

Francisco Bravo*

El hedonismo de Sócrates**

Un hecho intrigante, en la historia del pensamiento ético, es cierta oscilación recurrente entre el rechazo del hedonismo, bajo tal o cual aspecto, y su aceptación bajo otro aspecto, en una misma época y, lo que es aún más intrigante, en el mismo pensador. Adoptando un tono nietzscheano¹, se podría decir que incluso la renuncia al placer, como motivo de la acción, se refleja en el placer de la mirada que renuncia.

Ya en los comienzos de la civilización occidental, que coincide con los inicios de la *polis* griega, Cleóbulo, uno de los Siete Sabios, prescribe *hêdonês krateîn*², dominar el placer, y Solón *hêdonên pheugein*³, huirlo. ¿Por qué? El fundador de la democracia ateniense alega que el placer termina causando dolor. No pretende, pues, que es un mal en sí, sino sólo en uno de sus resultados. Y por ello, el precepto soloniano «huye el placer, que causa dolor», admite dos lecturas diversas: (1) «huye el placer, pues necesariamente causa dolor», (2) «huye el placer que causa dolor»: no, pues, todo placer, sino sólo el que acarrea su contrario. Bien vistas, tanto la primera como la segunda son razones hedonísticas; pero

* Escuela de Filosofía, Universidad Central de Venezuela.

** Ponencia leída en el Encuentro Venezolano-Colombiano-Español, celebrado en el Instituto de Filosofía del Consejo de Superior de Investigaciones Científicas, Madrid 21-23.11.1994.

1 F. Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, N° 55.

2 Stobeo, *Flor.* III, 1, 172 = DK 10, 3, a 10. Platón recuerda (*Leyes* I, 636e) que los legisladores de Lacedemonia, haciéndose, sin duda, eco de estos preceptos, no dejaron de recomendar la huida de los placeres.

3 Solón, 3.

la segunda inaugura implícitamente lo que G. Casertano⁴ ha llamado la *cultura dal piacere*, pues sugiere nada menos que un «cálculo de los placeres». La preludia Orfeo, cantando a quienes «han alcanzado la estación del placer» (*hōran tēs térsios*)⁵, y Museo, proclamando que «la cosa más placentera para los mortales es cantar»⁶. Fue, sin embargo, el primer filósofo reconocido como tal, Tales de Mileto, quien, no sólo consagró racionalmente la cultura del placer, sino que, en pleno acuerdo con el neo-mercantilismo de su época, proclamó que lo más placentero (*tò hédiston*) es tener éxito. Y lejos de condenar el mundo de la *epithymía* (apetito), declaró abiertamente que lo más placentero es «alcanzar lo que se desea»⁷. J. Frère⁸ observa agudamente que, con Tales, «la ética del justo medio se manifiesta (...) como un hedonismo que no limita el *epithymein* (desear) sino para mejor alcanzar el placer».

La oscilación entre el rechazo y la adopción del hedonismo parece, pues, evidente en los albores de la cultura occidental. ¿Se repite en las épocas posteriores? ¿Es una oscilación real o débese a una forzada lectura de los textos? ¿Cuáles son sus implicaciones, caso de que corresponda a la realidad de los hechos? Mi opinión es que:

1. Es una oscilación recurrente en cada período de la historia de la ética y en cada gran teórico de lo moral.

2. Es una oscilación real, explicable por razones igualmente reales.

3. Es una oscilación que:

3.1. Hace del placer y del dolor, como dice Aristóteles (EN, VII, 1152a21-23), «materia del obrar moral»⁹; más aún, el verdadero motivo de tal obrar¹⁰.

4 G. Casertano, *Il piacere, l'amore e la morte dei presocratici*, Napoli, 1983, p.18.

5 Platón, *Leyes*, 669d6.

6 Aristóteles, *Pol.* 1339 b 21.

7 Stobeo, *Flor.*, I, 172 = DK 10, 3, d 10.

8 *Les Grecs et le désir de l'être*, Paris, Les Belles Lett., 1981, p. 23.

9 Cf. S. Mansion, «Le plaisir et la peine, matière de l'agir moral selon Aristote», *Etudes aristoteliciennes*, Louvain, 1984, pp. 37-51.

10 Que el placer sea el motivo común de todas las acciones lo declara el mismo Aristóteles, al definir las acciones voluntarias. Refiriéndose a *tà hêdéa kai*

3.2. Revela una especie de hedonismo universal, ya sospechado por Montaigne¹¹.

3.3. Postula, en consecuencia, una teoría del placer cuyos elementos podrían ordenarse en tres niveles:

a. Una fisiología del placer, cuya cuestión dominante giraría en torno a las relaciones entre el placer y la sensación;

b. Una psicología del placer, cuya principal pregunta apuntaría a las relaciones entre el placer y el deseo, y las pasiones en general.

c. Una ética del placer, con las siguientes cuestiones dominantes: ¿qué relación hay entre: (a) el placer y la vida buena; (b) el placer y la acción justa?

Es muy significativo que la filosofía contemporánea haya vuelto a ocuparse del placer como de «un tópico filosófico con peso propio»¹². G. Ryle, por ejemplo, lo hace en el marco de una nueva aproximación al concepto de la mente¹³, y D. L. Perry¹⁴ lamenta que se lo haya tratado siempre como «un apéndice de otro intento», e.d., que su investigación se haya subordinada a la formulación de teorías morales o motivacionales». Creo, por mi parte, que puede estudiarse, en cambio, en conexión con otros hechos culturales: por ejemplo, con el moderno estado democrático liberal, como lo ha hecho últimamente un grupo de investigadores¹⁵ que intentan mostrar «cómo los fundadores de la moderna filosofía política se apropiaron conscientemente de los principios del antiguo hedonismo y los transformaron en principios políticos, haciendo del

ta kalà (las cosas placenteras y nobles) sostiene, en efecto, que *toúto gâr chárin pántes pánta práttousin* (EN, III,1, 1110b10): en vista de éstas hacen todos los hombres todo cuanto hacen.

11 Montaigne, *Essays*, I,20: «*Toutes les opinions du monde en sont là, que le plaisir est notre but, quoy qu'elles en prennent divers moyens*».

