

**UNIVERSIDAD IBEROAMERICANA**

**CIUDAD DE MÉXICO**



**LA NOCIÓN DEL DEL HEDONE EN LOS DIÁLOGOS  
DE PLATÓN**

**TESIS**

**QUE PARA OBTENER EL GRADO DE**

**DOCTOR EN FILOSOFÍA**

**PRESENTA**

**AGUIRRE SALA, JORGE FRANCISCO**

**México, D. F. 1994**

*Escribí este libro para convencer a Ana  
de que el placer es bueno,  
y lo dedico a la memoria de David,  
quien vivió la virtud con gran gozo.*

## INDICE

	Página
0. Introducción.....	4
1. La multiplicidad de la <i>hedoné</i> , sus ambigüedades y problemas, gestación de la falacia: hedonismo-moralismo.....	21
1.1 El <i>Hippias Mayor</i> : o de la satisfacción como productor y no como fruto.....	21
1.2 El <i>Protágoras</i> : o del arte de medir sufrimientos con deleites.....	24
1.3 El <i>Gorgias</i> : o del goce tortuoso.....	27
1.4 El <i>Fedón</i> : o de la dicha de olvidar el olvido.....	32
1.5 El <i>Banquete</i> : o del amor entre opuestos.....	36
1.6 <i>La República</i> ; o por qué el filósofo es más feliz leyendo en mayúsculas al ser.....	39
1.7 El <i>Fedro</i> : o del maníaco deleite de la sensata conversación.....	56
1.8 El <i>Timeo</i> : o del porvenir del devenir.....	60
2. Las tesis sobre el placer en el <i>Filebo</i> .....	66
2.1 El placer es el bien universal.....	66
2.2 El placer es la cesación de dolor.....	69
2.3 El placer es génesis.....	73
3. La tesis de Platón y nuestra lectura.....	78
3.1 El placer no es el bien, pero ¿puede ser bueno?.....	78
3.2 La noción de <i>génesis</i> y de <i>ousía</i> .....	81
3.3 Taxonomía del placer.....	88
3.3.0 Advertencias.....	88
3.3.1 El criterio moral: placeres necesarios e innecesarios.....	90
3.3.2 Placeres buenos y malos, mesurados y violentos.....	91
3.3.3 Placeres verdaderos y falsos.....	93
3.3.4 Placeres de la anticipación y la memoria.....	95
3.3.5 Placeres del cuerpo, del alma y mezclados.....	96
3.3.6 Placeres puros y mixtos.....	100
3.3.7 Recapitulación y aclaraciones.....	103
3.4 Placer y saber; un matrimonio entre primos.....	106

4. Conclusión. La solución final de la falacia implica la moral del bienestar.....	110
5. Un apéndice obligado: <i>Las Leyes</i> .....	115
5.1 La enmienda.....	115
5.2 La desilusión y la mentira piadosa.....	117
5.3 El rechazo: no todo lo gozoso es bueno.....	119
5.4 La confirmación en dos sentidos.....	124
BIBLIOGRAFIA.....	131
HEMEROGRAFIA.....	138
Pasajes citados de las obras de Platón. ....	140
Citas de obras de la antigüedad.....	142

## 0. INTRODUCCION.

Un destello de sabiduría caracteriza a quien busca el matiz preciso y elegante acerca de su saber. Con un fino espíritu de investigación cualquier dilema aparece evidentemente como un problema de imprescindible solución. La prisa nace por el deseo de libertad ante los grilletes de lo paradójico y quizá de lo falaz, siendo, todavía en esos instantes, más fuerte el anhelo que la pretendida liberación. Resulta imperioso nuestro querer por encima de lo conocido y lo experimentado. El dilema se transforma en exigencia porque una dimensión de lo propiamente humano apremia las respuestas; tal querer es capaz de mover a lo demás a todo; de poner a su servicio lo más digno de la existencia: la gloria o la fama, la fortuna o el estatus social, la inteligencia y la razón, o cualquier otra cosa si así lo prefiere. Y sin embargo, la conciencia se sabe autoengañada.

A pesar de lo anterior buscaremos el detalle, el recóndito rincón donde las cosas se ven más claras, más de lejos y amorosamente mucho más nuestras. Lo íntimo, todo lo profundamente personal, queda vinculado a un ejercicio de fundamentación exterior y universal. La ruptura y la transgresión se tornan el camino necesario de la restauración. Nos sentimos rotos, y en el sentido del hacer quebrar nos aliviarnos del resentimiento de toda nuestra contingencia. El oficio va más allá de una simple revancha, pues no sólo constituye otra oportunidad, sino por necesidad, se convierte en el habitat de la ocasión y la vocación. No somos libres, sólo podemos elegir los medios para nuestra realización: la única opción es acertar.

Quienes difieren de nuestro ver son, sin duda, muy respetables. Pero no por ello menos cuestionables. Con la natural y espontánea sagacidad de nuestro desenfado les preguntamos: ¿vives atrapado en la falacia moralista?, ¿te has percatado de la paradoja engendrada por tal ardid?, ¿sigues tirando de ambos extremos de la cuerda porque temes perder el equilibrio causado por la tensión y la guerra?, ¿o definitivamente nunca dudas?. Y miren ustedes: "nunca" es una palabra demasiado fuerte, siempre ha sido excesiva...

¿Falacia moralista?, ¿acaso los filósofos no han tenido suficiente con la denuncia del olvido (del ser) y con la falacia naturalista?. Para los filósofos, eso sí, nunca es suficiente... pues la condición humana es la interminabilidad conciliada con la eternidad, en la medida de lo posible en la paz, o al menos, en la salvación.

No hablamos de un dilema porque estrictamente no lo es. Es una falacia porque nos miente, porque nos enfrenta a una disyuntiva sin alternativas, sin términos medios, ni matices, ni caminos de conciliación. Opciones cerradas creadas por mentes herméticas y nunca neumáticas. Nombremos, definamos y denunciemos sus polos constitutivos: moralismo y hedonismo.

Entendemos por moralismo la doctrina (de cualquier tipo) encaminada obligatoriamente a buscar el bien, siendo éste el conducirse con éxito hacia cierto arquetipo de la perfección, cuando no al arquetipo incriticable mismo de ésta. Tal conducta implica un saber inteligente y prudencial, donde cautelosamente se miden y toman los medios para la consecución del fin impuesto. Como generalmente el moralismo en tanto doctrina se manifiesta de modo dogmático, conlleva cumplir con la normatividad; abandonarse al deber expresado en una amplia recopilación de instrucciones de toda índole (higiénicas, sexuales, sociales, éticas, culturales, pedagógicas, religiosas, etc.) El moralismo solicita la virtud y la vida del bien según sus canones irrenunciables, y lo exige coercitivamente (de hecho o con amenazas, a veces sólo instaurando en la conciencia una serie atávica de supersticiones y tabús). El moralismo predica el sacrificio, la inmolación y el dolor como caminos exclusivos para el crecimiento; sólo la renuncia conduce a la ganancia y la ley a la consolidación. A lo largo de la historia ha adoptado muchas caretas: encráticos, gnósticos, montanistas, cátaros, jansenistas, "reformistas", etc., etc. Pero bajo sus diversas máscaras de pureza se sigue escondiendo una actitud maniquea, insana, sospechosamente herética y anti-humana, que dejó en la "moral victoriana" su expresión más acendrada: ante todo y sobre todo el bien, únicamente alcanzable por el deber y las malversiones del ascetismo más atentas a lo "bajo" que a lo "alto". Todas estas formas cometen el denominado "pecado de angelismo". Las esferas sociales, intelectuales, laborales, etc., son instancias moldeadoras extrínsecas de los instintos, deseos y pulsiones en aras de la perfección y mejor organización humana impuesta, cerrada al diálogo e imposible de comprender por quien ha tenido que verselas en el papel de educando. El dominio llega a su extremo: conciencia en cada movimiento, directriz para cualquier quehacer, legitimidad social en toda expresión y expansión de crecimiento.

Una posición tal centra su atención en un juicio moral basado en los valores absolutos -según su postulación- y rechaza lo transitorio y pasajero. Fija su predilección en "lo alto" y desprecia lo particular. Valúa óptimamente lo universal a expensas de lo concreto, y por lo

tanto no da importancia a lo deviniente, a pesar de la singular circunstancia humana perennemente mudable. Como es obvio, aquí no hay cabida para el placer. Ello obedece a dos razones; primeramente éste se presenta como un movimiento de satisfacción incidental, y como tal, accidental, insuficiente y dependiente. Es un pormenor de poca monta, al cual inmerecidamente se le ha hecho caso en aras de un agrado tan insignificante como una gota arrojada al mar. Ninguna capitalización moral ofrecerá algo tan fútil y efímero, por no decir tan lleno de contradicciones. En segundo lugar, el placer -todo el mundo lo sabe- la mayoría de las veces se presenta en contra del deber. Regularmente somos muy dados a aceptar una oposición inevitable entre el bien y lo deleitoso, sobre todo si éste es lo suficientemente grande y "vale la pena". Los goces van contra la obligación, o por lo menos a nadie se le impone el deleitarse. Según el moralismo en el placer no tiene lugar la bondad, ambos se excluyen mutua y definitivamente, repeliéndose como opuestos irreductibles, del mismo modo en que se rechazan la permanencia y el fluir, o lo necesario y lo vano.

Por otra parte el hedonismo posee muchas y variadas versiones, todo ello lo desvirtua. En la forma más vulgar se considera la doctrina que postula el placer como el bien supremo y lo ubica en la categoría del máximo valor fundante. No queda claro, bajo el supuesto del goce definido como satisfacción, si lo concebido como placentero es el objeto satisfactor, o el proceso de satisfacción, o el nuevo estado donde ha desaparecido la necesidad o incomodidad, o son las tres instancias. Así algunos opinarán: lo deleitoso, y por ende lo bueno o el bien, es beber; otros dirán: que la bebida, otros, en fin, considerarán: que es el estado de plenitud. Pero cuando el placer es postulado como el bien superior, normalmente no se piensa más allá de los placeres inmediatos y sensibles. Así, hay quienes defienden los valores de la tierra, de la vida, de la fuerza como voluntad de poder, de una manera tan exagerada que convierten al espíritu en mero instrumento de cálculo para hallar las vías de máxima exaltación y excitación del hombre abandonado a un frenesí, el cual es más prueba y síntoma de frigidez por la existencia, que de una apreciación y valoración adecuada de la misma. El goce, indudablemente, también posee su escala. De este modo se puede buscar el más inmediato, aquel de fácil obtención, el más frecuente, o el más intenso. La mayoría de las veces los humanos lo queremos todo: placeres fuertes, muy seguidos, lo más permanente posible, pero, ante y sobre todo, pronto. Nos hallamos prestos al goce y renuentes para amplias tareas. No es fácil detenerse a considerar los efectos a largo plazo, la utilidad final, la

conveniencia más allá del momento y del explosivo sentimiento de alegría o gratificación. Cuando el hedonismo se presenta perentorio, su cálculo no contempla el alborozo que es efecto de lo bueno y lo valioso, el esfuerzo prolongado y agradable de lo moral, de la búsqueda auténtica del ser por el saber o por cualquier otra vía trascendente a la inmediata sensibilidad, o simplemente del conducirse conforme a las razones de la ética. Lo bueno, cifrado por otra parte gracias al moralismo, aparece irreconciliable con lo placentero. El trabajo se opone al 'bien vivir', no son compatibles "placer" y "deber", tanto es así como cuando los amigos nos preguntan ¿vas de viaje de placer o de negocios?, la "vida buena" se opone a la "buena vida".

Frente a los términos de esta falacia donde el bien y el placer son enemigos porque no se han comprendido del todo, nosotros alcanzamos a preguntarnos ¿qué hace de la 'buena vida' una vida buena?, ¿podría un deber seguir al ser del placer?, ¿hay razones para afirmar de la vida moral una existencia placentera?, ¿es el placer un derecho (natural o no) lo suficientemente fundado para convertirlo en exigencia ante cualquier moral, en toda sociedad?, ¿es posible conciliar la pulsión, el deseo y el querer con la cultura, la religión, la organización política, el derecho de los demás y en fin, con todas las instancias de gobierno, poder y de heteronomía?, ¿es la moralidad la negación de la naturaleza hedonista de nuestra condición?, ¿puede el placer, en todos los casos posibles, carecer de la calificación moralmente buena, y, por su parte, el ejercicio de la virtud carecer del goce?, ¿podrá la ética incorporar como un bien el disfrute propiamente humano, o necesariamente será represiva e intolerante?.

Intentar resolver todos estos cuestionamientos implica una problemática en horizontes más amplios, pues de inmediato viene a la mente la consideración de binomios como: placer-dolor, dolor-virtud, placer-virtud, dolor-vicio, placer-satisfacción, naturaleza-necesidad, satisfacción-bienes, etc. etc. El mundo del dolor y de lo placentero, de la virtud y la degeneración también se encuentra mezclado con el saber, la conciencia, la elección de la voluntad guiada o no por la inteligencia, la opción determinada por una jerarquía de valores, sean autónomos o heterónomos, justificados o gratuitos, y en campos más psicológicos evidentemente encontramos las instancias conscientes, subconscientes, inconscientes, principios de realidad y de placer, mecanismos de representación y de represión, caminos de realización y sublimación, etc. ¿Cómo solucionar un problema tan vasto?



No prometamos lo imposible, intentemos lo factible. Vayamos tras la unidad de los placeres: ese uno, ese *eidos*, idéntico y común a todos los múltiples dados en la existencia. Búsquemos lo universal del placer, pero por arriba de lo universal, tratemos de llegar a lo necesario, lo fundante, la instancia última y legítima del por qué los placeres son tales, del por qué se pueden creer moralmente buenos, del por qué se justifican dentro de una ética lo bastante razonable para que sea persuasiva.

