

Francisco Bravo

¿Qué refuta Platón en el *Gorgias*?

RESUMEN

¿Cómo explicar la aparente contradicción entre el *Protagoras*, que identifica bien y placer, y el *Gorgias*, que parece refutar esta identificación? Tras criticar algunos intentos de conciliación, sostengo, en este artículo, que ésta tiene lugar si el autor de estos diálogos distingue entre placeres genuinos (que son *eo ipso* verdaderos y buenos) y placeres espurios, y entre el hedonismo de la medida, común a los dos, y el hedonismo desenfrenado de Calicles. A partir de esta distinción, se puede demostrar que el *Gorgias* combate, no sólo este segundo tipo de hedonismo, sino también, y principalmente, el relativismo moral que le sirve de base y que es común a la retórica y a los tres interlocutores de Sócrates en este diálogo.

Palabras clave: BIEN, PLACER, HEDONISMO, RELATIVISMO MORAL.

ABSTRACT

How to explain the apparent contradiction between Plato's *Protagoras*, which identifies good and pleasure, and the *Gorgias*, seemingly refuting this identifying? After criticizing some attempts of conciliation, I sustain in this paper that such a conciliation comes about if Plato distinguishes between genuine pleasures (which are *eo ipso* true and good) and spurious pleasures, and between the measurement hedonism, common to *Gorgias* and *Protagoras*, and the unrestraint hedonism of Calicles. Beginning from this distinction, it is not difficult to demonstrate that the *Gorgias* does not fight against Calicles' unrestraint hedonism only, but also, and first of all, against the moral relativism which supports it and is common both to rhetoric and the three Socrates' interlocutors in this dialogue.

Keywords: GOOD, PLEASURE, HEDONISM, MORAL RELATIVISM.

Escuela de Filosofía, Universidad Central de Venezuela.

Muchos creen que el *Gorgias* de Platón es un ataque frontal al hedonismo ético. Un ataque que sería menos problemático si no pareciera ser, al mismo tiempo, un rechazo del que Sócrates defiende en el *Protágoras*¹. Según él, “lo agradable y lo bueno se manifiestan como idénticos entre sí” (τὸ αὐτὸ φαίνεται ἡδὺ τε καὶ ἀγαθόν)². Es exactamente lo que Calicles sostiene en el *Gorgias*³, pero esta vez en contra de Sócrates, empeñado en refutarlo⁴. Recordemos las tesis hedonistas del *Protágoras*: (1) vivir placenteramente es bueno, vivir con dolor es malo (τὸ μὲν ἄρα ἡδέως ζῆν ἀγαθόν, τὸ δ' ἀηδῶς κακόν: 351c1); (2) el placer es el único fin (τέλος) en vista del cual las cosas buenas son dignas de ser perseguidas (354b-d). En el *Gorgias*, la tesis (1) es defendida por Calicles, mientras que Sócrates se las ingenia para destruirla. En cuanto a (2), Sócrates la invierte por completo, sosteniendo que el placer debe buscarse en vista del bien, no el bien en vista del placer⁵. ¿Qué ha ocurrido entre el *Protágoras* y el *Gorgias*? ¿Una evolución en esta materia, perfectamente explicable en un pensamiento que se busca a sí mismo? ¿Una simple decantación, atribuible a una mayor precisión en el análisis? ¿Una contradicción real entre estos dos momentos del pensamiento de Platón?

Creo que hay que descartar, ante todo, la hipótesis de la evolución, pues tanto el *Protágoras* como el *Gorgias* suelen contarse entre los diálogos de juventud. Descarto igualmente la hipótesis de Gosling-Taylor⁶, que ve en el *Gorgias* una “decantación del hedonismo del *Protágoras*”. Los contrastes que hemos señalado implican mucho más que una simple “decantación”, que se limita a descartar ciertos elementos extraños. Las posturas de Sócrates en el *Protágoras* y en el *Gorgias* parecen comportar una contradicción del tipo p.–p que excluiría una de ellas. Sin duda, para evitar la presencia destructora de esta última, algunos intérpretes sostienen que el hedonismo del *Protágoras* no pertenece ni a Sócrates ni a Platón⁷ y que, por tanto, en la ruta que va del primero al segundo de estos

diálogos no caben ni decantación ni contradicción. Pero esta postura suscita varias dificultades y deja insatisfechos a otros investigadores que, además de encontrar en el *Protágoras* la exposición de un hedonismo propiamente dicho, se lo atribuyen a Sócrates y a su discípulo⁸. Necesitamos, pues, una explicación más convincente para los unos y los otros; una explicación que nos permita considerar tan socrático-platónica la evaluación hedonista del *Protágoras*, como la aparentemente antihedonista del *Gorgias*.