12 J. Gosling y C. W. Taylor, *The Greeks on pleasure*, Clarendon Press, 1982, p. V.

13 *The concept of mind*, Londres, Hutchison, 1949, IV, 6.

14 *The concept of pleasure*, The Hague-Paris, Mouton Co., 1967, p. 10.

15 Cf., por ej., F. Vaughan, *The Tradition of Political Hedonism from Hobbes to J. S. Mill*, N.Y., Fordham U. P., 1982; J. H. Nichols, Jr. *Epicurean Political Philosophy*, Ithaca, Cornell U. P., 1976; A. O. Hirschman, *The interest and the passions*, Princenton U. P., 1974.

hedonismo la mayor fuerza motora en el surgimiento del moderno estado democrático-liberal»¹⁶. Una de las consecuencias de este renovado interés por el estudio del placer es, en todo caso, la reactualización de antiguas teorías hedonistas como el epicureísmo¹⁷, tal como ya ocurrió, por otra parte, a comienzos de la época moderna, en filosofías como la de Pierre Gassendi¹⁸ y Thomas Hobbes. También han resurgido ciertas tesis antiguas, como la aparentemente paradójica doctrina platónica de los placeres falsos, que dio lugar, a partir de 1959, a un prolongado debate, sobre todo entre filósofos anglo-sajones¹⁹. ¿No es éste uno de los signos de la oscilación recurrente que me propongo demostrar?

Esta demostración, que intentaré como parte de un trabajo más amplio, orientado hacia una ética del placer, no puedo hacerla en los límites de la presente comunicación. Me limitaré, por ahora, a establecer uno de los momentos pendulares, en uno de los filósofos que, contrariamente a lo que pueden creer quienes prefieren atender a sus doctrinas ontológicas y gnoseológicas, más ha reflexionado sobre el lugar del placer en la vida del hombre. Me refiero a Platón y, por ahora, tan sólo al *Protágoras*, uno de sus primeros diálogos. ¿Formúlase en éste un hedonismo propiamente dicho? ¿A quién hay que atribuírselo? ¿Qué relación hay entre él y el anti-hedonismo, real o aparente, del *Gorgias*

16 F. Vaughan, *op. cit.*, Prefacio.

17 Gosling-Taylor (1982:6) hablan, a este respecto, del influjo de los griegos sobre los contemporáneos.

18 P. Gassendi se ha considerado como el renovador del epicureísmo, en el siglo XVII. El epicureísmo es, en efecto, el eje de obras suyas como *De vita et moribus Epicuri libri octo*, G. Barbier, Lyon, 1647; *Philosophia Epicuri Syntagma*, Lyon, 1649; *Syntagma Philosophicum*, Lyon, 1658; *Opera omnia*, Lugduni, 1658, vol. I y II, F. Bernier, *Abregé de la Philosophie de Gassendi*, París, Fayard, 1992, vol. VII. Véase también B. Rochot, *Les travaux de Gassendi sur Epicure et sur l'atomisme: 1619-1658*, París, J. Vrin, 1944; B. Brundel, *Pierre Gassendi. From aristotelianism to a new Natural Philosophy*, Dordrecht, D. Reidel, 1939, 1987; R. Pintard, *Le libertinage érudit dans la première moitié du XVIIe siècle*, París, Boivin, 1943.

19 De esta polémica me he ocupado en mi «Critique contemporaine de faux plaisirs dans le *Philèbe* de Platon», comunicada en un seminario doctoral de la Universidad de París XII y publicado en la obra colectiva *Contre Platon*, editada por M. Dixsaut, París, J. Vrin, 1994, vol. II.

y el *Fedón*? A esta última pregunta, que se extiende a algunos pasajes de la *República* y del *Timeo* y al *Filebo* en su conjunto, no podré responder en profundidad, pues ello exigiría un análisis de todos los diálogos mencionados, es decir, del pensamiento platónico sobre el placer en su totalidad. Me dedicaré, pues, principalmente a las dos primeras cuestiones, releyendo los textos pertinentes y retomando el debate actual en torno a ellas.

I

¿Formúlase en el *Protágoras* un hedonismo propiamente dicho? Por tal se entiende, modernamente, el *ético* o evaluativo, según el cual el placer es lo único digno de buscarse por sí mismo²⁰, o, como lo define G. E. Moore²¹, «el placer es el único bien». Distínguese del *psicológico*, que se limita a constatar que el placer es lo único que, en la realidad de los hechos, todos los hombres buscan en vista de sí mismo. Esta distinción no se hace claramente en el *Protágoras*, y de ahí el desacuerdo en torno a su postura. Algunos, como T. E. Goodell²², creen que en este diálogo se expone por primera vez un hedonismo que merece este nombre, es decir, como sostiene D. J. Zeyl²³, un hedonismo evaluativo. Otros, como C. W. Taylor²⁴, oscilan entre la negación y la afirmación de la presencia de esta doctrina en el diálogo que nos ocupa. En fin, exégetas como J. P. Sullivan²⁵ descubren en él un hedonismo a la vez ético y psicológico. Una relectura de los textos, a la luz de los desarrollos ulteriores del hedonis-

20 Para estas distinciones, que han llegado a ser un lugar común en la ética contemporánea, cf. H. Sidwick, *The Methods of Ethics*, Lib. I, c. iv; C. Broad, *Five Types of Ethical Theory*, Londres, 1979, pp. 146-147, 180-192, 227-239; G. E. Moore, *Principia Ethica*, Cambridge, 1903, pp. 59-63.

21 PE, pp. XVI y 61.

22 T. E. Goodell, «Plato's Hedonism», *American Journal of Philology*, XLII, 1, N° 165 (1921) 25.

23 D. J. Zeyl, «Socrates and Hedonism: *Protagoras* 351b-358d», *Phronesis*, XXV, N° 3 (1980) 253.

24 C. W. Taylor, *Plato, Protagoras*, Oxford, Clarendon Press, 1976, pp. 163-166, 174.

25 J. P. Sullivan, «The Hedonism in Plato's *Protagoras*», *Phronesis*, VI, 1 (1961) 19.

mo, dentro y fuera de Platón, mostrará que el que se expone, en nuestro diálogo, es un hedonismo ético ilustrado, apoyado, sin duda, en el que hoy llamamos psicológico.