Nuestro propósito es incluir el placer en la moral, casar a la ética con lo deleitoso, encontrar una fórmula lo suficientemente humana y atractiva para integrar a los hombres en ambas dimensiones tan vitalmente importantes. En otras palabras, el estudio aquí presentado tiene una pretensión básica: poner los cimientos, las explicaciones, definiciones semánticas y conceptualizaciones ontológicas necesarias para fincar una senda hacia "la moral del bienestar". La satisfacción y armonía, tanto de la dimensión moral como de la hedonista exige al humano un estado de libertad, una libertad diferente de cuando hemos quitado a nuestra conducta "el velo de la conciencia", y nos descubrimos en un profundo malestar moral. Exige "la moral del bienestar", porque considerar al hombre incomunicablemente fraccionado en dos esferas sin posibilidad de reconciliación y sin la esperanza de una autenticidad, de una vida íntegra, es condenar a la humanidad al sinsentido. Un anatema así incuba la semilla de lo absurdo, luego hemos de rechazar su posibilidad. Deseamos incluir el placer en la virtud. Para lograrlo habremos de elaborar un análisis, un balance y un intento de acercamiento entre las partes.

Nos proponemos poner en claro el punto de partida al cual debemos la búsqueda de satisfacción, la razones para definir el placer en sí y el por qué se concibe como el móvil de nuestros quehaceres, decir cual es el criterio de satisfacción de toda existencia viable. Y todo lo anterior porque sostenemos la tesis de que un placer verdadero es productor de un estado moral más excelente en comparación de cualquier situación donde la moralidad se da coaccionadamente de forma inevitable. Pretendemos disolver la falacia moralista, que también podríamos denominar "falacia hedonista", y acabar con el conflicto insalvable entre placer y deber (éste último como sinónimo utilizado muy imprecisamente de lo bueno o del bien, particularizado en la idea de virtud), con el sacrificio de uno por la victoria del otro, con la idea de lo penoso como el único camino para el desarrollo. Romper el rompimiento entre 'naturaleza' y 'ley o cultura'. Nos apetece quebrar la falacia instaurando la "moral del bienestar", ver a ésta

como consecuencia inevitable de nuestra tesis, derivada a su vez, de la definición de placer elucidada en el análisis profundo y detallado de sus condiciones y relaciones.

Para decirlo llanamente, sostendremos -dando cuenta y razón- para el placer auténtico la atribución de bueno. Tesis formulada en nuestro texto con el enunciado siguiente: "sí, en efecto, el placer es *génesis* y toda *génesis* se ordena hacia su respectiva *ousía* y por tanto el placer es la generación hacia nuestra propia *ousía*, entonces el placer es bueno a pesar de no ser el bien". Suponemos, evidentemente, como bueno lo enfocado en función del crecimiento, realización e integración de la *ousía*, pero aún este supuesto se elucidará en el análisis de esta noción.

Una proposición como la de nuestra tesis nos obliga a la explicitación de sus diversos términos; en especial el sentido de la *génesis* y de la *ousía*, también de la ordenación, de lo bueno y del bien. Estas nociones nos llevan a otras como las de movimiento, dolor, oquedad y necesidad, saber, pureza, *anámnesis* y *mnémes*, de lo erótico y todos sus corolarios. Pero nuestra tesis también nos guía a otras implicaciones, como son: sólo el hombre verdaderamente virtuoso puede gozar del placer auténtico, (con lo cual romperíamos la parte hedonista de la falacia), de ahí mismo se desprende el por qué el ejercicio de la virtud es un goce. Es decir, la persecución del bien moral- y su participación- constituye una acción placentera. Tal resolución es nuestro objetivo, y tal afirmación es nuestra meta.

No podemos renunciar al placer, tampoco al bien. Ambos han ido de la mano a lo largo de la historia de la humanidad, también a lo ancho de la historia de la ética. ¿Quién ignora la tragicomedia de la condición humana, en que placer y dolor viven mezclados y sucedidos interrumpidamente uno del otro?, ¿cómo cerrar los ojos al otro género de realidades como la virtud y el vicio?, ¿cómo no pensar en sus intersecciones, y mucho más aún en sus contemporáneas desviaciones?. Reconciliar a estos divorciados, disolver la falacia moralista-hedonista y sus dramáticas aporías es la intención de nuestro aporte, el anhelo de iluminar el futuro de una moralidad, de un hedonismo y de la vida humana puesta en crisis (en aras de no sé qué perversión que parece invencible). El placer, cuando es correctamente entendido, es bueno. También necesitamos comprender con toda honestidad a lo 'bueno' para asimilar la verdad profunda de esta interpretación.

Nuestro trabajo se ubica en el marco de la vigencia y contemporaneidad de Platón, el más real de los filósofos, cuyo pensamiento es el más existencial de las filosofías. Porque para el caso del placer o de cualquier otra cosa o idea, ni Grecia, ni su esplendoroso Platón, son la excepción de las directrices universales de nuestra cultura. Porque como bien enseña un pensador contemporáneo: "Grecia es un camino. Un camino junto al mar bordeado de amapolas, con un cielo radiante surcado por teorías de palomas que vuelan dentro del poema, el poema es de mármol. El país es de mármol. De esa materia está hecho el Pensar de los pensares: el pensamiento platónico"<sup>1</sup> Es obvio para todos que antes de Platón se había hablado sobre el tema. Pero antes de él nadie había pensado sobre el *eidós* de la *hedoné*. Nadie había legitimado esta noción tan íntima y personal, de un sentimiento y experiencia común y vivencial respecto del cual no creemos se nos pueda enseñar algo, y menos por alguien tan aparentemente vetusto e intelectual como Platón.

Platón es uno de esos colegas dispuestos a aceptar las más fuertes objeciones, pues tan pronto se entabla la disputa con él, irremediabilmente caemos en su método: el diálogo, ese hablar del pensamiento consigo mismo. Un buscar la verdad, -esa enfermedad cuyos síntomas son su propio remedio-, apoyados sobre sus anchos hombros desde donde miramos nítidamente el mundo. Objetar su validez actual equivale a iniciar una conversación y en ésta se desprende por sí solo el pensamiento sobre sus propios pliegues, con la práctica de un método dialogal, más bien de un estilo, inaugurado por él y vigente hoy todavía. No hay otro camino... las amplias espaldas de Platón no podemos verlas por encima de nuestros hombros.

En el presente se ha evitado intencionalmente toda comparación y conexión a pensadores posteriores; antiguos o contemporáneos, importantes, influyentes o realmente significativos. Tanto porque las referencias serían prácticamente infinitas como quizá -permítasenos aventurar este juicio tan desmesurado- resultarían inútiles. Algunos matices, eso sí... pero nada nuevo hay bajo el sol. ¿Qué novedad, precisamente, tiene entonces nuestra interpretación?. HeLa aquí: quien revise la bibliografía platónica encontrará un largo listado de traducciones, comentarios, libros, artículos, etc. lo suficientemente amplio para dejarle sin aliento. Pero cuando se procure una selección de la bibliografía platónica sobre el tema del placer no llegará a una enumeración mayor a los dos dígitos. Como muestra, decimos

---

<sup>1</sup> Carvajal, J., *Occidentalmente*, Juan Pablos Editor & U.A.M., México, 1989, p 7.

comúnmente, basta un botón: veáanse las ediciones del *Filebo* consignadas en nuestra bibliografía. Existen un par o dos más sin mayor importancia. Este diálogo, abocado en especial a nuestro tema, y nuestro tema mismo, ha sido muy poco tratado en comparación de otros. Los británicos, tan aficionados al mundo clásico, han tardado cien años en producir una segunda versión al inglés del diálogo (me refiero a la versión de Gosling (1975), pues anteriormente solo existía la de Fowler). Incursionamos en un camino poco frecuentado y casi nunca en filosofía en castellano. Aquí estriba la originalidad de nuestro estudio. De ello damos amplia prueba en nuestro capítulo tercero, ahí se puede hallar nuestra argumentación, nuestras diferencias con los traductores y los conocedores, nuestras increpacias y discrepancias con nuestro autor, y por supuesto, nuestras críticas a sus errores.

La interpretación aquí adoptada, más precisamente, la tesis a sostener nos parece audaz: el placer puede ser bueno, el placer auténtico es bueno. Esto vale en sí mismo y por ende para Platón. ¿Qué necesidad hay de repetir lo bien dicho?. Sin embargo, hemos de advertir, Platón no lo dijo. Somos nosotros quienes al vernos sumergidos en las angustias de la falacia moralista hemos recurrido a nuestro maestro en busca de auxilio, y así, en el diálogo con él, y en el ejercicio de la mayéutica, descubrimos nuestra posición. Cuando Platón iluminó todo el futuro de Occidente dejó sugerido el que ahora se presenta como "nuestro" descubrimiento. A nadie medianamente enterado del discurrir platónico se le hubiera ocurrido sospechar siquiera una tesis así en Platón. Mucho menos si sus noticias proceden de la tradición ortodoxa. Nuestro Platón no es - no puede ser- el de Rafael, un pensador sólo "pintado", señalando a un cielo sin ubicación, en el cual nunca pensó. A nuestro parecer no es el filósofo parcial y ortodoxo mostrado por los manuales de Filosofía como un pensador reñido con la empiria.

Nuestro punto de vista, debemos advertirlo, es heterodoxo, pero no por ello con menos intenciones moralizantes. Parte de una afición y una formalidad anterior a este trabajo: el primer análisis acerca de la *areté*, el cual<sup>2</sup> nos reveló tantas respuestas como dudas; cómo y por qué era posible -y necesariamente justo- incluir el *érgon* del *epithymeticon* en la *areté*. Este cabo sin atar nos ha dejado una inquietud hasta ahora. O peor aún; por qué cada *érgon* y la totalidad de ellos en cierta unidad se encuentran permeados de *hedoné*, por qué la

<sup>2</sup> "La noción de *areté* en los diálogos de Platón". Universidad Iberoamericana, 1985

*phrónesis* es grata a pesar de su dificultad. Con el antecedente del mencionado estudio, se comprende nuestro especial interés por el autor y el tema que ahora nos ocupa. Es cierto, este trabajo es continuación de aquél, y en alguna medida también su fruto, como por otros lados es producto de muchos otros (ver en la hemerografía la de nuestra autoría). Sin embargo, cada uno de los textos es independiente de los demás, guarda su unidad propia, a pesar de hacer (¿cómo resistir a una tentación tal?) referencia a algún otro, pero sólo cuando fue pertinente para darse a entender mejor, pero sin suponer o dar por sabida la totalidad del texto acotado. No así sucedió con la obra platónica. Reconozcámoslo: nuestra primera intención fue ofrecer al no especialista (y también al especialista, claro está) un instrumento de acceso al estudio de la *hedoné* y sus vínculos con la *areté* en Platón sin suponer la lectura directa de las fuentes. Ello explica la cantidad de citas y glosas incluídas en nuestro texto. Pero nos fue imposible, pues mientras avanzaba la investigación, el nivel de análisis pretendido para nuestro discurso no obligó a especializarnos algunas veces muy sútilmente. Y en consecuencia, advertimos que será muy difícil seguir el hilo de nuestras argumentaciones y disquisiciones a quienes no recuerden los diálogos. Esto es una restricción, y por la misma, el título de nuestro trabajo no alcanza mayores pretensiones cuando bien podría.

Ideamos esta tesis desde la perspectiva de nuestros anteriores textos, por tal razón hemos omitido una serie de datos y cuestiones de menor relevancia ya tratadas, por ejemplo; la discusión de la evolución del pensamiento platónico, la cronología de los diálogos o las desaveniencias de algunos diálogos, como en particular el *Fedón* con el resto del *Corpus*. Sin embargo es necesario que indiquemos algunas de nuestras interpretaciones, pues como señalamos más arriba, nuestro punto de vista no es del todo ortodoxo y porque se basa en otras investigaciones. Destacan por su importancia, y en especial para nuestro interés, nociones básicas que nos permitirán comprender en mayor medida nuestro punto de vista. Entre ellas las de: *areté*, *érgon*, *enéргеia*, *génesis*, *kínesis*, *physis*, *ousía*, *phrónesis*, *nóesis*.. Dedicuemos unas cuantas líneas a cada una, no con la intención de establecer un glosario, sino más bien para dar un contexto más cabal a nuestra tesis.

Comunmente se designa en castellano como "virtud" al término griego *areté*. Pero no es tan fácil una equivalencia que pretenda ser exacta. *Areté* no es un término absoluto, es decir, no posee sentido en sí y por sí, sino que designa una realidad con referencia a otra. Su traducción

puede hacerse como nobleza, excelencia, perfección, eficacia, utilidad, autenticidad, talento, buen oficio o servicio y hasta como salud, bondad e inclusive como "bueno" en el sentido de un adjetivo calificativo. Pero de todos estos términos cabe preguntar que una cosa es noble, excelente, perfecta, eficaz, etc. respecto de qué o de quién. Por ejemplo un lápiz es bueno si marca el papel, un cuchillo si corta bien, etc. Así la *areté* es una cualidad respecto de alguna realización. Así los griegos podían hablar de la *areté* del jinete, si es ágil y rápido en el cabalgar; de la del guerrero, si es valiente, etc. De modo que cada cosa u oficio posee su propia "virtud". Decimos, en definitiva, que respecto de su oficio o función, una persona o cosa posee nobleza, excelencia, poder, utilidad, etc.

La referencia para atribuir con la *areté* a algo o a alguien depende de lo que en griego se denomina *érgon*. Este término significa función o finalidad. Lo que hace que algo sea 'noble', 'eficaz', 'auténtico', es el hecho de que cumple satisfactoriamente la función o finalidad para la cual existe. Así, podemos decir que alguien posee *areté* si lleva a cabo sus funciones y finalidades propias. Es absurdo hablar de alguna virtud o excelencia aislada de los fines, respecto a los cuales, el ente es eficaz. Es más claro cuando utilizamos el término "talento"; alguien es 'talentoso', 'poseedor de gran talento', pero necesariamente en función de alguna actividad o finalidad específica.