La primera explicación con visos de plausibilidad ha sido propuesta por Gosling-Taylor, en su obra conjunta de 1982⁹. Según ellos, el *Gorgias* no ataca el hedonismo “ilustrado” del *Protágoras*, sino el sibarita de Calicles, incompatible con aquél. Así, los argumentos de Sócrates contra el hedonismo desenfrenado de su tercer interlocutor no afectan al que él mismo ha defendido en el *Protágoras*¹⁰. Recordemos que Calicles adopta una postura hedonista tan pronto como Sócrates sostiene que los gobernantes, que son, según Calicles, los más fuertes (οἱ κρείττοι), no deben gobernar sólo a los otros, sino también a sí mismos (αὐτὸν ἑαυτοῦ ἄρχειν)¹¹, es decir, “dominar en sí los placeres y los apetitos” (τῶν ἡδονῶν καὶ ἐπιθυμῶν ἄρχοντα τῶν ἐν ἑαυτῷ)¹². Calicles replica, en contra de ello, que lo realmente apropiado al κρείττων es la vida de placer, consistente, según la interpretación de Gosling-Taylor, en dar rienda suelta a los placeres corporales *a corto plazo* (*short-term*), es decir, a los placeres inmediatos, por vehementes que éstos sean¹³. Tal postura contrasta con la de Sócrates en el *Protágoras*, donde, según los mismos intérpretes, “lo bueno es lo placentero” equivale a “lo bueno es lo placentero *a largo plazo* (*long-term*)¹⁴, es decir, al predominio del placer en la vida en su conjunto. La explicación de Gosling-Taylor consiste, pues, en distinguir entre placeres *a corto* y *a largo* plazo:

2002, p. 187), ha sido defendida, entre otros, por Marsilio Ficino, J.P. Sullivan (1961), 25, E.R. Dodds (1959), 249 y G.M. Grube.

⁸ Entre esto pueden mencionarse a Grote (1888) II, 314-315, Hackforth (1928), 41 y J. Tenkku (1956) 56-59.

⁹ Gosling-Taylor (1982), 69-78; cf. G. Rudebusch (1989) 27.

¹⁰ Cf. Gosling-Taylor (1982), 69 y 76.

¹¹ *Gorg.* 491 d 2.

¹² *Gorg.* 491 e 1.

¹³ *Gorg.* 491 e 7 – 492 a 2.

¹⁴ Gosling-Taylor (1982) 71.

¹ Cf. Gosling-Taylor (1982) 69.

² *Prot.* 351 e 6.

³ *Gorg.* 495 a 2-3: πότερον φῆς εἶναι τὸ αὐτὸ ἡδὺ τε καὶ ἀγαθόν.

⁴ Cf. *Gorg.* 500 d.

⁵ *Gorg.* 500 a 4-5: τῶν ἀγαθῶν ἄρα ἔνεκα δεῖ καὶ τὰλλα καὶ τὰ ἡδέα πράττειν, ἀλλ' οὐ τὰγαθὰ τῶν ἡδέων.

⁶ Gosling-Taylor (1982) 69.

⁷ Esta interpretación, que he llamado “antihedonista” (cf. Bravo, *Las ambigüedades del placer*,

mientras que Calicles identifica el bien con los del primer grupo, Sócrates lo identifica con los del segundo. Es obvio, según ella, que lo que Sócrates defiende en el *Protágoras* no es lo mismo que lo que ataca en el *Gorgias*. También es obvio, por el mismo hecho, que la contradicción entre estos diálogos es puramente aparente. Habría que preguntar, sin embargo, algo que Gosling y Taylor mismos se preguntan pero que, según creo, no llegan a responder adecuadamente¹⁵: ¿por qué el Sócrates del *Gorgias* no recurre al hedonismo ilustrado del *Protágoras* —único que él considera genuino— para corregir el espurio de Calicles? Los autores de *The Greeks on Pleasure* alegan que un recurso de esta índole sólo tendría sentido ante un hedonista confeso, y que Calicles no lo es. Lo que él defiende primariamente es el realismo político, igualmente sostenido por el Trasímaco de *República I*¹⁶. Incluso así, —respondo— llega a adoptar una postura hedonista, un hedonismo que se revela defectuoso. Se imponía, pues, que Sócrates, defensor de un hedonismo genuino, regulado por la *μετρητική*, corrigiera por medio de éste el espurio de su interlocutor. Mi punto de vista es que no deja de hacerlo. Pero antes de mostrarlo, quisiera referirme a otra objeción, esgrimida por G. Rudebusch¹⁷.

G. Rudebusch objeta acertadamente que la distinción entre placeres a corto y largo plazo, introducida por Gosling-Taylor, destruye la premisa que el Sócrates del *Protágoras* requiere para demostrar la imposibilidad de la *ἀκρασία* en su concepción helénica tradicional, representada en el siglo V por Eurípides¹⁸. Conforme a tal concepción, retomada en el *Protágoras*, “muchos hombres reconocen lo mejor, pero no quieren actuar en conformidad con él (...) porque se dejan vencer por el placer”¹⁹. Para refutar la posibilidad de la *ἀκρασία* así concebida y demostrar en contra de ella que siempre que el hombre conoce lo mejor, quiere inevitablemente realizarlo²⁰, Sócrates parte de la tesis hedonista, que identifica lo bueno y lo placentero²¹. Una vez admitida esta tesis, los

¹⁵ Cf. Gosling-Taylor (1982), 77.

¹⁶ Cf. mi artículo “¿Quién es y qué enseña el “Trasímaco” de la *República*?”, en: Bravo (2002) 237-262.

¹⁷ Cf. G. Rudebusch (1989), 28-31.

¹⁸ Cf. Eurípides, *Medea*, 1077-79; *Hípólito*, 380-83.

¹⁹ *Prot.* 352d15-7: ἀλλὰ πολλοὺς φασὶ γινώσκοντες τὰ βέλτιστα οὐκ ἔέλπειν πράττειν, εἶναι αὐτοῖς, ἀλλὰ ἄλλα πράττειν (...) ὑπὸ ἡδονῆς φασὶν ἠττωμένους; cf. 352 e4-7

²⁰ Cf. *Prot.* 352 c 4-7.