Para detectarlo, conviene tener presentes los propósitos fundamentales del *Protágoras*. Desde el punto de vista formal (metodológico), intenta poner en contraste el método sofístico de enseñanza, expositivo y dogmático, y el socrático, dialógico y abierto. En el plano material (de los contenidos), somete a discusión las siguientes tesis: (1) la tesis socrática de la unidad de las virtudes²⁶; (2) implícitamente, la tesis, igualmente socrática, de la virtud-ciencia, fundamento de la anterior; (3) la tesis socrático-protagoreana de que la ciencia es «la más poderosa de las actividades humanas (*pántôn krátiston... tòn anthrôpetôn pragmatôn*: 352d2-3). Protágoras niega (1), con lo cual pone en tela de juicio (2). La multitud (*hoi póllōi*) rechaza (3), no viendo en la ciencia «ninguna fuerza, ningún poder de dirección y mando» (352b). La argumentación para demostrarlas, que va de 351b a 360e, tiene como recurso fundamental la afirmación del hedonismo: esta doctrina permitirá a Platón demostrar (1) y refutar la explicación popular de la *akrasía*, contraria a (3), con lo cual defenderá también (2), aunque de una manera puramente implícita, pues no hay en este diálogo una investigación explícita de la naturaleza de *aretê*, carencia a la que Sócrates atribuye, al final del diálogo (360e-361a), las aporías en que incurren él y su interlocutor. Vistas las cosas así, llama la atención que exégetas como C. W. Taylor (1976:163) hallen dificultad en vincular este pasaje con lo que antecede y sospechen, a causa de ello, que originariamente éste formaba parte de una reflexión más continua sobre la contribución del placer a la vida buena. Según estos autores, su yuxtaposición se habría producido después de la discusión entre Sócrates y Protágoras. Veremos, a continuación, que el hedonismo de este diálogo es una pieza fundamental para demostrar, contra Protágoras, la unidad entre sabiduría y valentía, y para refutar la explicación popular de la *akrasía*.

1. La primera parte de la argumentación se propone obtener que Protágoras acepte esta premisa, requerida para las demostraciones que

26 Cf. G. Vlastos, «The unity of the virtues in the *Protagoras*», *Platonic Studies*, Princeton University Press, 2nd ed., 1981, pp. 221-265.

El hedonismo de Sócrates

Sócrates se propone. Después de examinar la vida dichosa y desdichada, Sócrates concluye que «vivir placentemente es un bien (*tò mèn ára hêdéôs zên agathón*)» y «vivir sin placer es un mal (*tò aêdôs kakón*)» (351c1). Ante este primer asomo de la tesis hedonista, Protágoras advierte que «es un bien sólo si las cosas en las que uno se complace son bellas» (351c2). C. W. Taylor (1976: 166) observa que este *caveat* del sofista propone un criterio de bondad (la belleza), no sólo independiente de la placenteridad, sino superior a ella, cuando los dos entran en conflicto. No lo haría si la conclusión socrática recién enunciada estuviera, como Taylor pretende, lejos del «hedonismo evaluativo». Veremos, por otra parte, que, para los interlocutores del *Protágoras*, la belleza no es un criterio de bondad ni distinto de ni superior a la placenteridad, pues *pulchrum, bonum et iunctum dum convertuntur* (cf. 358b). Sin duda por ello, Sócrates no admite el *caveat* de su interlocutor, compartido por el hombre común (cf. 351c3). Para él, una cosa es buena en tanto placentera (*kath'hò hêdéa*: 351c4-5). Concedamos, sin embargo, que esta frase puede entenderse por lo menos de dos modos²⁷: (a) la placenteridad de una cosa es sólo un aspecto de su bondad: ésta podría ser mala bajo otros aspectos; (b) una cosa es buena en la medida en que es placentera. La lectura (b) tiene en su favor la expresión *kath'óson* (en la medida que), que viene un poco más adelante (351c7). Parece, pues, que es la que Sócrates tiene en mientes. Y en tal caso, éste adhiere ya al hedonismo, como lo reconoce un exégeta tan reticente como C. W. Taylor (1976: 167): «ya acepta al menos que el placer es el bien supremo, en cuanto que nada puede superarlo como factor que contribuye a la suprema bondad de la vida». Pero aún no sería claro que adhiere a la tesis *más fuerte* de que el placer es el *único* bien del hombre. Así y todo, su postura es ya más hedonista que la que le atribuye G. Vlastos²⁸, a saber, que todo placer es bueno y todo dolor es malo, que es lo que Protágoras²⁹ entiende en este lugar. Este por su parte, hasta que Sócrates no le demuestre lo contrario, seguirá creyendo que entre las cosas agradables, algunas son malas;

27 Cf. C. W. Taylor, 1976:166; Gosling-Taylor, 1982:49-50.

28 Cf. G. Vlastos, *Phoenix*, 69.

29 *Prot.* 351d1: *tà hêdéa te agathà estin hapánta kai tà aniarà kaká.*

entre las desagradables, algunas son buenas; y entre las agradables y las desagradables, algunas no son ni buenas ni malas (351d).

