

LA NEGACIÓN DE LA ACRASIA
Una interpretación de Protágoras 351c-360e

Carlos Cortissoz
cacortissozm@bt.unal.edu.co

Monografía para optar al título de:
Maestría de Filosofía
Director: *Alfonso Correa Motta*

Universidad Nacional de Colombia
Departamento de Filosofía

II, 2009

Resumen

En esta monografía pretendo aportar una interpretación comprensiva del argumento del *Protágoras* en el que Platón afirma que la acrasia no es posible en la acción humana. Esta interpretación en particular concluye que la negación de la acrasia cumple un papel tan fundamental en el argumento general en favor de la identidad valor/conocimiento (y de la paradoja moral socrática “Nadie obra mal sino por ignorancia”) que Platón debe suscribirla como cierta. Esta interpretación exige, al menos, considerar una hipótesis que explique cómo el hedonismo en el que se fundamenta la prueba del *Protágoras* puede ser compatible con el antihedonismo que Platón exhibe de manera paradigmática en el *Gorgias*. Posiciones tardías de Platón no son consideradas, excepto para hacer plausibles ciertas interpretaciones del *Protágoras* y el *Gorgias*. No se considera tampoco el papel que la filosofía de Platón puede tener en el debate contemporáneo con respecto a la debilidad de la voluntad; sin embargo, se espera mostrar que, dadas ciertas consideraciones, la posición de Platón es altamente plausible.

—What was it you told me? People think it's hard to do the right thing?

—No, no...It's not hard to do the right thing. It's hard to know what the right thing is.

—But, once you know...

—Once you know what is right, then it's hard not to do it.

The Confession
(David H. Jones, 1999)

Nuestra alma obra ciertas cosas, pero padece ciertas otras; a saber: en cuanto tiene ideas adecuadas obra necesariamente ciertas cosas, y en cuanto tiene ideas inadecuadas padece necesariamente ciertas otras.

Spinoza (*Ética* III, prop. 1)

Índice general

Introducción	7
1 La prueba del valor	11
1.1 Un esquema general	12
1.2 El hedonismo y la prueba del valor	13
1.3 La moral y el cálculo utilitarista	17
2 La negación de la acrasia	19
2.1 Tres problemas de interpretación	19
2.2 La paradoja prudencial y la negación de la acrasia	21
2.3 Dos observaciones en torno a 351e-353c	23
2.4 ‘Ser subyugado’: refutación	27
2.5 ‘Ser subyugado’: reinterpretación	31
3 El hedonismo y la negación de la acrasia	35
3.1 Dos posiciones y sus problemas	36
3.2 Placer sensorial y actitudinal	40
3.3 El <i>Gorgias</i> y el placer actitudinal	43
3.4 El <i>Filebo</i> y los placeres puros	46
3.5 Hedonismo prudencial e irrestricto	50
Conclusión	53
Bibliografía	57

Introducción

La tesis de la negación de la acrasia expuesta en el *Protágoras* hace parte de una larga y complicada maquinaria argumentativa cuyo objetivo es refutar la tesis, suscrita por Protágoras en 349d, según la cual la sabiduría, la sensatez, la justicia y la piedad conforman una cierta unidad en el conocimiento,¹ unidad de la cual el valor (la virtud cardinal restante) no forma parte. Al suscribir esta tesis, Protágoras pone de manifiesto un hecho cierto para el sentido común, a saber, que es fácil encontrar personas injustas, impías, insensatas e ignorantes que son sin embargo muy valientes.

En términos generales, el argumento final del *Protágoras* es el intento más elaborado y concienzudo que podemos encontrar en los diálogos por demostrar el intelectualismo moral, en el cual se articulan las así llamadas *paradojas socráticas*: (1) nadie desea cosas malas ni se dirige naturalmente hacia ellas—si lo hace sólo puede ser debido a una apreciación incorrecta—y (2) nadie hace el mal voluntariamente, de modo que la acción moralmente mala es producto de la ignorancia. Estas dos tesis definen una concepción de virtud en términos de conocimiento, es decir, una concepción que hace de la adecuada comprensión del bien la condición suficiente y necesaria de la acción virtuosa.

Santas [1964, p. 149-150] distingue correctamente entre la paradoja *prudencial* y la paradoja *moral*, al subrayar que 1 está asociada a la pareja de términos ἀγαθά/κακά y, por ende, a lo que el agente percibe como benéfico o dañino, y 2 a la pareja δίκαια/ἀδίκαια (en general, a los términos καλὰ/αἰσχρὰ), que tienen una innegable carga moral. Santas arguye además que mientras 1 es dada por sentada en repetidas ocasiones o aceptada fácilmente por los interlocutores, 2 sí es objeto de cuidadas argumentaciones: si alguien cree que algo malo (κακά)

¹Protágoras no afirma explícitamente que las virtudes sean una *en el conocimiento*. Que el conocimiento es el factor de convergencia de la hipotética unidad de las virtudes es en realidad una imposición socrática, manifiesta en los siguientes hechos: (1) el tercer argumento del primer intercambio dialéctico entre Protágoras y Sócrates (abruptamente interrumpido en 334d por la denuncia contra los largos discursos), así como el argumento que Protágoras cuestiona duramente en 350c-351b, apuntan a señalar la importancia del aspecto intelectual en la identificación de las virtudes; (2) la estrategia empleada por Sócrates para refutar la tesis de Protágoras dependerá exclusivamente de la asimilación entre valor y conocimiento (σοφία), como si con ello lograra probar al mismo tiempo la unidad de todas las virtudes.

le beneficia es quizá porque falla en reconocerlo como malo, pero si alguien cree que algo inmoral (*ἀσχηρόν*) le beneficia esto no es señal de que falle en reconocerlo como inmoral.

Sin embargo, Platón sí cree que la acción injusta o inmoral perjudica siempre al agente, de modo que también ésta es un caso de 1 y, por ende, es consecuencia de un error intelectual: si un agente hace algo inmoral (*ἀσχηρόν*) se dirige necesariamente—diría Platón—a lo que es malo y perjudicial (*κακόν*); ahora bien, dado que nadie se dirige voluntariamente a lo que es malo y perjudicial, entonces nadie hace lo que es injusto, cobarde, impío, etc. voluntariamente. La dificultad radica por supuesto en hacer plausible la idea de que obrar inmoralmente redunde en algo malo y perjudicial para el agente, pues si algo nos enseña la experiencia cotidiana es que cometemos injusticia precisamente para obtener el propio beneficio o para evitar lo que es malo y perjudicial.

El argumento del *Protágoras*, concebido específicamente para el caso del valor, es justamente un intento por hacer plausible esta idea.² La tesis según la cual el valor es conocimiento (y la cobardía simplemente ignorancia de lo temible) está sustentada en que nadie se dirige voluntariamente hacia lo temible, ni hacia lo que cree temible, precisamente porque lo temible es la expectación de algo perjudicial o doloroso (*κακόν*). De este modo, la diferencia entre el valiente y el cobarde está en que, mientras el primero se dirige a lo que en verdad es seguro, el segundo se dirige a lo temible, creyendo que es seguro: se es cobarde entonces en virtud de una consideración errónea con respecto a lo que es temible y lo que no. En términos de Santas, en el *Protágoras* la paradoja moral se deriva de la paradoja prudencial, o por lo menos así pretende Platón que lo sea. En consecuencia, la validez del argumento debe medirse en dos lugares: en la demostración de la paradoja prudencial y, luego, en la derivación a partir de ésta de la paradoja moral.

Justamente en estos dos puntos el argumento ha sido materia de amplia discusión. En primer lugar, la prueba de la paradoja prudencial va de la mano con la refutación de la creencia, ampliamente admitida, según la cual los hombres algunas veces hacen cosas que reconocen como malas y que no están obligados a hacer. Este argumento resulta particularmente polémico por dos razones: porque significa la negación de la acrasia,³ que se considera una

²Es fácil ver que, aunque el argumento se circunscribe al caso del valor, se pretende que valga también para las otras virtudes: en efecto, la estrategia socrática consiste en mostrar la unidad de las virtudes mostrando que el valor es (¿también?) una sabiduría relativa a la correcta medición del placer y el dolor. Así lo ve también Johnson [2005, x, p. 165 y n. 9], quien está particularmente interesado en el argumento del *Protágoras* porque, para él, éste guarda la llave que cierra el círculo de la ética socrática: sólo aquí se muestra satisfactoriamente por qué la vida virtuosa (valiente, justa, pía...) debe ser elegida frente a la no virtuosa, a saber, porque es más *placentera*.

³Se ha observado con frecuencia que, aunque el término *ἀκρασία* o *ἀκρατής* no aparece en el *Protágoras*, es claro que Platón se está refiriendo a lo mismo que, por ejemplo, Davidson [2001, (1969) p. 21]: “An agent’s will is weak if he acts, and acts intentionally, counter to his own best judgement; in such cases we sometimes say he

experiencia muy familiar, casi un hecho de la conducta, y además porque se fundamenta en una concepción hedonista de la motivación humana—y en una identificación entre placer y bien—que parece incompatible con el implacable ataque al hedonismo presente en pasajes clave del *Gorgias*, el *Menón* y *República I*, y que aquí sirve paradójicamente para probar la más ortodoxa de las doctrinas socráticas: que nadie obra mal sino por ignorancia.⁴

En segundo lugar, la estrategia para derivar la paradoja moral depende de la premisa que afirma que las acciones nobles (*καλαί*) son precisamente aquellas que conducen a una vida sin dolor y placentera (*ἀλύπως ζῆν καὶ ἡδέως*), de modo que son también buenas y benéficas (*ἀγαθόν τε καὶ ὠφέλιμον*).⁵ La admisión de esta premisa configura la refutación definitiva, al permitir a Sócrates inferir a partir de 1 (si alguien persigue algo malo es porque no reconoce adecuadamente lo bueno, *ἀγαθά*) 2 (si alguien comete un acto cobarde es porque no reconoce adecuadamente lo que es noble, *καλά*, y lo que no).

Esta inferencia tampoco ha estado exenta de polémica. Admitir que la elección virtuosa es al mismo tiempo la más placentera implica lidiar con el hecho, a primera vista evidente, de que obrar con justicia, con valentía, con sensatez es con mucha frecuencia sinónimo de displacer. Este es precisamente el punto álgido de la refutación a Polo en el *Gorgias*, quien defiende “apoyado en numerosos testigos” que la vida de un tirano es la más placentera. Por otra parte, la identificación del curso de acción virtuoso con el conocimiento (en este caso, con la métrica del placer y el dolor) parece posible sólo cuando se introduce en la discusión un elemento social-normativo en las consideraciones del agente, cuyo cálculo ya no es, entonces, un frío cálculo prudencial de placer y dolor.⁶ El agente debe considerar que hay algo más (*τὰ καλά*), aparte del placer, que tiene valor por sí mismo, que es digno de ser perseguido y que puede entrar en conflicto con el placer. Si este es el caso, el *Protágoras* no sólo no logra mostrar que un agente no puede obrar en contra de lo que considera bueno, sino que tampoco logra construir una defensa de la tesis “El valor (la virtud) es conocimiento”.

lacks the willpower to do what he knows, or at any rate believes, would, everything considered, be better.”

⁴Santas [1966, p. 8 y n. 7] arguye que el argumento del *Protágoras*—por lo menos hasta 355b—no constituye una negación de la acrasia, pues su conclusión no es que el fenómeno no existe sino que la explicación común es absurda. Esto no quiere decir, sin embargo, que Platón afirme la imposibilidad de la acrasia, pues la inexistencia de un fenómeno no se sigue lógicamente de la absurdidad de su explicación. La intención de Santas no es, por ende, mostrar si Platón cree o no en la existencia de la acrasia, sino que no cree en el hedonismo radical que está a la base del argumento contra la acrasia: “[The argument] only shows that a hedonist is logically prevented from giving such an explanation [being ‘overcome by pleasure’]. And incidentally, it is quite clear that Plato can argue this without being himself an hedonist.”

⁵Ver 358b3-6 y 359e5-7.

⁶Kahn [1996, p. 238] es el artífice de esta crítica. Este autor sostiene además que esta es sólo una señal, en una serie de señales, para considerar que la negación de la acrasia es un recurso ideado con el único fin de refutar a Protágoras, y que Platón no está más comprometido con ella que, por ejemplo, con el hedonismo que le sirve de sustento.

En esta monografía pretendo dar una interpretación del argumento del *Protágoras* que valida ambas inferencias, la de la paradoja moral y la de la paradoja prudencial. Una interpretación así debe sostener que la inferencia hacia una concepción del valor en términos de conocimiento está justificada. También debe sostener que la negación de la acrasia, y el hedonismo en el que se fundamenta, no son un instrumento cuyo único propósito es refutar a Protágoras, sino que Platón debe suscribir en algún sentido estas tesis si lo que pretende es probar las paradojas socráticas.

El orden que adoptaré para exponer esta interpretación es, podría decirse, un orden inverso. En el capítulo primero examinaré la prueba que identifica valor y conocimiento, es decir (en términos de Santas), la demostración de la paradoja moral; esta es, en efecto, la sección final del argumento. Mostraré que el hedonismo psicológico-evaluativo establecido en la primera etapa cumple un papel fundamental en el desarrollo de esta prueba, en la medida en que proporciona un mecanismo para asimilar el curso de acción más placentero al curso de acción moralmente correcto. Este argumento presenta una alternativa a la objeción según la cual la prueba del valor depende de consideraciones de índole normativa introducidas subrepticamente en el curso de la prueba.

En el capítulo segundo examinaré cómo se establecen la negación de la acrasia y la paradoja prudencial a partir del hedonismo psicológico-evaluativo. Argumentaré que, dada la relación intrínseca que hay entre la descripción de una acción y las razones del agente (esto es, dada su naturaleza *intencional*), la inconsistencia entre la descripción de la acción acrática y la razón del agente implica la imposibilidad de describir como acráticas las acciones acráticas. Es en este sentido que el *Protágoras* demuestra exitosamente que no hay tal cosa como la acrasia en la psicología humana. Propondré además un argumento para mostrar por qué Platón se ve forzado a sostener que la acrasia es imposible psicológicamente, y no sólo (como las interpretaciones canónicas afirman) que es inconsistente con la explicación según la cual el agente es “subyugado por el placer”.

En el capítulo tercero trataré de mostrar, subrayando las diferencias entre el hedonismo del *Protágoras* y el del *Gorgias*, que Platón sí puede comprometerse con el hedonismo que está a la base de la negación de la acrasia. Éste hedonismo, argüiré, es inmune a las críticas del *Gorgias*, las cuales tienen como blanco un hedonismo *irrestricto* que afirma la identidad bien/placer sensorial y tiene como norma la maximización del placer en cada momento, dejando de la lado toda consideración relativa al balance global.

La prueba del valor

En 351b3, después de una dura protesta de Protágoras contra el argumento planteado en 349e1-350c5, Sócrates propone un punto de partida completamente nuevo en la discusión. Este consiste en someter al asentimiento de Protágoras la premisa que afirma que vivir placenteramente es bueno y vivir a disgusto malo. Protágoras se muestra reticente a aceptar esto pues considera que vivir placenteramente es bueno sólo si se goza “de cosas nobles (καλοῖς)”.¹ Sócrates protesta esta alusión al ámbito normativo en la estimación de los placeres y despliega un argumento cuyo objetivo final será aclarar, según se afirma en 353b, en qué relación se encuentra el valor con las demás partes de la virtud. El argumento puede dividirse en cinco partes:

- I Demostración del hedonismo (351c2-354e1).
- II Negación de la acrasia (354e1-356a).
- III Reinterpretación de la acrasia (356a-357e8).
- IV Recapitulación (357e8-358d4).
- V Prueba del valor (358d4-360e5).²

En este capítulo estoy particularmente interesado en mostrar la validez de la prueba del valor, esto es, en mostrar que la tesis “El valor es conocimiento” es legítimamente derivada de la paradoja prudencial. En particular, me propongo liberar al argumento de dos limitaciones

¹Taylor [1991, p. 165] observa que en 351c2-3 Sócrates interpreta la afirmación de Protágoras como si implicara que algunos placeres son *malos*, cuando lo que ha dicho es que son *innobles*. Sócrates, en efecto, parece dar por sentado que si algo es innoble (moral-socialmente condenado) es también malo (va en contra de los deseos e intereses del agente), de modo que Protágoras suscribiría la opinión común según la cual hay placeres buenos y malos. En todo caso, es bastante claro que Sócrates es consciente de las implicaciones morales del término *καλοῖς* y también que desea excluir de la argumentación cualquier tipo de consideración social-normativa.

²El argumento ha sido dividido de tantas maneras, y con tantos criterios, que no vale la pena intentar un recuento exhaustivo. La división que aquí propongo es, con algunas variantes, la de Klosko [1980, p. 308]. Una división muy exhaustiva, pero que no incluye dados sus propósitos la parte V, es la de Wolfsdorf [2006]. Una división muy interesante, en cuanto subraya el cambio de interlocutores como un elemento dramático-dialéctico de suma importancia, es la de Kahn [1996].

que se le han impuesto: (1) que el hedonismo establecido en la sección I no es lógicamente relevante en la prueba del valor y (2) que Platón puede derivar la paradoja moral a partir de la paradoja prudencial sólo porque introduce veladamente consideraciones de índole normativa. Pretendo mostrar que el hedonismo establecido en la sección I no sólo es lógicamente relevante en la prueba sino que es determinante a la hora de establecer una equivalencia entre lo noble y lo benéfico e inferir la paradoja moral a partir de la paradoja prudencial.

§1. *Un esquema general*

Como ha sido resaltado por varios comentaristas,³ la demostración de la paradoja moral, aplicada aquí al caso específico del valor y desarrollada en la parte V, depende de las premisas establecidas en las partes I-IV y no puede entenderse independientemente de ellas. Estas premisas son:

1. Nadie se dirige voluntariamente hacia los males ni hacia lo que cree que son males,

la cual ha sido establecida en las partes I-III y que, con Santas, denomino la paradoja prudencial. (Esta tesis tiene un importante corolario, y es que si un agente se dirige hacia lo malo esto sólo puede deberse a una consideración errónea de las opciones que tiene frente a sí.) Y:

2. Las acciones nobles (*καλαί*) son buenas y benéficas (*ἀγαθὸν τε καὶ ὠφέλιμον*) (358b3-5, parte IV).

La demostración parte de la base de que el temor es “una cierta expectación del mal” (*προσδοκίαν τινὰ... κακοῦ*, 358d6-7), de modo que un agente que esté en posición de elegir dos cursos de acción elegirá necesariamente el que represente menos mal para él, esto es, el menos temible. Aquí es donde la premisa 1 entra a operar, al obligar a Protágoras a admitir que tanto los cobardes como los valientes se dirigen hacia las mismas cosas: en efecto, nadie se dirige voluntariamente hacia las cosas temibles o que en un momento dado considera temibles, o sea malas. Esta tesis resulta paradójica justamente porque, para el sentido común, son justamente los valientes quienes se dirigen hacia lo temible y los cobardes quienes se dirigen a lo confiable, pero ahora resulta que ninguno opta naturalmente por lo temible.