²¹ *Prot.* 351 e 5-6.

defensores de la *ἀκρασία* tienen que admitir que la razón en que se fundan deviene absurda (*γελοῖν τὸν λόγον γίγνεσθαι*²²). Equivale, efectivamente, a sostener que el incontinente “hace el mal sabiendo que es el mal y que no debería hacerlo porque se deja vencer por el bien (*ἠττώμενος ὑπὸ τῶν ἀγαθῶν*)”²³. Esta conclusión absurda, que, por tal, es una refutación de la *ἀκρασία*, es lógicamente posible sí y sólo sí se acepta la tesis hedonista, que identifica bien y placer. Ahora bien, tal identidad desaparece si uno de sus términos, a saber el placer, no es siempre lo mismo, sino que a veces es *placer a corto plazo* y otras *placer a largo plazo*. Desaparece, en efecto, la commensurabilidad entre bien y placer y se plantea el problema de saber qué clase de placer se identifica con el bien. Según Sócrates, sostienen Gosling y Taylor, los placeres a largo plazo. Sólo ellos generan el absurdo de afirmar que el incontinente actúa como actúa porque se deja vencer por el bien. Pero no es esto lo que entiende la tradición helénica. Recordemos, por otra parte, que Sócrates niega toda diferencia cualitativa entre placeres a corto y a largo plazo. Imaginando que alguien alega que “lo agradable inmediato (*τὸ παραχρῆμα ἡδύ*) supera con mucho a lo agradable o a lo doloroso por venir (*τὸν ὕστερον χρόνον καὶ ἡδέος καὶ λυπηροῦ*)”, replica que sólo puede hacerlo en cuanto a la cantidad, pero que ésta no incide en el ser del placer o del dolor; es decir, en la naturaleza que le es propia. En otras palabras, la superioridad del placer inmediato será, caso de darse, meramente cuantitativa, no cualitativa, la cual haría de él otra cosa: “no puede superarlo por otra cosa (*ὄτω ἄλλω*)”²⁴.

La alternativa que Rudebusch ofrece para superar esta dificultad, derivada de la distinción entre placeres a corto y a largo plazo, es otra distinción, que él considera de otra índole. La “distinción crucial” es, según él, la que se establece entre magnitudes de placer reales y meramente aparentes. Sócrates constata, en el *Protágoras*, que “la misma magnitud (*τὰ αὐτὰ μεγέθη*) se muestra ante la vista más grande o más pequeña, según que esté más cerca o menos cerca”²⁵ de ella. ¿Cuál es la condición de nuestra salvación (*τίς ἂν ἡμῶν σωτηρία*) cuando tenemos que elegir entre estas dos clases de magnitudes? —

²² *Prot.* 355 a 6.

²³ *Prot.* 355 d 2-3.

²⁴ *Prot.* 356 a 4-8.

²⁵ *Prot.* 356 c 5-6.

se pregunta el protagonista de este diálogo. Y responde que no es la fuerza de la apariencia (ἡ τοῦ φαυμομένου δύναμις), sino el arte de la medida (ἡ μετρητική)²⁶. No es distinta la respuesta del protagonista del *Gorgias* ante el hedonismo desenfadado de Calicles. Rudebusch parece creer que Calicles identifica el bien con las magnitudes de placer meramente aparentes, mientras que Sócrates lo identificaría con las magnitudes reales. Así se explica que reformule la ἀκρασία tradicional en estos términos: puede ocurrir que X conozca una magnitud A de placer realmente más grande que otra B, más grande que A tan sólo en apariencia, y que, sin embargo, se deje vencer por la magnitud B. Y llega a justificar, en cierto modo, esta nueva versión de la debilidad de carácter, reconociendo, en este caso, cierta correlatividad entre realidad y apariencia. En efecto, después de recurrir a varios ejemplos de índole monetaria, concluye que “tanto en el caso del placer como del dinero, no podemos saber si una cantidad es más grande que otra sin que parezca más grande que ella”. Parece, pues, creer que, al menos en estos casos, el conocimiento de la apariencia es necesario para el conocimiento de la realidad. Habría que preguntarle, sin embargo, si es también suficiente. Sólo si lo cree puede concluir, como concluye, que “la distinción entre magnitudes reales y aparentes de placer, a diferencia de la que hay entre placeres a corto y a largo plazo, no destruye el argumento de Sócrates contra la ἀκρασία esgrimido en el *Protágoras*”²⁷. E insiste en que la “distinción crucial” que Sócrates necesita en el *Gorgias* “es la misma que la hecha en el *Protágoras* entre magnitudes reales y aparentes de placer”.

Creo que la solución de Rudebusch incurre en la misma debilidad que la de Gosling-Taylor: ambas distinguen entre aspectos *adjetivos*, no entre aspectos *sustantivos* del placer. La de Gosling-Taylor distingue aspectos meramente temporales, poniendo a un lado el placer inmediato (*short term*) y al otro el duradero (*long term*); la de Rudebusch, aspectos puramente cuantitativos, separando los realmente grandes o pequeños de los que son tales sólo en apariencia. Ahora bien, el hedonismo, sea cual fuere, no identifica con el bien sólo ciertos aspectos del placer (tiempo, cantidad, etc.), sino el placer como tal. Si alguien intenta refutarlo, no puede apuntar sólo a su inmediatez o a su

²⁶ *Prot.* 356 d 3-4.