Ante esta clasificación de su interlocutor, Sócrates parece tener cierta confusión en los términos. Se detiene, pues, en ellos y establece que lo 'agradable' (*hêdéa*) es «lo que comporta placer (*tà hêdonês metêchonta*)» o «produce placer (*poiûnta hêdonên*)» (351d7-e1). Al sustantivo *hêdonê* (placer) le corresponde, pues, el adjetivo *hêdy* (placentero) y el verbo *hêdesthai* (complacerse). Sinónimo de *hêdonê* es *tò chaireîn* (354c-d), gozo, con la diferencia de que el segundo designa, no un estado corpóreo, sino emocional y mental³⁰. Sinónimo de *hêdy* es *chartón* (deleitabile) y *terpnón* (encantador) (cf. 358a). Pero esta repentina atención de Sócrates a los términos, estimulada acaso por la presencia de Pródicos, no le impide confesar su rechazo a encerrar en un sólo significado palabras que admiten varios (358a-b). Es un ataque a la obsesión sinonímica de Pródicos, pero también una reiteración de lo que para él (y para Platón³¹) es lo fundamental: no las palabras, sino las cosas³². Estas dilucidaciones le permiten, sin embargo, aclarar su posición: al preguntar «si lo placentero es bueno en cuanto placentero (*kath'hóson hêdéa estin*)», lo que en realidad se averigua es «si el placer en sí (*tèn hêdonên autên*) es bueno» (351e3). Así formulada, esta pregunta sugiere lo que Taylor (1976:167) llama un hedonismo en el sentido más fuerte (aquél según el cual el placer es el único bien). Y así la entiende Protágoras. Cree, sin embargo, que, para responder, el análisis es aún insuficiente. Si al profundizar en él, «lo placentero y lo bueno se nos muestran idénticos (*tò autòn phainêtai hêdy te kai agathón*: 351e6)», promete, llegaremos a un acuerdo; si no, seguiremos discutiendo. Es, a no dudarlo, una primera apertura del sofista a un hedonismo propiamente dicho. Desgraciadamente la explicación que Sócrates da a continuación sugiere un hedonismo en el sentido débil («todas las cosas placenteras son buenas»). Pero ella no elimina la intención del protagonista de proponer un hedonismo en sentido estricto. Es, pues, probable que

30 Cf. T. G. Goodell, 1921: 27.

31 Cf. Platón, *Crat.*, 438e-439d; *Carta VII*, 343a.

32 Cf. T. G. Goodell, 1921: 26-27.

Sócrates, al terminar esta sección, asevere la tesis fuerte según la cual el placer es la única cosa buena, o la equivalente de que 'placentero' y 'bueno' son diferentes nombres de la misma característica.

2. Esta tesis se consolida en la segunda etapa de la argumentación, dirigida contra la explicación popular de la *akrasía*. Este fenómeno moral, largamente analizado por Aristóteles en la *Ética a Nicómaco* (VII, 1-8), es interpretado por el hombre común del *Protágoras* como un «dejarse vencer por el placer (*hypò tòn hêdonôn hêtasthai*)»³³. Es una explicación que se quiere *ad hominem*, contra la pretensión socrático-protagoreana de que la ciencia es «la más poderosa de las actividades humanas» (352d2-3): lejos de serlo, replica el hombre común, «a menudo, conociendo lo que es bueno, se hace otra cosa que lo bueno que se podría hacer» (352d5-6), pues quienes lo conocen se dejan vencer por las cosas placenteras³⁴ que son malas. ¿En qué son malas?, inquiriere Sócrates. Y responde, reafirmando la postura hedonista: no en el placer inmediato que procuran y en lo que tienen de placenteras (*hêdú*), sino en las enfermedades, la pobreza y otros males que traen consigo (353d). Si sólo deleitaran (*chaireîn*), del modo que fuere, no serían malas (Ibídem). En suma, «lo que las vuelve malas no es el gozo inmediato que procuran, sino sus efectos secundarios» (353d8-e1): «rematan en dolores y privan de otros placeres» (353e7-8). Nótese que Sócrates retoma la justificación soloniana del precepto de «huir los placeres» (acarrean dolores); pero añade otra, más netamente hedonística: *allôn hêdonôn apostérei*, privan de otros placeres. Una justificación igualmente hedonística aduce para la aceptación de ciertos dolores: podrían ser buenos, por los placeres que finalmente procuran (354b6-7).

De la doble justificación se sigue una nueva identificación de mal y dolor y de bien y placer: *kakòn tèn lypên, kai agathòn tèn hêdonên*

33 *Prot.* 353a1; cf. a5, c2; 352e1, 354e7, 355a8-9, 356a1.

34 C. W. Taylor (1976:170) observa acertadamente que 'placer' en 'ser vencido por el placer' va a veces en singular (353a3, 355c3-4) y otras en plural (352e7-353a1, 353c2, 355a8-b1, 355b3 y 356a1) pero que estas variaciones no comportan una diferencia conceptual significativa: *hêdonê* denota el estado mental de gozo, mientras que *hêdonai* designa las cosas de las que se goza. El primero, por su parte, no se distingue claramente de la placenteridad, que es una propiedad de las «cosas».

(354c5): el mal es el dolor, el bien el placer. Esta nueva identificación persigue que la multitud la adopte como criterio para la elección de sus placeres: «el placer mismo os parecerá un mal si os priva de más deleite que el que os trae, o si os depara sufrimientos superiores a los goces que os procura» (354c). Pero Sócrates no quiere imponérselo: aún hay tiempo de ver «si el bien no es (...) otra cosa que el placer y el mal otra cosa que el dolor» (355a1-2). Ahora bien, el hecho de que el hombre común no argumente en contra de él revela que lo acepta y nos permite conocer, (1976: 179 *ad* 355a2-5), su posición hedonista. A primera vista, ésta se resume en estas dos frases: «el placer es el único bien», «el dolor el único mal». Pero su rechazo previo de ciertos placeres y su aceptación de ciertos dolores muestra que lo que el hombre común entiende por 'placer' es el predominio del placer sobre el dolor. «Por tanto, comenta Taylor (1976: 179), hablando estrictamente, la única cosa incondicionalmente buena es el predominio del placer sobre el dolor, en la vida del hombre considerada como un todo».

3. Una vez aceptada la premisa hedonista, primero, por Protágoras, y luego por el hombre común, Sócrates demostrará lo que está intentando demostrar.