*Areté* y *érgon* se encuentran muy vinculados, pues la excelencia se da en función de la utilidad o finalidad. Por esto las razones para utilizar el término 'virtud' se deben a que éste denota cierta fuerza, cierta potencia o dinamismo para cumplir con la finalidad requerida. Ello nos pone en contacto con la noción de *enéргеia*, normalmente considerada como actividad, acto o actualización, aunque a veces también como función, o más precisamente funcionamiento hacia la realización de un fin. El uso de este término debe su innovación técnica a Aristóteles, como un correlativo de su concepto *dynamis*, entendido como capacidad. Es decir, nos referimos al poder de una cosa o persona para cumplir con su *érgon*, o lo que es lo mismo, consumir su fin.

El análisis que se puede hacer del término *enéргеia* en la *Física*, nos muestra un acercamiento a la noción de *génesis* de Platón, aunque en Aristóteles tiene un desarrollo propio y más vinculado a la *dynamis* (*Física*, I, 191b). Pero en la *Metafísica* encontramos más dificultades porque ninguno es susceptible de representación sensorial, ni siquiera de una explicación ejemplificada o analógica (*Metafísica*

1048a). A pesar de que en la página anterior (1047a) encontramos el primer ensayo sobre las relaciones de *enérgeia* y *kínesis*. Aquélla nos sugiere un movimiento completo, es decir, hacia la plenitud, mientras que *kínesis* resulta esencialmente incompleto (*atelés*, es decir, un movimiento que no persigue finalidad alguna). *Enérgeia* entonces deriva de *érgon*, función hacia la cual naturalmente tienden las capacidades del ente para *hacerse*, movimiento de las capacidades, potencia de capacidad.

La diferencia de *enérgeia* con *kínesis* es digna de tomarse en cuenta porque la *enérgeia* aristotélica ilumina de modo técnico y casi mecánico la noción de *génesis* en Platón. Noción que particularmente nos interesa porque será utilizada en nuestra tesis con bastante frecuencia. Podríamos acercarnos a ambas diciendo que representan un modo de ser, de trabajo o función, de 'generación' por la cual realmente se acerca el ente a su fin (*telos*), es decir, el estado de plenitud, de completud. Representan el movimiento, las funciones, de una capacidad que generalmente nos integran y por ello van acompañadas de placer ( *Metafísica* 1049b-1050a). En contraste, el simple movimiento, *kínesis*, no se encuentra dirigido hacia fin alguno, no persigue, en términos platónicos, la *ousía*, en los aristotélicos, a la *entelequía*.

*Érgon*, *enérgeia*, y también *areté*, necesariamente hacen referencia al proceso (*génesis*) por el cual el ente alcanza su fin, cumple con su *ousía*. De ahí la necesidad de explicitar más ampliamente, con motivo de nuestra tesis, éstas dos últimas nociones en el apartado 3.2. Pero acerquémonos un poco antes de presentar su desarrollo detallado en tal epígrafe.

Una distinción útil para comprender cabalmente la noción de *génesis* nos la da su comparación con *kínesis*. La *génesis* es un movimiento de realización, de tendencia a la plenitud, mientras que *kínesis* como simple movimiento no presenta tendencia hacia a un bien. En Platón también resulta ilustrativo el legado que recibe de la noción de *physis*. A pesar de que ésta normalmente se traduce por naturaleza, es claro que posee tres significados diferentes pero relacionados entre sí: 1) el proceso del crecimiento o *génesis* (así lo hallamos desde Empédocles, frs. 8, 63; en el propio Platón, *Leyes* 892 c; y hasta en Aristóteles, *Física* 193 b); 2) la materia 'física' de la cual están hechas las cosas, la *arjé* en el sentido de principio (Así en Platón, *Leyes* 891 c; Aristóteles *Física* 189b, 193 a) y 3) una especie de principio organizador interno, la estructura del ente. El primer y

segundo significado lo entiende Platón en el contexto del teísmo presocrático: materia viva y por tanto divina, en consecuencia inmortal e indestructible ( *Leyes* 967 a; *Epínomis* 991 d). Así la *physis* tenía un movimiento, pero con sentido, con vistas a un fin. Pero cuando el movimiento resulta desacreditado por Parménides, la *physis* como principio de movimiento queda eliminada, y tal principio es substituído por agentes externos ( v.gr.: 'amor y odio' en Empédocles, 'nous' en Anaxágoras, el 'azar' en los atomistas). Platón encuentra errónea las concepciones contemporáneas de la *physis*, porque están impregnadas de materialidad ( *Leyes* 892 b) y porque denotan la ausencia de un principio, de una finalidad, de una estructura o diseño intrínseco que de sentido al movimiento del ente (ausencia de *designio*, *techné*, ver *Sofista* 265 c). De manera que para corregir estos errores substituyó a la *physis* por la *psyché* como fuente del movimiento (Cfr. *Física*, II, 192b).

A pesar de lo anterior la *physis* conservó su primera denotación, *génesis*, con lo cual también dió sentido al tercer significado, principio organizador para el ente en movimiento, valga pues también como *ousía*. Con ello la *génesis* del ente se diferencia de la *kínesis* común por hallarse *enfinada*, tendiente al *telos*, al cumplimiento ordenado, organizado - y hasta garantizado- de la *ousía*, a pesar del comentario que consigna la *Ética Nicomaquea* en 1153 a 10-15, donde rechaza la interpretación de *génesis* como proceso y propone el acto o actualización de conformidad a la naturaleza.

La *ousía*, por su parte, la entendemos como la idea íntegra que nos exige que nos integremos, estructura interna del ente, diseño o modelo arquetípico, no queda concebida como un principio extrínseco o agente o causa exterior del movimiento de perfeccionamiento del ente en lo propio, sino como el organizador determinante del *érgon*. El movimiento propio del ente que se dirige hacia la plenitud del propio ente... es su *autogeneración*, ¡cómo pasar por alto tal tautología!

La *ousía* es fuente de movimiento, pero no como antecedente, sino como fin, sentido, propósito, *ideal*, objetivo de la *génesis*. En última instancia es la instancia última de la *areté*. La *ousía* nos exige el autocontrol consciente de conformidad a las funciones de su estructura. A este autocontrol le llamamos *phrónesis*, un saber distinto al de la *nóesis*, saber no conceptual sino connatural, saber no epistémico sino vivencial, experiencial, por afinidad y frecuentación, no es un saber discursivo ni racionativo, sino, precisamente, un saber por *synousía*, por familiaridad con la *ousía*.



¿Dónde entra el placer en todo esto?, esta pregunta precisamente constituye la formulación de nuestra tesis: el placer es una *génesis* ordenada hacia la *ousía*. *Génesis* que implica *phrónesis* dado que ésta es un consciente autocontrol. Pero de todo ello hablaremos en el capítulo tercero, por de pronto describamos los problemas y los antecedentes para llegar a él.

Ahora bien, para el desarrollo temático de este trabajo en el capítulo uno se procuró seguir la cronología de los diálogos generalmente aceptada. Sin embargo, la razón para proceder así obedece a motivos didácticos, pues en cada diálogo ocurre una instancia diferente para discutir diversos tópicos, en donde aparece la *hedoné* relacionada con el tema a tratar o indirectamente implicada con la cuestión. Así, pusimos en contacto el asunto correspondiente, en la medida de lo posible, con nuestra inquietud. Lo hicimos de manera lo suficientemente sesgada para ver cómo en cada uno de los diálogos se iban gestando los elementos de la falacia, los polos de la aporía y las intersecciones de la paradoja. Es decir, con ocasión de otras discusiones sobre antropología filosófica, ética, la justicia, la belleza, etc. se da la necesidad de hacer un espacio en el sistema de la filosofía como un todo organizado, para el placer. Pero esos cortes y fronteras le van imprimiendo y determinando ciertas cualidades, el esbozo de un perfil, la construcción de su definición y función para ser coherentes con los otros conceptos. Y es en ese camino en que surge la exigencia de elegir y tomar posición sobre la marcha, donde se crean las ambigüedades, problemas y múltiples facetas de la falacia. Esto quisimos entresacar a lo largo del capítulo uno. Todo él es la incubación de los conflictos y peripecias del reto a resolver por una tesis capaz de dar respuesta a toda demanda. Y si en el estudio de los diálogos parece reiterativo lo que se dice acerca del placer, ello se debe a un progreso desde los primeros, en que se plantean implícitamente los problemas, hasta los últimos que aportan las soluciones. No obstante, que cada inciso posee su sentido independiente, al final de cada uno aparecen las preguntas que abordan a la falacia.

El primer capítulo tiene como propósito recopilar los problemas de la falacia moralista, establecer todas las inseguridades, obstáculos y acertijos nacidos de los modos múltiples y concretos de la *hedoné* y a fuerzas de tanto chocar, requerimos un estudio frontal para derivar en el capítulo dos. Todo apunta hacia las explicaciones de los dos últimos diálogos platónicos. Como se dijo, cada diálogo se circunscribió con nuestro tema y buscó aclarar las "provisionalidades"

por resolver. Hemos de confesar que el inciso 1.1 correspondiente al *Hippias Mayor*, es el menos logrado. Pasamos después al *Protágoras*, al *Gorgias*, al *Fedón*, al *Banquete*... los huecos en el listado de los diálogos comparado con la cronología habitualmente establecida obedecen a la carencia de problemas significativos o conexiones con el placer en los diálogos ausentes. En contraste al primer inciso, el 1.6 dedicado a *La República* es quizá el más logrado de este capítulo, no sólo por su mayor extensión, sino por su interés. Después de todo se refiere a una de las obras capitales de Platón. Se da término a esta sección con el ensayo sobre el *Fedro* y el *Timeo*. Todos ellos fueron estudiados bajo la formalidad exclusiva de nuestro tema, e incluimos los subtítulos de manera que sugirieran una contradicción para otorgar el ánimo lúdico que todo conocimiento sobre lo serio debe tener.

El capítulo dos expone las grandes tesis sobre el placer en el *Filebo*. Hace mención de las discusiones intra-académicas llevadas al diálogo; aparecen ahí las figuras de Espeusipo, Eudoxo y Aristipo. Obviamente el texto no repara en las opiniones de Aristóteles quien seguramente para esas fechas todavía se encontraba en la Academia. Sin embargo nosotros lo incluimos y citamos las alusiones correspondientes al asunto. Este es un capítulo breve y más bien expositivo donde se verifica la tesis de Platón. Hacemos un análisis de las contradicciones y errores de las dos primeras definiciones acerca del placer, y mencionamos rápidamente la tercera para desarrollarla posteriormente en nuestro argumento, labor del capítulo siguiente. Pero es necesario aclarar lo arriba dicho: verificar o precisar la tesis de Platón es algo sumamente pretencioso y arduo y requiere aclarar que conociendo al Platón del *Teeteto*, por citar el caso más claro, y lo ocurrido en muchos otros, tenemos evidencia suficiente para sospechar que Platón no aventura tesis definitivas en sus diálogos. Prueba de ello es su constante revisión y autocrítica. Creemos que Platón adopta la tesis del placer como *génesis*, porque derriba las otras y porque ésta sirve a sus propósitos, que no compartimos: pues nosotros nos proponemos afirmar que el placer puede ser bueno, si, en efecto, es una *génesis* encaminada hacia la *ousía*. No obstante un pasaje que explícitamente la rechaza, a nuestro parecer Platón acepta esta definición, si no como definitiva, si como bastante cercana a su noción de *hedoné*.

A lo largo del capítulo dos se explica porque el humano busca la satisfacción. Responde a la disyuntiva y competencia entre el moralismo y el hedonismo. Justifica las vías para salir de la falacia.

Y recorre los derroteros para llegar a criterios inapelables de evidencia. En él describimos cómo Platón es el primero en dar cuenta y razón de los vínculos entre moralismo y hedonismo. Cómo ha sido capaz de legitimar la gestación del placer y al mismo tiempo fundamentar la existencia del placer creativo. Una descripción así podría insinuar fácilmente un Platón poseedor de la última palabra. Sería un tanto exagerado, simplemente constatamos que después de tomar la palabra el divino Platón, cualquier otro interlocutor se verá forzado a discurrir por sus cauces y, probablemente, no los desborde.

La solución a la falacia moralista-hedonista, en tanto una "moral del bienestar" se encuentra anunciada en el índice para el capítulo cuatro, intitulado Conclusión. Pero en honor a la verdad, la argumentación -dijimos- y por tanto, la tesis propiamente dicha se encuentran en el capítulo tercero. En él procuramos filosofar de manera rigurosa: defender un juicio a partir de las definiciones constitutivas de sus nociones, a partir de las premisas que lo hacen inteligible y, por supuesto, a partir de la verdad en que se encuentra. Para el primer inciso nos pusimos como tarea la explicación de la premisa menor "*el placer es una génesis*". Tesis atribuida a Aristipo con algunos matices que a la postre desconocemos, pues la escuela Cirenáica derivó y degeneró en un hedonismo vulgar, posteriormente asumido por ciertas interpretaciones imprecisas del epicureísmo. Platón adopta esta tesis para su objetivo: decir que el placer no puede ser el bien. Pero nosotros preguntamos ¿podrá ser bueno?. Es clara la distinción en nuestra mente entre el bien y lo bueno, entre lo bueno para el humano (sección 3.3.2 del trabajo sobre la *areté*) y el bien absoluto (sección 3.3.3 del mencionado). Esta distinción da pauta al *Principia ethica* y a la 'falacia naturalista' aludida más arriba y aquí adoptada.