Protágoras, en efecto, pone el ejemplo de ir a la guerra: los valientes quieren ir y los cobardes no. Pero Sócrates arguye que ir a la guerra es noble (*καλόν*) y no ir es vergonzoso (*αἰσχρόν*); y si es noble es también bueno y si es bueno es también placentero (aquí es donde la premisa 2 entra a operar), de modo que el valiente es—presumiblemente—quien hace lo que en conjunto resulta para sí mejor y más placentero. El punto culminante, al igual que

³Ver Klosko [1980, §2], Zeyl [1980, p. 258] Santas [1966, §3] y Kahn [1996, viii, §6].

en la negación de la acrasia, está en que el cobarde, al enfrentar dos cursos de acción que acarrearán ambos cierta cantidad de bien y de mal presentes y futuros, opta por el peor (*i.e.*, el que en conjunto acarrea un bien menor o un mal mayor). Pero, como se ha establecido, es imposible que alguien haga esto voluntariamente, de modo que el cobarde sólo puede serlo por ignorancia, por una mala apreciación o por un error en el cálculo de la cantidad relativa de bien y mal que cada curso de acción acarrea.

Es preciso subrayar que estas consideraciones se extienden al balance *global*, lo cual ha sido establecido en la sección III al caracterizar la ciencia métrica. Por supuesto, ir a la guerra *per se* es malo y temible. Pero “ir a la guerra”, en tanto representa un curso de acción cuyas consecuencias se extienden en el tiempo y pueden ser tenidas en cuenta en una deliberación, es bueno y no temible. El cobarde que, al no ir a la guerra, elige el curso de acción seguro *per se* elige a la vez el curso de acción temible en el balance global. Y, a la inversa, el valiente que elige el curso de acción temible *per se* elige a la vez el curso de acción seguro en el balance global. Es claro, pues, cómo ninguno opta naturalmente por lo temible: el cobarde, en efecto, no considera las consecuencias de su acción que se extienden en el tiempo, y por esta razón el bien o mal que representan no forma parte de su deliberación.

La razón por la cual las consecuencias lejanas en el tiempo no entran a formar parte de la deliberación de la misma manera que las cercanas no es, por supuesto, que los bienes cercanos sean, por ser cercanos, *mejores* que los lejanos; se trata, por el contrario, de que la lejanía en el tiempo afecta nuestra percepción de su bondad. Así como los objetos grandes se ven pequeños si están muy lejos en el espacio, y los objetos más pequeños pueden verse más grandes que estos simplemente porque están más cerca en el espacio, así también los bienes más grandes se ven pequeños si están muy lejos en el tiempo, y los bienes más pequeños pueden verse más grandes que estos en virtud de su cercanía en el tiempo. La ciencia métrica excluye del balance global esta diferencia dada en la percepción y permite considerar los bienes y males en su justa medida.

§2. *El hedonismo y la prueba del valor*

Se ha dicho que la apelación al hedonismo, más exactamente a la identidad placer/bien, no es lógicamente relevante para la prueba del valor.⁴ Esta observación se hace sobre la base de

⁴Cf. Klosko [1980, n. 8], quien remite al comentario de Taylor [1976, p. 201]; también Kahn [1996, p. 236] y Santas [1966, §3]. Santas en particular sostiene que la prueba del valor y la prueba contra la explicación común de la acrasia tienen una estructura paralela: en un caso se trata de “ser subyugado por el placer”, en el otro de “ser subyugado por el temor”, en el primer caso el hedonismo psicológico está a la base de la refutación, en el segundo es la paradoja prudencial [cf. p. 22]. En todo caso, esta forma de entender la prueba del valor excluye la

que el argumento tiene como premisas la paradoja prudencial, la cual afirma que un agente persigue lo bueno y evita lo malo, y la tesis según la cual lo que es noble es bueno. De este modo, basta con la definición de temor en términos de una expectación del mal para que el argumento funcione: la acción valerosa, al ser καλόν, es también buena, y ello debería—para quien tiene conocimiento de la ciencia métrica—inclinar la balanza del lado de la acción valerosa, que se le mostrará como causante de un bien muy superior al mal que espera. El hedonismo, desde este punto de vista, participa en la prueba del valor pero sólo en la medida en que éste le sirve de sustento a la paradoja prudencial, y su apelación aquí sólo pretende recordar que el cobarde no posee el conocimiento que le permite calcular correctamente la cantidad de placer y dolor (*i.e.*, de bien y mal) implicado en el curso de acción elegido.

Sin embargo, la cuestión de la identidad placer/bien sí juega un papel en la prueba del valor, y no sólo en tanto que le sirve de sustento a la paradoja prudencial, sino en la medida en que participa del planteamiento de la premisa 2, esto es, en la definición de lo que es καλά. En la parte IV del argumento (358a5-6) Sócrates pone nuevamente en consideración, ahora ante los tres sofistas en conjunto, la tesis que dio inicio al argumento contra la mayoría: “¿Están de acuerdo entonces en que lo placentero es bueno y lo doloroso malo...?” Luego de obtener este asentimiento, Sócrates introduce la premisa 2: “¿Acaso no son nobles todas las acciones que se dirigen a esto, a vivir sin dolor y placenteramente? ¿Y la acción noble no es buena y benéfica?” (αἱ ἐπὶ τούτῳ πράξεις ἀπασαι, ἐπὶ τοῦ ἀλύπως ζῆν καὶ ἡδέως, ἄρ' οὐ καλαί; καὶ τὸ καλὸν ἔργον ἀγαθόν τε καὶ ὠφέλιμον;)

La premisa 2 no es entonces una asimilación sin más de lo noble a lo bueno, pues está fundamentada a su vez en dos premisas:

a Lo placentero es bueno ($p \leftrightarrow b$),

que en la parte II ha permitido el intercambio entre placer y bien, y

b Todas las acciones que conducen a una vida placentera son καλαί.

La premisa *b* debe ser leída con cierto cuidado. No se trata por supuesto de que lo placentero es noble (pues todas las acciones humanas serían nobles, al perseguir los agentes por naturaleza lo placentero), sino de que *aquello que conduce* (ἐπὶ τοῦ...) *a vivir placenteramente es noble*. Esta formulación se basa en el hecho de que un curso de acción doloroso, y por ende malo, puede proveer un placer muy superior al dolor sufrido. Si una acción dolorosa se ejecuta en aras de un placer superior, un placer duradero y que tiene, por así decir, la estatura

participación del hedonismo en la prueba. Yo argüiré, por el contrario, que el hedonismo es parte fundamental de la prueba del valor, en cuanto permite hacer la inferencia crucial de lo noble a lo bueno.

de una vida entonces esta acción es *καλόν*. A la inversa, un curso de acción placentero, y por ende bueno, puede proveer (y a menudo lo hace) un dolor muy superior al placer sentido. La acción placentera que acarrea un dolor superior, duradero, es entonces *αἰσχρόν*. Conducir a una vida placentera o dolorosa, no ser ella misma placentera o dolorosa, es el criterio con el cual determinamos si una acción es noble o vergonzosa.

Esta referencia al placer y al dolor captura en buena medida lo que el sentido común entiende por noble, moral o encomiable. ¿Por qué si no porque evita dolor apreciamos que alguien, por ejemplo, no se exceda en ciertos placeres, como la bebida o ciertos alimentos, e incluso asuma dolores, como el del ejercicio físico o una dieta no placentera? ¿Por qué, por otra parte, si no es porque acarrea dolor despreciamos que alguien se entregue sin medida a dichos placeres, o sea incapaz de asumir dolores necesarios para el bienestar? Aunque es clara en estos ejemplos, la relación entre moralidad y placer se desvanece en situaciones en las que el curso de acción moral implica un displacer y, sin embargo, no provee perspectivas de placer. Es el caso de la ayuda desinteresada, por ejemplo: si es encomiable, es precisamente por ser desinteresada, esto es, porque no significa para quien la realiza, a primera vista al menos, un placer en el futuro. Pero es fácil imaginar que acciones como esta también implican placeres (una disposición anímica favorable o una retribución efectiva), sólo que los mecanismos causales por los cuales estos nos llegan son más intrincados o menos evidentes.

Se puede argüir que las acciones hechas para alcanzar un placer duradero o para evitar un dolor duradero no siempre significan para el agente la consecución efectiva del placer o la prevención efectiva del dolor, de modo que su nobleza sería cuestionable. Héctor no habría actuado noblemente al ignorar las palabras de Andrómaca y salir de las murallas, pues su determinación de ir al campo de batalla no significó a largo plazo, como él pensaba, la prevención efectiva de un dolor superior y duradero, a saber, el sitio de Troya y la esclavitud de su raza. Sin embargo, es claro que mientras quedarse implicaba la aceptación y la facilitación de las consecuencias dolorosas, pelear significaba la única oportunidad de evitar el sitio y la esclavitud (y esta era, en el contexto de Héctor, una oportunidad real). Así, aunque Héctor no haya alcanzado en el largo término el placer duradero que buscaba con su acción, ello no la exime de ser el curso de acción que, ante los otros posibles, se encaminaba lo más posible a “vivir sin dolor y placenteramente”.

Otra cosa puede decirse de su determinación de permanecer en el campo de batalla después de la muerte de Patroclo, desoyendo los consejos de Polidamante, para quien era imprescindible regresar a la ciudad y protegerse de la embestida de los mirmidones. Insistir en enfrentar a Aquiles y no considerar los efectos desastrosos que su muerte prematura podría tener para los intereses de Troya podría considerarse temerario y no precisamente virtuoso o valiente:

bien pudo considerar que sus oportunidades de éxito con Aquiles mejorarían si postergaba lo más posible el enfrentamiento directo, o que la guerra sería imposible de ganar si no lograba garantizar su supervivencia la mayor cantidad posible de tiempo. Esa decisión, que lo lleva a la muerte, puede considerarse innoble al no acarrear la mayor cantidad de placer/bien en el balance global. A pesar de ello, no podemos decir que su decisión original de ir al campo de batalla, cuando su esposa le suplicaba con su hijo en brazos que no lo hiciera, no fue en su momento la más noble.

Esto puede verse también con el siguiente ejemplo: supongamos que ser vegetariano es el curso de acción que, en lo que atañe a la alimentación, provee la vida más larga y saludable posible. Supongamos ahora que como un vegetal dañado, me intoxico y, tras soportar penosos dolores y la pérdida de todos mis recursos en un complicado tratamiento que afecta seriamente mi calidad de vida, muero de manera trágica. Si bien esto significa que comer *ese* vegetal es un curso de acción innoble (provee el mayor mal/displacer posible), no significa que *ser vegetariano* sea una elección innoble en lo que a la alimentación se refiere.

Es claro, pues, que no se trata de que la acción, ella misma considerada, sea placentera o dolorosa: no es sobre esa base que la consideramos noble. Se trata del balance global de placer/dolor, bien/mal, que la acción acarrea. En virtud de estas consideraciones, la premisa 2 debe leerse de la siguiente forma:

b' Si una acción es noble ($\kappa\alpha\lambda\acute{o}\nu$) entonces provee el mayor placer/evita el mayor dolor y, viceversa, si provee el mayor placer/evita el mayor dolor entonces es noble.

Nótese que aunque todo lo noble es placentero ($k \rightarrow p$), en tanto acarrea la mayor cantidad de placer en el balance global, lo placentero no es noble ($\neg[p \rightarrow k]$), pues en ocasiones lo placentero acarrea un dolor mayor. Se trata de que lo noble es lo que acarrea *el mayor placer* y, a la inversa, lo que acarrea *el mayor placer* es noble ($k \leftrightarrow "$ > p ").

b' debe formularse en términos de una doble implicación porque la afirmación socrática implica que el rasgo definitorio de las acciones nobles es justamente que, aunque puedan resultar dolorosas, ellas proveen o bien un estado duradero de placer o bien una ausencia duradera de dolor. En otras palabras, si una acción es justa, valiente (en una palabra, $\kappa\alpha\lambda\acute{\alpha}$), entonces redundará en una vida sin dolor y placentera (en el balance global es mucho menos dolorosa que placentera). Pero también, si una acción redundará en una vida sin dolor y placentera (en el balance global es mucho menos dolorosa que placentera) entonces es $\kappa\alpha\lambda\acute{\alpha}$. Ahora bien, si tal acción es mucho menos dolorosa que placentera entonces, en virtud de 1 ($p \rightarrow b$), es también buena. *b'* sí permite entonces hacer una inferencia válida de lo noble a lo bueno, a través de una concepción de lo noble no como lo socialmente aceptado, sino como aquel

comportamiento que, en el balance global, redunda en la mayor cantidad de placer, o la menor cantidad de dolor, que la situación particular permite.⁵

§3. La moral y el cálculo utilitarista

Es importante tener en cuenta este hecho porque Kahn [*op. cit.*, p. 237] ha objetado que la premisa 2 tiene el efecto decisivo de introducir valoraciones morales “en lo que de otra forma podría parecer un cálculo de utilidades libre de valor, siendo bien y mal interpretados estrechamente en términos de la ventaja o desventaja percibida”. Esta observación es devastadora para el argumento ya que la paradoja prudencial está formulada en términos de lo que el agente percibe como bueno o malo para él, dejando de lado cualquier consideración normativa. Placer y dolor, y la adecuada medición de su cantidad relativa, es lo que único que importa a la hora de elegir. Ahora bien, dado que se ha acordado que ir a la guerra es noble y, además, que lo noble es bueno, el argumento es toda una trampa dialéctica en la que consideraciones morales son introducidas subrepticamente en el cálculo utilitarista del agente, convirtiéndose en un peso muy singular que inclina irremediamente la balanza en favor del curso de acción considerado valeroso. Esta circunstancia es la que le permite a Platón afirmar que si el agente se comporta de manera cobarde, esto no puede ser sino el producto de la ignorancia.⁶

La única forma de rebatir este punto de vista es mostrar que la inferencia de lo noble a lo bueno no es una maniobra forzada: lo noble tiene que estar relacionado con el cálculo de placer y dolor, desprovisto de valoraciones morales, que un agente debe hacer aplicando la ciencia métrica. Y esta forma es posible si consideramos que la premisa 2 está sustentada en una definición de τὸ καλόν en términos de lo que, en el transcurso de una vida, resulta para el agente mejor y más placentero. Esta definición es provista por la tesis *b1*. Hay, además, dos señales que permiten considerarlo así:

(1) La alusión al placer en el argumento del valor (360a) cumple la función de recordar que la acción del valiente es καλόν justamente porque, aunque dolorosa (implica ir a la guerra), redunda en placeres futuros más intensos y duraderos que el dolor que implica. El argumento tiene la virtud de implicar que no siempre ir a la guerra es καλόν y que si lo es no es por la

⁵Esta es la pista que extraña Hackforth [1928, p. 40]: “The only way to equate the hedonism of the *Protagoras* with the general ethics of these dialogues [*Gorgias*, *Fedón* y *República*] is to suppose that the greatest balance of pleasure does, in fact, always coincide with the moral good; but of this there is no hint in the dialogue...”

⁶Para Kahn la inclusión del término καλόν en este punto resulta tanto más sospechosa si consideramos que al comenzar el largo argumento, en 351c, Sócrates prohíbe a Protágoras la alusión a placeres nobles, arguyendo que la mayoría no puede dar otro criterio para el bien distinto al placer. Luego, convenientemente, Sócrates reintroduce esta consideración en el momento justo en que la necesita para derivar la paradoja moral. Kahn le da grandes alcances a este hecho al evaluar si Platón está comprometido o no con la negación de la acrasia.

aceptación social que tiene, sino porque redundante en lo mejor, una vez se ha examinado la cantidad total de placer y dolor presentes y futuros implicados en el curso de acción elegido.

(2) En 360a8-b2 Platón observa que los valientes no tienen temores innobles, cuando temen (οἱ ἀνδρεῖοι οὐκ αἰσχροῦς φόβους φοβοῦνται, ὅταν φοβῶνται), ni sienten confianzas innobles (οὐδὲ αἰσχρὰ θάρρη θαρροῦσιν). Claramente, Platón está utilizando en este contexto el término αἰσχροῦς/ά para calificar a aquellos males (esto es, a aquellas cosas *temibles*) a los cuales un agente se enfrenta esperando con ello un bien superior y, a la inversa, a aquellos bienes (esto es, a aquellas cosas no temibles o confiables) a los cuales un agente se dirige y que acarrearán un mal superior. Si esta es la lectura correcta del pasaje—y ciertamente es la lectura más natural—entonces sí hay una intención por parte de Platón de asimilar la valoración “moral” al mero cálculo de beneficios y perjuicios.

Podemos decir, usando la fórmula de Hackforth [ver n. 13], que *sí hay en el Protágoras una pista que permite suponer que el mayor balance global de placer sobre dolor siempre coincide, en efecto, con el bien moral*. O, por lo menos, que en el argumento del *Protágoras* Platón afirma que el balance global de placer/bien es el criterio para determinar cuál es el bien moral. Ir a la guerra es *καλόν* en la medida en que afrontar el peligro y exponer la vida significa—digamos—evitar o postergar la esclavitud para mí, mi familia y mi nación. Si bien la asimilación entre el mayor placer y el bien moral es discutible y dista mucho de haber sido demostrada, sí es cierto que la prueba del valor no depende entonces de la intromisión velada de consideraciones de índole normativa, pues la aceptación de la premisa que afirma que lo noble es también placentero/bueno depende de la aceptación previa de Protágoras a la premisa según la cual el bien moral, lo noble, no es otra cosa que lo que acarrea el mayor placer en el balance global.