²⁷ G. Rudebusch (1989) 32.

magnitud, real o aparente, sino al ser del placer en su totalidad; no a la apariencia de su magnitud, sino a la apariencia *tout court*, es decir, a la apariencia en todas las categorías. Y por eso me parece que, para dejar subsistir el hedonismo del *Protágoras*, necesario para la refutación de la ἀκρασία, y descartar el sibarita de Calicles en el *Gorgias*, la distinción necesaria no es entre magnitudes reales y aparentes de placer, sino entre placeres reales y aparentes. Es fácil ver que, para Sócrates y Platón, ella coincide con la que el *Gorgias* establece entre placeres buenos y malos²⁸ y el *Filebo* entre placeres verdaderos y falsos²⁹. Es obvio que, tanto para el *Protágoras* como para el *Gorgias*, sólo los placeres buenos pueden ser reales, es decir, tener la naturaleza propia de la ἡδονή, y sólo los reales pueden ser ontológicamente verdaderos. Y de ahí el *caveat* de Sócrates en el *Gorgias*: “puede ser que el bien no sea idéntico con toda especie de placer (ἄθρει μὴ οὐ τοῦτο ἢ τὸ ἀγαθόν, τὸ πάντως χαίρειν³⁰)”. Sólo los placeres propiamente dichos (reales, verdaderos y buenos) pueden identificarse con el bien en sentido pleno, y sólo esta identificación puede considerarse como un hedonismo de buena ley. Ahora bien, la condición que Sócrates pone en el *Protágoras* para que los placeres sean reales, verdaderos y buenos, y su prosecución un hedonismo genuino, no es que giren en torno a tal o cual objeto (somático o mental), ni que sean tales a corto o a largo plazo, ni que se muestren realmente más grandes que otros, sino que se generen según el arte de la medida (μετρητική). “Es el arte de la medida el que nos salva” (τὴν μετρητικὴν σφάζειν ἂν τέχνην³¹) –sostiene Sócrates– dando por sentado que el hedonismo genuino se identifica con la felicidad. Es, en efecto, “el arte del exceso y del defecto” (ὑπερβολῆς τε καὶ ἐδείας ἐστὶν ἡ τέχνη³²), es decir, el que nos permite soslayar estos dos extremos y encontrar el justo medio, que es el que define la conducta en armonía con la naturaleza.

Es importante señalar que la condición de la medida vuelve a ponerse en el *Gorgias*. Hablando en general, el protagonista de este diálogo sostiene que “se es más dichoso en el orden que en el desorden”³³, y ello por cuanto “una

²⁸ Cf. *Gorg.* 495 a – b.

²⁹ Cf. *Fileb.* 35c – 41b.

³⁰ *Gorg.* 495 b 3-4.

³¹ *Prot.* 356 e 4.

³² *Prot.* 357 a 1-2.

³³ *Gorg.* 493 d 1-2.

vida bien ordenada vale más que otra desordenada” (τὸν κόσμιον βίον τοῦ ἀκολάστου ἀμείνω εἶναι³⁴). Ahondando en esta razón ontológica, Sócrates sostiene que la cualidad de una cosa cualquiera, su verdad, radica en “el orden y la proporción (τάξεως ἄρα καὶ κόσμου³⁵). Es, pues, ley de las cosas que el alma misma sea lo que es “gracias a cierto orden y a ciertas proporciones”³⁶. Ahora bien, “en el alma, el orden y la armonía se llaman disciplina y ley”, que son, a su vez, los constitutivos de la “justicia y la sabiduría”³⁷, es decir, de la virtud como un todo y en sus partes. A esto se debe que el artista y el hombre virtuoso tiendan espontáneamente a realizar “cierto plan” (εἰδός τι), imprimiendo a los elementos que manejan un “orden riguroso” (εἰς τάξιν τινὰ ἕκαστος)³⁸ y aspirando en cada instante a “la belleza de las justas proporciones”³⁹. Es obvio que un proyecto de esta índole no puede ser cumplido por quienquiera, y menos aún por un sujeto desordenado, llámese malvado o simple empírico, sino por quien posee “una competencia particular para cada cosa” (τεχνικοῦ δεῖ εἰς ἕκαστον)⁴⁰. Y esto es así sobre todo cuando se trata de “distinguir, en el conjunto de las cosas agradables, cuáles de ellas son buenas o malas (ποῖα ἀγαθὰ τῶν ἡδέων καὶ ὁποῖα κακά)”⁴¹, que es como determinar cuáles son realmente placenteras. Ante estas proposiciones del autor del *Gorgias*, es imposible no pensar en la ciencia de la medida (μετρητική) del *Protágoras*. Sólo quien la posee puede decidir cuál es el placer *stricto sensu* y cuál tan sólo en apariencia; sólo él puede saber, en consecuencia, cuál se identifica y cuál no se identifica con lo bueno y con lo bello⁴².