El inciso dos consiste en la definición de las nociones que conforman la premisa mayor. De este análisis obtenemos la premisa: "*la génesis deviene, se produce, en orden hacia la ousía*". Este enunciado también pertenece a Platón, y sólo es la segunda parte del antecedente de nuestra tesis, la cual hemos formulado en una proposición condicional, con su propio antecedente en tres secciones (mayor, menor y conclusión) y su respectivo consecuente. Con estas dos premisas, la conclusión es ineludible. Platón no la formula, ni siquiera la deja ver entre líneas... tal conclusión es la tercera parte de nuestro antecedente. Puesto lo anterior podemos ir hacia nuestro consecuente,

nuestra tesis: " el placer -cuando es auténtico- es bueno, a pesar de no ser el bien".

Y como resulta notorio, la distinción entre lo bueno y el bien nos resulta imprescindible, de ella se ocupó Moore y la aceptamos sin más. Pero existe otro supuesto básico: lo generado u ordenado hacia la *ousía* es bueno. Ello es tan evidente que basta advertirlo una vez.

Por otro lado se introduce una petición: "si el placer es auténtico", la cual exige incluir el inciso tercero sobre las taxonomías del placer. En dicha sección terminamos de resolver los inconvenientes y obstáculos que surgen desde el capítulo primero, apuntalamos nuestra interpretación, criticamos a Platón al tiempo de reconocerle su genialidad y riqueza y finalmente nos encaminamos hacia la sabiduría.

Especial atención merece el subinciso 3.3.3 acerca de los placeres verdaderos y falsos en razón de la estipulación del "placer auténtico", y el 3.3.5 sobre los placeres del cuerpo, del alma y mezclados, en el cual se abordan las nociones de *mnémes* y *anámnesis* para dar cabida al que denominamos "saber eróticamente anamnésico", punto de enlace con el inciso 3.4, último del capítulo donde se explicitará tal noción. También se hará hincapié en el subinciso 3.3.6 sobre los placeres puros y mixtos, donde se discute precisamente el saber, la autenticidad y la definición aceptada desde el comienzo.

El capítulo cuarto por encima de alguna Conclusión vuelve a la tesis central y apoya "la moral del bienestar". En él se apuntan algunos corolarios aunque no se insiste en "la vida mixta", (mezclada de placer y sabiduría), pues ya queda fundada en la propia tesis al vincular *areté* con *hedoné*.

El capítulo quinto más bien es un apéndice obligado: el estudio de la *hedoné* en *Las Leyes*. Al igual que el *Filebo*, *Las Leyes* es un diálogo poco estudiado, lo cual es más notorio al estudiar nuestro tema. El apéndice consta de cuatro partes; las dos primeras nos presentan a Platón sorprendente, capaz de mentir; las últimas, una verificación más de nuestra lectura. Esta sección se redactó con bastante desenfadado, producto de la seguridad al encontrarse en la recta final, pero su argumento es tan sólido como debe ser.

Añadimos a la bibliografía y la hemerografía un índice analítico de pasajes citados de la obra de Platón y de otras obras de la antigüedad.

Dos cuestiones deja pendientes esta introducción: ¿qué nuevos horizontes abre este trabajo?. Pues bien, el estudio del *Filebo* invita al de los antecedentes del *hylemorfismo* en Platón y Pitágoras. En tanto que el estudio de la *agrapha dogmata*, invita a reflexionar acerca de la noción del número como *arjé*, y las vinculaciones con la geometría y la aritmética. Reiteradas citas y enfáticas llamadas sobre este asunto se encuentran en nuestro texto. También se insinúa -sólo una vez y muy brevemente- la importancia de la música en el pensamiento de Platón. En fin, como decíamos en la *métopa* arriba aludida, el mármol del que esta hecho el Pensar de los pensares da mucho todavía para seguir esculpiendo.

Finalmente sólo nos queda agradecer a todas las personas que con su gentileza y magnánima capacidad nos auxiliaron para lograr este fruto. Unos participaron en la traducción de tal o cual ficha de la bibliografía, otros con sus comentarios y sanas críticas, otros más en el ingrato trabajo de acopiar una bibliografía y hemerografía muy especializada y huidiza. Ciertamente abusamos de nuestros amigos y colegas, en esto aprendimos que un compañero vale más que una buena intuición, que un corazón esta por arriba de cualquier tesoro. En el plano personal deseo dedicar este trabajo a Martha, quien con Daniel me enseñó el placer de la eternidad. También lo ofrendo para Quienes yo constituyo su gozo *ad vitam aeternam...*

# 1. LA MULTIPLICIDAD DE LA *HEDONE*, SUS AMBIGUEDADES Y PROBLEMAS, GESTACION DE LA FALACIA LEGALISTA

## 1.1 EL *HIPIAS MAYOR* O DE LA SATISFACCION COMO PRODUCTOR Y NO COMO FRUTO

En este diálogo donde Sócrates e Hippias buscan la definición de lo bello, encontramos una breve consideración sobre las relaciones entre lo bello, lo bueno y el placer. Y desde ahora Platón anuncia la taxonomía del placer que no abandonará jamás y volveremos a encontrar en cada discusión, taxonomía adoptada hasta *Las Leyes*.

Lo bello se considera como aquello que proporciona placer a la vista y al oído :

"... si se diera algo que nos hiciera gozar no toda clase de deleites sino los que por la vista y oídos nos vienen y dijéramos que ese algo es lo bello... lo bello es lo que nos deleita haciendo de medianeros oídos y vista" (298 a).

Pero tal definición no abarca la belleza siempre atribuida por Platón a las leyes y las costumbres, lo cual lleva a la pregunta acerca del tipo de belleza y de placer que nos proporcionan estas entidades :

"...¿diremos de las hazañas bellas y de las leyes que son bellas por deleitarnos, sirviendo de medianeros oído o vista o es otra su especie de belleza?...quedémonos, sin embargo, con eso de que lo deleitable mediante tales intermediarios es lo bello, sin meternos en lo de las leyes" (298 c-d).

Se discuten posteriormente las sensaciones que parecen placenteras y las realidades placenteras que no provocan sensaciones de índole sensible, todo ello para llevar el diálogo a lo agradable o desagradable del comer, el beber y la experiencia sexual.

En el texto se sostiene la idea en torno al *status* de los placeres sensibles, en tanto no son menores que los otros, pero no son placeres bellos porque el vulgo considera que debemos ocultarnos para experimentarlos. Platón se ve forzado a tomar una postura puritana debido al enfrentamiento con la muchedumbre (299 b) y con los mismos sofistas, y por eso nos habla del placer sexual como algo sin duda muy agradable, pero muy feo, tan feo que quienes se entregan a él lo hacen escondiéndose de los demás (299 a).

Vemos ya trazado el marco de la taxonomía: hay placeres feos y bellos. Pero ¿cuál es el criterio para calificarlos?.

Una vez desechada la opinión pública, Sócrates enfatiza que no se trata de investigar las razones por las cuales un placer puede ser mayor que otro, hasta ahora se concedió a todos ellos ser placeres, sino el intento es el de averiguar por qué unos son bellos y otros no, y más allá todavía, como consecuencia final de la clasificación, por qué unos pueden ser placeres y los otros realmente no lo son (299 d).

La discusión aquí se torna doble, y por eso provoca la ambigüedad respecto al placer: parece que los placeres feos dejarán de considerarse como placeres. ¿Qué otra cosa puede hacer el joven Platón contra esos sofistas tan experimentados en la técnica del discutir y que defenderán a ultranza al placer?. Platón no está dispuesto a desechar el placer sin más, pues con ello perdería la atención del auditorio. Pero tampoco se anima a conceder un poco, pues de hacerlo corre el riesgo de incluir los placeres feos e inútiles en la categoría de lo deseable. Entonces, sin dejarnos de hablar como un moralista convencido, se refiere a la cercanía entre lo bello y lo bueno indicando a lo bello como lo verdaderamente más benéfico y por lo tanto, lo realmente más agradable : "según esto, pues, -continúa diciendo-¿llamáis a lo bello deleite benéfico?. Así parece, contestaré yo, ¿y tú?" (303 e).

Percibimos aquí el otro giro del diálogo, pues nos aleja de una definición estética de lo bello (aquello que a la vista y al oído agrada), para acercarnos a una postura ontológico-trascendental sobre la belleza. De este modo resulta bello todo lo que es bueno, es decir, algo es bello si su producto nos es útil moralmente<sup>1</sup>, si nos auxilia en la adquisición de la bondad. Con esta nueva definición se puede incluir a las leyes y las costumbres dentro de lo agradable, cuestión que había quedado pendiente. Pues bien, en esa medida podemos incluir también al placer. Algo resultará placentero, auténticamente placentero (independientemente de su intensidad, frecuencia o fuerza) si nos es moralmente provechoso.

El espíritu de la ironía socrática empapa al diálogo, imponiendo finalmente el criterio moral para calificar al placer en bello o feo. Y se deja firmemente sugerido, del placer feo, aunque el vulgo lo considere agradable, que en verdad no es deleitoso.

Llevadas las cosas al extremo, sólo es placentero lo bello por cuenta de su utilidad moral para la realización humana. Y tendremos que justificar lo provechoso en cada deleite para considerarlo en realidad un placer.

Es notorio el pasaje 303 e 12 donde se aborda la definición de lo provechoso como lo que produce un bien, ahí el diálogo hace una pausa y distingue entre el productor (*tó dé poioún* - agente) y el producto (*tó poióúmenon* - lo hecho). E introduce la diferencia para sugerir la 'convertibilidad' de los trascendentales: bello, bueno y verdad, según la conocemos de las ontologías posteriores. Lo llamativo del pasaje no estriba en el tema de los trascendentales, sino en la distinción entre productor y producto. Es decir, lo verdaderamente agradable y placentero, por ser auténtico y bello producen un bien, pero de aquí no podemos inferir que el placer, por sí mismo, sea un bien, y mucho menos el bien. El placer es productor, más no producto; resulta una tesis sumamente discutible, ya que por lo general se ve el placer como producto o resultado corolario de otra actividad. En este diálogo, esa actividad es la moralmente útil. Pero raramente se considera al placer en sí mismo una acción.

---

<sup>1</sup> Por supuesto que Platón no utiliza el término "moralmente", pero deducimos tal sentido. En apoyo a lo anterior podemos citar la autoridad de Juan David García Bacca: "Lo bello es deleite benéfico (303 e), donde benéfico debe entenderse por causa u obrador del bien, es decir: centrado en lo moral estético, en bondad-bella-de-ver, (así traduce G.B. la 'fórmula insuperable y típica del tipo estético-moral del griego', expresado en la palabra *kalokagathía*), es decir: centrado en lo moral estético, en bondad-bella-de-ver, en la medida-mesura (*métron*)", en la *Introducción filosófica al Hippias*, de su versión castellana en U.N.A.M., 1966, pp.XXXVI.

Platón puntualizará en *Filebo* las respuestas a esta objeción. Por lo pronto, el *Hippias Mayor* deja suspendidas las siguientes cuestiones: si el placer nos es útil moralmente, ¿cómo podemos llamar a ciertas sensaciones amorales placenteras?, y ¿cuál es el sentido de la utilidad moral?

Nos queda, después de todo esto, una impresión de fuertes tensiones: ¿cómo evitar desterrar al placer del pensamiento ético, sin caer en manos de los vulgares hedonistas, sobre todo si éstos no se hallan muy dispuestos a realizar los matices precisos que requiere la reflexión?



## 1.2 EL *PROTAGORAS* O DEL ARTE DE MEDIR SUFRIMIENTOS CON DELEITES

En este otro diálogo nos volvemos a encontrar frente a los hombres comunes y corrientes más dispuestos a llegar al placer por vía del bien, que a la inversa. Pero Platón no deja de identificar bien y placer (351 b), siempre y cuando tal identidad se exija en una profunda reflexión.

La condición para calificar de bueno al placer es impuesta bajo el signo de la ciencia o sabiduría (353 a), es decir, del arte de la medida (356 b y ss.). Con esto se evita el equívoco acentuado del vulgo a creer la bondad de lo deleitoso. Para sostener al placer como bueno, es necesario medir la utilidad del placer en cuestión. Aquí la utilidad ya no se concibe en el beneficio para la realización moral humana. La utilidad se encuentra en el mismo plano del hombre común más interesado por el placer que por la bondad. Así, un placer resulta tal, si toda vez aprendida la ciencia de medir sus consecuencias, nos evita ulteriores penas. Por lo mismo el deleite que acarrea desgracias consiste en un mal, no por ser deleite (esta sería una posición antihedonista gratuita que Platón no adoptará, pues perdería la base común donde discute con sus interlocutores), sino por un error de cálculo en el grado de fruición, una vez consideradas ampliamente las consecuencias de su goce.

Platón también le enseña al hombre común la maldad de una cosa, no sólo porque le acarrea la enfermedad, la pobreza o la desdicha, sino porque lo priva de otros placeres (353c-d). Y sin embargo, esos otros placeres ¿nos llevarán *ad infinitum* a más placeres?, o ¿cuál será el término de lo gozoso?. Además cabe preguntar por la responsabilidad exclusiva del intelecto al sentir placeres que en realidad no lo son.

En este contexto resulta inteligible la frase: "ser vencido por el placer" (352 y ss.), no por el placer útil, sino por la satisfacción de un deseo inmoderado. Por lo tanto, no es exclusivo del placer el dominio del alma, debemos añadir el error de cálculo que se da con ocasión de la más cercana presencia de algo supuestamente gozoso. Ahí encontramos la tesis socrática: para procurarse una vida feliz y llena de goces, requerimos del conocimiento. Se necesita la ciencia de la medida para convertir al placer en bueno, a grado tal que, posibilita mayores placeres.

Con el *Protágoras*, se introduce al *corpus platonicum* una invitación a buscar las características de ese conocimiento que trae la felicidad y los más grandes deleites de la vida. Pero también se incursiona en dos aspectos fundamentales para nuestras consideraciones acerca del placer.

