leyes* coexisten realmente una tendencia hedonista y otra anti-hedonista⁴ y reprochan a este diálogo una «apariencia de confusión total»⁵. G. Müller⁶, tras detectar en su estructura «eine innere Disharmonie», una íntima carencia de armonía, veía en el «hedonismo» del libro V una «besonders krassen Ausdruck», una expresión particularmente grosera de esa falta de armonía. ¿Pero se dan realmente la «confusión total» y la «carencia de armonía» de la que hablan éstos y otros intérpretes? Creo que los pasos indispensables para la solución de este problema son: (1) determinar el papel que Platón atribuye al placer en la construcción de los conceptos antes mencionados; (2) establecer qué clase de hedonismo y de anti-hedonismo alternan en esta obra; (3) definir cuál es la verdadera actitud del autor ante ellos. Ellos nos permitirán saber si la coexistencia de estas tendencias

¹ R.E. Stalley (1983) 59.

² Gomperz (1969) I, 322-323.

³ Cf., por ej., R.E. Stalley (1983) 59.

⁴ Cf. R.E. Stalley (1983) 69.

⁵ R.E. Stalley (1983) 70.

⁶ G. Müller (1935) 67 ; cf. Del mismo (1968) 60.

es real y *eo ipso* contradictoria, y en qué medida es posible un *tertium quid* que las concilie.

I. El placer, «materia» de la vida humana

Una constatación que ningún intérprete puede soslayar es el papel fundamental que *Leyes* atribuye al placer en la construcción de los conceptos de educación, virtud, arte, legislación y naturaleza humana, que constituyen el contenido esencial de *Leyes*. En la imposibilidad de mostrarlo con detalle, diremos lo esencial sobre cada uno de ellos.

1. Placer y educación

P. Friedländer⁷, entre otros, pone de relieve la «enorme importancia» que Platón concede al placer en la educación de la juventud. No sólo de la juventud, en realidad, sino también de la niñez. El educador debe suscitar en el educando un «placer propicio» (ἡδονὴν εὐτυχῆ)⁸ desde el vientre de su madre⁹. Y es que –sostiene el Ateniese– «las sensaciones más tempranas que un niño experimenta en su infancia son las de placer y dolor, y ésta es la vía por la que la virtud y el vicio hacen su entrada en el alma»¹⁰. El cuidado del educador es proseguido por el legislador, el cual debe buscar los medios para que también los adultos hallen placer, por ejemplo, en el canto¹¹. Tan importante es la atención al placer en el proceso educativo, que ella forma parte de la definición misma de la educación. En tanto proceso, ésta se define como «la primera adquisición de la virtud por parte del niño»¹². Pero tal adquisición es posible sólo si los sentimientos de placer y dolor nacen en él correctamente, antes de que despierte a la vida de la razón¹³. Por eso, yendo del proceso a su causa, el autor termina definiendo la παιδεία como «la parte que nos forma para usar como se debe (ὀρθῶς) el placer y el dolor»¹⁴. Estas afecciones son, pues, como traduce E. des Places¹⁵, la «*matière*

⁷ P. Friedländer (1969) 405.

⁸ *Leyes* VII 813 a 3.

⁹ *Leyes* VII 789 a 4-5.

¹⁰ *Leyes* II 653 a 5-6.

¹¹ Cf. *Leyes* II 665 b – 667b.

¹² *Leyes* II 653 b 1: Παιδείαν δὲ λέγω τὴν παραγιγνομένην πρῶτον παιδεῖσιν ἀρετῆν..

¹³ *Leyes* II 653 b.

¹⁴ *Leyes* II 653 b 6.

¹⁵ E. des Places, *Platon, Les Lois*, col. Budé : *Leyes* 653 c 7.

de l'éducation», y ello de una manera similar a como lo son, según Aristóteles¹⁶, en relación con la virtud moral. W. Jaeger¹⁷ precisa que esto es válido sobre todo en la primera infancia, en la que las sensaciones de placer son «el verdadero material sobre el que la educación versa»; o como escribe Th. Gomperz¹⁸, el «objeto primario» de ella. Añádase a ello que la «forma» de esta materia, lograda a lo largo del proceso educativo, es el control del placer y del dolor, el cual equivale, en último término, al control de sí mismo por parte del educando. Ser dueño de sí o más fuerte que sí mismo (κρείττω ἑαυτοῦ εἶναι) es, para cada uno, someterse al control de la razón, de tal modo que la virtud total (σύμπασσα ἀρετή) es, por definición, la armonía (συμφωνία) de la razón y de la emoción¹⁹.

No analizaré los recursos que el autor propugna para este tránsito de la materia de la educación a la forma que le es propia. La práctica del movimiento²⁰, primer paso para la formación del alma²¹, unida al juego, que es «materia de importancia primordial para la legislación»²², a las *συσσιστίαι* o comidas en común²³ y a las reuniones para beber (τὰ συμπόσια)²⁴ son elementos que dan lugar, en *Leyes*, a toda una pedagogía del placer. El resultado de ésta es la virtud. ¿Qué relación hay, pues, entre el placer y la virtud?

2. Placer y virtud

Por ser inseparable de la educación, el placer es también inseparable de la virtud, pues, según el autor de las *Leyes*, la educación verdadera es una educación para la virtud (ἢ πρὸς ἀρετὴν παιδεία)²⁵. *Ἡδονή* es, en realidad, un elemento esencial en la definición de las llamadas virtudes cardinales. La valentía (ἀνδρεία) consiste en resistir, no sólo al temor y al dolor en las

¹⁶ Cf. EN VII, 1152 b 5-6 y X, 1172 a 21-23; EE I, 1220 a 34-35, 38-39; 1221 b 38-39; Cf. S. Mansión (1984) 447-461.

¹⁷ W. Jaeger (1971) 1032.

¹⁸ T. Gomperz (1969) III, 231.

¹⁹ *Leyes* II 653 b 4-7.

²⁰ *Leyes* VII 789 c 8.

²¹ W. Jäger (1971) 1059.

²² *Leyes* VII 797 a 7-9, I 643 b-d y VII 819b; I 643 d 1-3; VII 819 b 3-4.

²³ Cf. *Leyes* VI 780 a 1 - c 6

²⁴ *Leyes* I 639 d 3.

²⁵ *Leyes* I 630 d-e. Cf. Jäger (1971) 1029.

situaciones de peligro, sino también a las exigencias de los deseos y de los placeres (πρὸς πόθους καὶ ἡδονάας)²⁶. De ahí que la defección moral no consista sólo en el hecho de claudicar ante el sufrimiento, sino también en el más vergonzoso y feo de dejarse vencer por el placer (τὸν ἥττο... τῶν ἡδονῶν)²⁷. Es importante notar que Platón admite ahora esta última posibilidad, sistemáticamente rechazada en el *Protágoras* (353-358). Critica, en este contexto, el modelo espartano de la valentía, que forma y ejercita al educando en la superación del miedo, pero no en la resistencia a las adulaciones del placer: es una «valentía coja» (χωλὴν τὴν ἀνδρείαν), capaz de resistir a los peligros de la izquierda, pero impotente ante los incentivos del placer²⁸. Para el autor de *Leyes*, la temperancia (σωφροσύνη) misma es sólo un aspecto de la valentía, concebida, en palabras de P. Friedländer, como «una lucha victoriosa sobre las pasiones y el placer»²⁹. En cuanto a la sabiduría (σοφία), tampoco ella puede concebirse independientemente del placer, pues el sabio de *Leyes* es «aquél cuyos placeres y dolores se armonizan y concuerdan con los razonamientos justos»³⁰. Es, pues, comprensible que la más grande ignorancia (ἡ μεγίστη... ἀμαθία) consista en el «desacuerdo entre el placer y el dolor y la opinión razonable»³¹. ¿Qué relación hay, finalmente, entre el placer y la justicia (δικαιοσύνη)? El Ateniense sostiene que ésta no se da sin temperancia (χωρὶς τοῦ σωφρονεῖν)³², la cual, por su parte, no puede darse sin el control de los placeres y los dolores. La conclusión parece imponerse: tanto en su pluralidad (virtudes particulares) como en su unidad (virtud total), la ἀρετή es el resultado de una experiencia correcta del placer y del dolor. El vocero de Platón insiste en ello: «si el placer, la amistad, el dolor y el odio nacen en el alma correctamente antes de que despierte la razón,

²⁶ *Leyes* I 633 d 1; cf. 633c-634c.