Es claro que el hecho de que haya desacuerdos en torno a lo que es virtuoso o no no rebata la postura de Platón, muchas veces simplemente no sabemos qué es lo mejor: eso no quiere decir que lo virtuoso no sea lo mejor. También es claro que para Platón las consideraciones relativas a lo que a la mayoría le parece, a lo que a los dioses les parece, etc., no tienen nada que ver con el carácter en virtud del cual las acciones virtuosas son virtuosas. Uno de los argumentos del *Eutifrón*, por ejemplo, consiste en mostrar que las acciones pías no son pías porque agraden a los dioses, sino que agradan a los dioses porque son pías. El argumento afirma, entre otras cosas, que el criterio para determinar qué acciones son pías y qué acciones no lo son no yace en una consideración normativa. Del mismo modo podemos esperar que, para Platón, el criterio para determinar qué acciones son valientes y qué acciones no lo son no dependa de una consideración normativa.

La negación de la acrasia

Ahora es necesario hacer un análisis del argumento que soporta la paradoja prudencial (partes I-IV), la cual afirma, como vimos, que no está en la naturaleza humana dirigirse voluntariamente hacia lo malo o hacia lo que se considera malo. Pero antes de comenzar, quiero identificar una serie de problemas con los cuales—considero—debe lidiar cualquier interpretación comprensiva del argumento del *Protágoras* y, en general, del problema de la acrasia en Platón. Estos problemas son tres:

§1. *Tres problemas de interpretación*

(1) La paradoja prudencial y la negación de la acrasia están en estrecha conexión, de hecho se implican mutuamente (cf. 358c6-d4). Pues bien, se ha dicho que la negación de la acrasia, puesta en consideración de los tres sofistas en la parte IV, depende de un argumento muy particular cuya conclusión es que la *explicación* común de la acción acrática es inconsistente con su descripción. En resumen: decimos que una acción es acrática cuando un agente hace algo que sabe que es malo y que no está obligado a hacer (descripción), y que lo hace *porque* es “subyugado por el placer” (explicación).¹ El resultado de esta consideración es que debemos buscar el absurdo del que Sócrates habla en 355a-d (“Pues les digo que si esto es así, resulta absurdo el razonamiento (γελοῖον τὸν λόγον γίγνεσθαι)...”) no en la descripción de la acrasia, sino en una formulación global que incluya la explicación “ser subyugado”, atribuida en el argumento a la mayoría. El primer problema es, pues, determinar dónde está y en qué consiste

¹Esta es la interpretación canónica desde el brillante artículo de Santas [1966]. Con esta interpretación, Santas sale al paso de una crítica de Vlastos [1956, p. xxxix] según la cual el argumento entero pretende mostrar con una prueba deductiva un hecho del comportamiento que sólo podría ser esclarecido por medio de la observación: “... anyone who could excogitate by pure deduction a fact of human nature would have to be more than a master of argument—he would have to be a wizard. And as Socrates is only human, we would not be risking much if we were to predict that his attempt will fail.” De acuerdo con Santas, la prueba deductiva reduce al absurdo la explicación de la mayoría, dada una cierta descripción de la acción acrática, de modo que no constituye una demostración *a priori* de un hecho de la conducta.

el absurdo de esta formulación global, y si este implica o no la inexistencia del fenómeno de la acrasia.²

(2) El absurdo de esta formulación y la negación de la acrasia dependen, a su vez, de la identidad placer/bien. Si el hedonismo es un pilar fundamental de la prueba (como es dicho explícitamente por Sócrates en 354e, 355b, 358b *et al.*), entonces hay que determinar cuáles son los rasgos específicos de este hedonismo y, además, si la demostración implica su aceptación o no por parte de Platón.³ Este problema tiene serias implicaciones en lo que se refiere a la ética de los diálogos tempranos y medios, pues de alguna forma hay que hacer compatible el hedonismo del *Protágoras* (si decidimos que es sincero) con la crítica devastadora a la que Platón somete en el *Gorgias* la tesis de la identidad placer/bien.

(3) Se ha argüido que la negación de la acrasia sólo es un instrumento, un mero recurso dialéctico cuidadosamente dispuesto para cumplir el objetivo, más importante para Platón, de asimilar virtud y conocimiento: de mostrar que nadie se comporta injusta o innoblemente de manera voluntaria, sino por ignorancia. Sin embargo, es curioso que Platón decida utilizar en la prueba más larga y esmerada en favor del intelectualismo socrático que nos es dado encontrar en los diálogos una tesis tan contraintuitiva y lejana al sentido común. Hasta donde sé, el principal defensor de esta postura es Kahn, quien identifica una serie de señales, seis para ser exactos, que permiten pensar que Sócrates está actuando, como él mismo dice, *tongue in cheek* [*op. cit.*, p. 241-242].⁴ Según este autor, estas señales son suficientes para mostrar que

²Para un recuento de las posiciones más importantes a este respecto ver Taylor [1991, p. 181-2] y, más recientemente, Wolfsdorf [2006, p. 114-6], quien sostiene que, en últimas, las posiciones pueden clasificarse en dos grandes grupos: los que sostienen que la formulación es *lógicamente* imposible y los que sostienen que es *psicológicamente* imposible. Él mismo adhiere al primer grupo—con Gallop [1964, p. 119]: “The absurdity will consist in ascribing to the agent both knowledge and ignorance of the same thing”—y afirma que el argumento es una genuina reducción *ad absurdum*, y no *ad impossibile*, como deberían decir quienes sostienen la imposibilidad psicológica.

³Este punto es materia de amplias discusiones: Sullivan [1961, §1], por ejemplo, distingue tres posiciones: quienes afirman que Sócrates (o Platón en el momento de escribir el diálogo) suscribe el hedonismo presente en esta prueba, quienes afirman que Sócrates argumenta a partir de una tesis que él mismo no suscribe pero que su interlocutor—la mayoría—sí y, por último, quienes afirman que la doctrina mostrada aquí difícilmente puede ser llamada hedonismo en un sentido pleno. Zeyl [1980, p. 250], por su parte, sólo considera las dos primeras, a las cuales llama *prohedonistas* y *antihedonistas* respectivamente.

⁴Rápidamente, estas señales son: (1) que no se le permita a Protágoras introducir consideraciones de índole normativa en la parte I, mientras Sócrates sí las introduce subrepticamente en la parte V. (2) Que Sócrates suscriba *in propria persona* una identidad débil entre placer y bien y, sin embargo, explote una identidad fuerte en el argumento contra la acrasia. (3) Que se insista repetidamente en que la identidad fuerte entre placer y bien es *solamente* producto de la imposibilidad que representa para la mayoría dar otro criterio del bien distinto al placer. (4) Que no se haga referencia alguna, al caracterizar la métrica de los placeres, a la virtud (siendo que esta ciencia métrica se ha reconocido como “la salvación de nuestras vidas”). (5) Que Sócrates someta a consideración de los tres sofistas tesis que han sido establecidas en el diálogo con la mayoría y que, quizá de otro modo, ellos no suscribirían. (6) Que en la prueba del valor la concepción de virtud sea insertada en el cálculo hedonista.

el razonamiento de Sócrates en el argumento final del *Protágoras* es en gran medida “manipulador e insincero”. Kahn está convencido, con muy buenas razones, de que el intelectualismo socrático implica la negación de una acrasia *moral* (nadie puede obrar en contra de una genuina sabiduría moral, digamos, de la *φρόνησις* aristotélica) pero no de una acrasia *prudencial* (nadie puede obrar en contra del mejor juicio disponible), que es la que Platón parece sostener aquí. Si una interpretación del argumento final del *Protágoras* pretende validar la paradoja prudencial y la negación de la acrasia, entonces debe mostrar cómo esta no puede constituir un mero recurso dialéctico en el contexto de la prueba más general de la paradoja moral, la cual sería consistente con la negación de la acrasia moral (esto es, la que se da en presencia de un conocimiento práctico superior, como el del rey filósofo o el del *φρόνιμος* aristotélico) pero nunca con la negación de la acrasia prudencial, la del hombre común cuando parece actuar en contra de lo que *considera* mejor.

§2. La paradoja prudencial y la negación de la acrasia

La estrategia socrática para establecer la paradoja prudencial consiste en mostrar que la acrasia es imposible. En efecto, los casos en los que un agente hace algo malo, sabiendo que es malo y sin estar obligado a hacerlo, son el contraejemplo natural para refutar la paradoja prudencial, pues ésta afirma justamente que nadie se dirige voluntariamente hacia lo malo—o hacia lo que sabe o cree que es malo—en lugar de hacia lo bueno. La paradoja prudencial y la negación de la acrasia son, pues, tesis que se implican mutuamente aunque, en este caso, la imposibilidad de la acrasia hace las veces de sustento de la paradoja prudencial: Platón es muy consciente de que no podrá establecer la paradoja prudencial mientras se reconozca, como un fenómeno ostensible y común del comportamiento, que a veces las personas actúan contra su mejor juicio.⁵ Esto se ve claramente en 358b6-d4, el cual llamaré con Kahn el texto *racionalista*:⁶

Luego, si lo placentero es bueno, nadie, ni sabiendo ni creyendo (*οὔτε εἰδὼς οὔτε οἰόμενος*) que otra cosa es mejor que la que hace, y que es factible (*δυνατὰ*), hace sin embargo ésta, siendo posible la mejor. Ni es el ser vencido por ello algo distinto de la ignorancia (*ἀμαθία*), ni es el dominio de sí mismo algo distinto de la sabiduría (*σοφία*).

⁵Esta consideración permite suponer que no basta, para efectos del argumento, con descartar la explicación de la mayoría, o con mostrar que esta es inconsistente con la descripción de la acción acrática: el fenómeno *mismo* debe descartarse. Santas [1966, p. 7] reconoce este hecho al sostener que el objetivo de Platón al rebatir la explicación de la mayoría es, en últimas, “convencernos de que la debilidad no ocurre en absoluto”. Así también Wolfsdorf [2006, p. 117-8]: aunque sostiene que la explicación de la mayoría es lógicamente imposible (y, por ende, el argumento es una *reductio ad absurdum* y no *ad impossibile*), este autor reconoce que, al introducir la paradoja prudencial, Sócrates pretende mostrar que la acrasia es psicológicamente imposible.

⁶Racionalista pues concede no sólo al conocimiento, sino a la mera creencia total omnipotencia sobre las demás motivaciones humanas.

(...) Por lo tanto, ¿no es cierto (ἄλλο τι οὖν) que nadie se dirige voluntariamente hacia lo malo o hacia lo que cree que es malo, y que no está esto, según parece, en la naturaleza del hombre: estar dispuesto a perseguir lo que cree que es malo en lugar de lo bueno? ¿Y que cuando sea preciso elegir entre dos males, nadie elegirá el mayor, siendo posible elegir el menor?

Aunque las dos tesis (la negación de la acrasia y la paradoja prudencial) se implican mutuamente, este pasaje sugiere que Platón ha concebido el argumento de tal forma que es la negación de la acrasia la que permite establecer la paradoja prudencial y no viceversa. Esta consideración tiene una importante implicación, y es que si la paradoja prudencial fuera de alguna forma premisa en la negación de la acrasia entonces el argumento en el que tiene lugar el intercambio entre ‘placer’ y ‘bien’ en la fórmula “Ser subyugado por el placer” no podría considerarse el lugar en el que se demuestra la imposibilidad de la acrasia, pues este sucede mucho antes, en 355a-e.

Así lo han considerado en efecto varios comentaristas. Klosko [1980], quien llama a la idea de que “Nadie se dirige voluntariamente hacia lo malo o hacia lo que cree que es malo” *egoísmo*, sostiene que sobre éste recae enteramente la prueba contra la acrasia. Según él, Sócrates es capaz de reducir al absurdo la explicación de la mayoría mostrando que ésta entra en contradicción con la “verdad obvia” del egoísmo. Esta interpretación hace de la paradoja prudencial una premisa del argumento y, al mismo tiempo, su conclusión [ver p. 310], dado que la mayoría sostiene una versión cruda y no sistemática de ella. Wolfsdorf [2006] también hace descansar la negación de la acrasia en la paradoja prudencial: “Finalmente [...] Sócrates introduce el principio de que nadie obra mal voluntariamente. Dado el hedonismo ético, que permanece operativo a lo largo de la discusión, este principio implica que es psicológicamente imposible obrar mal a sabiendas” [p. 117-8].

Mi interpretación, por el contrario, implica que el egoísmo (Klosko), la paradoja prudencial (Santas) o, simplemente, el principio según el cual nadie se dirige a lo malo voluntariamente (Wolfsdorf) no es suscrito en ningún sentido por la mayoría, y que sólo puede ser establecido una vez que se garantiza la intercambiabilidad entre placer y bien y se rechaza la acrasia. Esta posición implica sostener que cuando Sócrates muestra el absurdo de la formulación “Un agente hace algo que sabe o cree que es malo y que no está obligado a hacer, *porque* es subyugado por el placer” está mostrando algo más que la inconsistencia entre la descripción de un fenómeno y su explicación, está mostrando la imposibilidad psicológica de la acción acrática. También implica sostener que la paradoja prudencial no es establecida sino hasta que se plantea la existencia de la ciencia métrica y se reinterpreta el fenómeno, que antes se consideraba acrático, en términos de ignorancia.

§3. Dos observaciones en torno a 351e-353c

La negación de la acrasia y la paradoja prudencial dependen de dos estrategias dialécticas diferentes. En esta sección y en la que viene analizaré la primera de estas estrategias, argumentando que la formulación “Un agente hace algo malo, sabiendo que es malo y sin estar obligado, *porque* es subyugado por el placer” es contradictoria en virtud de un hedonismo psicológico-evaluativo, impuesto a la mayoría por medio de un ἔλεγχος que tiene como premisas las que llamaré la inferencia débil y la inferencia fuerte de lo placentero a lo bueno. Esta inconsistencia, sin embargo, sí implica que la acrasia es un fenómeno psicológicamente imposible, preparando el camino para su reinterpretación en términos de ignorancia y la demostración de la paradoja prudencial.

La sección I (351c2-354e1) comienza cuando Sócrates pone en consideración de Protágoras la tesis que afirma que las cosas placenteras, en tanto placenteras (καθ' ὃ ἡδέα ἐστίν), son también buenas (ἀγαθά). Unas líneas más adelante, después de que Protágoras manifiesta sus reservas, Sócrates formula nuevamente la tesis, ahora en estos términos: “Me refiero ciertamente a esto: si las cosas placenteras, en la medida en que son placenteras (καθ' ὅσον ἡδέα ἐστίν), no son buenas, preguntando si el placer mismo (τὴν ἡδονὴν αὐτὴν) no es un bien.” Esta tesis representa lo que llamaré una inferencia débil de lo placentero a lo bueno que puede presentarse así:

Id.: Si algo es placentero entonces, en tanto placentero, es bueno.

Así formulada, esta tesis es difícil de rechazar: no se trata, por supuesto, de que el placer sea el único bien, sino de que reconocemos en el placer, como tal, un bien.

El argumento del *Protágoras* comienza como una demostración de esta tesis, la cual se despliega una vez que Sócrates, en un pequeño interludio que va de 351e3-353c8, introduce el contexto general en el cual esta prueba resultará crucial: la idea de que la ἐπιστήμη es algo hermoso, capaz de gobernar al hombre, y que si uno conoce las cosas buenas y malas no puede ser dominado por otras cosas, como el placer, el dolor, la pasión, el amor o el miedo. Esta idea, y así es subrayado una y otra vez por Sócrates, riñe con la opinión común, que no considera al conocimiento ni firme, ni rector ni hegemónico, y que sostiene que muchas personas, conociendo lo mejor y siendo posible para ellas realizarlo, no lo hacen, dominados por el placer, el dolor y las demás cosas mencionadas.

Me interesa comentar dos cosas en relación con este interludio. Si la intención de Platón es demostrar la paradoja moral, el camino natural es negar la acrasia en el caso del virtuoso y mostrar que una genuina ἐπιστήμη—o la φρόνησις, en 352c estos términos son usados como

sinónimos—jamás puede ser subyugada. En principio esta posición sería compatible con la existencia de la acrasia en el caso del hombre común, aquel que no está en posesión de esta elevada sabiduría moral, y cuyo mejor juicio puede ser, por ende, fácilmente subyugado.⁷

¿Por qué entonces preocuparse por refutar esta acrasia del hombre común? La clave está en EN 1146b24-30, donde Aristóteles afirma que no hace ninguna diferencia para efectos del argumento si el acrático actúa contra la opinión o contra el conocimiento, pues algunos que creen están tan seguros de lo que creen como los que tienen conocimiento.⁸ Esta consideración tiene un efecto gravísimo sobre la interpretación que se haga del argumento del *Protágoras* y, en general, sobre el problema de la acrasia en Platón: si la acrasia es posible, y no tiene nada que ver con que el agente conozca o sólo crea, sino con un estado psicológico de persuasión o certeza que es connatural tanto al conocimiento como a la creencia, entonces Platón, y cualquiera que pretenda definir la virtud en términos de conocimiento, debe necesariamente rechazar la acrasia, pues de lo contrario siempre será posible que un agente que sepa qué es lo bueno, y tenga por ende la certeza psicológica de que un determinado curso de acción no es el mejor, sin embargo lo haga. Si la virtud es conocimiento, y la acrasia es posible, entonces la virtud no es condición suficiente de la acción moralmente buena.

Buena parte de los comentaristas ha creído que se puede lidiar con el problema de la negación de la acrasia tratando de mostrar que Platón no tiene por qué suscribirla. Y lo han creído así porque han pasado por alto este hecho fundamental. Lo esencial de la acción acrática es que en ella el agente obra en contra del mejor juicio, y este puede venir tanto del conocimiento como de la creencia. De ahí el especial énfasis que sobre este hecho pone Platón en el que Kahn llama el texto racionalista: “nadie, ni *sabiendo* ni *creyendo* que otra cosa es mejor que la que hace, y que es factible, hace sin embargo ésta, siendo posible la mejor (οὐδέ τις οὔτε εἰ-

⁷Kahn, comentando este pasaje, subraya la diferencia entre afirmar que la ἐπιστήμη jamás es subyugada y afirmar lo que afirma el “texto racionalista” (358b6-c3: “nadie, ni *sabiendo* ni *creyendo*...”). Kahn cree que lo expuesto en este interludio es consistente con la negación de la acrasia sólo en el caso de quien tiene esa elevada τεχνή moral, que prefigura la ciencia del rey filósofo en *República*. Sin embargo, no es consistente con la negación de la acrasia presente en el texto racionalista, la cual—además—parece contradicha por la psicología moral de *República* IV: “If knowledge is taken in a very strong sense, complete self-control can be seen as its inevitable consequence” [*op. cit.*, p 229]. En otro lugar: “But this conception of rational self-mastery points to an interpretation of the socratic paradox not in terms of omnipotent rationalism for *ordinary judgement* or *believe*, but in terms of that super-strong sense of moral knowledge or wisdom as a condition that pervades the whole character” [p. 229, mi énfasis]. Son claras pues las razones por las cuales Kahn, para consolidar su interpretación, necesita hacer de la negación de la acrasia y del hedonismo del *Protágoras* meros artificios dialécticos.