Primeramente, al equiparar justamente placer y bien, dolor y mal, se afirma implícitamente la naturaleza del placer como ausencia de dolor (354 c), del mismo modo que el mal resulta de la ausencia del bien. Pero ¿qué dolor resulta ausente cuando gozamos del mayor bien?. El diálogo, puesto a la conversación del hombre de la calle, sólo indica las dolencias de la enfermedad, la pobreza, la desdicha y -argumentando en círculo- la ausencia de otros placeres. ¿No será necesario buscar el mayor de los dolores para descubrir el mayor de los bienes?, o más bien ¿aceptaremos la tesis de la naturaleza del placer como ausencia de dolor, cuando aquél se encuentra acompañado

de sabiduría?. Proposición muy cercana a concebir lo deleitoso en calidad de satisfacción a un deseo o vacío.

En segundo lugar, como tradicionalmente se ha considerado a la unidad de la virtud el tema capital del *Protágoras*, por sus inmediatas implicaciones descubrimos en la unidad de la virtud la unidad de cada función del alma. Y si las "partes" del alma están convocadas a la unidad, también los diversos placeres deben poseer una cualidad común gracias a la cual se identifican como deleites buenos. Por lo tanto, el placer no puede ir contra la unidad del alma y de la virtud. Así, las sugerencias del *Protágoras* nos llevan a pensar que el dolor originario, mayor que cualquier desgracia, se encuentra en la diversidad y multiplicidad hacia la cual puede degenerar el alma.

Concluimos la bondad del placer a partir de su solidaridad con la armonía del hombre considerado en cuanto totalidad. Por ende, en lugar de ser vencido por los placeres del beber, del comer y del sexo, debemos integrar éstos -en su sabia medida y justo cálculo- a la victoria más grande de que somos capaces (*Gorgias* 491 d-e, y *Leyes* I, 626 d).

Es el *Protágoras*, junto con el *Hippias Mayor*, una expresión platónica de corte no ascético, donde existe una patente preocupación por incorporar al placer en la vida moral, pero ello a fuerza de la opinión vulgar sobre la identidad de lo bueno con lo gozoso. Ha sido en razón de la mayoría y su ignorancia, en razón de la publicidad, que Platón procura llevar al hombre de la masa hasta el bien por medio del placer. Sin embargo, esta actitud tan tolerantemente pedagógica se diluirá, poco a poco, en el siguiente par de diálogos.

### 1.3 EL *GORGIAS* O DEL GOCE TORTUOSO

El *Gorgias*, uno de los diálogos más populares del período socrático, nos presenta una discusión entre el amor a la sabiduría y la sofística del llano sentido común. Con ocasión del tema sobre el poder político, y su principal instrumento práctico, la retórica, Platón nos introduce también en la disputa sobre las nociones hedonísticas. Si en los anteriores diálogos percibimos tensiones entre el vulgo y el filósofo, ahora hallamos amplificadas las riesgosas ambigüedades en torno a lo placentero.

Por ejemplo, en la contraargumentación a Polo, Sócrates afirma que la retórica proporciona un placer tan falso como la cosmética, la gastronomía y la sofística (464a - 466a). Encontramos en tal afirmación otra vez la taxonomía entre placeres buenos y malos, bellos y feos, verdaderos y falsos, etc.. Esas cuatro artes -que explícitamente se niega procedan de ciencia alguna- según Sócrates, proporcionan placeres falsos.

Y más adelante, a propósito de las definiciones sobre lo justo, lo bello, lo bueno y sus contrarios, se halla la definición anunciada en el *Hippias Mayor*; lo bello se determina mediante el placer y lo bueno (475a). Aquí Sócrates logra que Polo acepte substituir, (respecto a lo placentero), el calificativo útil por el de bueno, con lo cual puede conseguir un punto de partida para su método *diairetico* y sostener la división en bueno y malo del placer.

El pasaje precursor de tal persuasión resulta muy llamativo, en él se afirma la bondad de las figuras, colores, sonidos, música, leyes, costumbres y *mathemáton*, en razón de la utilidad y placer que proporcionan (474 e). Y si lo comparamos con el pasaje 51c-52b del *Filebo*, vemos una enumeración parecida: los cuerpos vivos, las pinturas, las líneas rectas o circulares que darán por efecto de sus combinaciones a los planos y los sólidos, los colores, sonidos<sup>2</sup> y, finalmente también, pero para ser descalificado, el *mathemáton*. No hay duda de la elaboración platónica a lo largo de los diálogos, más allá de la ironía socrática, de sutiles avisos, en donde tenemos que aprender a leer, -entre líneas-, el sentido y la verdad profunda de sus más ricas revelaciones. Para hallar tan preciado oro filosófico, deberemos acostumbrarnos a cavar mucho y encontrar poco<sup>3</sup> Por otra parte, no es este el lugar para discutir "las doctrinas no escritas de Platón", baste con anotar para ambos diálogos estos pasajes clave que no deben pasarse por alto<sup>4</sup>.

Y, decíamos, Platón sigue en la tónica de considerar lo bello como bueno, en razón de lo placentero o de lo útil (477a), y lo mismo hace valer para la justicia en tanto es el mayor bien (478b). Lo anterior le lleva a considerar la felicidad y la vida más gozosa, pero también le acarrea el enfrentamiento contra la opinión de Calicles, representante de los sofistas.

En el diálogo se perciben fácilmente las diferencias conceptuales respecto al placer. Sócrates discurre sobre la felicidad en general, y viéndose obligado por los discursos sofísticos a tratar el placer sin calificativos, sostiene que la mejor vida es aquella en que uno se gobierna a sí mismo, es decir, en la cual uno es capaz de "moderar los propios

---

<sup>2</sup> Idem. en *República* 581 y 584 b, *Fedro* 239 b y *Timeo* 65a.

<sup>3</sup> Heráclito, D.K.; B 22.

<sup>4</sup> Cfr. también 493c y 495 c-d.

placeres y deseos" (491 e). Calicles por su parte defiende una tesis contemporánea<sup>5</sup> al sostener la felicidad y el placer como la amplia satisfacción de todos los deseos y afecciones posibles, y mientras más grandes sean éstos, todo resultará mejor (492e).

Los sofistas se inclinan a definir el placer como ausencia de dolor, satisfacción o llenura de un deseo o insuficiencia. Hábilmente Sócrates les toma la palabra, y los lleva a la hartancia total:

"...¿afirmas que los deseos no se deben reprimir si alguien se dispone a ser cual debe, sino que - dejándolos tan grandes como sea posible- se les satisfaga plenamente por el lado que sea, y que esto es la virtud?. CALICLES: Esto afirmo yo. SOCRATES: Por consiguiente, ¿no es correcto decir que quienes no necesitan nada son felices? CALICLES: Pues así las piedras y los muertos serían los más felices" (492e).

Pero Calicles, cuya necedad lo lleva a la contradicción, no abandona, -a pesar del absurdo de su terquedad-, el deseo inmoderado de satisfacer sus pasiones para vaciarlas después y tener que volverlas a llenar (494e). El placer de Calicles se encuentra tan lleno de sentido como la tarea de Sísifo.

Sócrates sabe que su tajante distinción entre placeres buenos y malos es cardinal para no identificar globalmente al placer con la bondad. Pero no puede dialogar con quienes no captan tal división, por eso se ve en la necesidad de forzar el discurso y por medio de algunos ejemplos hacer concluir a Calicles que lo placentero es diferente de lo bueno (497a) y "lo malo también es diferente de lo penoso" (497d), pero con la afirmación base para dividir dos páginas adelante lo placentero en su doble especie.

El argumento para concluir la división del placer es, en resumen, el siguiente: si el placer es la satisfacción de una insuficiencia dolorosa, (según la concepción de los sofistas) como la sed, el hambre u otra parecida, entonces se adquiere en el proceso de la repleción, pero una vez concluida, desaparecen simultáneamente la necesidad y el goce de anulación. Así, penas y placeres desaparecen al mismo tiempo, como el mal y el bien, pero para ello se requiere de un sujeto que se apene a la vez que se alegre, y por las mismas razones, y tal circunstancia es inconcebible<sup>6</sup>. Además a la altura de 497e<sup>7</sup> hallamos esbozada la teoría de las ideas por la cual cada término en discusión tiene una identidad inalterable, de manera que el proceso acrecentador de placer no es equivalente al menguador del dolor. Más bien sucede "que hay unos placeres buenos, pero otros malos" y Calicles se ve orillado a asentir (499d).

---

<sup>5</sup> "El vacío o agotamiento (*kénosis*) y la llenura (*anaplerosis*), según las teorías médicas de Alcmeón de Crotona, explican el origen y la naturaleza del placer". Peters, F.E., *Greek philosophical terms, a historical lexicon*, New York University Press, N.Y., 1967, p. 75, quien hace referencias a estos pasajes del *Gorgias*.

<sup>6</sup> Siempre y cuando se trate de un sujeto que carezca de memoria y de conciencia, ya que por éstas puede obtener reflexivamente una esperanza placentera a la vez que posee la presencia dolorosa que provoca tal esperanza. Esta excepción se considera en *Filebo* 35 y ss., en donde a diferencia de la opinión de Gorgias, se consideran los placeres sólo residiendo en el alma y no exclusivos del cuerpo.

<sup>7</sup> "¿No llamas 'buenos' a los buenos por la presencia del bien, como 'bellos' a aquellos en los que se presenta la belleza?"

Establecido lo anterior, Sócrates queda en libertad de afirmar que la finalidad de los actos es lo bueno, y las cosas deben ser llevadas a la práctica por eso. Aquí hallamos otra pepita de oro filosófico: la fundamentación teleológica de la conducta humana, pues "por lo bueno se debe practicar todo lo demás y también lo placentero, pero no lo bueno por lo placentero" (500a)<sup>8</sup>.

La discusión acerca del placer dentro del diálogo, finaliza con la idea de Sócrates y un resumen de los principales puntos tratados.

Sócrates, que ha logrado la división del placer en útil y dañino, rechazada por Calicles, puede seguir bajo la perspectiva hedonística de su adversario y dividir los deseos en buenos y malos (y con ellos sus respectivas satisfacciones) para sostener, una vez más, el dominio sobre sí mismo como la virtud total que gobierna las propias inclinaciones (503c) y de ahí llevar el tema hacia su posición: excluir los deseos que arrastran al hombre a hacerse peor, y por tanto, reprimir las inclinaciones desenfrenadas es mejor y más útil que satisfacerlas (505b). La virtud consiste en el ejercicio de la *phrónesis*<sup>9</sup>, es decir, gobernarse conforme al orden que su idea le ordena, hacerse acorde y correctamente dispuesto en la relación que cada una de las funciones del hombre guarda respecto al todo. El autocontrol consciente conforme al modelo perfecto logra que cada "parte" haga lo que le corresponda en armonía con las demás.

Esto implica un placer distinto del concebido por Calicles; placer producto de la virtud, emanado del perfeccionamiento y asimilación del hombre con lo que realmente es.

En estas líneas encontramos muy perfiladas las tesis que Platón seguirá sosteniendo hasta *Las Leyes*. Pero ¿Qué goce hay en el ejercicio de la virtud?, es decir, ¿qué significa, en tanto placer, nuestra asimilación a lo que realmente somos?, pues ¿qué somos?, o más propiamente dicho ¿quiénes somos?.

Como es costumbre en las discusiones socráticas, se hace un repaso de los argumentos expuestos, el *Gorgias* no es la excepción:

"... repaso la argumentación desde el principio. ¿Lo placentero y lo bueno son lo mismo? - No son lo mismo, como yo y Calicles estuvimos de acuerdo.- ¿Lo placentero se debe practicar por lo bueno, o lo bueno por lo placentero? -Lo placentero por lo bueno.- Pero, ¿placentero es esto por cuya presencia disfrutamos, bueno, en cambio, aquello por cuya presencia somos buenos?<sup>10</sup>.- Claro... Por tanto, gracias a un principio de orden, la virtud de cada una de las cosas consiste en ser algo ordenado y armónico" (506c-e).

Con lo expuesto existen elementos suficientes para sostener que el alma poseedora de armonía es mejor que la desordenada, y toda alma armónica por ser tal es bella, y en

---

<sup>8</sup> Postura fundamental que distinguimos de la de Kant, porque lo bueno representa un contenido real y específico en relación a la *ousía*, es lo útil, lo conveniente, por encima del deber por sí mismo.

<sup>9</sup> Cfr. nuestra *La noción de 'areté' en los diálogos de Platón*, Universidad Iberoamericana, México, 1985, pp. 97 y 107.

<sup>10</sup> Una vez más, hallamos un claro antecedente de la teoría de las ideas, como sosten ontológico y epistemológico de la realidad

consecuencia es moderada y buena. Así el calificativo de "ser mejor" puede ser introducido para dialogar con los sofistas, cuyo pensamiento resulta común y corriente y cuyas lecciones se dirigen a sujetos que desean un método o explicación fácil sobre el qué hacer con sus vidas sin necesidad de recorrer los caminos de la tortuosa pero enriquecedora reflexión. Platón tomó el derrotero de la división del placer para persuadir a su público al obrar moral, sin ofender por ello sus expectativas de bienestar mundano, por eso puede concluir: "por otra parte, el hombre bueno asimismo vive bien y actúa bien; quien actúa bien es dichoso y feliz" (507c), que lo mismo valdría decir, -hecha la elucidación platónica sobre el verdadero placer-, 'el hombre bueno, i.e. quien actúa bien, goza del máximo placer: la dicha y la felicidad'.

Pero todavía quedan algunas preguntas en el camino, se relacionan con lo que se deberá entender por "dicha y felicidad". Hasta aquí el diálogo nos ha permitido aclarar poco a poco los roces y enfrentamientos entre el lenguaje del filósofo y el hombre común, a la vez que nos indicó algunos aspectos aparentemente velados; como la consideración acerca de si el placer es productor de la felicidad (decíamos en el *Hippias Mayor* de la belleza y el bien) o es un producto del ejercicio del bien, como ahora Sócrates persuadió a Calicles al imponer la teleología del actuar moral. Esta aporía la explicitaremos después.