²⁷ *Leyes*. I 633 e 4-5; cf. IX 869e.

²⁸ *Leyes* I 634 a 2-4. Cf. Gomperz (1969) III, 231; W. Jäger (1971) 1025.

²⁹ Friedländer (1969) III, 399. La misma concepción es desarrollada en *República* IV 430 a-b.

³⁰ *Leyes* III 696 c 9-10: τὸβ τὰς ἡδονὰς καὶ λυπὰς κεκτημένον συμφώνους τοῖς ὀρθοῖς λόγοις καὶ ἐπόμενας.

³¹ *Leyes* III 689 a 7-8; cf. 689b, 691a. Platón considera como «peor ignorancia» lo que Aristóteles denomina ἀκρασία.

³² *Leyes* III 696 b 5.

y si, una vez despierta, estos sentimientos concuerdan con ella [...], este acuerdo constituye la virtud total (σύμπασα μὲν ἀρετή)³³. La virtud total es, en consecuencia, el estado de armonía total entre, por un lado, los placeres y los dolores y, por otro, los razonamientos justos.

3. Placer y arte

Si la virtud total es la meta de la verdadera educación, la vía privilegiada hacia ella es el arte, especialmente el arte de la música. El Ateniense y Clinias están de acuerdo en que «la educación es obra de las Musas y de Apolo»³⁴, es decir, de la música en el sentido amplio del término. Conviene, pues, averiguar qué relación hay entre la música y el placer. El vocero de Platón rechaza la opinión simplista según la cual «la corrección de la música (μουσικῆς ὀρθότητα) consiste en la capacidad de procurar placer al alma»³⁵. Según este criterio, el artista más hábil (σοφώτατον) y merecedor de la victoria (νικᾶν) en los concursos sería «el más agradable de los competidores»³⁶, es decir, «el que nos deleita más y nos procura el placer más grande»³⁷; o con más exactitud, «el que concede el mayor placer al mayor número»³⁸. Es, según el Ateniense, un criterio «impío»³⁹, primero, por ser puramente subjetivo: si los jueces fueran los niños, triunfarían los manipuladores de las marionetas; si los más grandes, los autores cómicos; si las mujeres, la tragedia...; segundo, porque es injusto, pues hace depender la rectitud del arte de la índole no pocas veces depravada de sus jueces (659b). Y de este modo, en vez de procurar al público, gracias a audiciones cada vez mejores, un placer superior (βελτίω τὴν ἡδονήν), le impone exactamente lo contrario⁴⁰. Notemos, sin embargo, que la «impiedad» de este criterio no proviene de su recurso a la «placenteridad» del arte, sino en la posibilidad de que ésta pueda ser determinada por quienquiera. Concede el Ateniense que la calidad de la música «debe ser juzgada según el placer que

³³ *Leyes* II 653 b 2-6; VI 782 d-e.

³⁴ *Leyes* II 654 a.

³⁵ *Leyes* II 655c8 – d3.

³⁶ *Leyes* II 658 b 3.

³⁷ *Leyes* 657 e 2-3.

³⁸ *Leyes* 657 e 5-6.

³⁹ *Leyes* 655 d 2.

⁴⁰ *Leyes* II 659 c.

procura», pero no al que primero se presenta, sino a los mejores⁴¹. En otras palabras, el mejor arte es «el que encanta a los mejores (τοὺς βελτίστους)», es decir, «a los que sobresalen en virtud y en educación»⁴²: éstos deben ser, por otra parte, suficientemente valientes como para poder oponerse a quienes deleitan al público yendo en contra de la conveniencia y la corrección⁴³. Nótese que este criterio, sin dejar de ser hedonista, ya no es puramente estético, sino ético, y que, como observa T. Gomperz, el mismo juicio estético que debía fundamentar «se reduce a un juicio ético»⁴⁴. Al margen de este resultado, el placer sigue siendo inseparable del arte. Podemos, pues, decir con P. Friedländer, que, en *Leyes*, «el goce es ahora y siempre el criterio para juzgar sobre la música»⁴⁵ y el arte, en general.

4. Placer y legislación

De lo dicho se sigue que la educación, lo mismo que su meta, la virtud, y el camino hacia ella, el arte, es inconcebible independientemente del placer. ¿Puede decirse lo mismo de la legislación, que envuelve a todos ellos? Para empezar, Platón le asigna la misma meta que a la educación, a saber, la «virtud total». Corrigiendo ciertas opiniones sobre las legislaciones de Minos y Licurgo, el Ateniese sostiene, en apoyo de su propio punto de vista, que «el legislador ponía sus ojos, no en un elemento cualquiera de la virtud, sino en la virtud total (πρὸς πᾶσαν ἀρετήν)⁴⁶. Generaliza, pues, este hecho histórico y sostiene, por su parte, que todo legislador que quiera ser de alguna utilidad, no tendrá «otro fin esencial que la virtud suprema»⁴⁷. Esta identidad de metas entre la legislación y la educación se debe a que toda obra legislativa es, al mismo tiempo, una obra educativa. O como apunta W. Jäger: para Platón, «toda acción legislativa es educación»⁴⁸. De ahí que, en la vida de todos los días, el único blanco del

⁴¹ *Leyes* II 658 e 6-7.

⁴² *Leyes* II 659 a 1.

⁴³ *Leyes* II 659 b.

⁴⁴ Th. Gomperz (1969) III, p. 232.

⁴⁵ P. Friedländer (1969) III, 405.

⁴⁶ *Leyes* I 630 e 1-2; cf. 630b, 631a, 688a-b.es

⁴⁷ *Leyes* I 630 c 3-4: οὐκ ἄλλο ἢ πρὸς τὴν μεγίστην ἀρετὴν μάλιστα βέπων αἰεὶ θῆσει τοὺς νόμους. Cf. XII, 963a.

⁴⁸ Jäger (1971) 1053. Cf. Friedländer (1969) III, 424.

legislador será enseñar y persuadir a todas las gentes a abrazar una vida virtuosa. No, empero, alejándolas de los placeres, como los legisladores de Esparta⁴⁹, sino, por el contrario, propiciando el entrenamiento en el disfrute de los placeres más adecuados.

Una prueba suplementaria de la inseparabilidad efectiva de legislación y placer es el hecho histórico-sociológico de que, cuando alguien se entrega a la investigación sobre las leyes, casi siempre su examen versa en su totalidad sobre los placeres y dolores que ellas procuran a los Estados y a los individuos⁵⁰. Ello se debe a que ven en éstos dos fuentes a las que la naturaleza ha concedido libre curso: si se extrae de ellas dónde, cuándo y cuánto se debe, se obtiene como resultado la felicidad de unos y otros⁵¹; si, por el contrario, se extrae de ellas a la ligera, prescindiendo de la justa medida, se cae en lo contrario. R.F. Stalley⁵² comenta a este respecto que «todo debate sobre la legislación debe ocuparse casi en su totalidad de la función del placer y del dolor». El buen legislador sabe, en todo caso, que, si hace abstracción de estas dos fuentes, se sitúa, como escribe P. Friedländer, «fuera del alcance de la gente»⁵³. Y es esto, precisamente, lo que el Ateniense reprocha a los legisladores espartanos y cretenses: en la práctica, hacen gozar de los placeres, en vez de huirlos⁵⁴; en teoría, prescriben abstenerse de ellos⁵⁵. Es obvia la contradicción entre estas dos actitudes. El Ateniense subraya, en particular, el resultado negativo de la prescripción: priva a los jóvenes de las ocasiones para entrenarse en el control de los placeres y los expone, de este modo, a ser sometidos a aquellos que son maestros en la práctica del desenfreno⁵⁶. Un resultado más concreto de esta falta de entrenamiento, visible entre los espartanos, es, según el autor, la práctica de la homosexualidad, que él considera como un placer contrario a la naturaleza (*παρὰ φύσιν* ⁵⁷) y condena de la manera más enfática⁵⁸. Es, cree, una

⁴⁹ *Leyes* I 635 b.