⁸“Acerca de si es la opinión verdadera (δόξαν ἀληθῆ) y no el conocimiento (ἐπιστήμην) contra lo cual actúa el acrático, en nada difiere a efectos del argumento: en efecto, algunos que opinan no vacilan, y en cambio creen conocer exactamente. Si es por estar levemente persuadidos (διὰ τὸ ἡρέμα πιστεύειν) que los que opinan obran en contra de sus consideraciones más que los que conocen, entonces en nada diferirá el conocimiento de la opinión: de hecho, algunos no están menos persuadidos de las cosas que opinan que otros de las cosas que saben...”

δὼς οὔτε οἰόμενος ἄλλα βελτίω εἶναι ἢ ἃ ποιεῖ, καὶ δυνατὰ, ἔπειτα ποιεῖ ταῦτα, ἐξὸν τὰ βελτίω)”. En virtud de esta consideración, la negación de la acrasia no sólo no es una exhibición socrática de habilidad dialéctica diseñada para burlar al sofista Protágoras, es un elemento vital de la ética socrática y, en general, de una ética que pretenda fundar la acción virtuosa en una consideración de tipo intelectual. Las tesis “la virtud es conocimiento” y “la acrasia es posible” simplemente no son compatibles.

La segunda observación respecto a este interludio es la siguiente. En 352d4-e2, después de que se plantea la cuestión de la supremacía de la ἐπιστήμη, y de que Protágoras la suscribe (“sería vergonzoso para mí, más que para cualquier otro, decir que la sabiduría y la ciencia no son lo más soberano en los asuntos humanos”), Sócrates afirma:

Sabes, en efecto, que la mayoría de los hombres no nos creen ni a ti ni a mí y dicen, por el contrario, que muchos que conocen lo mejor no quieren hacer esto, siendo posible para ellos, sino otra cosa. Y a cuantos yo pregunté entonces cuál es la razón (αἴτιον) de ello, decían que quienes hacen esto lo hacen subyugados por el placer o por el dolor (ὑπὸ ἡδονῆς ἡττομένους ἢ λύπης), o dominados (κρατούμενους) por alguna de las cosas de las que hace poco hablaba.

Para Santas este pasaje muestra que Platón está operando con la diferencia entre la descripción de un fenómeno y su explicación. Ser subyugado por el placer, el dolor, etc., es entonces la razón (αἴτιον) [1966, p. 5] que la mayoría aduce para explicar las acciones acráticas, tanto las ajenas como las propias: para explicar, vale decir, el fenómeno de la acrasia. Esta interpretación le permite argüir que el absurdo del que Sócrates habla en 355d consiste en que la explicación contradice la descripción y que, por esta razón, no ha de buscarse en este punto de la argumentación la prueba definitiva contra la posibilidad de la acrasia. En efecto, la inconsistencia entre la explicación de un fenómeno y su descripción no permite concluir que el fenómeno no ocurre; mucho menos, que es imposible que ocurra.

Esta lectura parte de considerar que el término αἴτιον tiene en este pasaje el sentido de razón, y que se refiere al enunciado explicativo que hace inteligible una acción más bien que a su causa. Lo que tenemos aquí es, pues, un caso en el que las razones que un agente aduce para hacer inteligible su acción no sólo no la explican, sino que la hacen ininteligible, al contradecir la descripción misma de la acción explicada. El punto de Santas es que esta contradicción entre las razones del acrático y la descripción de su acción no basta para declarar lo que Platón pretende, a saber, que el agente no actuó acráticamente porque—de hecho—es imposible actuar acráticamente.

Esta interpretación arroja considerable luz sobre este pasaje y, luego, sobre 355c-e, y no creo que haya razones importantes para rechazarla. Sin embargo, creo que su conclusión puede ser razonablemente objetada. Mi punto es que no se trata aquí de eventos sino de acciones,

y la descripción de una acción, en virtud de su naturaleza intencional, está íntimamente ligada a las razones que la explican. En el famoso ensayo “Actions, Reasons, and Causes”, Davidson [2001, (1963) p. 4-5] pone de manifiesto este hecho con el siguiente ejemplo: supongamos que una persona llega a la casa y prende la luz; supongamos, además, que al prender la luz accidentalmente alerta a un intruso que merodea la casa. “Oprimir el interruptor”, “Iluminar la habitación” y “Alertar al merodeador” son tres descripciones distintas de lo que esta persona hace, pero las razones que hacen inteligible la acción bajo una cierta descripción no la hacen inteligible bajo otra descripción. Si le preguntamos a esta persona por qué hizo lo que hizo y nos dice “Porque quería prender la luz”, su explicación racionaliza la acción bajo la descripción “Oprimir el interruptor” pero no la racionaliza bajo la descripción “Alertar al merodeador”. Lo interesante del ejemplo es que la “misma” acción resulta intencional cuando se describe como “Oprimir el interruptor”, y no intencional cuando se describe como “Alertar al merodeador”, por ejemplo. La conclusión es, pues, que no se trata de la *misma* acción.

Lo que me interesa del ejemplo de Davidson es esto. Si esta persona, cuando es preguntada, afirma que hizo lo que hizo ‘porque quería prender la luz’, entonces su acción puede describirse como “Oprimir el interruptor” pero nunca como “Alertar al merodeador”. Porque esta persona en realidad no alertó al merodeador, no intencionalmente al menos. Si le preguntamos “¿Por qué alertaste al merodeador?” ella, en efecto, nos responderá: “¿Alertar al merodeador? ¡Pero si yo sólo prendí el interruptor!” Si la razón que un agente aduce no racionaliza la acción bajo la descripción A sino bajo la descripción B entonces la acción ejecutada no es adecuadamente descrita bajo A sino bajo B.

Si la forma correcta de entender el argumento hasta 355e es que éste muestra la inconsistencia entre la descripción de la acción (alguien hace algo malo, sabiendo que es malo y no estando obligado a hacerlo) y la razón aducida (porque es subyugado por el placer), entonces probablemente esto sí basta para probar que la acción, así descrita, no puede ejecutarse o es imposible. Esto sobre la base de que, como muestra el ejemplo de Davidson, la descripción de la acción no es independiente de la razón que la hace inteligible. Teniendo en cuenta esta consideración, argüiré que la conclusión del argumento contra la explicación de la mayoría no se reduce a la inconsistencia entre las razones del acrático y la descripción de su acción. Así mismo, trataré de mostrar que Sócrates no está argumentando sólo contra una explicación, sino contra la posibilidad misma de llevar a cabo una acción *bajo una cierta descripción*. La conclusión del argumento es la imposibilidad de la acrasia, *i.e.*, la imposibilidad de describir como acráticas las acciones acráticas.

§4. 'Ser subyugado': refutación

Volvamos a la cuestión de la inferencia débil. En términos generales, ésta se hace mostrando que todos los casos en los que la mayoría llama a un placer malo, o a un dolor bueno, en realidad confirman la tesis de que el placer es considerado un bien. En efecto, llamamos a un placer malo cuando éste acarrea en el futuro displacer y, a su vez, consideramos que algunos dolores son buenos porque acarrean en el futuro placer. Si algo sólo produjera placer, y no acarrear nada en el futuro, no podríamos llamarlo mal en absoluto (353c-d). Es justamente en la idea de que el placer en sí mismo es un bien y el dolor un mal, que llamamos a algunos placeres malos (pues derivan en dolor) y a algunos dolores buenos (pues derivan en placer).

No obstante, al mismo tiempo que hace esta inferencia débil, Sócrates logra mostrar que la opinión de la mayoría en realidad supone una inferencia fuerte, esto es:

If: Si y sólo si algo es placentero es bueno,

esto sobre la base de que la mayoría no puede señalar ningún *otro* criterio para calificar las cosas como buenas diferente al placer.

Es importante notar que Sócrates, en principio, pregunta a Protágoras por *Id* y no por *If*. Cuando Protágoras manifiesta reserva, Sócrates avanza un argumento que consiste en analizar lo que la mayoría quiere decir cuando habla de placeres malos y de dolores buenos, argumento cuya conclusión no es sólo *Id*, sino la más comprometedora inferencia *If*, indispensable por lo demás en la negación de la acrasia. En efecto, con *Id* sola quedaría abierta la posibilidad de que un agente persiguiendo el placer fallara en hacer el bien; Sócrates necesita *If* para rechazar la acrasia. ¿En qué punto tiene lugar esta inflexión?

La demostración de *Id*, que termina estableciendo *If*, consiste en reducir al absurdo la posición de la mayoría, que afirma que hay placeres malos y dolores buenos: esta tesis, tal y como la mayoría la entiende, implica su propia negación (ningún placer es malo, ningún dolor es bueno). Lo que ellos afirman no es que haya placeres que son al mismo tiempo dolorosos, sino que hay placeres que acarrean dolor, de modo que sostienen implícitamente que el dolor, en sí mismo considerado, es un mal, y lo mismo a la inversa.

Sin embargo, este argumento revela al mismo tiempo que el placer y el dolor son, para esta misma mayoría al menos, el criterio último a la hora de discernir el bien y el mal: no es por otra razón, sino porque algo es placentero, que se dice que es bueno. Así en 354b7-c2: “¿O pueden señalar algún otro fin ($\eta\ \epsilon\chi\epsilon\tau\acute{\epsilon}\ \tau\iota\ \acute{\alpha}\lambda\lambda\omicron\ \tau\acute{\epsilon}\lambda\omicron\varsigma\ \lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\iota\nu$), mirando hacia el cual llaman a estas cosas buenas, distinto a los placeres y dolores?” También 354d1-3: “Pues si llaman al gozar mismo malo según alguna otra cosa ($\kappa\alpha\tau\ \acute{\alpha}\lambda\lambda\omicron\ \tau\iota$), y mirando hacia algún otro criterio ($\kappa\alpha\lambda\ \epsilon\iota\varsigma$

ἄλλο τι τέλος ἀποβλέψαντες), podrían decírnoslo, pero no podrán.” Y 354e8-355a3: “Pero aún ahora será posible reponerse, si de algún modo pueden decir que el bien es otra cosa que el placer, y el mal otra cosa que el dolor. (εἴ πη ἔχετε ἄλλο τι φάναι εἶναι τὸ ἀγαθὸν ἢ τὴν ἡδονήν, ἢ τὸ κακὸν ἄλλο τι ἢ τὴν ἀνίαν) ¿O no basta para ustedes con pasar la vida placenteramente y sin dolores?”

El punto de inflexión está explícito en este último pasaje: ¿qué más puede uno querer además de una vida placentera y tan alejada del dolor como sea posible? En virtud de esta consideración, Sócrates espera probar que esta vasta mayoría considera que el único criterio para calificar algo como bueno y digno de ser perseguido, o malo y digno de ser evitado, es el placer. A tal punto que lo que ahora se vuelve difícil de comprender es que alguien pueda perseguir algo doloroso como bueno, y que este algo no conlleve ningún tipo de placer.

A partir de *If* (que está pues implícita en las creencias de la mayoría) Sócrates es capaz de derivar un hedonismo *evaluativo*, esto es, la tesis que afirma que el placer, y sólo el placer, tiene valor y es digno de ser perseguido (es bueno) y a la inversa el dolor, y sólo el dolor, carece de valor y es digno de ser evitado (es malo). Y que este valor o falta de valor—en virtud de *Id*—es algo que las cosas placenteras y dolorosas tienen precisamente por el hecho de ser placenteras, no por alguna otra característica que acompañe por necesidad al placer, y sin importar lo que causen o prevengan en el futuro. Este último rasgo del hedonismo evaluativo será crucial en el argumento contra la acrasia, pues mostrará que la única diferencia de valor entre un placer y otro está justamente en su cantidad y abundancia.⁹ En 356a, en el momento de establecer el absurdo de la explicación de la mayoría, Sócrates subraya fuertemente este punto, que se muestra fundamental en la medida en que sirve para rechazar definitivamente la idea de que la cercanía o lejanía en el tiempo puede constituirse en un criterio para preferir un placer sobre otro: “¿Y qué otra diferencia de valor (ἀναξία) hay para el placer frente al dolor, distinta a la superioridad o inferioridad entre el uno y el otro (ἀλλ’ ἢ ὑπερβολὴ ἀλλήλων καὶ ἔλλειψις;)? (...) Y si alguien dijera: «Pero difiere mucho, Sócrates, el placer presente (τὸ παραχρῆμα ἡδὺ) del placer y el dolor futuros (εἰς τὸν ὕστερον χρόνον)», yo diría ¿acaso en otra cosa que en placer y dolor? Pues no es posible que lo sea en otro respecto (οὐ γὰρ ἔσθ’ ὅτι ἄλλω).”

Hay, sin embargo, un rasgo adicional en el hedonismo que Sócrates extrae de la opinión de la mayoría, y es que el placer es lo único que nos motiva. Este rasgo es establecido en 354c3-5: “¿Por consiguiente (Ὁὐκοῦν), persiguen el placer como algo bueno, y huyen del dolor como algo malo?” Sócrates pretende derivar esta tesis de *If* pues, si alguien considera que lo

⁹El hedonismo del *Protágoras* se inscribe en el utilitarismo de Bentham más bien que en el de Mill; para este último, en efecto, la diferencia entre un placer y otro no es sólo cuantitativa sino también cualitativa.

placentero, y sólo lo placentero, es bueno, entonces es la búsqueda del placer lo único que mueve sus acciones.¹⁰ Así pues, el tipo de hedonismo que la mayoría sostiene es un hedonismo psicológico-evaluativo que, para Sócrates, se deriva de *Id* e *If*.¹¹ Santas [1966, p. 18] observa correctamente que la importancia del hedonismo psicológico suscrito en 354c3-5 consiste en conectar las consideraciones del agente (que es hedonista evaluativo) con sus acciones. Lo que el hedonismo psicológico sostiene no es que las personas actúen maximizando siempre el placer y minimizando el dolor. Sí sostiene, en cambio, que las personas siempre actúan *buscando* maximizar el placer y/o minimizar el dolor, aunque no siempre lo consigan. El efecto que esto tiene sobre el argumento es introducir la idea de que si un agente, naturalmente predispuesto como está a perseguir el placer, no lo consigue (como veremos que le sucede al acrático), esto sólo puede deberse a una consideración errónea de lo que en cierto momento resulta placentero.

Una vez establecidas las premisas pasemos a examinar en qué consiste el absurdo de esta formulación global, en la que se incluye la descripción de la acción acrática y la razón que la hace inteligible o la explica. Esta formulación es:

1. alguien hace lo malo,
2. sabe/cree/considera que es malo y
3. no está obligado a hacerlo
4. *porque* es subyugado por el placer.

La forma que elige Platón para mostrar en primera instancia el absurdo es reemplazar en 4 'placer' por 'bien'. De este modo resulta que el agente hace algo malo, sabiendo que es malo y no estando obligado a hacerlo, porque es subyugado por el bien (esta sustitución, por supuesto, está garantizada por *Id*). ¿Por qué es esto absurdo? La sensación de que hay algo raro en esta formulación global proviene, en principio, del hecho de que en ella hay un contraste entre el mal que el agente hace y el bien que, sin embargo, está persiguiendo. Pero no es sólo eso, sino que resulta ciertamente irónico que uno sea subyugado, arrastrado o disminuido (*ἡττωμενος*) por el bien, que—valga la trivialidad—es algo bueno. Dyson [1976, p. 36], quien sostiene que la explicación de la mayoría es rechazada por ridícula o baladí más bien que por ser contradictoria con la descripción de la acrasia, resalta este hecho al argüir que el término 'subyugado' (que se usa para reprobar moralmente una conducta) es ridículo

¹⁰Admitiendo, con Aristóteles, que toda acción para ser intencional debe perseguir un *bien* imaginado.

¹¹Klosko [1980, p. 310] considera que el hedonismo psicológico que la mayoría suscribe se deriva del egoísmo (que aquí llamo, con Santas, la paradoja prudencial) y de la inferencia fuerte entre placer y bien. Una vez que, en la formulación del egoísmo, sustituimos 'bien' por 'placer' (sustitución garantizada por *If*) obtenemos el hedonismo psicológico. Sin embargo, Sócrates establece el hedonismo psicológico al mismo tiempo que sonsaca *If* como si lo implicara (cf. 354b-c).

cuando se combina con ‘bien’.¹² Creo, a diferencia de Dyson, que esto no es todo lo que está en juego. Si esta primera impresión es fuerte, y ser “subyugado por el bien” es una explicación tonta, es porque a la base hay una fuerte contradicción.

Esta contradicción puede verse al considerar lo siguiente: la explicación de la mayoría implica que un agente, cuando aduce ser subyugado, se dirigió a lo malo, sabiendo que era malo, porque perseguía un placer que supuestamente tenía la intensidad necesaria para alejarlo del bien que conocía o creía. Pero si el placer, y sólo el placer, es bueno, entonces este agente está reconociendo al aducir tal explicación que hizo lo malo (*i.e.*, no hizo lo que sabía o creía era bueno) porque perseguía un bien que supuestamente tenía la intensidad necesaria para alejarlo del bien que conocía o creía. La clave es, por supuesto, que si este bien tiene tal poder es porque el agente lo considera superior al bien que conocía o creía.

Si “Ser subyugado por el placer” es la razón que hace inteligible la acción acrática, entonces este tipo de acción no puede describirse como “Un agente hace algo que sabe o cree que es malo y que no está obligado a hacer”, esto es, no puede describirse como acrática. Porque cuando alguien aduce esa razón reconoce estar actuando de conformidad con el mejor juicio. Esta es la estrategia de Platón, veamos paso a paso cómo funciona.