Un argumento más para mostrar que la exigencia de la μετρητική se halla en el *Gorgias* tan vigente como en el *Protágoras* es la superioridad que aquél confiere al arte (τέχνη) sobre la mera experiencia (ἐμπειρία)⁴³. Creo que, en

orden a determinar el placer verdadero, la τέχνη moral tiene en el *Gorgias* el mismo papel que la μετρητική en el *Protágoras*⁴⁴. Así como en éste, quien posee la ciencia de la medida es quien puede identificar, recurriendo al cálculo adecuado, la cualidad y la cantidad y las otras características del placer que lo hacen verdadero y lo identifican con el bien, así en el *Gorgias*, es el τεχνικός moral el que, a diferencia del empírico, que es un ingenuo adulator de las pasiones humanas, el único que, después de determinar la naturaleza del placer (τὴν φύσιν τῆς ἡδονῆς) y aquello que lo causa (τὴν αἰτίαν)⁴⁵, sabe establecer cuál es bueno y cuál es malo⁴⁶, es decir, cuál es un placer en realidad de verdad y cuál tan sólo un simulacro del mismo. Calicles, por ejemplo, no es el τεχνικός en cuestión, sino un simple empírico y, como tal, un mero adulator de las pasiones. De ahí el tipo de placeres que, según él, constituye la vida buena: (1) placeres puramente somáticos, como los de la comida y la bebida⁴⁷; (2) placeres desmesurados, que respondan al imperativo de atiborrarse de ellos “lo más posible” (ἐν τῷ ὡς πλεῖστον ἐπιρρεῖν)⁴⁸ y no rechazar ni siquiera deleites tan equívocos como el de rascarse la piel afectada de sarna (494c), (3) placeres insaciables, como los toneles agujereados que se quisiera llenar sirviéndose de una criba igualmente agujereada⁴⁹ (493a-c). Para Sócrates, placeres de esta índole no son placeres propiamente dichos, y por eso hay que considerarlos

³⁴ *Gorg.* 494 a 4-5.

³⁵ *Gorg.* 504 a 7.

³⁶ *Gorg.* 504 b 5.

³⁷ *Gorg.* 504 d 1-3.

³⁸ *Gorg.* 503 c 2 y 4-5.

³⁹ *Gorg.* 504 a.

⁴⁰ *Gorg.* 500 a 8-9.

⁴¹ *Gorg.* 500 a 7-8.

⁴² Téngase presente la conclusión de Polo a propósito de la belleza: καὶ καλῶς γε νῦν ὀρίζει, ὦ Σώκρατες, ἡδονὴ καὶ ἀγαθῶ ὀριζόμενος τὸ καλόν (*Gorg.* 475 a 2-3): adecuadamente defines lo bello, Sócrates, al definirlo por el placer y la utilidad.

⁴³ Cf. *Gorg.* 464a63 c - 466 a, 500 a, 501 a - c.

⁴⁴ ‘Tέχνη’ es uno de los términos más frecuentes en el *Gorgias*. Según L. Brandwood, incide en él 58 veces. La τέχνη moral, que nos libera de la maldad y de la injusticia (478b1), recibe el nombre de δίκη (478b1) y tiene como τεχνικός al juez (cf. 478a), pero también a cualquier sujeto moral debidamente ilustrado. Todos, en efecto, deben practicarla, pues, para no cometer injusticia, no basta la voluntad de no cometerla, sino que hace falta, además, “cierta fuerza y cierto arte (509c7), que no se puede ignorar y descuidar sin ser arrastrado a actos injustos (509c; cf. 510a3-4). Sócrates se refiere, a todas luces, al arte moral que estamos señalando. Además de esta τέχνη moral, relativa al individuo, está la πολιτικὴ τέχνη, relativa a la comunidad. Sócrates se declara a sí mismo “uno de los raros atenienses, por no decir el único, que cultiva el verdadero arte político” (521d7) y el único que lo pone en práctica, no buscando complacer con su lenguaje, sino teniendo siempre en cuenta “lo mejor y no lo más agradable (πρὸς τὸ βέλτιστον, οὐ τὸ ἥδιστον: 521d9-10)”.

⁴⁵ *Gorg.* 501 a 5-6.

⁴⁶ Cf. *Gorg.* 500 a.

⁴⁷ Cf. *Gorg.* 494 b-c; 499 d.

⁴⁸ *Gorg.* 494 b 2.

⁴⁹ *Gorg.* 493 a-c.

como “otra cosa que el bien” (ὥστε ἕτερον γίγνεται τὸ ἡδὺ τοῦ ἀγαθοῦ⁵⁰) y ver su cultivo como otra cosa que el hedonismo de la medida, que es el único genuino.

Podemos decir, pues, que el hedonismo desenfrenado que Calicles propugna en el *Gorgias* no es sólo refutado mediante dos argumentos dialécticos⁵¹, sino también corregido por el hedonismo de la medida, común a éste y al *Protágoras*. La corrección no se hace distinguiendo placeres a corto y a largo plazo, como creen Gosling y Taylor; ni cantidades de placer reales y meramente aparentes, como opina G. Rudebusch, sino placeres propiamente dichos y placeres que son tales sólo en apariencia. Los placeres propiamente dichos, sin mezcla ni riesgo de dolor, son inseparables del orden y tienen como primera condición de posibilidad la μετρητική. Uno de los propósitos fundamentales de Sócrates en el *Gorgias* es lograr que Calicles “prefiera a una vida no saciada y desenfrenada (ἀντὶ τοῦ ἀπλήσως καὶ ἀκολάστως ἔχοντος βίου), una vida bien ordenada (τὸν κοσμίως)”⁵²; que admita, en otras palabras, que “se es más feliz en el orden que en el desorden”⁵³. No es claro que lo consiga; pero obtiene al menos que su recalcitrante interlocutor, en abierta contradicción con lo que ha sostenido al irrumpir contra el espíritu filosófico de su oponente⁵⁴, pretenda ahora que ni él ni ningún otro olvidan distinguir “entre placeres mejores y peores (τὰς μὲν βελτίους ἡδονάς, τὰς δὲ χείρους)”⁵⁵. Si no para él, para Sócrates está fuera de toda duda que los segundos se reducen, en último término, a ἡδοναί puramente aparentes y su culto a un hedonismo espurio. Y por eso los rechaza. No rechaza, en cambio, el hedonismo propiamente dicho, el hedonismo de la medida o científico, defendido en el *Protágoras*. No sólo no combate este tipo de hedonismo, único genuino para Sócrates y Platón, sino que, como observa acertadamente G. Rudebusch, las pruebas de que “Sócrates es hedonista” no se encuentran sólo en el *Protágoras*, sino “en el mismo *Gorgias*”⁵⁶.