⁵⁰ *Leyes* I 636 d 5-7.

⁵¹ Cf. *Leyes* 636 d-e.

⁵² R.F. Stalley (1983) 60.

⁵³ P. Friedländer (1969) III, 429.

⁵⁴ *Leyes* I 634 a 7.

⁵⁵ *Leyes*, I 635 b 7-8.

⁵⁶ *Leyes* I 635 c-d.

⁵⁷ *Leyes* 636 c 7.

⁵⁸ *Leyes* I 636 a-e; VIII 836 a-b. Cf. P. Friedländer (1969) III, 254.

consecuencia socio-psicológica de una legislación y de una educación inadecuada de los placeres.

5. Placer y naturaleza humana

Un examen más riguroso de la imbricación entre placer, por un lado, y educación, virtud, arte y legislación, por otro, permite ver que ésta se debe a que el placer es, para el autor de las *Leyes*, uno de los componentes esenciales de la naturaleza humana dinámicamente considerada. Después de reflexionar sobre la naturaleza del placer y la naturaleza del hombre en varios diálogos, Platón concluye en el último de ellos que ésta «consiste principalmente en placeres, dolores y deseos» (ἔστιν δὴ φύσει ἀνθρώπειον μάλιστα ἡδοναὶ καὶ λύπαι καὶ ἐπιθυμίαι) y que, como consecuencia de ello, «ningún animal mortal puede evitar estar, por así decir, necesariamente prendido y en total dependencia de estas fuerzas poderosas»⁵⁹. Es, sin duda, la mejor formulación de lo que podríamos llamar «antropología del placer». Platón vincula ésta con su teología cuando sostiene que son los dioses los que nos han dado el sentido del ritmo y de la armonía acompañados de placer⁶⁰. No es, pues, de extrañar que el placer y el dolor sean las primeras sensaciones experimentadas por los niños⁶¹. Éstos son, como hemos visto, las dos fuentes a las que la naturaleza ha dado libre curso⁶². Platón habla, en esta misma línea, del origen natural del placer sexual, visto en la perspectiva de la generación⁶³. Y aunque reconoce que el deseo de esta última es un fuego lleno de desmesura, no puede menos que reconocer, al mismo tiempo, que éste es el más vivo de nuestros amores (μέγιστη χρεία καὶ ἔρωσ) ⁶⁴. Para el autor de *Leyes* está claro que el placer no pertenece únicamente a la parte somática del hombre, sino que se halla entre los movimientos del alma⁶⁵. Es, pues, natural que todos los hombres busquen más gozo y menos sufrimiento, a lo largo de toda su vida⁶⁶.

⁵⁹ *Leyes* V 732 e 4-6.

⁶⁰ *Leyes* 654 a.

⁶¹ *Leyes* II 653 a 5-6.

⁶² *Leyes* I 636 d 7-8.

⁶³ *Leyes* I 636 c 4-7.

⁶⁴ *Leyes* VI 783 a 1.

⁶⁵ *Leyes* X 896e8 – 897a2.

⁶⁶ *Leyes* V 733 a 3-4.

II. Hedonismo psicológico

¿Implica la necesaria vinculación del placer con la educación, la virtud, el arte, la legislación y la naturaleza humana, tales como Platón los concibe, algún tipo de hedonismo? Es necesario recordar, ante todo, la distinción que se hace, desde H. Sidgwick, entre hedonismo psicológico y hedonismo ético⁶⁷. Según el primero, representado principalmente por J. Bentham⁶⁸, el placer es el único bien que todos los hombres persiguen de hecho. O como dice G.H. von Wright en términos causales: «toda acción es, en último término, necesariamente estimulada por un deseo de alcanzar algún placer o de evitar algo desagradable»⁶⁹. El segundo va del *es al debe* y sostiene, con palabras de G.E. Moore, «*the principle that nothing is good but pleasure*»⁷⁰, que el placer es el único bien y que, en consecuencia, todos deben perseguirlo. Frente a esta distinción, reiteramos nuestra pregunta: ¿es el autor de las *Leyes* hedonista en alguno de estos sentidos? El papel del placer en los procesos que hemos analizado, unido al vigor con que el libro V de nuestro diálogo defiende la causa del placer, amén de la importancia que confiere a cierto cálculo de los placeres, han llevado a algunos intérpretes como T. Gomperz a encontrar en esta obra «una deducción hedonista de la moralidad» similar a la que habría tenido lugar en el *Protágoras*, y a hablar del «hedonismo de Platón» en el sentido de un hedonismo ético⁷¹. Más recientemente,

⁶⁷ Cf. Sidgwick (1981) 40 ss; Broad (1979) 146; Moore (1903) 59-63.

⁶⁸ J. Bentham (1789) cap. IV.

⁶⁹ Von Wright (1963) 79.

⁷⁰ G.E. Moore (1903) 59. G.H. von Wright (1963) 84, distingue dos formas de hedonismo ético. Este puede ser, en efecto, una teoría sobre el concepto de bondad o el significado de la palabra 'bueno', y sostener, en su forma más cruda, que, en cualquier contexto en que se use 'bueno', 'bueno' puede ser reemplazado por 'placentero'. En tanto teoría axiológica, gira en torno a la índole de las cosas buenas y sostiene, una vez más en su forma más cruda, que buenas son sólo aquellas cosas que, o bien son placenteras en sí mismas, o bien sirven como medio para la obtención de algún placer. Para un intento de refutación del hedonismo ético, véase Von Wright (1963) 85, y sobre todo Moore (1903) cap. III. Al argumento de Moore de que el hedonismo incurre en la falacia naturalista, pues 'bueno' no significa otra cosa que 'bueno', responde Von Wright (1963) 85: «*it seems to me just as obvious that 'good' sometimes means 'pleasant' or can otherwise become translated into hedonic terms as it seems to me obvious that 'good' does not always mean pleasant or can become thus translated*».

⁷¹ Cf. Th. Gomperz (1969) 241. En el vol. II, pp. 322-323 de esta obra escribe lo siguiente: «*Here we meet once more with the same hedonistic point of view, as we may shortly term it; and the manner of its expression closely resembles that employed at the close of the «Protágoras»*».

R.F. Stalley⁷² encuentra un indicio de este tipo de hedonismo en el mito de las marionetas⁷³, en la doctrina, ya sostenida en la *República*, de que la vida de virtud es la más placentera de todas⁷⁴ y en la insistencia en cuanto a la coincidencia entre justicia, felicidad y placer⁷⁵. Creo, por mi parte, que del papel que el autor atribuye al placer en los procesos analizados, lo mismo que del libro V, se desprende un hedonismo que se sitúa, no en el dominio del debe, sino en el mundo del es, es decir, un hedonismo puramente psicológico y, por tanto, no evaluativo, sino descriptivo. Sólo por implicación profesa también un hedonismo ético restringido que forma parte, junto con un intelectualismo ético igualmente restringido, de un eudemonismo de carácter «inclusivo».