Decíamos que el primer paso en la argumentación es reemplazar en la explicación de la acrasia el término ‘placer’ por ‘bien’. Ahora bien, en virtud del hedonismo psicológico (los agentes siempre persiguen lo que consideran placentero/bueno) este agente hace algo que de algún modo sabe, cree o considera que es bueno. Si esto es así, la explicación de la mayoría puede ser expresada así:

5. *porque sabe/cree/considera que es bueno,*

resultando, de este modo, una contradicción en las consideraciones del agente, ahora explícita si reunimos 2 y 5. Esta contradicción, sin embargo, revela un conflicto en las creencias del agente que no basta para declarar absurda su explicación o imposible la acrasia, pues nada impide que algo nos parezca bueno y malo al mismo tiempo. El agente podría hacer algo malo, considerando que es malo y sin estar compelido, porque lo considera bueno al mismo tiempo. Ahora, si el hedonismo psicológico es cierto, el agente sólo puede hacer esto porque considera que lo que hace es de algún modo menos malo que bueno. Veamos...

¹²La tesis de Dyson [1976] es que el argumento de Platón hasta 355d-e sólo muestra que la explicación de la mayoría es fútil, pero no que haya alguna contradicción en ella: “What is it that is absurd? Merely that, on a very simple level, the popular thesis is silly. One cannot explain why a man who can do something good does something which he knows is bad, by saying that he overcome by good. The essential element of conflict has been obliterated. There is another linguistic aspect too: the verb ‘overcome’, ἡττωμενος, appropriate to reprehensible conditions in moral contexts, is ludicrous when combined with ‘by good’, ὑπὸ τοῦ ἀγαθοῦ. There is nothing so rarified here as a logical inconsistency, not one that is spelled out anyway.”

1. alguien hace algo malo,
2. sabe/cree/considera que es malo y
3. no está obligado a hacerlo
6. *porque* sabe/cree/considera que es menos malo que bueno.

Pero evidentemente este no sería un caso legítimo de acrasia, pues 2 y 6 son compatibles y el agente podría estar actuando de conformidad con su mejor juicio. Este punto sí es explícito en el texto cuando Platón advierte que en el caso de la acrasia el agente es subyugado por el bien sólo si este bien que hace no merece vencer (*i.e.*, sólo si este bien es más malo que bueno).¹³ De suerte que la situación del acrático y la explicación que la mayoría da de su acción debe ser formulada de la siguiente manera:

- 1/ alguien hace algo más malo que bueno,
- 2/ sabe/cree/considera que es *más* malo que bueno y
- 3/ no está obligado a hacerlo
6. *porque* sabe/cree/considera que es *menos* malo que bueno.

Esta expresión sí refleja adecuadamente el absurdo que Sócrates tiene en mente en 355c-e, el cual puede entenderse en términos de la contradicción entre 2/ y 6. Ahora es preciso mostrar cómo esta contradicción desvirtúa la descripción de una situación de acrasia. En líneas generales, esto puede verse así: una situación de acrasia se caracteriza por (1/) redundar en un dolor o mal que es superior al placer o bien adquirido, (2/) efectuarse contra el mejor juicio y (3/) ser *voluntaria*. Pero la explicación “ser subyugado por el placer” implica (una vez hechas las sustituciones necesarias) que el agente actúa de conformidad con el mejor juicio. Actúa, pues, en contra del mejor juicio, siguiendo el mejor juicio.

§5. 'Ser subyugado': reinterpretación

Retomemos por un momento el ejemplo de Davidson. Una misma acción puede ser descrita de varias maneras y las razones que hacen inteligible la acción bajo una cierta descripción no la hacen inteligible bajo otra descripción. El ejemplo clásico es el siguiente: “Porque quería prender la luz” es una razón que hace inteligible una acción bajo la descripción “Oprimir el interruptor”; no la hace inteligible, en cambio, bajo la descripción “Alertar al merodeador”. Este hecho revela una conexión particular entre la descripción de una acción y las razones que la hacen inteligible o la explican. ¿Cómo debe ser descrita la acción de esta persona si la

¹³Ver 355d1-6: “«En verdad dicen algo absurdo (γελῶν), si dicen que alguien hace lo malo, sabiendo que es malo y no estando obligado a hacerlo, subyugado por el bien. ¿Acaso—dirá—no siendo lo bueno digno (ἀξίω) de vencer a lo malo, o siendo digno de vencer?» Es evidente que diremos al responder «No siendo digno de vencer», pues no diríamos que yerra quien es subyugado por el placer.”

razón que aduce para hacerla inteligible es “Porque quería prender la luz”? Ciertamente, no puede ser bajo la descripción “Alertar al merodeador”, es preciso cambiar la descripción.

El caso de la acción acrática y la razón que la explica es análogo al del ejemplo de Davidson. Alguien hizo algo malo a sabiendas y sin estar obligado (esto es, obró en contra del mejor juicio) y aduce, para hacer inteligible su acción, que fue “subyugado por el placer”. Si es cierto el hedonismo psicológico-evaluativo que está a la base de nuestras acciones, este agente reconoce implícitamente al dar esa razón que actuó de conformidad con el mejor juicio. La acción realizada no puede describirse adecuadamente bajo la fórmula “Obró en contra de su mejor juicio”, es preciso cambiar la descripción. Frente al ejemplo de Davidson, el caso de la acción acrática tiene una particularidad: la razón aducida no sólo muestra que es preciso cambiar la descripción, sino que es imposible describir como acráticas las acciones acráticas. Es de esta forma que la inconsistencia entre la razón y la descripción implica la negación de la acrasia.

Una forma de ver esto es examinar la formulación global y determinar cómo podemos modificarla de modo que la razón sea consistente con la descripción. En primer lugar, no es posible cambiar 1/: jamás diríamos que yerra (y el acrático yerra) quien en general hizo algo menos malo que bueno; sólo lo hace quien—por así decir—hizo un mal negocio e intercambió un mal grande por un bien pequeño (quien persigue un placer presente inferior al dolor futuro sufrido, por ejemplo). Mucho menos es posible cambiar 3/: tampoco diríamos que alguien obra mal si es imposible para él llevar a cabo aquello que considera mejor; es claro que si este es el caso, el mejor curso de acción queda excluido del conflicto: no hicimos lo mejor porque no podíamos, no porque podíamos y fallamos en hacerlo.

Pero tampoco es posible cambiar 6 (la explicación). ¿Por qué? En primer lugar, por el hedonismo psicológico, que afirma que los agentes siempre actúan persiguiendo lo que consideran bueno/placentero y evitando lo que consideran doloroso/malo. Sea la acción placentera o dolorosa, sea que redunde en dolor o placer, una acción siempre es el resultado de un esfuerzo por evitar el dolor/mal o alcanzar el placer/bien. Luego siempre que el agente obra lo hace considerando que lo que hace es de algún modo menos doloroso que placentero. Y, en segundo lugar, porque el acrático es alguien que persigue el placer; si tratáramos con alguien que aduce estar persiguiendo el dolor estaríamos explicando una experiencia que no es la que la mayoría llama *acrasia*.

La única opción es cambiar 2/. ¿Cómo cambiarla? La propuesta de Platón es redescibir la acción de tal modo que el acrático es alguien que obra mal y no está obligado a hacerlo *porque* cree que está persiguiendo algo que de algún modo es bueno/placentero. La clave es que esta persona no sabe que está persiguiendo algo más malo/doloroso que bueno/placentero.

- 1/ alguien hace algo más malo que bueno,
- 2// no sabe/cree/considera que es *más* malo que bueno y
- 3/ no está obligado a hacerlo
- 6. *porque* cree/considera que es *menos* malo que bueno,¹⁴

lo cual significa que el agente, por una parte, no es consciente de que su acción implica mayor mal que bien y, por otra, actúa de conformidad con el mejor juicio y persiguiendo el placer. La descripción resulta, pues, compatible con la explicación provista por el hedonismo psicológico y, además, con el hecho de que el agente obra mal, es decir, persiguiendo el placer termina obteniendo más dolor que placer (lo que no pasa si cambiamos 1/ o 3/ o 6).

¹⁴Digo sólo “cree/considera” y no “sabe/cree/considera” porque saberlo implica que el agente no se equivoca. Lo fundamental en esta nueva descripción es que el agente que antes llamábamos acrático en realidad tiene una consideración errónea.

El hedonismo y la negación de la acrasia

Quizás el mayor reto al interpretar el argumento del *Protágoras* es determinar si Platón (o el Sócrates del *Protágoras*) suscribe o no el hedonismo que usa para negar la acrasia y probar las paradojas socráticas. Este problema está estrechamente emparentado con el problema de si Sócrates tiene o no éxito en derivar la conclusión, pero es claramente un problema diferente. Dado que el argumento del *Protágoras* es dialéctico, esto es, parte de lo que ha sido asentido explícitamente por el interlocutor en el contexto de la conversación, Sócrates no necesita suscribir las premisas usadas en la argumentación, sólo inferir correctamente la conclusión a partir de lo admitido. Esto ha llevado a la mayor parte de los comentaristas a sostener que no hay ninguna razón para pensar que Sócrates, o el propio Platón, suscriba *in propria persona* el hedonismo psicológico-evaluativo que está a la base de la negación de la acrasia y, al encontrar en textos posteriores fuertes críticas al hedonismo (e incluso un cambio de opinión en lo que respecta a la posibilidad de la acrasia), argumentan que o bien Platón nunca lo creyó o, si lo hizo, lo abandonó muy pronto.

Esta percepción se ve reforzada por el hecho de que Sócrates concluye la imposibilidad de la acrasia a partir de una inconsistencia en el sistema de creencias de un tercer interlocutor—la “mayoría”—que se ve enfrentado o bien a negar el hedonismo psicológico-evaluativo o bien a negar la debilidad de la voluntad. Dado que esta mayoría no puede negar el hedonismo (cf. 354b7-c2, 354d1-3 y 354e8-355a3) entonces debe negar la debilidad de la voluntad. El argumento es, pues, *ad hominem*. Esto se aprecia mejor a la luz del llamado *problema del elenchus* [cf. Vlastos, 1994, p. 11]: Sócrates no puede afirmar de manera legítima que ha probado la verdad de una proposición y la falsedad de otra cuando todo lo que ha hecho es mostrar la inconsistencia en el sistema de creencias del interlocutor, sin proveer una prueba adicional en favor o en contra de alguna de las creencias en conflicto. Este hecho, sin embargo, contrasta con la reiterada pretensión de verdad socrática: Sócrates, en efecto, afirma estar conduciendo una investigación cuyo propósito es alcanzar eventualmente la verdad en torno a

los temas propuestos. De este modo, Sócrates no ha mostrado ni la verdad del hedonismo, ni la imposibilidad de la acrasia y, menos aún, las paradojas socráticas... sólo ha mostrado que la mayoría se equivoca cuando sostiene al mismo tiempo el hedonismo y la posibilidad de la acrasia, el hedonismo y la subordinación del conocimiento en la acción, el hedonismo y la tesis “la virtud no es conocimiento”.

Aún si esta explicación resulta satisfactoria, la aparente incompatibilidad entre el hedonismo del *Protágoras* y el antihedonismo de otros textos como el *Gorgias* da lugar a un sinnúmero de problemas. ¿Cómo es posible que Platón use en la prueba más elaborada y compleja de las paradojas socráticas una tesis contra la cual muestra en otras partes particular aversión?¹ El problema es particularmente difícil porque Sócrates admite varias veces en el curso de la argumentación que la prueba de la imposibilidad de la acrasia—y por extensión la prueba del valor y la unidad de las virtudes—descansa por completo en el hedonismo. Así en 354e (“...ya que en esto estriban todas las demostraciones [...ἔπειτα ἐν τούτῳ εἰσὶν πᾶσαι αἱ ἀποδείξεις]”), 355a (“Pero aún ahora es posible retractarse, si de algún modo pueden decir que lo bueno es algo distinto del placer... [εἴ πη ἔχετε ἄλλο τι φάναι εἶναι τὸ ἀγαθὸν ἢ τὴν ἡδονήν...]”) y en el mismo texto racionalista (“Si entonces lo placentero es bueno... [εἰ ἄρα... τὸ ἡδὺ ἀγαθὸν ἐστίν...]”). Esta incompatibilidad ha llevado la mayor parte de los académicos a adoptar una de dos líneas de interpretación.²

§1. Dos posiciones y sus problemas

Una de ellas consiste en afirmar que Sócrates, o Platón al escribir el diálogo, suscribe el hedonismo y que la posición del *Gorgias* (de la cual encontramos importantes ecos en el *Fedón*, el *Menón* y el *Filebo*) representa la posición del propio Platón, una vez esta evolucionó a partir de la doctrina socrática o de su propia previa opinión.³ Esta línea de interpretación enfatiza la dependencia lógica de la negación de la acrasia en el hedonismo psicológico-evaluativo

¹Así lo han reconocido casi todos los comentaristas: Hackforth [1928], Vlastos [1956], Vlastos [1969], Sullivan [1961], Santas [1966], Dyson [1976], Zeyl [1980], Kahn [1996], Annas [1999], Wolfsdorf [2006].

²Una notable excepción es Johnson [2005], quien aboga por una compatibilidad entre los dos textos. Para Johnson [2005], la refutación a Calicles en el *Gorgias* depende de una serie de admisiones que éste no tiene por qué hacer. En primer lugar, la prueba según la cual el bien y el placer no son la misma cosa se enmarca en un contexto que no involucra la elección, y Calicles afirma la identidad placer/bien exclusivamente en el contexto de la elección humana. En segundo lugar, Calicles no tiene por qué admitir que hay placeres buenos y malos, solamente que hay apetitos buenos y malos, siendo los apetitos malos precisamente aquellos que conllevan consecuencias dolorosas. En tercer lugar, el hedonismo refutado en el *Gorgias* es claramente un hedonismo diferente al suscrito por Sócrates en el *Protágoras* (cf. Johnson [2005, cap. 7 y p. 196-197]). Aunque el argumento presentado en este capítulo va en esta misma dirección, me ocuparé de presentar mis propias razones para considerar seriamente la compatibilidad entre los dos textos.

³Esta es la tesis de Hackforth [1928] y de Vlastos [1956], que se retracta sin embargo en Vlastos [1969].

establecido en el diálogo con la mayoría y subraya el hecho de que el hedonismo, si bien es impuesto sobre esta mayoría, no es una opinión *de* la mayoría. En términos de Hackforth, “Platón sabe desde luego que no hay tal cosa como un ‘hedonismo vulgar’. El hombre ordinario cree que algunos placeres son malos: la identificación de placer y bien es una doctrina de los filósofos.” Sócrates observa (351c: “¿No llamarás, como la mayoría [ὡσπερ οἱ πολλοί], a algunos placeres malos y a algunos dolores buenos?”) que el hedonismo no sólo es contrario a las creencias de Protágoras sino también a la opinión común y, por medio de un ἐλεγχος lo impone a la mayoría deduciéndolo de sus creencias. Es ciertamente muy curioso que Sócrates proceda así para establecer una tesis que no suscribe en algún sentido al menos.

Esta línea de interpretación supone un problema: si se admite que el *Protágoras* y el *Gorgias* fueron compuestos en fechas relativamente cercanas, parece más probable que Sócrates esté siendo insincero con respecto al hedonismo en alguno de los dos diálogos, y no tanto que haya de parte de Platón un abrupto cambio de opinión. Aunque un cambio abrupto de opinión es perfectamente posible, ¿cómo debemos entender que Platón suscriba el hedonismo en el primero y lo abandone en el segundo, preocupado como está en ambos diálogos por hacer una defensa de las paradojas socráticas? ¿Está defendiendo Platón en el *Gorgias* las mismas paradojas socráticas? En una palabra, ¿qué implicaciones tiene el cambio de opinión con respecto al hedonismo en la continuidad de las paradojas socráticas? Esta es la motivación que se halla a la base de las críticas que suelen hacerse en contra de esta interpretación: tanto en el *Protágoras* como en el *Gorgias* encontramos una defensa de las paradojas socráticas (tanto la paradoja prudencial como la paradoja moral); en el *Protágoras*, sin embargo, esta defensa implica la negación de la acrasia y ésta, a su vez, el hedonismo, dos tesis que Platón rechaza tajantemente en otros textos. Platón, por ende, no puede estar siendo sincero en el *Protágoras*.

Esta es, de hecho, la otra línea de interpretación (que predomina en la literatura más reciente) y consiste en afirmar que Sócrates no suscribe el hedonismo presente en la prueba. En general, esta interpretación considera que el proceder de Sócrates es deliberadamente manipulador, irónico o insincero, dada la naturaleza *ad hominem* del argumento.⁴ A la base de esta interpretación está la idea de que si hay algo tan genuinamente socrático como las paradojas socráticas ello es justamente la causa antihedonista. Abogar por esta causa es absolutamente necesario si Sócrates quiere derrumbar el ideal de la sofística, cuya verdadera naturaleza, una vez revelada, es la que Calicles representa: la absoluta distinción entre naturaleza y ley, la

⁴Sullivan [1961, p. 10] afirma que la posición más aceptada en su momento es la que sostiene que el *Protágoras* representa la posición del Sócrates histórico, o la de Platón en el momento de escribir el diálogo (*i.e.* que el carácter de Sócrates suscribe *in propria persona* el hedonismo que fundamenta la prueba). Sullivan toma como referencia los recuentos de Vlastos y Dodds. Sin embargo, la tendencia más aceptada en la actualidad es justamente la que Sullivan representa [cf. Taylor, 1991, p. 226].

defensa del derecho del más fuerte y—desde un punto de vista normativo—la no aceptación de un principio diferente a la persecución del placer [cf. Zeyl, 1980, p. 254]. En contraste, Sócrates representa la vida del intelecto y la virtud (términos que se identifican) y, como lo demuestra su condena y ejecución, la renuncia a los placeres de esta vida. Sócrates es de hecho un paradigma de ascetismo y vida estoica, vale decir, de antihedonismo. Así pues, dado que la defensa de las paradojas socráticas en el *Protágoras* supone el hedonismo y la negación de la acrasia, mientras en el *Gorgias*, por el contrario, no los supone, la primera debe interpretarse como erística y la última como la representación de un estadio superior, no socrático, de la identificación virtud/conocimiento que, esa sí, Platón nunca abandona.

Pero al tratar de hacer inteligible esta posición surge inmediatamente un problema: cómo puede Sócrates suscribir la conclusión de un argumento cuyas premisas no sólo no suscribe, sino que son totalmente contrarias a tesis que sí suscribe... Si el argumento del *Protágoras* es lógicamente sano, entonces la paradoja moral es consistente con el hedonismo y la negación de la acrasia e inconsistente (como Sócrates repetidamente advierte) con lo que la mayoría de hecho cree, a saber, que el placer es diferente del bien y que es posible actuar en contra del mejor juicio. Ahora bien, si la paradoja moral es inconsistente con el hedonismo y la negación de la acrasia (dos tesis lógicamente contrarias a lo que Sócrates, según esta interpretación, realmente cree) entonces el argumento del *Protágoras* es uno de los más elocuentes ejercicios erísticos de la historia de la filosofía, pues Sócrates habría logrado en el *Protágoras* deducir una conclusión a partir de una serie de premisas que el *Gorgias* demuestra, ahora sí, ser inconsistentes con ella misma.