A. EL ABSURDO DE LA EXPLICACIÓN POPULAR DE LA AKRASÍA. Según ésta, al hacer lo que sabemos que es un mal, nos dejamos «vencer por el placer». Pero si el placer es el bien, decir que el hombre hace el mal porque se deja vencer por el placer, equivale a decir que hace el mal porque se deja vencer por el bien (355c-d). Lo que equivale a aseverar que el bien le induce a hacer el mal. Y esto es absurdo (*géloia estin*: 355b4; cf. a6). ¿Pero en qué está el absurdo? Los intérpretes actuales lo explican de diferentes maneras³⁵. Creo, por mi parte, que, una vez admitida la identidad entre bien y placer, no se puede pretender, sin incurrir en una contradicción, que uno hace el mal porque se deja vencer por el placer. Es verdad que el hombre común no es consciente de esta auto-contradicción, que sólo se hace patente mediante el análisis³⁶. Es por eso que Sócrates no insiste en ella, sino en establecer que la incorrecta elección

35 Cf. C. W. Taylor, 1976: 182-183.

36 D. Gallop, *Phronesis*, 64.

de tal o cual placer y el incorrecto rechazo de tal o cual dolor sólo puede darse por error, e.d., por falta de conocimiento. En otras palabras, no insiste en refutar, recurriendo a la tesis hedonista, la explicación popular de la akrasía, sino en proponer la explicación que considera verdadera, basándose, sin embargo, en la misma tesis hedonista.

B. LA PLAUSIBILIDAD DE LA EXPLICACIÓN HEDONISTA DE LA AKRASÍA. ¿Qué significa 'ser vencido'? No 'ser subyugado por', como entiende el hombre común, sino 'equivocarse en'. ¿En qué? En la elección de los placeres. En elegir, «en vez del bien más pequeño», e.d., de un placer mínimo pero exento de dolor, «un mal más grande» (355e3-4), e.d. un placer aparentemente mayor, pero cargado de sinsabores. Digamos que, en la trama de nuestras elecciones, hay a menudo, en la representación que les precede, una justa de placeres en la que, a veces, vence el que no merece vencer (356a1); e.d., un placer que, por no ser un verdadero placer, no es un bien propiamente dicho. Pese a la distancia cronológica, no estamos lejos de la aparentemente paradójica tesis de los «placeres falsos» del *Filebo* (cf. 36c ss). ¿Pero cómo decidir qué placer merece vencer, e.d., cuál de ellos es verdadero, en cada caso? Sócrates no ve otro medio que la evaluación cuantitativa o *cálculo hedonístico*, pues hay que elegir entre placeres y dolores que pueden ser, entre sí, más grandes o más pequeños, más numerosos o menos numerosos» y más intensos y menos intensos (356a3-4); y todo ello, no de una manera absoluta, sino relativamente a su mediatez o a su inmediatez con respecto al sujeto que calcula (356a-c). Un placer inmediato le parecerá, en efecto, mayor que otro, remoto. ¿Lo es de verdad? ¿Qué habrá de determinarlo? No, ciertamente, la fuerza de las apariencias» (*hê tou phianoménou dynamis*), que nos inducirá a tergiversar las magnitudes y será, así, causa de perpetuos arrepentimientos, en actos y apreciaciones (356d), sino «el arte de medir» (*hê metrêtikê téchnê*: 356d4). Sócrates sostiene que éste arte es la condición de nuestra felicidad (*tò eu práttein*: 356d1), y por tanto, de nuestra salvación (*êmîn sôteria*: 356d3), la cual depende del acierto «en elegir, en nuestros actos, las mayores dimensiones (de placer) y en evitar las menores» (356d). Todos deberían, pues, reconocer que «es el arte de medir el que nos salva» (*hêmâs tèn metrêtikên sôzein an téchnên*) 356e4): este arte que será en el *Político* (283b-285c), la

condición de posibilidad de todo otro arte, especialmente del arte de gobernar. Protágoras, que ahora parece haber adoptado por completo el punto de vista hedonista, concede que la *metrêtikê* es el arte que nos salva. Sócrates aprovecha de este acuerdo para ahondar en sus pretensiones. Este implica, según él, que nuestra salvación proviene de un «saber exacto» (*epistêmê*: 356e9), e incluso de «cierta ciencia de la medida» (*metrêtiê tis*: 357a1), que es la ciencia del exceso y del defecto (357a1-2) y se vincula con la más exacta de las ciencias, la aritmética (357a3), pues «la búsqueda de lo más y lo menos y de la igualdad es una especie de medición» (357b).

Se han deslindado, así, el hedonismo ingenuo del hombre común del ilustrado expuesto por Sócrates. Para el primero, el *akratês* se deja vencer por el placer y, de hecho, «el placer triunfa a menudo, incluso sobre el hombre que sabe» (357c). Ahora puede replicarle el segundo, sin exponerse a sus burlas, que la *akrasía* es «un efecto de la ignorancia» (357d1-3): que «es la falta de ciencia la que hace hacer una mala elección entre los placeres y los dolores» (357c); y no la falta de cualquier ciencia, sino de la *metrêtikê* (357d7) o ciencia de la medida.

C. LA UNIDAD ENTRE SABIDURÍA Y VALENTÍA. No sólo Protágoras, sino también Pródicos e Hipias, allí presentes, están ahora de acuerdo en que la *akrasía* se debe a la ignorancia (*amathía*: 358a) de la verdadera placenteridad de lo que elegimos. Todos aceptan, así mismo, la tesis hedonista fundamental según la cual *tò mèn hêdù agathòn eînai, tò d'aniakròn kakón* (358a6): lo placentero es bueno y lo carente de placer malo. Esta identidad entre bien y placer se confirma, por la relación de convertibilidad entre belleza y bondad: los presentes aceptan, en efecto, que las acciones que tienen como principio asegurar una vida exenta de dolor y placentera (*alypôs ... kai hêdeôs*: 358b5) son bellas (*kalai*)³⁷. Pero toda obra bella es *eo ipso* «buena y útil» (*agathòn kai ôfélimon*: 358b6). Por consiguiente, todo lo placentero es bueno, y dejar de hacer lo más placentero, e.d., lo mejor —eso que el hombre común llama «dejarse vencer»— no es otra cosa que ignorancia, la cual conduce a «tener una

37 En el *Timeo* (87c4-5) esta convertibilidad se expresa a la inversa: *Pân dè tò agathòn kalón, tò dè kalòn ouk ámetron*.