1. El placer, «materia» de la vida humana

El primer argumento a favor del hedonismo psicológico es el papel del placer que hemos analizado hasta ahora. Trátese de la educación, de la virtud, del arte, de la legislación o de la naturaleza humana, ἡδονή es, de hecho, la *materia ex qua* de la vida humana. El «es» de esta aserción no es evaluativo, sino descriptiva. El autor describe un hecho cuando dice que «nadie consentirá de buena gana en adoptar dócilmente la alternativa que no comporte más gozo que dolor»⁷⁶. Es una manera de reiterar la proposición antropológica según la cual la naturaleza misma del hombre consiste principalmente en placeres, dolores y deseos⁷⁷.

2. Formulación explícita del hedonismo psicológico

La formulación explícita del hedonismo psicológico empieza con esta pregunta que el Ateniese imagina dirigida a Zeus y Apolo: «¿es la vida más justa igualmente la más placentera, o constituyen dos tipos de vida diferentes, por un lado, la más placentera y, por otro, la más justa?»⁷⁸ Ante esta pregunta inequívoca, el portavoz de Platón parece interrogarse como para sí mismo cuáles pueden ser la bondad y la belleza superiores al placer⁷⁹. ¿Existen realmente? O planteando

⁷² R.F. Stalley (1983) 59, 61, 64.

⁷³ Cf. *Leyes* I 644 d ss.

⁷⁴ Cf. *Leyes*, 663d, V 734 a ss.

⁷⁵ Cf. *Leyes*, II 663 a-c.

⁷⁶ *Leyes* II 663 b 4-5.

⁷⁷ Cf. *Leyes* V 732 e.

⁷⁸ *Leyes* II 662 d 1-3.s

⁷⁹ *Leyes* 662 e 11-12: τί ποτ' ἐν αὐτῷ τὸ τῆς ἡδονῆς κρείττον ἀγαθὸν τε καὶ καλόν.

el problema de una manera aún mas aguda: «¿qué bien podría haber para el justo que esté separado del placer?»⁸⁰. Esta pregunta-respuesta parece un eco de la conclusión del *Filebo*: para vivir dichosamente, ni placer sin ciencia, ni ciencia sin placer... Es, en efecto, el sentido de esta reflexión del Ateniense: «el razonamiento que no separa, por un lado, lo agradable y, por el otro, lo justo, el bien, lo bello, posee, para no decir otra cosa, la virtud persuasiva de ganar adeptos a la vida santa y justa»⁸¹. El que los separa es, por el contrario, «el más vergonzoso de los razonamientos»⁸², pues es un hecho que «nadie consentirá de buena gana (ἔκῶν) en hacer algo que no le acarree más gozo que dolor»⁸³. Estas constataciones del libro II adquieren el valor de principio en el libro V: «lo que todos buscamos es más gozo y menos sufrimiento, a lo largo de nuestra vida»⁸⁴. O más lacónicamente: «queremos tener placer, no elegimos ni queremos el dolor»⁸⁵. Quienquiera que sugiera lo contrario, es decir, «que podemos desear algo prescindiendo del placer» –sostiene el Ateniense– lo hace, «o bien por ignorancia (διὰ τινὰ ἄγνοιαν), o bien por falta de experiencia (ἄπειρίαν)»⁸⁶. Este inequívoco recurso a la experiencia muestra, una vez más, que nos hallamos en el dominio de los hechos; o, en otras palabras, que el hedonismo desarrollado en estos textos es un hedonismo psicológico y, por tanto, estrictamente descriptivo.

3. Cálculo de los placeres

Un tercer argumento en la misma dirección es que, en el libro V, el autor describe un cálculo meramente factual de los placeres. No es la primera vez que el cálculo hedónico tiene lugar en los diálogos. El del *Protágoras* (356^a-357^e) se lleva a cabo bajo la dirección de la μετρητική o ciencia de la medida y tiene carácter ético. El del *Felón* (69^a-b) es rechazado por realizarse a instancias del apetito y, por tanto, sólo a favor de los placeres somáticos. El «curioso cálculo

⁸⁰ *Leyes* II 663 a 1: τί γὰρ δῆδικαίῳ χωριζόμενον ἡδονῆς ἀγαθὸν ἂν γίγνοιτο;

⁸¹ *Leyes* II 663 a-b.

⁸² *Leyes* II 663 b.

⁸³ *Leyes* II 663 b 4-6: οὐδεὶς γὰρ ἂν ἐκῶν ἐθέλοι πείθεσθαι πράττειν τοῦτο ὅτῳ μὴ τὸ χαίρειν τοῦ λυπεῖσθαι ΠΑ ἔπεται.

⁸⁴ *Leyes* V 733 a 3-4.

⁸⁵ *Leyes* V 733 a 9.

⁸⁶ *Leyes* V 733 d 5.

hedonista»⁸⁷ de *República* IX tiene lugar en el dominio político. En fin, el sutil y más completo del *Filebo* (cf. 41e ss y 59e ss) exhibe, una vez más, un carácter marcadamente ético. En contraste con éste, el que encontramos en *Leyes* es puramente psicológico. Después de enunciar el principio general según el cual «queremos tener placer, no elegimos ni queremos el dolor», el Ateniense se refiere al «estado neutro» –descrito desde *República* IX como una cesación del placer y del dolor– y constata que «no lo queremos en lugar del placer, sino a cambio del dolor»⁸⁸. Fuera de este estado, es a todos obvio que «queremos menos dolor con más placer», pero «no menos placer con más dolor»⁸⁹. ¿Cómo proceder, empero, en una situación en que el placer y el dolor son iguales? El Ateniense manifiesta su desconcierto cuando dice que «es algo que no podríamos establecer con claridad»⁹⁰. Sólo después hace intervenir el concepto de equilibrio, fundamental en la teoría platónica del placer: «queremos una vida de equilibrio (τὸν ἰσόρροπον βίον)», pues «ella nos trae más satisfacción que su contraria»⁹¹. Si nos atenemos a las lecciones del *Filebo*., precisamente el «equilibrio», la «armonía», se identifica con la repleción (πλήρωσις) en su sentido pasivo de plenitud, es decir, en suma, con el placer formalmente considerado. Es claro, sin embargo, que el Ateniense prefiere referirse a los casos menos problemáticos. Constata entonces que, cuando una vida contiene con fuerza e intensidad gran número de cada uno de estos elementos (πολλὰ ἐκάτερα), pero con predominio del placer (ὑπερβάλλει δὲ τὰ τῶν ἡδονῶν), la queremos (βουλόμεθα); no así cuando ocurre lo contrario⁹². Tampoco la queremos cuando cada uno de estos elementos se da en número escaso, débilmente y sin pasión, pero con predominio de los dolorosos; sólo la queremos si predominan los elementos placenteros.

Este cálculo de los placeres en *Leyes* es, como hemos dicho, diferente al del *Protágoras*, que se mueve dentro de un marco claramente ético. Mientras que el de este diálogo socrático es un cálculo que debe hacerse, y debe hacerse bajo

⁸⁷ La expresión corresponde a J. Tenkku (1956) 165.

⁸⁸ *Leyes* V 733 b 1-2.

⁸⁹ *Leyes* V 733 b 3-4.

⁹⁰ *Leyes* V 733 b 5-6.

⁹¹ *Leyes* V 733 d.