Para resolver este problema la mayor parte de los académicos ha optado por matizar este alegado carácter erístico del argumento final del *Protágoras* arguyendo que Sócrates no está allí tan interesado en defender sus propias tesis como en atacar las tesis contrarias. Así, por ejemplo, Zeyl [1980, §II]: “Sócrates estará menos interesado en defender posiciones (que todos conceden son reconociblemente suyas) con argumentos que representan sus propias razones para sostener estas posiciones, que en atacar las posiciones contradictorias tal y como son sostenidas por sus oponentes, y en hacerlo así usando los medios más efectivos que su propósito ofensivo y las convenciones del debate erístico le permitan.” Dyson [1976, §III] y Sullivan [1961, §II] consideran de manera similar que el argumento contiene una gran carga de ironía. De cualquier manera, estas interpretaciones suponen a un Sócrates tan erístico que no parece consistente con ciertos aspectos importantes del texto. En 353a-b Sócrates le propone a Protágoras que, en conjunto, “persuadan” (πειθῆναι) y “enseñen” (διδάσκειν) a la mayoría en qué consiste realmente la experiencia que ellos llaman “ser subyugado por el placer”. Cuando Protágoras protesta cuestionando la utilidad del ejercicio Sócrates replica que el examen de

la opinión de la mayoría sirve para descubrir ($\xi\zeta\epsilon\upsilon\rho\epsilon\acute{\iota}\nu$), con respecto al valor, en qué relación está con las otras partes de la virtud.

Si Sócrates está principalmente interesado en atacar una tesis contraria a la suya propia tal y como es mantenida por Protágoras, argumentaría a partir de las opiniones de Protágoras y mostraría, como en otros procedimientos destructivos de refutación, que éste mantiene un conjunto de creencias inconsistente. Esto es en efecto lo que Sócrates intenta en 349e1-350c5, cuando despliega un argumento duramente protestado por Protágoras, este sí, como erístico.⁵ Luego de esta abrupta interrupción, Sócrates saca de la manga una estrategia extraña: argumentar conjuntamente con Protágoras, a partir de la opinión de la mayoría, que allí donde hay conocimiento ninguna otra cosa gobierna la acción—una tesis que tanto Sócrates como Protágoras suscriben. El resultado de este ejercicio de “enseñanza” y “persuasión”, que Sócrates constante e irónicamente reclama como conjunto, es el establecimiento de un hedonismo psicológico-evaluativo, la negación de la acrasia y, luego, la identificación valor/conocimiento. Sócrates es irónico justamente al afirmar la participación activa de Protágoras en la argumentación cuando en realidad éste va descubriendo las tesis poco a poco y, por así decir, al verse reflejado en el espejo de lo que la mayoría responde. Este procedimiento contrasta fuertemente con el procedimiento erístico del argumento interrumpido en tres aspectos: (1) pone a Protágoras no del lado de quien es refutado sino de quien, como Sócrates, refuta con el ánimo de descubrir ($\xi\zeta\epsilon\upsilon\rho\epsilon\acute{\iota}\nu$) la verdad en torno a los temas propuestos; (2) establece como interlocutor a una mayoría indeterminada cuyas concesiones pueden ser valoradas por Protágoras; (3) apela al carácter *endójico* de las premisas, esto es, a opiniones aceptadas “por todos o por la mayoría o por los sabios, y de éstos, por todos o por la mayoría o por los más distinguidos y reputados” (*Tóp.* 100a29-b23): este es, según *SE* 183a38-b6, el rasgo más genuinamente dialéctico, el fundamento de toda argumentación dialéctica.⁶ Este contraste provee pues muy buenas razones para inferir que el argumento final del Protágoras no es erístico en naturaleza.

⁵El componente erístico del argumento es clarísimo en la protesta de Protágoras (350c5-351b3): éste ha concedido (1) que los valientes son intrépidos y (2) que los que saben son más intrépidos que los que no saben. A partir de estas dos concesiones Sócrates pretende deducir que los que saben son más valientes que los que no saben. Pero Protágoras ha concedido que el valiente es intrépido ($v \rightarrow i$) y Sócrates argumenta como si Protágoras hubiera concedido también que el intrépido es valiente ($v \leftrightarrow i$). Presuponer que la relación de implicación es recíproca es un ejemplo paradigmático de falacia a partir del consecuente, una de las falacias *extra dictionem* descritas en *SE*.

⁶Esto no implica que Sócrates argumenta a partir de lo que la mayoría efectivamente cree, sino a partir de lo que la mayoría aceptaría o rechazaría al ser confrontada dialécticamente. La mayoría, en efecto, considera que algunos placeres son malos y algunos dolores son buenos; sin embargo, esta misma mayoría no es capaz de proveer un criterio para calificar las cosas como buenas o malas distinto al placer. Al ser confrontada, la mayoría concede pues la identidad placer/bien.

Una hipótesis que explique la relación entre el hedonismo del *Protágoras* y el del *Gorgias* debe dar cuenta de lo que estas posiciones explican y, al mismo tiempo, evitar los problemas derivados. Mi hipótesis es la siguiente: Sócrates, o Platón al escribir el diálogo, sí suscribe *in propria persona* el hedonismo psicológico-evaluativo que está a la base de la negación de la acrasia; sin embargo, esto no riñe con el duro ataque al hedonismo de Calicles en el *Gorgias* por dos razones: en primer lugar, porque el argumento del *Gorgias* contra la identidad placer/bien (495d-500a) se restringe al placer en tanto proceso fisiológico, y no afecta al placer en tanto actitud proposicional, noción que es compatible con el argumento del *Protágoras* en general. En segundo lugar, porque Calicles suscribe un hedonismo irrestricto, o “sibarita”, que el argumento del *Protágoras* no sólo no implica, sino que rechaza explícitamente, y que consiste en la persecución de aquello que es placentero en cada momento, excluyendo toda consideración relativa al balance global.

§2. Placer sensorial y actitudinal

Para determinar si Sócrates puede suscribir *in propria persona* el hedonismo del *Protágoras* es necesario superar el enorme obstáculo de hacer compatibles las posturas adoptadas en cada diálogo con respecto a la identidad placer/bien. En el curso de la refutación a Calicles, Sócrates establece tres tesis, cada una de las cuales parece explícitamente contradecir una tesis del *Protágoras* a este mismo respecto:

1. El placer y el bien son diferentes (497a: ἕτερον γίγνεται τὸ ἡδὴ τοῦ ἀγαθοῦ).
2. Unos placeres son buenos y otros malos (499c: ἡδοναί τινές εἰσιν αἱ μὲν ἀγαθαί, αἱ δὲ κακαί).
3. Todas las cosas, y lo placentero entre ellas, se deben hacer con miras a las cosas buenas, y no las cosas buenas con miras a las placenteras (500a: τῶν ἀγαθῶν ἄρα ἕνεκα δεῖ καὶ τᾶλλα καὶ τὰ ἡδέα πράττειν, ἀλλ' οὐ τὰγαθὰ τῶν ἡδέων).

A partir de esta evidencia, se suele dar por descontado que Sócrates suscribe la identidad en el *Protágoras* y la rechaza en el *Gorgias*. Sin embargo, esto presupone que la noción de placer que se identifica con el bien en el primero es exactamente la misma que se distingue del bien en el segundo, lo cual no es necesariamente el caso.

Las tres tesis que acabo de identificar se establecen una tras otra luego de que Calicles ha suscrito la identidad en 495d. Antes de eso, Sócrates ha puesto de manifiesto algunas consecuencias “vergonzosas” (495b) del hedonismo de Calicles como aquella según la cual vivir con sarna, y con la posibilidad de rascarse cuanto se quiera, es vivir la vida felizmente. Antes, también, Sócrates ha echado mano de la comparación entre el alma apetitiva y un tonel que, en el caso de los desenfrenados, está completamente agujereado; a partir de esta metáfora, Sócrates

tes trata de mostrar que el desenfrenado está condenado a llenar los toneles constantemente, so pena de sufrir dolor, expresado en la metáfora por la pérdida de líquido. Esta analogía ha llevado a Calicles a reafirmar (ya lo había hecho antes en 492e) que la vida del virtuoso es como la de un muerto o una piedra, pues no sufre pero tampoco goza, y que la mejor vida consiste en derramar todo lo posible y ser capaz, de este modo, de los placeres mejores y más intensos.

El argumento que Sócrates construye para refutar la tesis de la identidad se desarrolla en tres partes relativamente independientes. En la primera (495e-497d) se establece que el bien y el placer, y el mal y el dolor, tienen naturalezas diferentes. En la segunda (497e-499b) se muestra que el placer y el dolor son indiferentes a la hora de calificar a alguien como bueno o malo. En la tercera (499b-500a) se infiere a partir de una concesión de Calicles—que unos placeres son mejores y otros peores (499b)—que hay placeres buenos y malos y dolores buenos y malos, y que hay que hacer lo placentero, y todo lo demás, con miras al bien, y no el bien con miras a lo placentero.

Para determinar qué noción de placer es rechazada en este argumento como idéntica al bien es útil tener en cuenta la distinción propuesta por Feldman entre placer *sensorial* y placer *actitudinal*.⁷ Feldman intenta hacer inteligible una forma—o más bien un conjunto de formas—de hedonismo que responda a las objeciones tradicionales, entre las cuales se cuentan las acusaciones (contempladas en el *Gorgias*) de ser sibarita, indiferente a la verdad y desligado del valor del objeto que lo produce y del sujeto que lo experimenta. Tradicionalmente el hedonismo ha sido entendido como hedonismo *sensorial*, esto es, la tesis según la cual lo único que tiene valor en sí mismo es el placer *sensorial*, el mero sentimiento, la sensación. En contraste, Feldman propone un hedonismo *actitudinal*, esto es, un hedonismo que valora como bueno no el placer que es una mera sensación, sino el placer que es una *actitud proposicional* y que típicamente acompaña a la mera sensación. Una actitud proposicional es un estado mental que nos relaciona de cierta manera con una proposición. Yo puedo creer que “el agua está caliente”, desear que “el agua esté caliente”, esperar que “el agua esté caliente”, dudar de que “el agua esté caliente” y también, según Feldman, *disfrutar* que “el agua está caliente”.

Entender el placer como una actitud proposicional implica dos grandes diferencias con respecto al placer como mera sensación. En primer lugar, en el caso del placer sensorial la verdad no es relevante: no tiene sentido hablar de placeres falsos o verdaderos. Supongamos que yo tengo la sensación de que el agua está caliente; pues bien, si el agua no estuviera en

⁷Ver [Feldman, 2002]. Su teoría se halla expuesta con detalle en [Feldman, 2004].

realidad caliente, mi sensación no podría ser falsa. Ahora, si además de la mera sensación experimento una actitud proposicional, la cual podría describirse como “disfrutar que *el agua está caliente*”, entonces sí hay un sentido en el cual mi placer es falso: “Después de todo—dice Feldman—, es justamente la creencia falsa de que el agua está caliente” [2002, p. 606]. En segundo lugar, mientras el placer sensorial es localizado, el placer actitudinal no lo es: si necesitara una localización “lo más feliz sería justo decir que dondequiera que yo esté” [2002, p. 607]. Esta distinción tiene además una importante implicación: el placer actitudinal puede darse en presencia, y en virtud de un dolor sensorial. Un levantador de pesas, por ejemplo, puede y en efecto siente dolor al ejercitar al límite sus músculos; sin embargo, puede tener al mismo tiempo un placer actitudinal que podría describirse como “disfrutar que el ejercicio le cause dolor”. En virtud de otras consideraciones, las cuales se resumen en su deseo por tener músculos más grandes, definidos o fuertes, él siente realmente placer al contemplar, por así decir, el dolor que el ejercicio le causa.

La noción de placer actitudinal explica el argumento de Sócrates en el *Filebo* (35e-41a) según el cual el placer es, como la creencia y otras actitudes proposicionales—el temor, la expectación (cf. 36c)—, susceptible de ser falso o verdadero; además, nos permite ver que en dicho argumento Sócrates opera con la misma distinción, aunque no la hace explícita. En 35e, al discutir los casos en los que experimentamos sensaciones intermedias entre el placer y el dolor, Sócrates considera la situación de una persona que padece dolor a causa de una carencia pero que, al evocar los placeres que le pondrían fin a dicha carencia, siente placer. El dolor que siente la persona en tal situación es claramente sensorial, pero el placer que experimenta tiene un contenido proposicional.⁸ Inmediatamente, Protarco arguye que tal hombre no está realmente en una situación intermedia, sino que en realidad siente un doble dolor (διπλῆ τινὶ λύπη λυπούμενον): un dolor en el cuerpo por la carencia y un dolor en el alma por la expectación. La observación, empero, admite implícitamente la distinción: la persona siente un doble dolor, vale decir, un dolor sensorial y uno actitudinal, el primero proviene de la carencia física, el segundo de la actitud proposicional “esperar que *p*”.

Para mostrar que un hombre puede sentir placer y dolor en el sentido que acabamos de definir, Sócrates le hace un pequeño ajuste al ejemplo: supongamos, dice, que el hombre tiene una esperanza cierta de que va a ser suplido pronto en su carencia. En tal situación, parece incontestable, siente un dolor sensorial y un placer actitudinal. Así se muestra en 36b: “μῶν οὖν οὐχὶ ἐλπίζων μὲν πληρωθήσεσθαι τῷ μεμνησθαι δοκεῖ σοι χαίρειν, ἅμα δὲ κενούμενος ἐν τούτοις [τοῖς

⁸Este caso es de hecho más complejo que el “disfrutar que *el agua está caliente*”. En este caso, el contenido proposicional del deleite es, a su vez, una actitud proposicional: “recordar que *p*”. Este hombre “disfruta que recuerda que *p*”. Ello sin embargo refuerza aún más el caso de que dicho placer no es sensorial sino actitudinal.

χρόνοις] ἀλλγεῖν;” (¿No te parece que, al esperar ser llenado disfruta con el recuerdo y, a la vez, en ese instante, sufre al estar vacío?) Un poco más adelante, en 36c, Sócrates sugiere que los placeres pueden ser falsos o verdaderos. Protarco protesta, considerando con el sentido común y fiel a una concepción puramente sensorial del placer, que no hay forma en que un placer pueda ser verdadero o falso, a lo que Sócrates responde estableciendo una comparación entre el placer y otras actitudes proposicionales, como los miedos y las expectativas: “¿Y cómo es que hay miedos verdaderos y falsos, esperanzas verdaderas y falsas, y opiniones verdaderas y falsas?” Aunque Protarco niega que haya verdad o falsedad en actitudes distintas a la creencia y, de hecho, el punto quede indeterminado en el diálogo, es incontestable que el Sócrates del *Filebo* considera al placer una actitud proposicional, es consciente de la distinción entre placer sensorial y actitudinal, y opera con ella.

§3. El Gorgias y el placer actitudinal

Volvamos pues al argumento del *Gorgias*. Decíamos que el argumento contra la identidad placer/bien consta de tres etapas relativamente independientes entre sí. En la primera y más larga (495e-497d), Sócrates se propone demostrar que la naturaleza del placer es fundamentalmente diferente de la naturaleza del bien. El argumento tiene la siguiente estructura:

1. El bien y el mal no se pueden perder o tener al mismo tiempo (establecido por analogía con la salud/enfermedad, fuerza/debilidad, velocidad/lentitud, 496c).
 2. El placer y el dolor se producen en el mismo lugar y al mismo tiempo (por inducción a partir de un caso paradigmático: beber cuando se tiene sed, 496e).
 3. El placer y el dolor cesan al mismo tiempo, esto es, cuando se deja de sentir placer se deja también de sentir dolor y viceversa (inducción a partir de caso paradigmático: tan pronto como cesa el hambre cesa el placer de comer y viceversa, 497d).
- ∴ El placer y el bien así como el dolor y el mal tienen naturalezas diferentes.

Los casos paradigmáticos usados en (2) y (3) para establecer las premisas muestran que el argumento corre en el caso del placer/dolor sensorial pero no en el caso del placer/dolor actitudinal. Es importante señalar que (2) no muestra la coexistencia entre un placer sensorial y un dolor actitudinal o viceversa, como el ejemplo del *Filebo*. No se trata, por supuesto, de que quien bebe teniendo sed siente placer sensorial al beber y, a la vez, dolor actitudinal al recordar, por ejemplo, la sed que lo aquejaba. Por el contrario, se trata de la necesaria coexistencia del placer sensorial y el dolor sensorial: se siente placer sensorial al beber, pero es una condición necesaria para la existencia de esa afección placentera la existencia, a la vez, de una afección sensorial contraria.

¿Aplica, pues, el argumento para el placer/dolor actitudinal? Consideremos de nuevo el ejemplo de Feldman. Voy a darme un baño caliente y entro a la tina. Tan pronto mi pie entra en contacto con el agua caliente experimento un placer sensorial; sin embargo, se da en mí a la vez un placer actitudinal que podemos adecuadamente describir como “disfrutar que *el agua está caliente*”. El argumento del *Gorgias* nos muestra que mi placer sensorial coexiste necesariamente con un dolor también sensorial, digamos, el dolor del frío que siento, sin el cual el placer del contacto con el agua caliente no se produciría. Aquí, tan pronto como el frío cesa el placer del contacto con el agua caliente cesa también. El ejemplo quizá no sea tan claro como los casos paradigmáticos del hambre y la sed; sin embargo, es fácil ver que los placeres sensoriales son procesos que tienen siempre la misma forma, como lo muestra la metáfora iniciática del tonel: el placer es la sensación que se produce al recibir algo de lo que se carece y el dolor, por su parte, la sensación que se produce al perder algo que se tiene. De este modo, el dolor es una condición necesaria para experimentar placer: no se llena lo que no está de alguna manera vacío.