⁵⁰ *Gorg.* 497 a 4.

⁵¹ Cf. *Gorg.* 495 c – 497 b y 497 b – 499 b.

⁵² *Gorg.* 493 c 6-7.

⁵³ *Gorg.* 493 d 1-2.

⁵⁴ Cf. *Gorg.* 495 a-b.

⁵⁵ *Gorg.* 499 b 7-8.

⁵⁶ Rudebusch (1989), 38.

¿Qué combate, pues, el *Gorgias* en esta materia? En primer lugar, como acabamos de ver, el pseudo-hedonismo de Calicles. Este se caracteriza: (1) por su exclusión de la medida; (2) por su tributo a la apariencia: le basta con que algo parezca placentero para que se rinda a él como al bien que hay que perseguir. Ahora bien, sabemos que este tributo a la apariencia es peculiar del relativismo de Protágoras. Recuérdense las palabras de este sofista en el diálogo del mismo nombre: “el bien es algo tan diverso (ποικίλον) y adopta tantas formas (παντοδαπὸν), que incluso para el hombre, lo que le es muy útil por fuera (ἔξωθεν), le es pésimo por dentro (ἐτός)”⁵⁷. Mi hipótesis es que el diálogo que nos ocupa, además de combatir el pseudo-hedonismo de Calicles, tributario de placeres meramente aparentes, combate también, y acaso con mayor denuedo, el relativismo protagórico del *homo mensura*, que es su base antropológica y epistemológica. Rudebusch observa con acierto que uno de los principales combates del *Gorgias* es contra el protagorismo ético. Y en realidad, este combate lo libra Sócrates con cada uno de sus tres interlocutores. Primero con Gorgias, quien pretende que “la retórica no necesita conocer la realidad de las cosas”, sino que “le basta cierto procedimiento de persuasión por ella inventado para parecer (φαίνεσθαι) ante los ignorantes más sabio que los sabios”⁵⁸. Poseerlo constituye, según él, una “maravillosa facilidad (πολλή ραστώνη)”⁵⁹ de este arte. Pero Sócrates combate precisamente esta habilidad para el truco: para hacer que el orador “parezca (...) saber, siendo así que no sabe (δοκεῖν εἰδέναι ... οὐκ εἰδότεα)” y, lo que es peor, que parezca ser honesto sin serlo (δοκεῖν ἀγαθὸν εἶναι οὐκ ὄντα)”⁶⁰. Más aún, es este culto de la mera apariencia de que la retórica se gloria el que lleva a Sócrates a considerarla, no como una τέχνη, que, en cuanto tal, investiga la naturaleza de su objeto y la causa que le da origen, sino como una simple ἐμπειρία, como una habilidad para urdir apariencias, y, en la misma medida, como una adulación (κολακεία) de sus destinatarios⁶¹. Con Polo Sócrates ratifica su convicción de que la retórica no es más que “una parte de la adulación

⁵⁷ *Prot.* 334 b 6 – c 2.

⁵⁸ *Gorg.* 459 c 1-2.

⁵⁹ *Gorg.* 459 c 3.

⁶⁰ *Gorg.* 459 e 5-6.

⁶¹ Cf. *Gorg.* 462 c.

(κολλακείας ... μόριον)⁶², al igual que la cocina, la cosmética y la sofística⁶³. Lo común a todas estas κολλακείαι es que no se preocupan del bien de sus destinatarios, sino sólo de producirles cierto agrado y placer y, por tanto, de adular sus apetitos⁶⁴. En ello radica que oradores y tiranos sean los menos poderosos de los hombres, pues “no hacen nada de lo que desean” (οὐδὲν γὰρ ποιεῖν ὧν βούλονται), sino sólo “de lo que les parece ser lo mejor” (ὅ τι ἂν αὐτοῖς δόξη βέλτιστον εἶναι)⁶⁵. Y esto es lo único que la retórica puede ofrecer a sus cultivadores: volverlos hábiles en realizar lo que les parece lo mejor. Lejos de menospreciar tan magra oferta, Polo cree que ella basta para ser todopoderoso (τὸ μέγα δύνασθαι⁶⁶), pues hacer lo que parece mejor es hacer lo que parece deseable, y hacer lo que *parece* deseable es hacer lo que *es* en realidad deseable. Según el comentario de Rudebusch⁶⁷, esta pretensión de Polo implica dos afirmaciones:

(1) Para cualquier acción u objeto, en la medida en que me *parece* deseable, *es* realmente deseable;

(2) Para cualquier estado psicológico de la mente, en la medida en que me *parece* un estado de deseo, *es* tal estado de deseo.