## 1.4 EL *FEDON* O DE LA DICHA DE OLVIDAR EL OLVIDO

Abordaremos ahora uno de los diálogos más pitagóricos y eminentemente ascético-espirituales de Platón. El *Corpus platonium*, no lo olvidemos, fue escrito para el gran público heleno. En este contexto, sigue a la tradición helénica al considerar unidos o en "comunidad" cuerpo y alma, en una integral totalidad indivisible, eso se testimonia en pasajes como *República* 549ab en donde se afirma "el *lógos* combinado con la *musiké* es la única salvaguardia de la *areté*". Pero el *Fedón* es una obra de corte más ascético, donde hallamos una marcada influencia del orfismo con su doctrina de la transmigración o reencarnación de las almas y, por lo mismo esa unidad mente-cuerpo no aparece y Platón resalta la escisión. Aunando a esto la singular tesis que pretende el diálogo (la inmortalidad del alma), encontramos una concepción del placer más peyorativa, pues la discusión gira en torno a la separación *soma-psyché* y, en todo caso, el placer dividido en bueno y malo toma residencia en cada parte de esa escisión del hombre. De este modo todo placer corporal es despreciado, cosa que no compartimos, pues se origina del prejuicio órfico ascético contra la corporalidad.

En la primera referencia al placer, se le muestra bajo las consideraciones generales de los hombres comunes; "qué cosa más extraña, amigos, parece eso que los hombres llaman placer" (60 y ss). Sócrates inicia su reflexión una vez liberado de los grilletes que le sujetaban y lastimaban las piernas: piensa, al igual que el Sócrates del *Gorgias*, al placer estrechamente ligado a su contrario, el dolor, "los dos a la vez no quieren presentarse en el hombre; pero si se persigue a uno y se le toma, casi siempre queda uno obligado a tomar también el otro". Esta idea sigue la noción de Calicles ya expuesta: poseer un dolor o vacío previo, para anularlo o llenarlo y obtener placer en el proceso. Pero sin la condición privativa previa, es imposible el goce de lo positivo.

El Sócrates del *Fedón*, -que en realidad es más el Platón órfico-pitagórico en vez del Sócrates heleno, buen bebedor, amistoso, bonachón y dispuesto siempre a socializar en los festines<sup>11</sup>-, rechaza (como nosotros) la noción vulgar de placer. El fundamento de su aversión consiste en la reducción del placer al goce corporal, y siendo el cuerpo inaceptable para la purificación e inmortalidad del alma, en consecuencia sus placeres se convierten en algo vil y dañino que debemos evitar a toda costa.

Por otra parte, el filósofo amante esforzado de la inmortalidad, según el *Fedón*, ama y se prepara para la muerte, siendo ésta la separación definitiva entre alma y cuerpo, medio de purificación y alejamiento de lo corruptible. Por lo tanto el filósofo no se interesa por placeres de índole sensible o corporal, como comer, beber o los deleites venéreos. Pero Platón va todavía más lejos y también le separa de todo lo relacionado con el cuerpo (vestidos, calzados, cuidados). Y aún más, no sólo exige su separación, sino además "para ser un filósofo de verdad debe despreciarlos" (64d). Tal actitud ha caído en el extremo del puritanismo total.

En el *Gorgias* se nos presentó un Calicles extremo, quien afirmaba categóricamente el parecido de las piedras y los muertos con aquellos que no necesitan ya satisfacer ninguna necesidad. Y aquí, en 64d, vemos una llamada a esa referencia, pues "parécele

---

<sup>11</sup> Tal y como lo presenta Xenofonte en sus *Memorabilia*

al vulgo... algo cercano a la muerte a lo que tiende quien no se cuida en nada de los placeres corporales".

Pero en el fondo tenemos dos ideas muy diversas de la muerte; para el vulgo (que incluye al necio Calicles) morir es cesar en el proceso de "vacío - hartancia - vacío", proceso de suyo placentero porque también es doloroso. Y para el filósofo morir es liberarse de los obstáculos que impiden el acceso de su alma a la verdad. Morir es la desaparición de las distracciones que impiden en la reflexión adquirir la evidencia de la realidad. El listado de estas distracciones es muy curioso: el oído, la vista, el dolor y el placer (65a-b)<sup>12</sup>. Significa que las impresiones sensibles, sean neutras, gozosas o dañinas, a toda costa deben eliminarse para alcanzar la verdad, la realidad misma y con ellas la inmortalidad. ¿Pero acaso Platón no cae en el mismo círculo del que intenta salir?. ¿Librarse de lo corporal no es pasar de un estado doliente a otro deleitoso?. Sea el cuerpo, sea más bien el alma insuficiente, es decir, mortal, ¿no es la misma noción pero elevada a un rango de mayor perfección?. El hombre es inmortal (y por ende feliz) en la medida que puede liberarse de sus dolorosos obstáculos, en la medida que olvida el olvido y con él su precaria situación contingente. El máximo bien y la máxima felicidad estriban en el filosofar de quienes no estamos instalados en la absoluta plenitud. El hombre, como ser no absoluto, es *filo-sofo*, es decir, mezcla de voluntad y saber que por-sí mismos, o unidos, no son autosuficientes. Por esto, porque no somos Dios, requerimos hacer filosofía. Filosofar en el sentido más original de la acción, recordando por qué no somos perfectos. La condición del recuerdo es el olvido, o sea, re-conocernos y cuidarnos, sabernos y hacernos, sólo es posible a partir de la incompletud, desde nuestra contingencia donde somos ignorantes, pero no del todo, porque nos sabemos en esa circunstancia y con ello hemos de procurar "ser siempre tal y como hemos aprendido a conocernos"<sup>13</sup>.

Para confirmar tal condición menester será esperar la certera afirmación del *Banquete*: "los dioses no filosofan" (202e). Sin embargo, ya en el pasaje 68 encontramos preelaborada esta idea, pues toda acción se explica en razón de los aspectos privativos con objeto de conseguir los positivos, como, por ejemplo, los valientes son quienes pueden vencer sus temores y cobardías, lo mismo ocurre a los templados, pues resulta temperado quien posee grandes pasiones y logra dominarlas. Encontramos otra vez el argumento ofrecido al hombre vulgar (necio) expuesto en el *Gorgias*, refiriéndose a los templados

"... les ocurre con respecto a esa necia moderación... temen verse privados de los placeres que ansían, y se abstienen de unos vencidos por otros. Y a pesar de nombrar intemperancia a dejarse vencer por los placeres, les ocurre que dominando a unos, son dominados por otros" (68e).

La necia moderación, es decir, la falsa templanza, es el cálculo realizado para no cambiar "placeres mayores por placeres menores". Ese cálculo, se afirma con exceso de

---

<sup>12</sup> No deja de ser curioso el hecho de enlistar precisamente (a excepción del dolor) los placeres sensibles, que son los únicos puros (carentes de previo o ulterior dolor), en calidad de obstáculos para conseguir la verdad. Pues idéntica enumeración constituye lo único realmente deseable en *Gorgias* 474 e, *República* 584 b, e indirectamente 581, *Fedro* 239 b, *Tímeo* 65 a y *Filebo* 51 b. Valga como prueba de la pertenencia tan *sui generis* del *Fedón* al *Corpus platonicum*.

<sup>13</sup> Píndaro, *Epinicios Píticos*, II, épodo 3.



puritanismo, es una falsa virtud, ya que se abstiene de ciertos placeres sólo porque éstos le impedirán el goce de otros, y no porque la mesura y la auto-limitación le procuren el bien. Platón, jugándose el todo por el todo, nos hace ver cómo la virtud puede degenerar en un simple cálculo hedonístico, y enfatiza la argumentación haciendo añadir a Sócrates un pequeño discurso para dejar suficientemente acentuada la importancia de la sabiduría, moneda con la cual se consigue (o en su defecto, se pierde) la verdadera virtud, muy a pesar de "se añadan o no los placeres". Con tanta indiferencia se introduce el giro moralista extremo: no se trata de convencer a la 'muchedumbre de sofistas' sobre la dignidad de perseguir el bien por sí mismo y corolariamente lo placentero; tampoco se intenta la búsqueda del bien como condición para obtener otros goces, sino, radicalizada la posición, se desea adquirir la sabiduría, la verdad y la virtud por el bien mismo, por su fundamento propio, independientemente de los temores o goces que acarree. La virtud vale por-sí y el placer no.

El diálogo trata por última ocasión nuestro tema en el pasaje 114, y aunque lo toca brevemente no es de poca importancia. Al referirse a la exposición mítica del más allá dice:

"...por todos estos motivos, debe mostrarse animoso con respecto de su propia alma todo hombre que durante su vida haya rechazado los placeres y ornatos del cuerpo, en la idea de que eran para él algo ajeno, y en la convicción de que producen más mal que bien; todo hombre que se haya afanado, en cambio, en los placeres que versan sobre el aprender, y adornado su alma, no con galas ajenas, sino con las que le son propias: la moderación, la justicia..."

El pasaje es bastante claro, hay placeres del cuerpo, que en realidad nos son ajenos y producen el mal, y placeres del alma, que nos atraen el mayor bien. Apareció la taxonomía indicada desde el *Hippias Mayor*, placeres buenos y malos, pero ahora no son unos bellos y los otros feos, sino en el contexto órfico son espirituales y sensibles. Pero lo auténticamente interesante del pasaje es la afirmación de que los placeres buenos versan sobre el aprender. He aquí presente la teoría de la reminiscencia ya sugerida hace un momento con relación a los asuntos del placer.

Aprender es un goce que implica virtud, si como placer se quiere ver, o es una virtud concomitante del placer, si se considera por el camino inverso. De cualquier manera nos podemos preguntar: ¿ si "los dioses no filosofan", tampoco han de gozar?.

## 1.5 EL *BANQUETE* O DEL AMOR ENTRE OPUESTOS

Cuando pasamos del *Fedón* al *Banquete* nos da la impresión de un Platón totalmente transformado. En el primero su actitud era intolerante con las circunstancias humanas, puritano al extremo y rígido sacerdote de algún culto secreto. Pero ahora se presenta más humano, digamos más comprensivo y paciente. Nos hallamos a un Platón más heleno, ya no sustenta el desprecio radical a lo corpóreo, como se desprende claramente del pasaje 206 b, si bien es cierto que al fin y al cabo distingue certeramente los diferentes modos y caracteres de los hombres que buscan la inmortalidad.

De este diálogo que versa sobre los discursos del Eros, se analizan aquí los pasajes que se refieren al placer, dejando el resto de la temática para los capítulos dos y tres en la medida en que se relaciona con nuestro tema.

La aportación de Erixímaco para el conocimiento del Eros denota la teoría inicialmente adoptada por Calicles en el *Gorgias*, explicación -decíamos- tomada probablemente del pensamiento de Alcmeón de Crotona. Así, Erixímaco, también médico, no tiene inconveniente en afirmar de modo categórico: "la medicina es la ciencia de los fenómenos eróticos del cuerpo con relación a la repleción y a la evacuación" (186 c). Y en cierta manera -como veremos después- es verdad que los asuntos verdaderamente eróticos (y no sólo corporalmente o médicamente eróticos) tienen relación con la repleción de un vacío, y toda vez éste lleno, con su evacuación.

Pero Erixímaco, como buen médico, no puede ir más allá de lo que sus ojos ven y se queda encallado, como lo estuvo Calicles, en el perpetuo movimiento de vacío-abundancia-vacío, sin gradación ni perfeccionamiento, ni sentido.

Por otra parte, en la digresión de Aristófanes sobre el Eros encontramos la misma idea de Erixímaco pero sublimada gracias al arte literario y el recurso mítico. Aristófanes, a partir del mito del andrógino explica el amor como "el deseo de alcanzar la unidad y la plenitud" (192 e) de nuestra propia naturaleza, la cual está perdida desde la división provocada por Zeus con objeto de menguar la fuerza humana anhelante por suplantar a las divinidades. La restauración de la unidad, es decir, el estado de total integración y autosuficiencia humana, evidentemente es considerado como deleitoso, así se explicita en el texto una página antes (191 e), refiriéndose al resultado complaciente de los homosexuales cuando se enlazan con la parte original de su naturaleza, cuya ausencia -es obvio- resultaba desgarradora.

No se trata, esta vez, simplemente de llenar un vacío, el problema estriba en completar al humano reintegrándolo en su naturaleza "olvidada", por no decir totalmente perdida. El Eros es un impulso de re-construcción, así lo significativamente placentero radica en la actividad amorosa del hacer-'nos'.

Estamos cerca de la idea central que anima el mito platónico de la erótica condición humana. Pero pasando por alto el discurso de Agatón, podemos preguntarnos con Sócrates ¿qué es exactamente aquello que añoramos? (199c). Es decir, ¿cuál es el contenido preciso de lo amado y deseado, de aquello de que estamos faltos y sin embargo sabemos buscar aún sin poseerlo?. ¿Y la búsqueda es posible si en realidad carecemos absolutamente de ello?.

Sócrates descubre las revelaciones hechas por Diotima de Mantinea, personaje mítico quien a su vez nos relata otro mito, en el cual se encuentran las respuestas a las preguntas anteriores: añoramos, como seres mortales, generar inmortalidad. Y además, amamos y deseamos la condición de la belleza en sí misma. Belleza adquirida por la generación de lo eterno, pues la Belleza es Moira e Ilitiya de todo ser (205 d-e), sea generada corporalmente o por medio del alma. En ella también radica la verdadera *areté* y la amistad con los dioses (212 a).