El hedonismo de Sócrates

opinión falsa y mentirosa sobre las cosas de valor» (358c4-6). Es claro que Sócrates necesita asegurarse de la tesis hedonista, explícita, y de la tesis de la virtud-ciencia, al menos implícita, para su ataque final contra la negación protagoreana de la unidad entre sabiduría y valentía, *terminus a quo* y *terminus ad quem* de la argumentación que estamos analizando. El cobarde, al igual que el *akratês*, «se deja vencer». Ahora bien, también en su caso, «dejarse vencer es un simple hecho de ignorancia» (359d7). ¿Qué ignora? No que ir al campo de batalla es «una cosa bella»: sabe que lo es, y por tanto, que es «una cosa buena», pues, como se ha convenido, «todas las acciones bellas son buenas» (359e8). Y si buenas, placenteras (360a3), pues *bonum et jucundum convertuntur*. ¿Qué ignora, pues? Que lo realmente temible (*deinon*), para el hombre, es privarse de lo que es bello, bueno y placentero, pues equivale a privarse de la felicidad. La cobardía es, de este modo, «ignorancia de lo que es y de lo que no es temible (*ê tôn deinôn kai mê deinôn amathía deilía an etê*: 360c6-7). Ahora bien, la valentía es lo contrario (*enantion*) de la cobardía (360d1). Consistirá, pues, en «el conocimiento (*hê sophía*) de lo que es temible y de lo que no lo es» (360d4). Y en tal caso, ¿cómo seguirá Protágoras sosteniendo que no hay ningún vínculo entre sabiduría y valentía? El sofista reconoce que su postura inicial (hay hombres muy ignorantes, y sin embargo valientes) es insostenible (*adynaton moi dokei einai*: 360e5).

II

¿A quién pertenece el hedonismo ético-psicológico formulado en el *Protágoras*? De nuestra exposición se desprende que no pertenece originariamente ni a Protágoras ni al hombre común, pues sólo una argumentación cuidadosamente elaborada por Sócrates los lleva a aceptarlo, no sin repetidos forcejeos, especialmente por parte del primero. ¿Pertenece, pues, a Sócrates? El «enigma» del *Protágoras* está, según R. Hackforth³⁸, en que hace proponer a Sócrates una teoría ética hedonista que parece, no sólo contradictoria con respecto a los puntos de vista que se le atribuyen en otros diálogos, sino también «incoherente

38 «Hedonism in Plato's *Protagoras*», *The Class. Quarterly*, XXII (1928) 39.

con la actitud de conjunto y el espíritu» del retrato que Platón hace de él. ¿Representa, empero, la postura ética de Sócrates, considerado desde Jenofonte³⁹ y Aristóteles⁴⁰ como el fundador de la filosofía moral? La pregunta es a todas luces importante para reconstruir su pensamiento ético, que se mantendrá oscuro mientras no se la resuelva. Las respuestas que se han dado hasta ahora se dividen en dos posiciones extremas, que D. J. Zeyl (1980:250) denomina anti-hedonista y pro-hedonista.

La *anti-hedonista*, defendida ya por Marsilio Ficino⁴¹, sostiene que, si bien Sócrates expone una doctrina genuinamente hedonista, no se adhiere a ella en ningún momento. Al exponerla, Sócrates procede irónicamente, parodiando a los sofistas y atacándolos, con sus propias armas, mediante la parodia⁴². Su falta de seriedad se haría patente en ciertos signos internos y externos⁴³. Entre los primeros, únicos que examinaremos en esta sección, está, antes de 351b, la interpretación que Sócrates hace de Semónides, parodiando el método sofístico: Sócrates mismo señala, en 347b-c, la incorrección de este procedimiento. Pero los ejemplos más sorprendentes de falta de seriedad del protagonista del *Protágoras* serían el primer argumento en torno a la valentía (349e-351b) y el relativo a la santidad y la justicia (329d-331b). Ahora bien, incluso si se reconocen como tales estos deslices erísticos del «sofista de noble linaje», hay que conceder, con Gosling y Taylor (1982:59), que, a partir de 351b, Sócrates controla el argumento con todo rigor y, que no hay, en el pasaje que nos ocupa, ningún indicio de parodia ni otro procedimiento de esta índole. Parece, pues, obligado concluir que, en la defensa del hedonismo, Sócrates no incurre en ninguna falta de seriedad. Pero J. P. Sullivan (1961:25)⁴⁴ —otro anti-hedonista confeso— cree

39 *Mem.* I, 1, 11; IV, 7, 1-8.

40 *Met.* A, 6, 987b1.

41 Cit. por G. Grote, *Plato and the other companions of Socrates*, Londres, 1988, II, p. 314, N^o 1.

42 Cf. G. M. Grube, «The structural unity of the *Protagoras*», CQ, XXVII (1933) 203-207.

43 Cf. Gosling-Taylor, 1982: 58 ss.

44 He aquí lo que escribe J. P. Sullivan (1961:26): «The earlier Socratic dialectic (as seen in Plato) is distinguished from eristic not by its superior logic and

que hace, en cambio, una interesada utilización de la tesis hedonista, en vista de la argumentación. Hablando en general, tanto ésta como el *elenco* en que se inscribe, serían utilizados por Sócrates como un procedimiento *ad hominem*, simplemente para combatir a los sofistas con sus propias armas, recurriendo, lo mismo que ellos, a cualquier tipo de premisas, incluso si no cree en ellas, y aún más, a premisas que, como el hedonismo, son defendidas por los mismos sofistas. La tesis sofística (protagoreana) que Sócrates intenta combatir es la de que valentía y sabiduría no tienen nada en común y que, por tal razón, entre las virtudes no hay unidad sino una irreductible multiplicidad. Para conseguirlo, Sócrates adopta como premisa fundamental la tesis del hedonismo, una tesis sofística a la que él no adhiere. Es, comenta E. D. Dodds⁴⁵, como si Platón se complaciera, en este periodo, en hacer que Sócrates pague a los sofistas con la misma moneda. F. M. Cornford cree, además, que Platón quiere hacerles confesar que su filosofía no difiere de la del hombre ordinario: que, para unos y otros, 'bueno' no es otra cosa que 'placentero'. Sólo que, recordémoslo una vez más, el hedonismo expuesto en el *Protágoras* no pertenece, originariamente, ni a Protágoras ni al hombre ordinario, sino que más bien se los fuerza a aceptarlo (al primero, en 353a, al segundo en 351c y 353a). Se debilita, así, notablemente la exégesis del recurso *ad hominem*, tal como lo defienden G. M. Grube⁴⁶ y sobre todo J. P. Sullivan. De ahí que otros anti-hedonistas, aparentemente más discretos, opinan que la intención de Sócrates, al exponer el hedonismo, no es destructiva, o al menos no meramente destructiva, sino constructiva: en lo fundamental, quiere construir una argumentación convincente para demostrar, en contra de la concepción demótica de la virtud, adoptada por Protágoras, que ésta es *epistêmê*, conocimiento. En esta búsqueda, una de las principales conclusiones del diálogo sería, según Hackforth (1928), que «la virtud es el conocimiento de los placeres y los dolores, para elegir correctamente

deductive chains or by the superior truth-value of its premisses but by the purity of its motives (e.g. the removal of the concept of knowledge) and the truth of its conclusions (generally that Virtue is Knowledge)».