No es difícil ver que (1) y (2) son simples variantes de la tesis de Protágoras según la cual “todo lo que a cada uno parece eso es (ὡς τὸ δοκοῦν ἐκάστω τοῦτο καὶ ἔστιν)”⁶⁸, derivada, a su vez, del principio más general del “μέτρον ἄνθρωπος”⁶⁹. Protágoras y su epígono niegan toda diferencia entre apariencia y realidad. Para refutar este relativismo, que en el contexto del *Gorgias* es fundamentalmente ético, Sócrates logra⁷⁰ que su interlocutor acepte: (a) la distinción entre deseables *intrínsecos* y *extrínsecos*; por ejemplo, entre la salud, que se desea en vista de sí misma, y la medicina, que se desea en vista de la salud⁷¹;

⁶² *Gorg.* 466 a 7.

⁶³ Cf. *Gorg.* 464 b ss.

⁶⁴ *Gorg.* 462 c, 465 a.

⁶⁵ *Gorg.* 466 e 1-2.

⁶⁶ *Gorg.* 466 e 3.

⁶⁷ Cf. Rudebusch (1989), 33.

⁶⁸ Platón, *Teet.* 152 a 7-8; 161 c 2-3; *Crat.* 386 a; cf. Sexto E., *Adv. Math.* VII, 60

⁶⁹ Cf. Platón, *Crat.* 386a 1; *Teet.* 152 a 2-3; 161 c; Sexto E., *Adv. Math.* VII, 60; Diog. IX, 51.

⁷⁰ Cf. Rudebusch (1989) 34.

⁷¹ Cf. *Gorg.* 467 c-d; *Eutid.* 281 b-d. Aristóteles acepta esta distinción, por ej., en *EN*, I, 1, 1094 a 3-5.

(b) la distinción entre deseos *condicionales* e *incondicionales*: deseamos algo si es útil, y cesamos de desearlo si es perjudicial⁷². ¿Qué decir de los deseables *extrínsecos*, buscados siempre en vista de uno *intrínseco*? Sócrates señala que ellos dependen de ciertas relaciones causales, exteriores al agente, que éste puede desconocer en el momento en que los desee. Puede ocurrir, por ejemplo, que un tirano desee e inflija a un enemigo la muerte, el exilio o el despojo de sus bienes, pareciéndole que ello le ayudará a mantenerse en el poder, y resulte, por el contrario, que, por factores que él desconoce en el momento de desear y actuar, le perjudique, originando una revuelta que termina en su derrocamiento. No puede, pues, desearlo incondicionalmente⁷³, pues lo que entonces le parece bueno, puede no serlo en la realidad de los hechos. En otras palabras, no puede ser protagórico o relativista con respecto a las cosas extrínsecamente deseables. Queda, de este modo, refutado el relativismo afectivo de Polo: para un agente de algún modo privado de razón, no es un bien hacer lo que le parece mejor⁷⁴. “Un hombre –dice Sócrates– puede ser capaz de hacer en la ciudad lo que le parece bueno (ἃ δοκεῖ αὐτῷ), sin ser por ello todopoderoso (μὴ μέγα δύνασθαι) ni hacer lo que desea (μηδὲ ποιεῖν ἃ βούλεται)”⁷⁵, pues “deseamos lo que *es* realmente nuestro bien” (τὰ γὰρ ἀγαθὰ βουλόμεθα)⁷⁶ y no sólo lo que *parece* serlo⁷⁷.

Pero queda aún por decidir si estas proposiciones son verdaderas con respecto a lo que es intrínsecamente deseable. ¿Se identifica lo que *parece* así deseable con lo que *es* en realidad de verdad? El criterio que Calicles invoca es, como apunta Rudebusch, la noción de apetito (ἐπιθυμία). Podemos, pues, reformular las proposiciones protagóricas de Polo en los siguientes términos:

(1) Para toda acción u objeto, en la medida en que éstos me son apetecibles, me son intrínsecamente deseables (mi naturaleza no puede no desearlos);

(2) Para cualquiera de mis estados psicológicos, en la medida en que me parece ser un apetito mío, es un deseo mío incondicional.

Es fácil ver que estas tesis de inspiración protagórea están a la base del

⁷² Cf. *Gorg.* 468 c.

⁷³ Rudebusch (1989), 36.

⁷⁴ *Gorg.* 466 e 10.

⁷⁵ *Gorg.* 468 e 5-6.

⁷⁶ Es conocida la objeción de Aristóteles en *EN*, III, 4, 1113 a 17 ss.