Consideremos ahora mi placer actitudinal. Si la metáfora del tonel fuera aplicable en este caso también, tendríamos que encontrar una carencia que se dé a la vez, que sea condición necesaria de aquél y que cese de ser tan pronto como aquél deje de significar placer. En el caso de los placeres sensoriales, si queremos identificar cuál es el dolor o la carencia que coexiste y que es condición necesaria del placer, basta con observar qué es aquello que es objeto de disfrute: si lo que disfruto es beber, mi carencia es la sed; si disfruto la sensación del agua caliente, mi carencia es el frío del pie. Ahora bien, hemos definido mi placer actitudinal como “disfrutar que *el agua está caliente*”. Si quiero, pues, identificar qué es aquello de lo que carezco y en virtud de lo cual siento este placer, tengo que preguntar: ¿qué es aquello que disfruto? No ciertamente el calor del agua, pues no me refiero aquí al placer sensorial. Lo que disfruto es que una proposición es verdadera, a saber, que *es el caso que* el agua está caliente. ¿De qué carezco, entonces? Hay dos posibilidades...

(1) Supongamos, por mor del argumento, que tengo un dolor actitudinal que puede describirse como “dolerse de que *el agua no está caliente*”, esto es, que me duele que *no es el caso que* el agua está caliente. Supongamos, ahora, que pasa a ser el caso que el agua está caliente y mi dolor actitudinal se vuelve un placer actitudinal. Dado que *no ser el caso que* y *ser el caso que* el agua está caliente se excluyen mutuamente y no pueden coexistir en ningún sentido, mi placer actitudinal que tiene por objeto la verdad de “El agua está caliente” no puede entenderse como la restauración de un dolor actitudinal que tiene por objeto la verdad de “El agua *no* está caliente”. En otras palabras, tan pronto como es verdad que *p* mi disfrute de *p* es un placer actitudinal verdadero que no puede coexistir con ningún dolor actitudinal

verdadero, como el dolor de *no-p*. Este placer, a diferencia del placer sensorial, es pues un puro placer.

(2) Supongamos ahora que tengo un placer actitudinal falso, digamos, que disfruto que *es el caso que p* cuando *no es el caso que p*, y que ahora pasa a ser el caso que *p* (de modo que el placer que antes era falso ahora es verdadero). De nuevo, dado que *no ser el caso que p* y *ser el caso que p* se excluyen mutuamente y no pueden coexistir en ningún sentido—a diferencia del placer de beber y el dolor de la sed—el placer actitudinal verdadero no puede entenderse tampoco como la restauración de un placer actitudinal falso. El placer verdadero no necesita, en otras palabras, de un placer falso para ser placentero, ni es un proceso de generación a partir de un placer falso: es, por sí mismo, puro placer.

Veamos ahora el segundo argumento (497e-499b). En este argumento Sócrates ataca la identidad placer/bien apelando al hecho de que tanto el bueno como el malo, tanto el sensato como el insensato, sufren y gozan indistintamente. Si el placer fuera el bien, sería imposible que el insensato gozara y que el sensato sufriera...

1. El bueno y el malo sufren y gozan indistintamente (498c).
 2. El bueno es bueno por la presencia de bienes y el malo malo por la presencia de males (498d).
 3. El bien es el placer y el mal es el dolor.
 4. El bueno es bueno por la presencia de placeres y el malo malo por la presencia de dolores.
 5. El bueno es el que goza y el malo el que sufre (498e).
- ∴ El bueno y el malo no sufren ni gozan indistintamente.

También en este caso el argumento corre si se trata de placeres y dolores sensoriales pero no si se trata de placeres y dolores actitudinales. Si bien estamos obligados a conceder que el bueno y el malo sufren y gozan indistintamente de dolores y placeres sensoriales, no estamos obligados a conceder que el bueno y el malo sufren y gozan indistintamente de dolores y placeres actitudinales.

La metáfora del tonel en efecto concluye que si bien el moderado y el disoluto sufren y gozan sensorialmente las mismas cosas (ambos tienen que conseguir los líquidos para echar en sus toneles y, *ex hypothesi*, ambos sufren la carencia y gozan al suplirla), no sufren y gozan actitudinalmente las mismas cosas. En efecto, mientras el moderado, por tener sus toneles en buen estado, conserva con mayor facilidad los líquidos que con trabajo logra conseguir y queda tranquilo con respecto a ellos, el disoluto vive inquieto, ya que por tener los toneles agujereados se ve en la necesidad permanente de conseguir el líquido para llenarlos. Ciertamente, la alusión a los estados de tranquilidad e inquietud no tiene que ver con los placeres sensoriales. Si, por alguna razón, la que sea, el disoluto lograra conseguir el líquido para llenar permanente sus toneles, ello implicaría que sentiría más placer sensorial que el moderado. No

es, pues, a eso a lo que alude, sino a un estado de tranquilidad o inquietud que tiene como objeto la propia situación. El moderado disfruta que *es el caso que* sus toneles se llenan sin problema, mientras el disoluto o bien sufre que *no es el caso que* sus toneles se llenan sin problema (lo cual es un dolor actitudinal verdadero), o bien disfruta que *es el caso que* sus toneles se llenan sin problema, cuando en realidad no se llenan sin problema (lo cual es un placer actitudinal falso).

Si, como sugiere la metáfora del tonel, el moderado y el disoluto no tienen placeres y dolores actitudinales indistintamente sino que, por el contrario, el moderado disfruta de placeres actitudinales y el disoluto sufre dolores actitudinales, entonces se puede admitir la identidad *bien/placer actitudinal* sin contradecir ninguna de las restantes premisas del argumento.

Queda por examinar el tercer argumento contra la identidad (499b-500a), cuya conclusión es que hay que perseguir lo placentero con miras a lo bueno y no lo bueno con miras a lo placentero. Como puede verse en 499d, el argumento se circunscribe explícitamente a los placeres sensoriales, los cuales se admite son unos buenos y útiles y otros malos e inútiles: “¿Te refieres a placeres tales como los que acabamos de tratar en relación con el cuerpo, los de la comida y la bebida, y de entre estos, los que producen la salud o la fuerza o cualquier otra virtud del cuerpo, esos son buenos y los que producen lo contrario malos?” Este argumento tampoco prohíbe la identidad *bien/placer actitudinal*, pero—más importante aún—sugiere que los placeres sensoriales buenos son aquellos que redundan en ciertas disposiciones (la salud del cuerpo, la fuerza y, en general, aquello que hace parte de la condición propia) que, si bien no se identifican con un placer sensorial concreto, sí se identifican con un placer actitudinal en tanto que son el ejercicio de una capacidad.

§4. *El Filebo y los placeres puros*

Se puede argumentar que esta interpretación del placer actitudinal como puro placer es inconsistente con la doctrina general del *Filebo*, que parece concluir que *todos* los placeres, y no sólo los que tienen que ver con el equilibrio orgánico (31b-32b), consisten en un proceso restaurativo (*πλήρωσις*) y, por ende, coexisten con el dolor y no pueden identificarse con el bien. Esta lectura, para la cual el *Filebo* es un rechazo total del hedonismo, se basa por una parte en el análisis de los placeres de anticipación (32b-36c) y, por otra, en la doctrina de los *sutiles*, (*χομφοί*, 53c-55a) para quienes el placer es siempre un proceso de generación (*γένεσις*) y en modo alguno un estado permanente de ser (*οὐσία*).

Esta lectura puede ser razonablemente objetada si atendemos a tres hechos claves en el largo análisis del placer (31b *ad fin.*). En primer lugar, el análisis de los placeres mixtos de

anticipación (32b-36c) muestra dos cosas: (1) que hay un tipo de placer que le pertenece al alma sola y que es distinto del placer como proceso restaurativo; (2) que el proceso restaurativo forma parte del placer de anticipación única y exclusivamente como contenido de una serie de actitudes proposicionales: primero la memoria y el recuerdo, luego la expectación y el deseo (34d-35d). El placer de anticipación no se da por la restauración efectiva del equilibrio orgánico que, por definición, no está teniendo lugar, sino por el recuerdo y la expectación de dicha restauración. En virtud de estos dos hechos, la comparación entre el placer de anticipación y el placer actitudinal de Feldman es correcta.

El razonamiento es, en líneas generales, el siguiente. En 32b-c, Sócrates invita a Protarco a considerar los sentimientos del alma con respecto a las experiencias de restauración que en 31b-32b se mostraron como definitorias del placer. Protarco concede que en las sensaciones del alma encontramos un tipo *diferente* de placer y dolor (ἔστι γὰρ οὖν τοῦθ' ἡδονῆς καὶ λύπης ἕτερον εἶδος), uno que está separado del cuerpo (χωρὶς τοῦ σώματος), pertenece al alma misma (αὐτῆς τῆς ψυχῆς) y surge a través de la anticipación (διὰ προσδοκίας γιγνόμενον). Sócrates sugiere, interesantemente, que un análisis de estos placeres del alma al margen de su mezcla con el dolor y el placer del cuerpo (ἀμείκτοις λύπης τε καὶ ἡδονῆς), es importante para establecer si todo el género del placer es bienvenido, o...

si hemos de conceder [ese rasgo] a algo distinto de los géneros antes mencionados, y en cuanto al placer y al dolor (como en cuanto al calor y al frío y a todas las cosas semejantes, que unas veces son bienvenidas y otras no) hemos de conceder que no son buenos, aunque es posible que su naturaleza sea algunas veces y de algún modo buena. (32c-d)

Sócrates piensa que el análisis de los placeres del alma es relevante para determinar si hay algún tipo de placer que sea distinto del placer sensorial (que es esencialmente restaurativo y que, como el calor y el frío, a veces participa de lo bueno y a veces de lo malo) y que pueda identificarse con el bien. Como veremos luego, Platón admite que “cualquier placer, por pequeño y escaso, será más verdadero, más placentero y más bello que los placeres grandes y abundantes, si se da libre de dolor” (ὡς ἄρα καὶ σύμπασα ἡδονὴ σμικρὰ μεγάλῃς καὶ ὀλίγῃ πολλῆς, καθαρὰ λύπης, ἡδέων καὶ ἀληθεστέρα καὶ καλλίων γίγνεται ἄν, 53b-c). Si Platón diera por sentado que todo placer es un proceso restaurativo, la conjetura de un placer libre de dolor que fuera, por ello, más verdadero y placentero y bello, sería sencillamente ininteligible. Esta conjetura se hará inteligible después de mostrar que hay placeres que le pertenecen al alma sola, que pueden ser verdaderos (36c-38a), y que su rasgo distintivo es la pureza (52c-53c).

Hay, pues, placeres que no son tales en virtud de un proceso de restauración, y los placeres de anticipación parecen estar entre ellos. Si la explicación del placer como restauración del

equilibrio orgánico (31b-32b) constituye la *fisiología* del placer, el análisis de este nuevo tipo de placeres implica considerar ahora la *psicología* del placer. Cuando el proceso restaurativo que se da en el cuerpo se agota en él y, por una u otra razón, no impacta al alma, no cabe considerar proceso psicológico alguno (33d), no hay *percepción* (*αἰσθησιν*). Cuando este proceso impacta el alma se da una afección que es “peculiar a cada uno y común a los dos”; en otras palabras, se añade un componente psicológico cuya esencia, veremos acto seguido, es la *intencionalidad*.

El primer elemento del proceso psicológico es el recuerdo, que no es como la memoria la mera “preservación de la percepción”, sino el acto de recordar el alma sola aquello que una vez experimentó en conjunto con el cuerpo o, también, el acto de traer de nuevo ante sí una memoria desvanecida (34b). El segundo elemento es el deseo, que tiene por objeto no aquello que el cuerpo, digámoslo así, necesita de hecho, sino la sensación de la restauración: el deseo no es de la bebida, sino de la restauración por medio de la bebida (34a), a la cual accede por medio de la memoria (35d). Estas consideraciones permiten entender la naturaleza de este nuevo tipo de placer: dado que el alma puede recordar la restauración previa y, además, anticipar que esta va a tener lugar, se genera en ella un placer que se da en ausencia de la restauración y, por ende, es independiente de ella (36b). El proceso fisiológico de restauración no concursa en la formación de este placer sino como el contenido proposicional de un recuerdo y una expectación.

Hemos visto, pues, cómo el análisis de los placeres de anticipación muestra la existencia de placeres en el alma que se dan con independencia de un movimiento de restauración; hemos visto también cómo este movimiento entra a formar parte del placer del alma sólo en tanto contenido proposicional. Otro de los hechos que permiten razonablemente considerar que el placer en el *Filebo* puede equipararse con el bien es la idea, desarrollada en 50e-52b, de que los placeres *verdaderos* son *puros*, esto es, se dan sin la concurrencia de dolor alguno.

Para comenzar, ¿cómo puede ser el placer verdadero o falso? Los placeres de anticipación, en tanto actitudes proposicionales, tienen que estar relacionados de algún modo con la verdad o falsedad de la proposición a la que se dirigen: esta parece ser la intuición socrática. Protarco se muestra inconforme con la idea de que los placeres sean verdaderos o falsos *ellos mismos* (36e-38a); sólo la creencia, protesta, puede serlo. Para mostrar en qué relación están los placeres del alma y la creencia, Sócrates examina cómo se genera ésta última (38e-40a): básicamente, el proceso se describe como la acción conjunta de la percepción, la memoria y ciertas afecciones (39a) cuyo resultado es la “escritura de los enunciados” en nuestras mentes por medio de un escriba que, en este caso, representa dicha acción conjunta. Las condiciones en las cuales se inscriben en el alma los enunciados afecta su correspondencia con la realidad

y, dado que el placer (o el dolor) de la anticipación se da cuando ésta captura el enunciado que se inscribe en el alma (42e), su verdad (o falsedad) es de alguna forma reflejada en la sensación placentera misma.

Platón está tratando de aprehender una intuición válida: supongamos que estoy saliendo de la casa y mientras cierro la puerta me viene la idea, acompañada por una sensación llevadera de displacer, de que las llaves no están en mi bolsillo, sino en un lugar que no logro determinar. El escriba del alma forma un enunciado complejo, que incluye toda suerte de conjeturas, pero que podemos enmarcar bajo la fórmula “se me quedaron las llaves”, la cual, por la manera y las condiciones en que se formó, tiene un grado más débil o fuerte de correspondencia con la realidad. “Se me quedaron pero no estoy seguro”, diría uno. Supongamos ahora que mientras cierro la puerta, el escriba del alma escribe con nitidez diáfana, con detalles de lugar y posición, que las llaves están encima de la mesa. La sensación de displacer ahora es terrible y no fácilmente llevadera. Las dos sensaciones de displacer son diferentes en virtud del proceso de formación de la creencia.

Si esta intuición es cierta, todas las condiciones (objetivas y subjetivas) bajo las cuales se forman los juicios en el alma se verán reflejadas en el carácter del placer y el dolor que ella forma: la belleza intrínseca o relativa del objeto (51c6-d7), la virtud del sujeto, etcétera. En 50e-52b, Platón considera los placeres estéticos e intelectuales como aquellos en los que confluye la verdad y la pureza. Los placeres de los sentidos son puros porque en ellos se cumplen dos tipos de condiciones. En primer lugar, porque tienen por objeto formas, colores, sonidos y, en menor grado (51e), olores hermosos y sublimes, esto es, hermosos y sublimes en sí mismos y no en relación, por así decir, con su instanciación particular (51c). En segundo lugar, porque (a diferencia del placer de rascarse, 51d) ningún dolor es necesario para su ocurrencia (51e).

Los placeres del aprendizaje por su parte, aunque implican una carencia y, si los olvidamos, son seguidos por una carencia, no implican dolor. Sólo implicarían dolor si fuéramos conscientes al olvidar de que estamos olvidando, lo cual por supuesto no es el caso. Curiosamente, Platón observa que estos placeres del aprendizaje (los más puros de ellos, supongo) están reservados para unos pocos hombres. Como observa Hackforth [1945, p. 100], Platón no nos dice si estos placeres del aprendizaje son más valiosos que los placeres estéticos, “pero si lo son, entonces su posición es idéntica a la de Aristóteles, quien encuentra el placer más alto en la θεωρητικὴ ἐπιστήμη, la contemplación de la verdad alcanzada por la filosofía primera, la física y las matemáticas.”

El tercer hecho que nos permite afirmar que el *Filebo* no sostiene una noción de placer ligada irremediamente a los procesos restaurativos tiene que ver con el tratamiento de Pla-

tón a la doctrina de los sutiles (53c-55a). Estos filósofos (Platón probablemente se refiere a Espeusipo y sus seguidores) sostienen que el placer es siempre un *llegar a ser* y nunca un *ser*; de este modo, dado que (1) las cosas que llegan a ser se dan en aras de lo que es y no viceversa (la técnica de construcción de barcos se da en aras de los barcos y no viceversa) y (2) el bien hace parte de las cosas que son y no de las que llegan a ser, entonces placer y bien no pueden ser equiparados.

Carone [2000, p. 264-266] observa que Sócrates nunca expresa compromiso con esa tesis y que su agradecimiento para con quienes la sostienen (53c4-7) significa que, aunque encuentra dicha teoría útil, mantiene al ponerla en boca de otros total distancia frente a ella. Además, el hecho de que la doctrina de los sutiles se halle inmediatamente después de la definición de los placeres puros, e inmediatamente antes del examen de una serie de objeciones al hedonismo desde el sentido común, sugiere que Platón quiere rechazar la posibilidad de que el placer *en tanto proceso restaurativo* (que es, de hecho, γένεσις) constituya el bien, como Filebo y Protarco afirman. Los placeres puros, en tanto actividades ininterrumpidas del alma, podrían ser excluidos de la categoría de las γένεσις.

En *EN* 1153^a8-15 Aristóteles distingue entre placeres que son un llegar a ser, o están acompañados de un llegar a ser, y placeres que son una actividad, que no tienen algo más como fin y que están relacionados con la realización de la propia naturaleza:

Pues no todos los placeres son un llegar a ser (γένεσις) ni están acompañados de un llegar a ser (μετὰ γένεσιν), sino que son actividades y fin (ἐνέργειαι καὶ τέλος): ni suceden por llegar a ser sino por ser ejercidos: en efecto, no todos [los placeres] tienen algo distinto como fin, sino aquellos que llevan a la plenitud de la naturaleza (εἰς τὴν τελέωσιν ἀγομένων τῆς φύσεως). Por ello no es correcto decir que el placer es un proceso percibido (αἰσθητὴν γένεσιν), sino más bien hay que decir que es la actividad de la disposición conforme a la naturaleza, y en lugar de ‘percibida’ [habría que decir] ‘no impedida’.