45 *Plato's Gorgias*, 1959, p. 249.

46 Cf. G. M. Grube, 1933: 203 ss.

entre ellos». La virtud se da, pues —comenta Sullivan (1961:28)— como «producto del cálculo hedonístico, que es cierto tipo de conocimiento». Pero no hay que pretender, según este intérprete, que Sócrates tome esta definición en serio: «qué es la virtud real y a qué se parece el *télos* (del hombre) —prosigue— no son cuestiones que puedan responderse en un diálogo tan sofisticado y tan intelectual como el *Protágoras*».

Es precisamente esta falta de seriedad, tan subrayada por los anti-hedonistas, la que niegan los pro-hedonistas y los exégetas imparciales. Ya Grote, en su obra de 1863⁴⁷, insiste en que el hedonismo del *Protágoras* es «directamente establecido» por Sócrates: «a lo largo de todos los escritos platónicos -escribe- no hay ningún lugar en que se dé una secuencia argumental más directa, más seria y más elaborada que ésta por la que Sócrates demuestra, aquí, la identidad del bien con el placer y del mal con el dolor». Hackforth se hace eco de él en su artículo de 1928 (p. 41) y Dodds, en 1959 (1959: 21, N° 3), califica los argumentos anti-hedonistas de «más ingeniosos que honestos». Los motivos que los llevan a excogitarlos son, en verdad, sospechosos: defiéndenlos, en efecto, o bien porque el hedonismo es una doctrina de mala fama (Grote e I. M. Crombie⁴⁸) de la que desean eximir a Sócrates, o bien porque se empeñan en defender, a toda costa, la unidad del pensamiento de Platón. Una lectura mínimamente imparcial del pasaje que nos ocupa muestra que el hedonismo allí expuesto no es defendido ni por Protágoras ni por el hombre común. Es Sócrates quien los induce a esta postura, mediante una argumentación cuidadosamente elaborada. Y si lo hace, enfatizan algunos pro-hedonistas⁴⁹, es porque lo considera verdadero. Es, en todo caso, muy poco probable, acota G. Vlastos⁵⁰, que Sócrates defienda una premisa falsa para fundamentar su tesis ética central de que la virtud es conocimiento: «hubiera inducido al lector a creer en una falsedad, y esto Sócrates, siendo lo que es, no lo haría

47 Ed. 1888, II, p. 314-315.

48 *An examination of Plato's doctrines*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1962, I, p. 240 (ed. esp., Madrid, Alianza, 1979, I, p. 254).

49 Cf. Grote, 1888:314-5; Hackforth, 1928:41; Dodds, 1959:21, N° 3; T. Irwin, *Plato's Ethical Theory*, Clarendon Press, 1982, p. 309, N° 13.

50 Intr. *Plato's Protagoras*, ed. por Jowett, N. Y., 1956.

El hedonismo de Sócrates

nunca, a no ser que lo advirtiera con signos claros y suficientes». Es, pues, ingenuo e incluso mal intencionado pensar, con M. Dyson⁵¹, que Platón se sirve aquí de un hedonismo no-socrático para establecer la tesis socrática de que *aretê epistêmê estin*. Sabemos, además, que también hace uso de él primero, para refutar la explicación popular de la *akrasía*, y luego para proponer una explicación correcta de este fenómeno. Para la refutación, el hedonismo sinceramente admitido es, como observa T. Irwin⁵² y he puesto de manifiesto en la primera parte de mi exposición, indispensable, si aquélla no ha de incurrir en una mera *petitio principii*. Pero lo es también para la explicación, pues ésta se asienta en aquél como principio. Además, Sócrates continúa aplicando este principio incluso después de haber concluido el debate con los *pólloi*. Lo hace, como ya lo hemos visto, para demostrar, contra Protágoras, el nexó genérico que hay entre la sabiduría y la valentía. Si no asumiera la verdad del hedonismo, si no lo integrara en su teoría ética, si no le diera en ésta un lugar central, Sócrates sería, al obrar de esta manera, por demás «insincero»⁵³, y daría muestras de una creciente «deshonestidad»⁵⁴. O dicho de otra manera, al exponer cuidadosamente el hedonismo sin asumirlo como suyo, y servirse luego de él para fundamentar tres de sus tesis éticas más importantes —la de la virtud-ciencia, la de la unidad de la virtud y la de *akrasía* como un hecho de ignorancia— Sócrates, el «hombre mejor y, además, el más sabio y el más justo» de su tiempo, hubiese engañado a sus oyentes y a sus sucesores, en el momento mismo de poner las bases de su filosofía moral. Por ser todo ello inverosímil y estar en contra de un atento examen de los textos, creo, con la mayoría de los intérpretes actuales, que el hedonismo expuesto en el *Protágoras* representa el punto de vista de Sócrates, y, además, la postura ética de Platón, al momento de escribir este diálogo temprano.

51 1976:32.

52 1982:106.