⁷⁷ *Gorg.* 468 e 6-7.

hedonismo de Calicles. Según el *enfant terrible* del *Gorgias*, “lo bello y lo justo según la naturaleza (τὸ κατὰ φύσιν καλὸν καὶ δίκαιον)” es que, “para vivir bien, hay que alimentar en sí mismo los apetitos más fuertes (τὰς μὲν ἐπιθυμίας τὰς ... ὡς μεγίστας), en lugar de reprimirlos; y estar en capacidad de satisfacerlos, por fuertes que sean, mediante la valentía y la inteligencia, prodigándoles todo cuanto exijan”⁷⁸. Sócrates le entiende en este sentido cuando comenta que “los apetitos (...) no deben ser reprimidos en absoluto (οὐ κολαστέον), si uno quiere ser tal como debe ser (εἰ μέλλει τις οἶον δεῖ εἶναι); por el contrario, hay que dejarlos crecer en la medida de lo posible, satisfaciéndolos por todos los medios”⁷⁹. Según estos textos, la presencia del apetito es criterio, no sólo de cómo actuar, sino también de cómo ser o no ser lo que se debe ser por naturaleza. En el dominio de la conducta, no sólo no se ha de contrariar al apetito, sino que a él y sólo a él hay que someter inteligencia, valentía y todos los medios para satisfacerlo. La razón de ello es que ἐπιθυμία busca su objeto en vista de sí mismo, aunque es por naturaleza como “un tonel agujereado” (ὡς τετρημένος εἷη πίθος⁸⁰) que se trata de llenar con “cribas” (κοσκίνω⁸¹); es decir, un sujeto que no puede llenarse ni quedar lleno. Calicles insiste en que “lo que hace el agrado de la vida es verter lo más posible”⁸², incluso si verter es rascarse cuando se tiene la sarna: “rascarse de esta manera –insiste Calicles– sigue siendo vivir de una manera agradable”⁸³. Así, lo que primero caracteriza al apetito es que su objeto, por *parecer* apetecible, es intrínsecamente deseable⁸⁴. Lo segundo es que se mueve en el dominio de los fenómenos. Recordemos, a este propósito, que el *Gorgias*, al igual que todos los diálogos anteriores a *República* IV, divide el alma en racional e irracional. La irracional consta de los sentidos y los apetitos y tiene como objeto las apariencias. Para ella, lo que *parece* A es A. Esto mismo sostiene Calicles en relación con el hombre en su conjunto: lo que a éste parece apetecible, es apetecible; y lo que es apetecible es intrínsecamente deseable. El placer, entre todas las cosas, parece

apetecible. Es, por tanto, intrínsecamente deseable y, por desmesurado que parezca, se identifica con lo bueno. La única medida que Calicles acepta para el placer es el apetito de cada instante, es decir, el μέτρον ἄνθρωπος de Protágoras. Y es esto, además del hedonismo sibarita que en él se funda, lo que Sócrates refuta con los argumentos que esgrime en *Gorgias* 495 c – 497 d y 497 e – 499 d. Podemos, pues, concluir⁸⁵ que el Sócrates del *Gorgias*: (1) no refuta el hedonismo de la medida, defendido por él en el *Protágoras*; (2) refuta: (2.1) el hedonismo sibarita de Calicles, que no es un hedonismo genuino; (2.2) el relativismo ético de Protágoras, que le sirve de base antropológica y epistemológica.

⁷⁸ *Gorg.* 491 c 7-10.

⁷⁹ *Gorg.* 492 d 5-7.

⁸⁰ *Gorg.* 493 b 2-3.

⁸¹ *Gorg.* 493 c 1.

⁸² *Gorg.* 494 b 1-2.

⁸³ *Gorg.* 494 d 7.

⁸⁴ Rudebusch (1989) 37.

⁸⁵ Rudebusch (1987) 38 resume acertadamente las tres explicaciones de la vida buena propugnadas en el *Gorgias* en estos términos. La vida buena se vive: (S) obteniendo lo que se desea, (P) obteniendo lo que parece lo mejor, (C) satisfaciendo los apetitos. Sócrates, Polo y Calicles coinciden en cuanto a (S). Pero Polo intenta reducir (S) a (P), mientras que Calicles reduce (S) a (P). Hemos visto que (P) y (C) son dos versiones del protagorismo. Sócrates no argumenta contra (S), que es coherente con el hedonismo del *Protágoras*, sino únicamente contra (P) y (C).

BIBLIOGRAFÍA

- Brandwood, L., *A Word Index to Plato*, Leeds, W.S. Maney & Son Limited, 1976.
- Bravo, F., *Las ambigüedades del placer. Ensayo sobre el placer en la filosofía de Platón*, Sankt Augustin, Academia Verlag, 2003 = Bravo (2003).
- Bravo, F., "¿Quién es y qué enseña el "Trasímaco" de la República?", in: *Estudios de Filosofía Griega*, Caracas, UCV, 2002 = Bravo (2002).
- Dodds, E.R., *Plato's Gorgias*, Oxford, Clarendon Press, 1960 = Dodds (1960).
- Gosling, J. & C.C.W. Taylor. *The Greeks on Pleasure*, Oxford, Clarendon Press, 1982 = Gosling Taylor (1982).
- Grote, G., *Plato and the other Companions of Socrates*, London, 1988 = Grote (1888).
- Hackforth, R., "Hedonism in Plato's *Protagoras*", *The Classical Quarterly*, XII (1928) 38-42 = Hackforth (1928).
- Rudebusch, G., "Plato, Hedonism and Ethical Protagoreanism", in: J. Anton & A. Preuss, *Essays on Ancient Greek Philosophy*, III, Plato (1989) 27-40 = Rudebusch (1989).
- Sullivan, J.P., "The Hedonism in Plato's *Protagoras*" *Phronesis* VI, 1 (1961) 10-28 = Sullivan (1961).
- Tenkku, J., *The Evaluation of Pleasure in Plato's Ethics*, *Acta Philosophica Fennica*, Fasc. XI (1956) = Tenkku (1956).