⁹² *Leyes* V 733 c 2-4.

la dirección de la ciencia de la medida, el del último diálogo platónico es un cálculo que todos hacemos de hecho, y lo hacemos bajo el impulso de nuestros deseos naturales y espontáneos. Hace, pues, pensar, como ha observado R.F. Stalley⁹³, en el «*felicific calculus*» de J. Bentham. Según Bentham, cada vez que hay que elegir entre dos o más líneas de acción, es posible ordenar los resultados previsibles en una escala de placer y dolor⁹⁴. Esto implica, en el sujeto, un compromiso con el hedonismo. ¿Es este compromiso suscrito por el agente platónico? Incluso si así fuere, el autor de *Leyes*, lo mismo que Bentham, no propugnaría un hedonismo normativo, sino puramente descriptivo, como resultado de su lectura de los hechos. Pero, como observa R.F. Stalley, hay diferencias importantes entre el cálculo de *Leyes* y el de Bentham. La principal de todas radica en que, mientras que el benthamiano apunta a un *modo concreto de acción*, el platónico tiene en mientes toda *una forma de vida*. Ahora bien, para este cálculo globalizante, el principio de «maximización» del placer y de «minimización» del dolor es insuficiente. En efecto, su realización exige que se empiece preguntando «cuáles y cuántos son [...] los géneros de vida (βίαι) con respecto a los cuales hay que hacer una elección previa de lo deseable y querido frente a lo indeseable y no querido [...]?»⁹⁵. Hay, pues, que representarse previamente los diferentes géneros de vida (V 733e). ¿Es, empero, posible un cálculo propiamente dicho en relación con este tipo de alternativas? Incluso en el *Filebo*, observa J. Tenkku, «es difícil decir cuán seriamente cree Platón en la posibilidad del cálculo hedonista»⁹⁶. El principal obstáculo para éste, en el marco de este diálogo, es el hecho de que el autor lo concibe como un ἄπειρον, como un indefinido. En *Leyes*, la cuantificación que exige el cálculo es imposible, pues el *mensurandum* no es el conjunto cerrado <a, b, c> en relación con el conjunto cerrado <d, e, f>, sino el conjunto abierto <género de vida A> en relación con el conjunto abierto <género de vida B>. Contentémonos con repetir que el cálculo hedónico de *Leyes*, por vago e indefinido que resulte, intenta fundarse en la experiencia, y que esto le confiere la índole de un cálculo

⁹³ R.F. Stalley (1983) 68.

⁹⁴ Cf. J. Bentham (1789) cap. IV.

⁹⁵ *Leyes* V 733 d 7-8: τίς δὴ καὶ πόσοι, ὧν περὶ δεῖ προελλόμενον τὸ βούλητον τε καὶ ἐκούσιον ἀβούλητον τε καὶ ἀκούσιον ἰδόντα (...);

⁹⁶ J. Tenkku (1956) 200.

, puramente factual, enmarcado en un hedonismo psicológico.

III. ¿Hay en *leyes* algún tipo de anti-hedonismo?

La paradoja del diálogo que nos ocupa es que, en él, el hedonismo psicológico antes analizado parece coexistir con un anti-hedonismo ético. Es como si Platón, testigo del predominio del placer en el ámbito del ser, se empeñara en desmontarlo en la esfera del deber. Recordemos, a propósito, que Aristóteles distingue tres grados de negación de la bondad del placer⁹⁷. (1) Para Speusipo y los sutiles del *Filebo*, ningún placer es bueno; (2) Para el autor del *Filebo*, sólo los placeres puros son buenos, mientras que los mezclados o impuros, que son la mayoría, son malos; (3) Para Aristóteles mismo (en *ENX*), incluso si todos los placeres fueran buenos, ninguno de ellos es ni puede ser el bien supremo del hombre. Algunos pasajes de *Leyes*, por ejemplo 633d-634c, parecen situarse en el grado (1): adoptando «un ascenso cuasi ascético», parecen implicar «una condenación del placer en su conjunto»⁹⁸. Hemos visto que la valentía es definida como un combate victorioso, no sólo contra el temor y el dolor, sino también contra los deseos y los placeres (πρὸς πόθους τε καὶ ἡδονάς)⁹⁹. Según Platón, hay una victoria mucho más bella (νίκη... κάλλιστη) que la que se alcanza en la palestra, a saber, la que triunfa sobre los placeres (τῆς τῶν ἡδονῶν νίκης)¹⁰⁰: «si uno vence (en esta lid) –enfatisa- vive en la felicidad (ζῆν εὐδαιμόνως); si, por el contrario, se deja vencer, ocurre todo lo contrario (τοῦναντίον ἄπαν)»¹⁰¹. Se diría, pues, que la felicidad, lejos de identificarse con el placer, exige, como primera condición de posibilidad, la victoria sobre el placer. A partir de estos textos, es perfectamente comprensible que intérpretes como E. des Places sostengan que, a partir de *Leyes* 633d, asistimos a una «lucha contra el placer»¹⁰². Este giro aparente hacia el anti-hedonismo ético parece deducirse, ante todo, de la importancia que el autor concede al justo medio,

⁹⁷ *Ética a Nicómaco*, VII, 11, 1152 b 8 ss.

⁹⁸ R.F. Stalley (1983) 60.

⁹⁹ *Leyes* 633 d 1.

¹⁰⁰ *Leyes* VIII 840 b 10 y c 4.

¹⁰¹ *Leyes* 840 c 5.

¹⁰² E. des Places (1951) ad 644c. E. des Places alude, en su apoyo, a J. Ferber (1913) 338-349, que sostiene el mismo punto de vista.

considerado por él como un asunto no pequeño (οὐ σμίκρου)¹⁰³. Su tesis es ahora que «una vida bien ordenada no debe perseguir los placeres ni huir absolutamente los dolores»¹⁰⁴. Es, por cierto, una tesis apenas menos rigorista que la defendida en el *Filebo* (33b) y según la cual la vida de sabiduría puede perfectamente concebirse como exenta de placeres y dolores. Así concebida, es una vida propiamente divina, pues no es posible que los dioses gocen ni experimenten la afección contraria. Y en realidad, la tradición enseña que apearse al justo medio (τό μέσον) es adherir a un estado que es propio de Dios mismo. A él debe, pues, aspirar el que quiere ser un hombre divino (θεῖον), guardándose de entregarse por completo a los placeres (πρὸς τὰς ἡδονάς), pues no es ésta la manera de ponerse a resguardo de los dolores¹⁰⁵. Clinias acepta este punto de vista del Ateniense y lo eleva a la categoría de principio: «todo el mundo debe huir una vida de dolor o de placer extremos y seguir siempre una vida media (μέσον δὲ τινα τέμνειν αἰεί)»¹⁰⁶.

El otro argumento en favor de un anti-hedonismo ético moderado parece ser la distinción que hace el Ateniense entre el placer y la rectitud. Según esta distinción, para que una cosa sea elegible (αἴρετον), no basta que sea placentera; debe poseer, además, rectitud (ὀρθότητα) y utilidad (ωφελίαν). La acción de comer, por ejemplo, está acompañada del agrado que llamamos placer; en cuanto a la rectitud y la utilidad, éstas se dan únicamente si el alimento es sano (ὕγιεινόν)¹⁰⁷. También el estudio procura placer; pero su rectitud proviene de la verdad que por su medio se persigue. En cuanto a la obra de arte, el deleite que procura merece más que ninguna otra cosa el nombre de placer; pero la rectitud le viene dada, no por el placer (οὐχ ἡδονή)¹⁰⁸ que procura, sino por la exacta correspondencia (ἡ ἰσότης) entre él y su modelo. Está claro, por todos estos ejemplos, que el placer no es el bien, pues, si lo fuere, sería superfluo o algo peor preguntar si el placer es o no (biológica, epistemológica o moralmente) correcto. Parece, pues, que el autor de *Leyes* defiende un anti-hedonismo ético

¹⁰³ *Leyes* VII 792 c 7.

¹⁰⁴ *Leyes* VII 792 c 9.

¹⁰⁵ *Leyes* VII 792 d.

¹⁰⁶ *Leyes* VII 793 a 2-4.