La generación de la inmortalidad corporal se explica mediante la procreación; cuando un hombre viejo deja en su lugar a un joven, y así con cada nacimiento se substituye la vida mortal del sujeto anterior, el cual no parece nunca (207 d).

Pero la generación de inmortalidad por vía del alma se vislumbra en recordar (208 a-b). Recordar constituye la propia gestación, pues así como el nacimiento de la prole toma el lugar del hombre anciano que desaparecerá, el saber adquirido gracias al recuerdo viene a suplantar el conocimiento perdido por el olvido. Es decir, el hombre alcanza la inmortalidad si es capaz de restituirse en lo que propiamente es, si es capaz de "recordarse", de cuidarse, a sí mismo. La sabiduría proporcionada en esta reminiscencia logra substituir a un hombre menos perfecto por otro más virtuoso, camina hacia la condición añorada de la humanidad original. Mientras más saber se obtenga en el proceso de reminiscencia, de más humanidad, por así decirlo, se autoproveerá quien verdaderamente se halle en el auténtico quehacer filosófico: saber-'se', es realizar-'se'.

Pero en el diálogo se introduce, desde 210 b y ss. la distinción entre belleza corporal y la del alma, y Diotima sugiere tener en poco aprecio a la belleza corpórea y privilegiar los discursos dirigidos a las almas de los jóvenes para convertirlos en mejores. Tal distinción, toda vez graduado el ascenso del alma desde la belleza corpórea hasta la Belleza en-sí, nos lleva a preguntar: ¿el perfeccionamiento implica la cancelación de los grados inferiores por los superiores?. ¿O por el contrario, en cada fase de la total generación se asumen todas las inferiores?. Creemos con Grube<sup>14</sup> en la integración de las etapas inferiores con las superiores; lo cual nos lleva a concluir la modesta ubicación (en los primeros peldaños), pero al fin y al cabo necesaria, de los aspectos corporales.

Sin embargo, en los niveles más altos nos hallamos frente al *máthema* de la belleza : una visión sapiencial que libera de todo dolor y olvido de sí mismos,(desde 210 c hasta 211c). Esto, en consecuencia, es la inmortalidad: una erótica generación producida para alcanzar la plenitud. Y como la suficiencia desplaza al quehacer filosófico sigue abierta la cuestión: ¿cuál es el placer de los dioses, puesto que ellos residen en la perfección en-sí?.

---

<sup>14</sup> Grube, G.M.A., *El pensamiento de Platón*, (Trad.: T. Calvo Martínez), Ed. Gredos, Madrid, 1973, p. 183.

## 1.6 LA REPUBLICA O POR QUÉ EL FILOSOFO ES MAS FELIZ LEYENDO EN MAYUSCULAS AL SER

"*La República* platónica es, ante todo, una obra de formación humana. No es un obra política en el sentido usual de lo *político*, sino en sentido socrático"<sup>15</sup>. Considerada en esta perspectiva podemos estudiar en ella la noción de *hedoné* como un tema sin el cual no sería completa la antropología filosófica.

También se debe advertir, sobre todo si tomamos en cuenta el comentario de la excelente traducción de Gómez Robledo<sup>16</sup>, la residencia germinal de la noción platónica sobre el placer, que si bien se desarrolla luego en el *Filebo* con mayor amplitud y lujo de detalles, supone esta discusión previa y su contexto.

En la *República* encontramos la *hedoné* íntimamente ligada a la *areté* humana, conexión que toma mayor importancia a partir del pasaje 505, aunque desde el comienzo del diálogo existen múltiples referencias al placer que pueden ser enmarcadas en divisiones del placer como bueno y malo, auténtico y falso, establecidas ya en obras anteriores. Pero también encajan en la conocida división del alma o del Estado según sus tres funciones o inclinaciones, y por supuesto, se habla del placer permeando a todas ellas, así como cada una puede permear y dominar a las otras dos.

Desde la introducción (328 d) Platón afirma, en el saludo de Céfalo a Sócrates, la clasificación de placeres del cuerpo y del espíritu: van éstos en aumento, a medida que aquéllos caducan por la edad. A esta taxonomía se suma inmediatamente el juicio moral de las mayorías irreflexivas:

"... la mayor parte de entre nosotros se lamentan, al añorar los placeres de la juventud, recordando los del amor, del vino y la buena mesa, y otros semejantes, y se entristecen como si hubieran perdido bienes de gran cuantía, y como si entonces hubieran vivido bien, y ahora ni siquiera vivieran" (329 a).

Pero Céfalo no tarda en echar por tierra, y de un sólo golpe, tales consideraciones. Para ello introduce -un poco burlesco- la figura de Sófocles, en una curiosa anécdota:

"... cerca de él estaba yo cuando alguien le preguntó: '¿Cómo te encuentras, Sófocles, en los asuntos del amor? ¿Podrías todavía tener comercio con mujer? -¡Qué estás diciendo, hombre!, respondió Sófocles, al escapar de eso, estoy tan contento como si hubiera escapado de un amo salvaje y loco...' Es lo más cierto, en efecto, respecto de estas cosas, en la vejez existe gran paz y libertad. Cuando las pasiones se relajan porque cesa su tensión, se cumple con exactitud lo que dice Sófocles, es decir, nos libramos de una multiplicidad de tiranos dementes" (329 c).

---

<sup>15</sup> Jaeger. W., *Paideia*, F.C.E., 1962, p. 656.

<sup>16</sup> "...todos los demás diálogos, así los anteriores como los posteriores, pueden considerarse como afluentes de la *República*, centro alrededor del cual pueden agruparse todos". Gómez Robledo, A., en su Introducción a la versión castellana de la *República*, señalada en la bibliografía, p. VII.

Y todavía añade que la verdadera razón gracias a la cual se conquista esa libertad no es la vejez, sino el carácter del hombre prudente y bien ordenado (329 d).

Ya tenemos anunciada la actitud general de Platón respecto a la pasión y su goce: el hombre de *areté* sabe dominarse, y en consecuencia, elige sólo los mejores bienes para su cabal realización. Prueba de esto son las afirmaciones del pasaje 357 - 358 donde se expresan los criterios para una taxonomía de los bienes y sus placeres: primero, aquellos deseados por ellos mismos, sin mayor alusión a sus consecuencias futuras. En esta clase se encuentran los "placeres inocuos". En segundo lugar están los bienes deseados por sí mismos y sus efectos, como por ejemplo el buen juicio y la salud. Estos bienes tienen un valor presente tan verdadero que sus consecuencias son necesariamente de la misma índole, pero pueden desearse independientemente del efecto. Y la tercera clase está constituida por bienes cargados de penas y sacrificios, aunque finalmente reportan ventajas deseables, por ejemplo, las incomodidades de la cura de una enfermedad, o de la gimnasia.

¿Cuál de estas especies del bien consigue verdaderamente el mayor agrado?. La respuesta no se hace esperar, pues como de costumbre Platón afirma su opinión por medio de las interrogaciones de Sócrates: "¿Qué otro tema, -hablando de la justicia concebida como un bien del segundo tipo- podría dar tanto y tan continuo placer a un hombre sensato, como ponente o como oyente?" (358 e).

El hombre de *areté* que busca Platón es un sujeto equilibrado en cada una de las funciones de su alma. Debe evitar el exceso tanto del cultivo corporal como del intelectual, pues el primer caso produce una dureza y rusticidad mayor de la necesaria, y el segundo provoca la molicie y blandura degradantes (410 d). Sobre esta base de armonía para la formación humana bien ordenada, resulta sumamente importante cuidarse del placer a-céfalo en todo deseo falto de inteligencia (*phrónesis*).

Por tal razón hallamos la amplia glosa intercalada desde el pasaje 429 d hasta el 442 c. La solicitud platónica sugiere el valor para librarse de los furiosos tiranos mencionados por Céfalo. La fuerza y valentía del hombre bien educado hacen indeleble a la opinión recta frente al placer, el cual actúa como "el poder disolvente más terrible" (430 a).

Tengamos presente la ejecución de esta batalla por la racionalidad contra un cierto placer; aquel nacido en el principio anímico<sup>17</sup> agitado por el deseo irracional y concupiscible (*tó alógiston* y *tó epithymetikón*) y que resulta amigo de "ciertos hartazgos y placeres" (439 d). Este placer, contra el cual se lucha para que la mejor función del alma lo gobierne, es, según Platón, el corporal (442 a), el cual unido a su contrario, el dolor, constituyen los enemigos de las dos funciones superiores del alma y el Estado (la parte racional -*tó logistikón* y la irascible -*tó thymoeidés*).

Pero cada una de estas funciones del alma tiene su objeto de deseo, al cual aspira como a su propio bien, y, una vez poseído éste, tiene su respectivo placer. Así, Platón piensa en el filósofo como alguien que desea vehementemente la totalidad de la sabiduría (475 b y 485 d) y en la satisfacción de ese impulso, al gustar de todas las ciencias, adquiere

---

<sup>17</sup> Principio también radicado en el alma y no exclusivamente en el cuerpo, implicando la comunidad de ambos

un placer tal que excluye a los goces corporales y rechaza con fuerza todo otro deseo, orientando su energía exclusivamente a la verdad (475 c y 485 d).

En estas páginas aparece un tanto exagerada la pasión del filósofo en su amor a la sabiduría que incluye la aversión a todos los deseos y consecuentemente a todos los placeres distintos de la filosofía, lo cual, no obstante lo categórico de las afirmaciones, nos parece un error. ¿Qué no puede el filósofo decidirse también por algún placer diverso al proporcionado por la inteligencia?. Suponemos en el hombre de *areté*, el saber para dar justo lugar y medida a cada deseo y placer, conservando a instancias de cualquier amor en particular, el orden y armonía propios de la excelencia. Ciertamente es condición para ello el gobierno de la totalidad del alma por la sabiduría, pero la sabiduría no puede constituirse en exclusiva función del alma entera. En el mando de la sabiduría estamos de acuerdo, pero debe también gobernar sobre ella misma, canalizando la energía anímica a cada función del alma según la necesidad y la circunstancia. Y además precisemos, no es lo mismo gobernar con exclusividad cediendo la fuerza a tal o cual función según lo exija la condición de la armonía, que convertirse en la única dirección legítima para el alma usurpando la misma pretensión que rechaza en las otras partes del alma. De esta posición extrema Platón elaborará un matiz sumamente importante en el pasaje 586 d-e, el cual comentaremos más adelante con la amplitud requerida del caso, y además él mismo se corregirá después, cuando afirme: no es deseable una vida sólo de entendimiento, aunque posea toda la ciencia y toda la memoria (*Filebo* 21 e).

Pero en fin, la sabiduría impone sus exigencias para adquirir sus bienes y placeres. Así, la condición establecida para ser filósofo, después de esa pasión exagerada y exclusiva por la verdad, es la buena memoria. La evocación emparenta al alma con la medida (486 d). Y quien posee medida es dueño de su propia virtud y será capaz de darse a luz a sí mismo, es decir, el filósofo se genera en la medida en que gesta su *areté*. Por ello Platón afirma:

"...el verdadero amante del saber ha nacido para combatir por el ser, y que, lejos de detenerse en cualquiera de las infinitas cosas que no existen sino en apariencia, sigue adelante sin atenuar su esfuerzo ni dar tregua a su amor hasta llegar a unirse con la naturaleza de lo que es cada cosa en sí misma <sup>18</sup>... se acerca y une al verdadero ser, y una vez que ha engendrado inteligencia y verdad, alcanzará el conocimiento, la vida verdadera y el verdadero alimento, con lo que cesarán entonces para él, y no antes, los dolores del parto" (490 b).

El estado de vida filosófica, como indica Sócrates en su metáfora, favorece el nacimiento a la vida verdadera, la vitalidad de autogestación en orden a su ser real. Con tal dinamismo el hombre se construye en el recuerdo y reintegración de su naturaleza. Del proceso restaurador cancela no sólo los dolores del parto, sino los del olvido, porque edifica al hombre en lo que verdaderamente es. Y como toda eliminación de dolor resulta placentera, se sigue de la actividad filosófica el mayor de los efectos

---

<sup>18</sup> Evidentemente esto implica de manera principal y capital la unión con la naturaleza de lo que es en sí mismo el propio humano, pues el filósofo en su perseguir la verdadera identidad de "cada cosa en sí misma" persigue el caso de lo que verdaderamente él mismo es, ahí encuentra la referencia a su "deber ser"

placenteros. El mayor goce se adquiere al menguar el mayor dolor: la recuperación de la armonía en la propia existencia.

Pero las afirmaciones anteriores se encuentran bajo el contexto general de la búsqueda del bien. Sea para el hombre particular o para el Estado, en cualquier caso deberá traer los mayores beneficios. Esta última condición, siempre presente en el pensamiento de Platón, implica algunos aspectos oscuros cuando los hombres en particular se ponen a la zaga de lo más provechoso, pues sin ninguna dificultad "la opinión de la mayoría considera al placer como el bien, y aún en el caso de lo más refinados, es la inteligencia" (505 b). Pero éstos últimos no pueden definir a la inteligencia sino por la inteligencia del bien y por lo tanto, parecen incurrir en petición de principio.

Estamos, una vez más, frente a la disyuntiva de considerar valiosa la consecución de lo bueno gracias a lo placentero y entonces, es en razón del placer que se desea lo bueno, reconocer el valor de lo bueno por sí mismo y secundariamente por su deleite. Platón anota la confusión al decir:

"y los que defienden el bien como el placer ¿no son acaso presa de un extravío no menor que el de los otros? (i.e. los "delicados" mencionados 505 b) ¿no se ven éstos obligados a confesar que hay placeres que son malos?" (505 c).

He aquí una cuestión de fundamentos. En pocas palabras: ¿cuál tiene la primacía, el placer o lo benéfico?. La confusión cabe si se cree en su desigualdad. Sin embargo, bajo el cristal de la *areté*, ¿no son lo mismo?. Platón, en el pasaje citado, lleva a lo que según él son "crasos hedonistas" a reconocer la existencia de placeres malos, pero cuando los placeres son buenos ¿puede haber confusión?, ¿no es lo bueno lo más deleitoso y el placer auténtico un quehacer de máximo provecho?.