53 Hackforth, 1928: 42.

54 C. W. Taylor, 1976:209; N. Gulley, *The Philosophy of Socrates*, Londres, 1968.

III

¿Se mantiene la postura hedonista del *Protágoras* en el Sócrates y el Platón de otros diálogos? Esto equivale a preguntar qué relación hay entre el hedonismo expuesto y adoptado en esta obra y el anti-hedonismo, real o aparente, de otras. O a inquirir, con intención retroactiva, si no hay evidencias externas contra el pretendido hedonismo socrático-platónico del diálogo que nos ocupa. Es una manera de determinar la existencia y, eventualmente, la naturaleza de la «oscilación» entre hedonismo y anti-hedonismo, en los fundadores de la filosofía moral. Como anuncié al comienzo, la investigación de estas cuestiones forma parte de otra más amplia, y lo único que aquí puedo hacer es anticipar algunos de sus derroteros. Trataré de hacerlo, primero, en relación con Sócrates, luego, muy globalmente, en relación con Platón.

1. ¿Hay evidencias externas en contra del pretendido hedonismo socrático del *Protágoras*? Tales podrían ser, o bien el hecho de que el Sócrates histórico se muestre vigorosamente opuesto al hedonismo, o bien el de que actúe así el Sócrates platónico de otros diálogos, como pretenden J. P. Sullivan (1961:28) y otros antihedonistas⁵⁵. Pero es el caso que no hay evidencias ni de lo uno ni de lo otro. Y ante todo, no hay ninguna fuente no-platónica que nos señale a un Sócrates histórico anti-hedonista. Jenofonte, por ejemplo, nos lo presenta opuesto a los placeres sibaríticos, pero no al placer como tal; y pone en sus labios argumentos muy parecidos a los del hedonismo ilustrado del *Protágoras*. Incluso se podría invocar el hecho de que él mismo, discípulo de Sócrates, elige, en el *Hieron*, un criterio netamente hedonista para averiguar cuál es superior, entre la vida del tirano y la del simple particular⁵⁶. No olvidemos, por otra parte, que Aristipo, uno de los principales defensores del hedonismo, se cuenta igualmente entre los discípulos de Sócrates. ¿Muestran los otros diálogos de Platón a un Sócrates decididamente anti-hedonista? El que primero se invoca es el *Gorgias*, donde habría una condena del hedonismo. Observemos, ante todo, que todo parece

55 Cf. Gosling-Taylor, 1982:60

56 Cf. Jenofonte, *Hiéron*, en L. Satrauss, *De la tyrannie*, Paris, Gallimard, 1954.

indicar que esta obra es posterior al *Protágoras*: (1) Comparte, con el *Fedón*, la doctrina de la dualidad alma-cuerpo y el consiguiente interés por la escatología, completamente ausentes del *Protágoras*; (2) Comparte, con la *República*, una psicología y una visión moral en que las virtudes se dan en concordancia con los elementos de la personalidad. En ambos diálogos hay, además, una intento de explicar el placer como un proceso de repleción. Ninguno de estos factores se dan en el *Protágoras*, que no hace ningún intento de explicar la naturaleza del alma ni la naturaleza del placer, pese a la importancia que concede a este último. ¿Hay, pues, en el *Gorgias*, una condena del hedonismo, como pretenden Sullivan y otros anti-hedonistas? Un análisis cuidadoso impide afirmarlo con seriedad. Lo que en este diálogo se condena no es el placer como tal, ni, en consecuencia, el hedonismo ilustrado del *Protágoras*, sino, una vez más, únicamente los placeres sibaríticos. Así, la imagen de un Sócrates anti-hedonista no halla apoyo en el *Gorgias*, posterior al *Protágoras*. ¿Lo encuentra en el *Critón* y la *Apología*, anteriores a él? Es sabido que, según estos diálogos, Sócrates prefiere morir antes que cometer injusticia⁵⁷. ¿Puede el hedonismo hacer virtuosa esta valentía ante la muerte, o impedir que lo sea? Gosling y Taylor (1982:60) observan con acierto que nada impide que un hedonista crea en la ultratumba y pueda ser valiente ante la muerte, pensando en los placeres que ella depara. Y aunque el Sócrates de la *Apología* se muestra agnóstico en materia de ultratumba (cf. 40c-e), las Leyes del *Critón* (54b-d) le amenazan con una acogida poco amistosa en el Hades. En realidad, todo lo que se necesita, en este punto, es, como observan Gosling y Taylor (1982:65), que el hedonismo no esté fuera de lugar en una ética que aboga por, e incluso prescribe la aceptación de la muerte. El sacrificio de la propia vida sólo es una objeción obvia contra el hedonismo egoísta. Además, incluso si el hedonista no cree en otra vida, requiere vencer el miedo al dolor, si éste es un tránsito hacia un placer más grande. El cálculo de los placeres implica, a mi modo de ver, no sólo ciencia y prudencia, sino también valentía. La valentía es, en efecto, conocimiento de las cosas que se han de temer y de las que no se han de temer, y

57 Cf. *Apol.* 28b, d; 32 b-d; *Crit.* 49 a-b.

entre las primeras están los placeres que terminan en dolores, y entre las segundas los dolores que terminan en placeres. No hay, pues, en Sócrates, ni un hedonismo puramente aparente (teatral, erístico), que correspondería al *Protágoras*; ni un tránsito inexplicable del hedonismo de este diálogo a un pretendido anti-hedonismo del *Gorgias*; ni siquiera una oscilación entre hedonismo y antihedonismo propiamente dichos, sino corrección de un hedonismo acrítico y mal definido (como el de Protágoras y los *pólloi*) por un hedonismo crítico e ilustrado, que Sócrates defiende en el *Protágoras* y no deja de defender ni en otros diálogos ni en la realidad de los hechos.

2. Algunos exégetas sostienen, además, que en el *Protágoras*, las posturas de Sócrates y Platón son idénticas: que, para ambos, «la bondad y la placenteridad a largo plazo se identifican»⁵⁸. Pero todos conceden que la postura de Platón estuvo sujeta a una constante evolución. Y lo que hay que aclarar, en relación con ésta, con el fin de definirla y detectar en ella la eventual «oscilación» y su naturaleza es, por una parte, los factores que la determinan y, por otra, su *terminus a quo* y su *terminus ad quem*. Pero sobre todo éstas deben quedar como cuestiones abiertas, en mi proyecto de reconstruir la teoría platónica (fisiología, psicología y ética) del placer, y, más allá de ella, una teoría del placer *tout court*.

58 Gosling-Taylor, 1982:67.