Los primeros, se puede argüir, son los placeres restaurativos. Los otros, los relacionados con la actividad ininterrumpida de una capacidad son puros, verdaderos y en ellos no concurre el dolor.

§5. *Hedonismo prudencial e irrestricto*

También se suele dar por descontado que el hedonismo que se suscribe en el *Protágoras* es exactamente el mismo que se rechaza tajantemente en el *Gorgias*. A la luz de unas pocas consideraciones es evidente, sin embargo, que no lo son.

Calicles afirma en varias oportunidades (491e, 492e, 494a-b) que la mejor vida posible es la de quien persigue irrestrictamente el placer. Además, afirma, el mejor de los hombres

no sólo ha de obrar conforme a este principio, sino que ha de hacer que sus deseos sean tan grandes como sea posible, y nunca reprimirlos, para ser capaz por esto mismo de experimentar los placeres más intensos. Este rasgo permite suponer que aquí se trata únicamente del placer sensorial o restaurativo, que es el que resulta de una carencia o, lo que es igual, que coexiste con un dolor. De este modo, el hedonismo de Calicles excluye de la deliberación los placeres y dolores lejanos, así como los placeres que no provienen de una restauración del equilibrio del organismo. Esta posición es incompatible con cualquier tipo de consideración relativa al balance global de placer sobre dolor e indiferente a la verdad o falsedad de los placeres (podría satisfacerse únicamente con placeres falsos y redundaría en dolores verdaderos, de acuerdo con la doctrina del *Filebo*). Lo que en 491e-492a puede parecer una restricción prudencial al ejercicio hedonista (“...sino que, siendo sus deseos los mayores que sea posible, debe ser capaz de satisfacerlos con decisión e inteligencia...”), se rechaza al afirmar que el hedonista debe suplirse con lo que en cada ocasión es objeto de deseo (492a3). El hedonismo de Calicles es, pues, un hedonismo irrestricto, no prudencial, que tiene como único criterio la persecución en cada momento de lo que resulte placentero y la satisfacción sin impedimento de todos los apetitos.

Este hedonismo está muy lejos del hedonismo prudencial del *Protágoras*. Si bien el *Protágoras* defiende un hedonismo psicológico-evaluativo (que también se halla a la base del hedonismo de Calicles: “el placer es lo único que en efecto nos motiva a actuar” y “el placer es lo único que tiene valor en sí mismo”), en su concepción incluye dos elementos que el hedonismo irrestricto de Calicles no contempla. En primer lugar, que hay que buscar lo placentero en el balance global, en segundo lugar, que hay que perseguir preferentemente los placeres actitudinales. La primera consideración le cierra la puerta al hedonismo irrestricto porque las consideraciones de tipo prudencial llevan inevitablemente a reprimir la satisfacción de los deseos y, eventualmente, a aminorarlos en lugar de hacerlos tan grandes como sea posible. En el *Protágoras* se trata, evidentemente, de elegir el curso de acción que representa la maximización del placer en un período extendido de tiempo que incluye el presente tanto como el futuro: un dolor presente que represente gran placer futuro ha de elegirse así significando abstenerse de satisfacer el deseo presente de evitar tal dolor. Por supuesto, el hedonismo del *Protágoras* no implica evitar, por principio, la satisfacción de los deseos. Es clarísimo que si un curso de acción significa un gran placer ahora y un dolor menor después es menester perseguir dicho placer y satisfacer el deseo.

La segunda consideración es una consecuencia necesaria del uso de la ciencia métrica: si existen placeres actitudinales (esto es, placeres que se encuentran en una relación intencional con los placeres y dolores sensoriales y, en general, con el ejercicio de las actividades

humanas) y, además, estos placeres son distintos del placer sensorial en la medida en que no son el producto de un proceso compensatorio (esto es, no coexisten con el dolor), entonces la elección se inclinará inmediatamente hacia ellos. En efecto, al entrar en el cálculo con un valor puramente positivo (por definición, ellos no cargan un valor negativo: no tienen un dolor “atado”) necesariamente inclinarán la balanza en su favor. El ejercicio de un placer interrumpido, ausente de dolor, vale mucho más que un placer efímero coexistente con el dolor. Esto es, de hecho, sugerido por la doctrina del *Filebo* de los placeres verdaderos; ellos no son simplemente verdaderos, son, en virtud de ser verdaderos, más placenteros. Y la falla de los agentes en apreciar estos placeres y su adecuado valor con respecto a los placeres sensoriales es uno de los errores más comunes en la deliberación.

En el ejemplo decisivo del *Protágoras* (ir a la guerra), no es sólo el peso del dolor de mi esclavitud y la de mi comunidad lo que me lleva a pelear una guerra defensiva. Es también la apreciación del placer actitudinal ligado al hecho, doloroso en sí mismo, de embarcarse en la guerra. La falla en apreciar en todo su valor el placer actitudinal ligado al acto de ir a la guerra, cuando de ello depende la salvación de la ciudad, es el tipo de ignorancia que configura la cobardía. Si al ir a la guerra no se logra evitar la destrucción de la ciudad y la esclavitud de la comunidad, aún se puede tener el placer actitudinal hacia el hecho de que se luchó hasta el final por la defensa de la ciudad. Platón va hasta al final y sugiere que tal placer supera con creces el dolor de la esclavitud y la muerte. Visto desde otra perspectiva, por lo menos se evitó el dolor actitudinal de no haberse embarcado en la defensa de la ciudad cuando no había otra salida. En todo caso, la experiencia de no ir a la guerra, cuando la situación lo amerita, es reconocida en el diálogo como displacentera (360a), dirigiéndose quien sí va a lo que es realmente mejor y más placentero.

El hedonismo atacado en el *Gorgias* no es compatible con la persecución de los placeres actitudinales, pues tiene como consigna perseguir el placer que es la satisfacción de una carencia o, en palabras de Calicles, hacer tan grandes nuestros deseos como sea posible para luego satisfacerlos. El *Protágoras*, en cambio, implica una noción de hedonismo que deriva, casi como norma, la persecución de los placeres actitudinales.

Conclusión

La negación de la acrasia, expuesta en el *Protágoras* como parte de un cuidadoso argumento en favor del intelectualismo moral socrático, ha representado para los intérpretes serios problemas. En primer lugar, parece contradecir franca y abiertamente una de las experiencias más comunes de la conducta; como afirma Aristóteles en *EN VII, 2* (seguramente teniendo en mente el *Protágoras*: ver Kahn [1996, p. 86]), Sócrates argumentaba de tal forma que la acrasia no era posible, contradiciendo visiblemente los fenómenos (*ἀμφισβητεῖ τοῖς φαινομένοις ἐναργῶς*). En segundo lugar, descansa en una tesis que Platón critica abiertamente en otros diálogos: el hedonismo. Finalmente, dada la importancia de la tesis en el desarrollo de la prueba parece necesario considerar, en algún sentido al menos, que Platón es sincero al sostenerla.

En virtud de una serie de consideraciones externas al *Protágoras*, la mayor parte de los intérpretes ha decidido forzar el texto de tal modo que la negación de la acrasia, y el hedonismo que está a la base, parezcan los afilados instrumentos de un ejercicio puramente destructivo de refutación y no, como la lectura más natural del texto sugiere, los pasos sucesivos de un proceso heurístico que concluye la identidad entre el valor y el conocimiento, una de las más ortodoxas tesis platónicas.⁹ Entre estas consideraciones externas al *Protágoras* se cuentan, típicamente, dos. En primer lugar, el hecho de que Aristóteles parece atribuir el argumento del *Protágoras*, tal y como es desarrollado en el *Protágoras*, al Sócrates histórico más bien que a Platón. En segundo lugar está la idea, considerada una verdad *de facto* en casi toda la literatura, de que la psicología moral expuesta en la *Rep. IV* significa un rechazo de Platón a la tesis “socrática”, una evolución de su pensamiento, un retorno a “las cosas mismas” (*τὰ φαινόμενα*).

Estas dos consideraciones han sido contestadas recientemente en la literatura. Kahn [1996],

⁹La tesis según la cual la virtud es conocimiento trasciende los diálogos socráticos y entra a formar parte de las doctrinas platónicas más canónicas del *Fedón*, el *Banquete*, el *Fedro* y la *República* y, lo que es más importante, no parece ser nunca abandonada. En el *Filebo* (22b) Platón afirma que quien elige algo distinto del bien elige involuntariamente; en el *Timeo* (86d-e), donde también está presente la psicología tripartita, afirma que los reproches que le hacemos al incontinente como si hubiera actuado voluntariamente no son correctamente dirigidos, y en las *Leyes* (731c) de nuevo afirma que nadie obra mal voluntariamente.

quien se propone plantear un nuevo paradigma de interpretación de los diálogos tempranos y medios, afirma con muy buenas razones que Aristóteles no es una fuente tan confiable en relación con el Sócrates histórico como tradicionalmente se ha creído. *EN VII 2*, donde Aristóteles afirma como socrática la negación de la acrasia, es uno de los ejemplos más claros, según Kahn, de la dependencia de Aristóteles en los textos platónicos. Aristóteles, afirma Kahn (p. 86), está “literalmente citando el texto del *Protágoras*” cuando afirma que sería muy extraño que “estando el conocimiento presente en una persona, otra cosa lo arrastrara como a un esclavo” (*EN 1145b23*, tomado de *Prot. 352b5-c2*). Además, es un hecho ampliamente reconocido que todo lo que Aristóteles tiene que decir acerca del Sócrates histórico puede ser, de una forma u otra, derivado de los diálogos. Desde luego, esto no quiere decir que Aristóteles identifique sin más al personaje de los diálogos con la figura histórica, de hecho, él claramente reconoce como no histórico al Sócrates del *Fedón* y la *República*. Sin embargo, no hay razones para pensar, dada la proliferación de diálogos socráticos—según el mismo Aristóteles (*Poética*, 1447b11), los *σωκρατικοὶ λόγοι* eran un género literario difundido—, que los rasgos del Sócrates platónico y el de Jenofonte, por ejemplo, correspondan por igual a la figura histórica, siendo como son diferentes en aspectos cruciales. Los diálogos socráticos podían reflejar en algunos aspectos más el pensamiento del escritor que los rasgos de la figura histórica.

Para Kahn, entonces, el problema de la acrasia adquiere un relevancia primordial, dado su interés en construir una interpretación de la obra temprana y media de Platón que no suponga la separación artificial, y extraña a los textos, entre una etapa puramente socrática (en la que Platón es un mero portavoz de las opiniones del Sócrates histórico) y una etapa ya platónica (marcada por la formulación de la teoría de las Ideas y el argumento de la reminiscencia) en la que Platón construye sobre las bases socráticas su propia filosofía. El paradigma propuesto por Kahn, mucho más comprensivo y justo (a mi juicio) con la figura de Platón y con los textos, quiere proponer una lectura de los diálogos llamados “socráticos” para la cual estos son expresiones parciales de la visión filosófica más cabalmente expresada en la *República* y el *Fedón*. La cuestión de la negación de la acrasia entra a jugar un papel crucial aquí, dado que una de las razones más importantes que se esgrimen para distinguir una etapa distintivamente socrática es justamente el aparente cambio de actitud que Platón, al proponer una psicología moral fundada en la división tripartita del alma, tuvo con respecto a este tema.

Ante la disyuntiva entre (1) hacer consistentes las tesis del *Protágoras* y la *República* y (2) afirmar el papel puramente instrumental de la negación de la acrasia, Kahn opta por la segunda y decide mostrar cómo, a pesar del énfasis que tiene en el *Protágoras*, esta tesis no es realmente sostenida por Platón como propia. Lo cual, claro está, lo fuerza a sostener que el

papel del argumento dentro del diálogo es puramente instrumental y claramente erístico. En sus propias palabras, que sólo se afirma en virtud del interés, más fundamental para Platón en ese contexto, de mostrar cómo el valor puede ser también conocimiento. Esta monografía es justamente un esfuerzo por hacer inteligible una alternativa a esta conclusión, que Kahn considera inevitable.

La segunda consideración, la inconsistencia entre las tesis del *Protágoras* y la *República*, ha sido brillantemente contestada por Carone [2001]. Para ella, la *República* no representa ningún cambio sustancial de opinión con respecto al *Protágoras*. Es tan imposible para la psicología moral de *Rep. IV* como para el *Protágoras* que (1) un agente conozca cuál es el mejor curso de acción disponible y, sin embargo, actúe en contra; pero además (2) que un agente actúe en contra de lo que cree correcta o erróneamente que es mejor, en el momento de la acción y considerando todos los hechos a su alcance. La virtud como armonía psíquica de *Rep. IV* cumple la función de hacer inteligible cómo el miedo y el deseo de placer influyen en el acrático causando un cambio temporal de *opinión*, de suerte que éste aún actúa de acuerdo con lo que, en ese mismo momento, considera mejor.

Si aceptamos que hay buenas razones para dudar de estos dos constreñimientos, que como dije son externos al diálogo, una interpretación comprensiva del argumento final del *Protágoras*, esto es, una interpretación que se tome en serio el papel que allí juega la negación de la acrasia adquiere aún más fuerza e importancia. En esta monografía he querido construir justamente esa interpretación. En ella, he tratado de lograr tres cosas. En primer lugar, validar la inferencia de la paradoja moral (nadie obra mal, o es cobarde, a no ser por ignorancia) a partir de la paradoja prudencial (nadie se dirige voluntariamente a lo que es malo o perjudicial). En segundo lugar, mostrar que la tesis de la imposibilidad psicológica de la acrasia y el hedonismo que la sustenta cumplen un papel tan decisivo en el argumento del *Protágoras*, y en la defensa de las paradojas socráticas, que Platón está obligado a suscribir ambos. En tercer lugar, proveer una respuesta al problema de la aparente incompatibilidad entre el hedonismo del *Protágoras* y la feroz crítica al hedonismo que se avanza de manera paradigmática en el *Gorgias*.

Así planteada, mi interpretación afronta la dificultad de ir en contra de casi la totalidad de las opiniones canónicas con respecto al argumento del *Protágoras*, su relación con el *Gorgias* y la actitud general de Platón hacia la negación de la acrasia y el hedonismo. La negación de la acrasia, se arguye, es tan contraria a la experiencia que no puede tomarse más que como un artilugio dialéctico fríamente calculado para derrotar al sofista Protágoras; el hedonismo, por su parte, se asume por principio como una opinión antiplatónica y el *Gorgias* como el diálogo que, a este respecto, tiene la última palabra. Espero que ahora parezca un poco más plausible,

al menos, que es el hecho de persistir en dichas opiniones lo que ha generado una serie de problemas interpretativos que no sólo se quedan en el *Protágoras*, sino que se extienden a dimensiones tales como el carácter de los diálogos socráticos y la unidad del pensamiento de Platón a través de sus diferentes etapas. Además, considerando que hay buenas razones para dudar de los constreñimientos externos que han obligado a los intérpretes a considerar insincera la negación de la acrasia, una interpretación que le haga justicia al argumento final del *Protágoras* es no sólo posible sino necesaria.

Bibliografía

- Annas, J. [1999], *Platonic Ethics, Old and New*, Cornell University Press, Ithaca, London.
- Candel Sanmartín, M. [1982], *Aristóteles. Tratados de lógica I*, Biblioteca Clásica Gredos, Editorial Gredos, Madrid.
- Carone, G. R. [2000], 'Hedonism and the pleasureless life in plato's *Philebus*', *Phronesis: A Journal for Ancient Philosophy* XLV(4), 257–283.
- Carone, G. R. [2001], 'Akrasia in the *Republic*: Does Plato Change his Mind?', *OSAP* XX(2), 107–148.
- Davidson, D. [2001], *Essays on Actions and Events*, Clarendon Press, Oxford.
- Dodds, E. R. [1959], *Plato's Gorgias*, Clarendon Press, Oxford.
- Dyson, M. [1976], 'Knowledge and Hedonism in Plato's *Protagoras*', *The Journal of Hellenic Studies* 96(1), 32–45.
- Feldman, F. [2002], 'The Good Life: A Defense of Attitudinal Hedonism', *Philosophy and Phenomenological Research* 65(3), 604–628.
- Feldman, F. [2004], *Pleasure and the Good Life: Concerning the Nature, Varieties and Plausibility of Hedonism*, Clarendon Press, Oxford.
- Gallop, D. [1964], 'The Socratic Paradox in the *Protagoras*', *Phronesis* 9(2), 117–129.
- Hackforth, R. [1928], 'Hedonism in Plato's *Protagoras*', *The Classical Quarterly* 22(1), 39–42.
- Hackforth, R. [1945], *Plato's Examination of Pleasure*, The Library of Liberal Arts, Cambridge University Press, Cambridge.
- Johnson, C. [2005], *Socrates and the Immoralists*, Lexington Books, Oxford.

- Kahn, C. H. [1996], *Plato and the Socratic Dialogue. The Philosophical Use of a Literary Form*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Klosko, G. [1980], 'On the Analysis of *Protagoras* 351b-360e', *Phoenix* 34(4), 307–322.
- Pallí Bonet, J. [1985], *Ética nicomáquea. Ética eudemia*, Biblioteca Clásica Gredos, Editorial Gredos, Madrid.
- Santas, G. X. [1964], 'The Socratic Paradoxes', *The Philosophical Review* 73(2), 147–164.
- Santas, G. X. [1966], 'Plato's *Protagoras* and Explanations of Weakness', *The Philosophical Review* 75(1), 3–33.
- Sullivan, J. [1961], 'The Hedonism in Plato's *Protagoras*', *Phronesis* 6(1), 10–28.
- Taylor, C. C. W. [1976], *Plato: Protagoras*, 1 edn, Clarendon Press, Oxford.
- Taylor, C. C. W. [1991], *Plato: Protagoras*, rev. edn, Oxford University Press, New York.
- Vlastos, G. [1956], Introduction, in M. Ostwald, ed., 'Plato's *Protagoras*', Liberal Arts Press, New York.
- Vlastos, G. [1969], 'Socrates on Acrasia', *Phoenix* 23(1), 71–88.
- Vlastos, G. [1994], The Socratic Elenchus: Method Is All, in M. Burnyeat, ed., 'Socratic Studies', Cambridge University Press, Cambridge, pp. 1–37.
- Wolfsdorf, D. [2006], 'The Ridiculousness of Being Overcome by Pleasure: *Protagoras* 352b1-358d4', *OSAP XXXI*(2), 113–136.
- Zeyl, D. [1980], 'Socrates and Hedonism: *Protagoras* 351b-358d', *Phronesis* 25(3), 250–269.