¹⁰⁷ *Leyes* II 667 b-c.

¹⁰⁸ *Leyes* II 667 d 5-7.

moderado, igualmente presente en el *Filebo* y en la *Ética a Nicómaco*: buenos son únicamente los placeres correctos, mientras que los incorrectos, lo mismo que los mezclados o impuros del *Filebo*, son malos. El placer, en todo caso, no es el bien supremo del hombre.

¿Cuáles son, empero, las razones para sostenerlo? Algunas de ellos parecen puramente empíricas: (1) El placer tiene la capacidad de desviarnos, incluso de actividades cotidianas como la caza¹⁰⁹. (2) A diferencia de la cólera (θυμός), que derriba todo en virtud de su impulso irrazonable (ἀλογίστω βίῳ), el placer es capaz de seducir «mediante la persuasión unida al engaño, sin violencia alguna (οὐ βίῳ), y llevar a cabo todo lo que se propone su deseo¹¹⁰. El Ateniense pone de relieve la tiranía del deseo y del apetito: es difícil llegar al «control de un alma a la que los deseos han tornado salvaje»¹¹¹. Si las miramos de cerca, estas razones: (a) Tienen que ver únicamente con los placeres que el *Filebo* denomina «mezclados» y considera falsos. (b) No son razones para huir de los placeres, sino para someterlos al *control de la razón*. A un Megilio que alaba el precepto espartano-soloniano de huir de los placeres¹¹² y condena las reuniones para beber tales como se las celebraba en Tarento¹¹³, el Ateniense responde que «todo esto es digno de alabanza mientras se conserve la fuerza de la resistencia (καρτερήσις)»¹¹⁴. (c) Son razones de carácter psicológico: los placeres «mezclados» que rehúsan el control de la razón son capaces de desviar las otras fuerzas de la conducta y transferirlas a su propio dominio. Podemos, pues, concluir que, al menos en un primer momento, a un hedonismo psicológico explícitamente reconocido y profusamente descrito, el autor opone un anti-hedonismo igualmente psicológico, que no es un anti-hedonismo en sentido estricto.

Hay, sin embargo, indicios de que *Leyes* no siempre se mantiene en el dominio de los hechos, sino que se adentra en el de los valores y se adhiere a un

¹⁰⁹ En *Leyes* VII 803 c 7, el Ateniense exhorta al joven cazador a no dejarse desviar por el placer ni la fatiga.

¹¹⁰ *Leyes* IX 863 b.

¹¹¹ *Leyes* IX 870 a 2.

¹¹² *Leyes* 636 e 6: τὰς ἡδοναῖς φεύγειν. Cf. Solón, 3.

¹¹³ Cf. *Leyes* I 637 b.

¹¹⁴ *Leyes* I 637 b 7.

anti-hedonismo propiamente ético. Condena, desde el libro I (633e1-4), la ignominia de dejarse vencer por el placer, que ahora, contrariamente a lo que ocurrió en el *Protágoras*, considera perfectamente posible¹¹⁵. A esta ignominia, con que el hombre común del *Protágoras* identifica la *akrasía*¹¹⁶, atribuye los asesinatos voluntarios, cometidos injustamente y con premeditación¹¹⁷. Contra ella propugna el Ateniese la «victoria sobre los placeres»¹¹⁸. Y no deja de señalar las ventajas de esta victoria. Recuerda, en efecto, que los más prósperos (εὐπραπτόντων) son aquellos que guardan la moderación en los placeres¹¹⁹. ¿Debemos, pues, concluir que el autor de *Leyes* adhiere finalmente a un anti-hedonismo ético moderado, apoyándose, si ello fuere necesario, en el meramente psicológico antes esbozado? Si lo hiciera: (1) No llegaría a defender el anti-hedonismo extremo propugnado por Speusipo y los «sutiles» del *Filebo*; (2) El suyo sería un anti-hedonismo restringido a los placeres «mezclados» o «mixtos»¹²⁰ de este diálogo, que, para Platón, no son placeres *stricto sensu*. Ahora bien, ¿merece el nombre de tal un anti-hedonismo de esta índole? Parece que no. Además, la última observación parece abrir las puertas a un hedonismo ético limitado, complementario de un intelectualismo ético igualmente limitado y que, sumado a él, daría como resultado lo que algunos intérpretes de Aristóteles han llamado eudemonismo «inclusivo».

IV. ¿Hedonismo ético?

El «anti-hedonismo» que acabamos de barruntar se limita, como hemos dicho, a los placeres «mixtos». ¿Cuál es la actitud global de Platón ante los placeres no-mezclados o «puros», únicos que considera placeres propiamente dichos? Su constatación inicial es que, «en la vida temperante (ἐν μὲν τῷ σώφρονι βίῳ), los placeres triunfan (ὑπερβαλοῦσας) sobre los dolores, mientras que en la desenfrenada (ἐν δὲ τῷ ἀκολάστῳ), los dolores superan a los placeres en tamaño, número y frecuencia¹²¹. Una consecuencia de ello es que,

¹¹⁵ Cf. I.M. Crombie (1979) I, 284.

¹¹⁶ Cf. *Prot.* 355 c ss.

¹¹⁷ Cf. *Leyes* IX 869 e.

¹¹⁸ *Leyes* VIII 840 c 4.

¹¹⁹ *Leyes* VII 816 b 5-6.

¹²⁰ Cf. *Filebo* 40e-41a.

¹²¹ *Leyes* V 734 a 5-8.

«necesariamente, la vida injusta no es sólo más fea y más difícil, sino también, de hecho, menos agradable que la vida justa y santa»¹²². Son análisis que parecen atenerse a hechos psico-sociológicos y quieren mantenerse puramente descriptivos. Una generalización de sus resultados es que «una de las vidas nos es más agradable (ἡδίων), mientras que la otra es necesariamente más dolorosa, según la misma naturaleza (λυπηρότερος ἐξ ἀνάγκης ... κατὰ φύσιν)»¹²³. Pero esta ley de la naturaleza se trueca en principio ético cuando el Ateniense sostiene que quien quiere vivir agradablemente no tiene la libertad de vivir una vida de desenfreno (οὐκέτι παρείκει ἐκόντα γε ἀκόλαστος)¹²⁴: si lo hace, lo hace involuntariamente¹²⁵, a saber, o bien por ignorancia (δι' ἀμαθίαν), o bien por falta de control sobre sí mismo (δι' ἀκράτειαν), o bien por las dos cosas juntas (δι' ἀμφοτέρα). Dejemos de lado el difícil problema de la voluntariedad y de la libertad en el Platón de las *Leyes*¹²⁶ y atendamos únicamente a la afirmación de la superioridad hedónica de la vida temperante. ¿Se está refiriendo el autor a toda clase de placer? La aludida presencia de un anti-hedonismo limitado indica que no. Una *conditio sine qua non* para lograr «más goce y menos sufrimiento a lo largo de nuestra vida» es, en efecto, que «gustemos (del placer) correctamente (ἄν γεύηται τις ὀρθῶς)¹²⁷, es decir, en conformidad con nuestra naturaleza (κατὰ φύσιν)¹²⁸. Platón se refiere, pues, a los placeres «puros» del *Filebo*, que tienen su fuente principal en la vida de virtud, que es como decir en la vida de conocimiento. Éstos, por ser «verdaderos», son placeres «buenos». ¿Constituyen, empero, el bien supremo del hombre? Sería más exacto decir que forman parte de los bienes más altos, de aquellos que, juntamente con el intelecto y la vida que le es propia, y la virtud, que es su fuente más genuina, integran el *Sumum Bonum*. En otras palabras, no son por sí solos el Bien Supremo, pero sí un elemento necesario del Bien Supremo. Afirmar esto es, ciertamente, defender cierto tipo de hedonismo, un hedonismo ético que podríamos llamar eudemonista y que consiste en integrar la clase de los placeres

¹²² *Leyes* V 734 a 5-8.

¹²³ *Leyes* V 734 a 8.

¹²⁴ *Leyes* V 734 b 2-3.

¹²⁵ *Leyes* V 734 b 4: πᾶς ἐξ ἀνάγκης ἄκων ἐστὶν ἀκόλαστος

¹²⁶ Cf. R. Muller (1997).

¹²⁷ *Leyes* V 733 a 3-5.

¹²⁸ *Leyes* V 733 a 7.

puros con la virtud y el conocimiento, para obtener como resultado último la felicidad (εὐδαιμονία) humana. Es defender cierto tipo de hedonismo, pues es vincular necesariamente el placer verdadero con la virtud y, por tanto, con el bien. Es defender un hedonismo ético, pues Platón lo sitúa en el ámbito del deber: se debe perseguir el placer si, y sólo si se vincula con la virtud y el conocimiento y nos confiere la felicidad; o, a la inversa, se debe perseguir la virtud si, y sólo si ésta es placentera. Es, en fin, defender un hedonismo eudemonista, porque concibe el placer *sensu stricto* como un elemento necesario de la felicidad. Reaparece, así, en *Leyes* el eudemonismo «inclusivo» del *Filebo*: para éste, constitutivos de la felicidad son, no sólo el intelecto, como sostienen Sócrates, Platón y, según algunos, el Aristóteles de *Ética a Nicómaco X*, ni sólo el placer, como pretende Filebo y los que él representa, sino el uno y el otro. Insistamos: para el autor de *Leyes*, los elementos de la felicidad son el intelecto y la vida que le es propia, la virtud globalmente considerada y los placeres puros y necesarios. Sólo en este contexto podemos decir con J: Tenkku que, «hablando en general, Platón se interesa por el hedonismo porque se interesa aún mas por la justicia y las otras virtudes»¹²⁹.

Hay que aclarar, además, que el hedonismo eudemonista que él defiende es un hedonismo meramente *postulado*: al situarse en el ámbito de los ideales que se han de perseguir, no se apoya en un conocimiento *stricto sensu* y, por el mismo hecho, queda sin demostrar. Lo único que el autor podría demostrar es que la vida virtuosa es a menudo placentera, no que ella es la más placentera de todas ni, por tanto, un elemento necesario de la felicidad humana. Esta debilidad epistemológica de su teoría le lleva a recurrir a la *via persuasiones*, y, por cierto, con ayuda de la propaganda. El Ateniense recuerda que los cretenses obligan a sus poetas a decir que «el hombre de bien [...] tiene la prosperidad y la felicidad», mientras que «de ser injusto, es desdichado y vive una vida miserable»¹³⁰. El vocero de Platón cree, por su parte, que, además de obligarles a utilizar este lenguaje, hay que imponerles «adaptarle los ritmos y las melodías pertinentes», con miras a la mejor formación de los jóvenes¹³¹. Y como Clinias no se muestra

¹²⁹ J. Tenkku*(1956) 224.

¹³⁰ *Leyes* II 660 e 2 ss.

¹³¹ *Leyes* II 661 c.

dispuesto a aceptar que la vida de los malvados prósperos «es desagradable y sin ventajas para el sujeto», el Ateniese se empecina en su postura: «en este sentido y no en otro —dice— trataré de forzar a expresarse los poetas y todos los ciudadanos»¹³². Y no omite amenazar con las penas más severas a quienes no se acojan a estas reglas¹³³.

V. Entre hedonismo y anti-hedonismo

¿Cómo explicar, en *Leyes*, la constante oscilación entre hedonismo y anti-hedonismo? El discurso de Platón parece oscilar: (1) entre un hedonismo psicológico, practicado por el común de los hombres, y un anti-hedonismo igualmente psicológico; (2) entre un hedonismo psicológico y un anti-hedonismo ético; (3) entre un anti-hedonismo ético y un hedonismo ético restringido. Ante este espectáculo, I.M. Crombie ironiza «con cuánta limpieza se las arregla el Ateniese para nadar entre dos aguas»¹³⁴. Pero no creo que el juego sea tan simple, ni que se lo pueda explicar con una *boutade*. Más plausible parece la hipótesis de R.F. Stalley, que atribuye esta oscilación a la distinción que hace el autor entre las reglas de conducta de origen divino y las que tienen un origen humano¹³⁵. Las primeras se dirigen al alma racional, que es lo más divino que hay en el hombre¹³⁶, y exigen que el bien que le es propio, a saber, la virtud, se coloque por encima de todas las cosas¹³⁷. Pero no olvidemos que, en *Leyes*, la virtud se da como resultado del control de los placeres. Por consiguiente, cuando Platón se sitúa en la perspectiva de estas leyes, no puede ser hedonista en el sentido estricto del término¹³⁸. Pero tampoco tiene que ser anti-hedonista. Sostiene, en efecto, que, si bien el hombre es principalmente alma¹³⁹, no se reduce a ella: vista en sí misma, «la naturaleza humana consiste principalmente

¹³² *Leyes* II 662 b.

¹³³ Cf. *Leyes* II 660e, 661c, 662e-663a; Crombie (1979) 284.

¹³⁴ Crombie (1979) I, 284.

¹³⁵ Esta distinción es hecha en *Leyes* V 732d-733a, al empezar la exposición del hedonismo psicológico.

¹³⁶ Cf. *Leyes* V 726a.

¹³⁷ Cf. *Leyes* I 631 b-c; III 697 b; V 726 a – 728c.

¹³⁸ Stalley (1983) 66: «*Tus when he talks from the divine point of view the Athenian is anything but a hedonist*».

¹³⁹ Cf. *Leyes* XII 959 a-b.

en placeres, dolores y deseos»¹⁴⁰. Esta constatación es, como hemos visto, el fundamento del hedonismo psicológico del libro V. La extrapolación psico-ética de este tipo de hedonismo es que el hombre será virtuoso, es decir, seguirá el ideal impuesto por la ley divina, si y sólo si la vida virtuosa es agradable, es decir, posee la característica exigida por la ley humana. El hedonismo psicológico viene, pues, a limitar lo que podríamos llamar «aretismo»¹⁴¹ absoluto, y a fundar un hedonismo ético limitado a los placeres «puros», principalmente a los que tienen su fuente en la virtud; un hedonismo ético que es sólo una parte, pero una parte esencial del eudemonismo «inclusivo» que Platón defiende en el *Filebo* y en las *Leyes*. No puede llamarse de otra manera una doctrina según la cual la εὐδαιμονία no puede darse sin la presencia del placer. Es, pues, un hedonismo ético eudemonista, consubstancial con un «aretismo» igualmente eudemonista, que, dada la concepción platónica de la virtud, también puede llamarse intelectualismo ético eudemonista. Es, bajo otro aspecto, un hedonismo eudemonista excluyente: excluye el placer que no es propiamente tal, a saber, el placer «impuro» o mezclado, que es ontológicamente irreal, epistemológicamente falso y éticamente malo. Lo excluye porque se opone a lo que hay de más divino en el hombre, el alma racional, y, por tanto, rompe la armonía entre la parte divina y la parte humana del ser del hombre.

La hipótesis de la doble perspectiva psicológica puede reforzarse con la de la doble perspectiva científica y religiosa de Platón en este diálogo. Cuando aquí y en otros lugares adopta la primera –por ejemplo, cuando habla como psicólogo– se abre al hedonismo psicológico, pues no puede no reconocer la realidad omnipresente del deseo de placer como móvil de la conducta humana. «La impresión general que se saca de las *Leyes*, escribe I.M. Crombie, es que Platón es mucho más consciente de la importancia de los factores no-racionales en la personalidad de lo que antes era»¹⁴². Pero la adopción de esta perspectiva no suprime la del *homo religiosus*, como parece suponer T. Gomperz¹⁴³. Por el contrario, sigue percibiendo que, «por naturaleza, Dios merece todo nuestro

¹⁴⁰ *Leyes* V 732 e 4-5.

¹⁴¹ Me permito el uso de este neologismo *ad hoc*, derivado de ἀρετή.

¹⁴² Crombie (1979) I, 284.

¹⁴³ Gomperz (1969) II, 323, cree que, en esta etapa de su vida, «Plato turns abruptly away from ideal of life and things divine». Se refiere a *Leyes* V 732 d ss.

dichoso celo» y que el hombre por sí mismo, «no ha sido hecho sino para ser un juguete en las manos de Dios»¹⁴⁴. Sostiene, por el mismo hecho que, *pace* Protágoras y sus seguidores, Dios y no el hombre es la medida de todas las cosas¹⁴⁵. A un Megilio que, adelantándose a Nietzsche, lamenta que el pesimismo del Ateniense rebaje al hombre al más bajo nivel, el vocero de Platón responde que lo hace con «la mirada puesta en Dios y el espíritu lleno de él»¹⁴⁶. Acepta, sin embargo, que nuestra raza humana no carece de valor y merece toda nuestra atención¹⁴⁷. ... Este vaivén pendular entre Dios y el hombre y entre los postulados de la razón y los datos de la experiencia es una actitud constante en las *Leyes* más que en ningún otro diálogo. Platón no ve contradicción en ello: aunque el placer y el dolor son realidades que llenan la vida humana, son, sin embargo, «dos consejeros opuestos y ciegos»¹⁴⁸ que exigen la mediación conciliadora de la razón. ¿Son, empero, conciliables entre sí? ¿Cómo el hedonismo psicológico, reflejo de las leyes humanas y puerta de entrada a un hedonismo ético eudemonista, puede ponerse de acuerdo con cierto tipo de anti-hedonismo, aunque éste se limite a los placeres «impuros»?

Recordemos que el hedonismo psicológico desarrollado en el libro V no es un hedonismo propiamente dicho. Tampoco el anti-hedonismo presente en varios lugares es un anti-hedonismo *stricto sensu*. El primero se limita a constatar que, en la realidad de los hechos, el placer es una fuerza y un principio de acción innato y universal. Bajo esta forma, el hedonismo es compatible con las siguientes proposiciones, que se vuelven inteligibles en el cuadro de las dos perspectivas antes analizadas:

1. Psicológicamente, el placer es: (a) un principio fundamental de la conducta humana; (b) un principio o fuerza ciega.
2. Éticamente, (a) ciertos placeres son malos y otros buenos; (b) dejarse vencer por los placeres malos es malo; (c) los placeres buenos conducen a la virtud o derivan de ella.

¹⁴⁴ *Leyes* VII 803 c. Es una alusión al mito de las marionetas, desarrollado en el libro I. Cf., en particular, I 644 d 7 y e 5.

¹⁴⁵ *Leyes* IV 716 c 4-6: ὁ δὲ θεός ἡμῖν πάντων χρημάτων μέτρον ἂν εἴη μάλιστα καὶ πολὺ μᾶλλον ἢ που τις ὡς φασιν ἄνθρωπος.

¹⁴⁶ *Leyes* VII 804 b 8.

¹⁴⁷ Cf. *Leyes* VII 804 b-c.

¹⁴⁸ *Leyes* I 644 c 6.

3. De 1. y 2. se siguen: (a) la regla psicológica según la cual la vida virtuosa tiene placeres que le son propios; (b) la regla ético-pedagógica según la cual es importante entrenar a los jóvenes en el disfrute correcto de los placeres¹⁴⁹; (c) la regla ético-política según la cual la vida virtuosa es la más placentera de todas y, como tal, la que se identifica con la vida dichosa.

La última proposición, que es el núcleo del hedonismo eudemonista de *Leyes*, queda sin demostrar y, formula, por este hecho, un hedonismo meramente postulado. Pero ésta y las precedentes permiten barruntar cómo esperaba Platón conciliar las tendencias hedonista y anti-hedonista de su pensamiento. Éstas han existido siempre, a lo largo de los diálogos. El *Protágoras* defiende un hedonismo ético *stricto sensu*, aunque en vista de ciertas demostraciones. El *Gorgias* no parece combatir este tipo de hedonismo, sino el relativismo ético protagoreano¹⁵⁰ pregonado por Calicles. El *Fedón*, por su lado, lucha únicamente contra un hedonismo sensualista¹⁵¹, sin dejar de subrayar el valor de los placeres de la filosofía¹⁵² (éticos, epistémicos y estéticos). La *República*¹⁵³ construye una escala de placeres paralela a las escalas del ser y del conocer y lleva lo más lejos posible lo que hemos llamado hedonismo eudemonista, pero sin dejar de combatir los placeres que considera inferiores. Para el *Filebo*, aunque el placer por sí solo no es el bien en sí, es, sin embargo, un elemento esencial del «mixto» constitutivo de la vida buena. *Leyes* muestra mejor que ningún otro diálogo que Platón se interesó siempre en el placer y las diferentes clases de hedonismo porque se interesó siempre en la virtud total, que sigue ocupándole en las últimas páginas de su último diálogo¹⁵⁴.

¹⁴⁹ Cf. *Leyes* I 635 a-c, II 659 d-e.

¹⁵⁰ Cf. G. Rudebusch (1989) 27-40.

¹⁵¹ Cf. *Fedón*.69 a-b.

¹⁵² Cf. *Fedón* 59^a, 70b, 77d, 78^a, 89c.

¹⁵³ Cf. *República* 444e-445b, 580c-587c.

¹⁵⁴ Cf. *Leyes* XII 963-964.

Bibliografía

- Bentham, J., *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, 1789 = Bentham (1789).
- Crombie, I.M., *Análisis de las doctrinas de Platón*, Madrid, Alianza Universidad, 1979 = Crombie (1979).
- Des Places, E., *Platon Les Lois*, Paris, Les Belles Lettres, Col. Budé, 1951 = Des Places (1951).
- Ferber, J., « Der Lustbegriff in Platons Gesetzen », *N.J. für klassischen Altertums*, XXXI, 1913 = Ferber (1913).
- Friedländer, P., *Platon*, London, Routledge & Kegan Paul, 1969 = Friedländer (1969).
- Gomperz, Th., *The Greek Thinkers*, London, 1969 = Gomperz (1969).
- Jaeger, W., *Paideia*, México, F.C.E., 1957 = Jaeger (1957).
- Mansión, S., «Le plaisir et la peine, matière de l'agir moral selon Aristote », *Études aristotéliennes*, Louvain, 1984 = Mansión (1984).
- Moore, G.E., *Principia Ethica*, Cambridge, 1903 = Moore (1903).
- Müller, G., *Studien zu den platonischen Nomoi*, München, 1951 = Müller (1951).
- Rudebusch, G., «Plato, Hedonism and Ethical Protegoreanism», in J. Anton & A. Praeus (Ed.), *Essays in Ancient Greek Philosophy*, III, Plato, 1980 = Rudebusch (1980).
- Sidgwick, H., *The Methods of Ethics*, Indianapolis/Cambridge, 1981 = Sidgwick (1989).
- Stalley, R.E., *An Introduction to Plato's Laws*, Indiana, Hackett, 1983 = Stalley (1983).
- Tenkku, J., *The Evaluation of Pleasure in Plato's Ethics*, Acta Philosophica Fennica, Fasc. XI, 1956 = Tenkku (1956).
- Von Wright, G.H., «The Hedonic Good», in *The Varieties of Goodness*, London, Routledge & Kegan Paul, 1963 = Von Wright (1963).