Se objetará la necesidad de calificar al placer de 'auténtico' o de 'bueno' para no excluirlo de la identidad con el bien, y ello consiste en dar por supuesto aquello que es menester demostrar. En realidad no argumentamos en círculo, aunque así se aparente. Estamos en la misma dificultad socrática al emprender la definición del bien como conocimiento, y ante la natural interrogación ¿conocimiento acerca de qué?, la única respuesta cierta es: conocimiento del propio bien. Equivocado estaría quien creyere sólo nominalismo en todo esto. Conocimiento del bien y placer bueno son especies de un mismo género, pues también existe un conocimiento falso y un placer malo, que no obstante, para quien los posee, no dejan de ser conocimientos y deleite. Podemos cuestionar para defender nuestro punto de vista, ¿por qué el placer sigue siendo placer a pesar de su falsedad, así como la opinión falsa, no deja de ser tal, inclusive cuando se ha develado su falsedad?. El hombre común siente deleite aún en los goces vanos, esta es la posibilidad para continuar intemperantemente esclavo de los mismos y sin embargo ¿por qué, a pesar de la esclavitud, no deja de percibir sensaciones deleitosas?.

Con lo dicho nos parece falsa la objeción de la necesidad intrínseca a todo placer para ser bueno, de suponerlo de antemano como tal. ¿Cuántas veces no creemos que algo es bueno cuando en realidad no lo es?. Lo bueno, si es tal, resulta a la larga y considerado de manera global, lo más deleitoso, igualmente sucede con lo placentero, (i.e. lo placentero es auténticamente deleitoso) pues en la condición de que sea tal, debe ser bueno. Y así aparenta ser incluso para el hombre que vive en el error.

No es reduplicativo calificar a un bien como bueno, pues sabemos desde el punto de vista ontológico de la bondad inmanente de todo ente, pero eso (que sea bueno) no es garantía para considerarlo como tal cuando lo ponemos en relación a la *areté* humana. En la *areté* no cualquier conocimiento es un bien, igualmente no cualquier placer resulta gozoso. Este complicado problema no deja de presentársele a Sócrates, quien es interrogado con suma precisión: "... pero tú mismo, Sócrates, ¿en qué haces consistir el bien: en el conocimiento, en el placer, o en alguna otra cosa distinta de éstas?" (506 b). Y como resulta natural, Sócrates evade el compromiso de responder así nada más, sin matices, sin un fino análisis y sin estudiar en serio lo dicho. Captamos en Platón el cuidado extremo en el uso de cada palabra. ¿Qué importa la letra cuando el espíritu nos empapa de la verdad?. Justificamos así la incursión sobre el bien supremo con la metáfora del sol, cuando es perentorio responder. Pues Platón llevado al extremo por su interlocutor, no deja prisionero a Sócrates en la literalidad o univocidad del lenguaje, lo cual explica la actitud del pasaje 509 a 7-10 donde no se afirma la identidad bien-placer, pero tampoco se niega.

El argumento es similar al esgrimido en el *Gorgias*, Platón recurre a la división, ese método de la *diaíresis* tan apreciado, para clasificar al placer y poderlo evaluar con justicia. El deleite, como todo en la vida humana, es susceptible de calificación según el modelo y patrón de la excelencia. Por eso, mucho más avanzado el diálogo (571 ab), (y pasando por alto la breve mención del pasaje 548 b en que el placer corporal asiduo de la timocracia se opone a la dialéctica y la filosofía como un obstáculo para conocer la verdad y al ser), y en razón de los diversos modos de hombre y gobernante, surge el deseo de averiguar cuál de ellos es el más feliz, entonces se presenta el amplio ensayo sobre el placer, su naturaleza, tipos y número, sin el cual quedaría incompleta la investigación propuesta en la *República*, como ahí mismo se afirma.

Desde 571 c en adelante, y en especial a partir de 580 d, vemos los diversos tipos de placer según su origen y estancia en las distintas funciones del alma. Platón reconoce la existencia en todos los hombres de placeres contrarios a la mejor de las leyes, pero se propone dominarlos o extirparlos con auxilio de la racionalidad.

El placer originado en la satisfacción de los deseos propios del *epithymetikon* es descrito desde el comienzo con mucha fealdad: son acciones atroces que sólo llevaría acabo aquel sujeto dominado por la locura de la parte bestial que habita en él, acciones presentes en todo hombre durante el sueño, ese estado de olvido menos propicio para entrar en contacto con la verdad (572 a y más adelante 573 ab).

En comparación con el hombre tiránico, el hombre democrático es arrastrado por su *thymoeidés*, y por ello sus placeres son innecesarios, pues tienen como objeto el entretenimiento y el adorno (572 c), esos deleites son los del honor, el triunfo (del hombre agonal) y la gloria.

El tercer tipo de hombre, cuya inclinación opta por la parte del alma donde domina el *logistikón*, es el filósofo. Su placer consiste en conocer la verdad, y en su proceso continuo de aprendizaje halla su deleite. Y en esa medida considerará necesarios a los placeres de los cuales no puede prescindir (581 d-e).



Se apuntan aquí dos importantes testimonios que no debemos pasar por alto: afirma que el aprendizaje de la verdad (el cual implica el conocimiento y seguimiento del bien y con él la adquisición de la *areté*) es un oficio placentero. Que hacer no sólo deleitoso en la consecución final de su objetivo, sino en el mismo proceso de su acción. Con ello nos da a entender la que debería ser la constante actitud para adquirir la verdad. El objetivo final se alcanza en la medida por la cual descubrimos su carencia de término (idéntico al socrático: 'yo sólo sé que entre más sé, más necesito saber'). Es decir, el placer proporcionado por la *areté*, como lo es la *areté* misma, es dinámico, no estático, es continuo, sin término, es accesible aunque inagotable. Además acentúa la existencia mayormente placentera como la "más exenta de aflicciones" (581 e 10). Y este criterio debemos tenerlo muy presente para contrastarlo con *Gorgias* 474 e- 475 a y *Filebo* 51 c - 52 b, dada la ausencia del dolor más originario y verdadero gracias a la presencia del mayor bien y del mejor placer. Pero ¿acaso no sucede que los mismos dolores los experimentan tanto los viciosos como los virtuosos?.

Puestos así los diversos placeres, podemos pasar a la cuestión de a quién pertenece la vida más feliz, según los diversos tipos de hombre. Para solucionar tal problema en favor del filósofo se exponen tres pruebas. La primera, mas que un argumento es un recurso a la autoridad: según la opinión

" del hijo de Aristón<sup>19</sup> ...el mejor y más justo es el más dichoso, y que este hombre es el de temple más real y que reine sobre si mismo; y que, de otro lado, el más depravado e injusto es el más infeliz, y que éste, a su vez, resulta ser aquel que, dotado del natural más tiránico, ejerce la tiranía más absoluta sobre sí mismo y sobre su ciudad" (580 c).

Observemos la consideración de tipo político comparando al individuo con la ciudad. Encontramos un más y un menos en la dicha, escala directamente proporcional a la *areté* nacida del dominio sobre sí mismo.

Para la segunda prueba, (desde 582 a hasta 582 e) toda vez realizada la reducción de los cinco tipos (real, timocrático, oligárquico, democrático y tiránico) a tres (como las partes de la ciudad, correspondientes a las funciones del alma), establece los criterios de experiencia, inteligencia y razonamiento para juzgar del problema en cada tipo de placer. Dados estos criterios, obviamente muy a favor del filósofo, se argumenta el triunfo del amante de la sabiduría del siguiente modo: el avaro, el hombre del *epithymetikon* no puede juzgar ni razonar sobre las tres clases de placer, dado el rechazo en su naturaleza a los dos superiores, puesto que carece de toda experiencia auténtica del honor y más de la búsqueda de la verdad, por lo tanto, no está en posibilidades de emitir veredicto alguno confiable.

Por su parte el ambicioso, el sujeto del *thymoeidés* posee menor experiencia de la verdad comparado con la vida del filósofo, y por razón análoga a la del avaro, también termina desacreditado.

Pero el filósofo, al amparo de los criterios establecidos, es el único autorizado para resolver el problema. Platón supone desde la infancia del filósofo cierto contacto con los placeres del *epithymetikon* y con el honor, la fama y la gloria. El conoce de primera

---

<sup>19</sup> Sabemos que Aristón fue padre de Platón, quien originalmente era llamado Aristocles. Así este excursus podría resultar un modo elegante de citarse a sí mismo.

mano los tres tipos de placer, por lo tanto, puede evaluar y decidir. Es de hacerse notar, en tal discurso, la marcada tendencia de Platón a considerar vencedor al filósofo:

"... la verdad máxima será necesariamente lo que apruebe el amante de la sabiduría y la razón. De los tres placeres que existen, por tanto, el de aquella parte del alma por la que conocemos será el más deleitoso, y la vida más grata..."(582 e 10 - 583 a 3).

Amén de ser clarísima la graduación del placer, pues ¿qué otra cosa pueden significar las palabras "más" deleitoso y la vida "más" grata?, Platón establece la medida con el patrón del *tó logistikón*, y ello consecuentemente le reporta la victoria al juez. Pero ¿es legítimo ser juez y parte al mismo tiempo?. Creemos en el ejercicio intelectual como una función tan necesaria<sup>20</sup> igual al sano comer, beber o inclusive el ejercicio de la sexualidad. Que la razón sea elemento y arquitecto en la vida humana no le otorga el derecho de ser juez y parte, pues el "intelectual", (si distinguimos al "intelectual" del sabio, como se distingue el erudito del prudente) nos atrevemos a presagiar, no vale más como hombre frente a cualquier otro oficio, sin desligar a ninguno de la verdad.

¿Será finalmente pueril, en razón del auditorio heleno a quien se dirige la discusión, preguntarse 'por el primer lugar' del premio a la vida feliz?. Los fundamentos de esta segunda prueba no parecen convincentes, básicamente por tres razones.

Primeramente suponen de parte del filósofo el conocimiento amplio y fundado de todo tipo de placer y la argumentación -a esta altura del diálogo- resulta tan partidista que impide al filósofo quedarse también con los placeres inferiores sean necesarios o no.

En segundo lugar los otros tipos de hombre quedan condicionados a la ignorancia sobre los deleites del pensamiento. Ello es tan radical como asegurar la renuncia del filósofo a los demás goces, una vez conocidos, por su calidad de amante de la verdad y casi poseedor de la misma, mientras el resto de la humanidad "... para quienes el pensamiento y la virtud son cosas desconocidas, y que andan siempre en festines y otras cosas del mismo género, se ven arrastrados, por lo que puede verse, a lo bajo... sin poder rebasar este punto"<sup>21</sup>. Platón se equivoca al polarizar las posiciones: un hombre ignorante, aún con nula experiencia de la verdad, sí puede mejorar. Creemos en la capacidad de cualquier sujeto para superar sus avatares gnoseológicos o morales. Incluso en el tirano, hombre de máxima ignorancia al creerse sabio, puede surgir la luz (indirecta o difusa) del bien. De no ser así ¿por qué afirma la movilidad de los sujetos entre las clases sociales de su República?, ¿por qué intenta reiteradamente la empresa en Sicilia?, ¿por qué hace filosofía en la vida pública y en la Academia?, ¿por qué sugiere en el *Menón* la posibilidad de enseñar y aprender la *areté*?, ¿por qué en la misma *República* y posteriormente en las *Leyes* se encuentra persuadido del alto nivel moral alcanzable para la ciudadanía mediante la educación?, ¿qué el vicioso no sufre igual insuficiencia ontológica como el virtuoso? Acaso no podemos a la vez ser buenos filósofos y famosos, honrados, adinerados, artistas y excelentes literatos como lo fue el

---

<sup>20</sup> Entendemos por necesaria aquella función sin la cual sería imposible la subsistencia del hombre.

<sup>21</sup> 586 a. debemos advertir la cita de este pasaje en la sección correspondiente a la tercera prueba del argumento platónico, mas ello no descarta idéntico desdén para quienes no son, por oficio, filósofos.

mismo Platón. No esta reñida la filosofía con ningún oficio, ni con los deleites en justa medida, como se verá más adelante en 586 d.

En tercer lugar, cada tipo de sujeto, si a estas alturas nos podemos seguir permitiendo hablar de 'tipos', posee un juicio muy personal sobre su mayor gozo, siendo la evaluación tan subjetiva (no en el sentido peyorativo del calificativo) que nadie puede pretender que otro se equivoque respecto de su propia estimación<sup>22</sup>, pues seguramente tal es su sentimiento, sea o no en realidad el caso. Ello parece más un argumento de certeza que de verdad. En todo caso, el argumento se queda a nivel de opinión y la "segunda prueba" no avanza más que la primera.

La tercera prueba es a nuestro juicio la más sólida, pues en ella se encuentran los últimos fundamentos para sustentar a las dos primeras en lo que de verdaderas puedan tener. Abarca los pasajes 583 b al 587 b y de manera general pretende sostener como único placer verdadero el que se procura el sabio de modo puro en el ejercicio mismo de su sabiduría. Esta idea la toma indirectamente (583 b 6, o por lo menos así interpretamos la obscura referencia) de la tradición órfico-pitagórica. Ahora bien, la explicación para sostener el placer del sabio como verdadero y puro y a los demás deleites como falaces se desarrolla en el contexto de la definición misma del placer. Aquí encontramos las dos primeras definiciones expuestas y desechadas con posterioridad en *Filebo*. Se aborda al placer dudando acerca de su "realidad" como contrario a la presencia del dolor, y también (segunda tesis) el placer como si fuera un estado intermedio y de "reposo anímico" entre el goce y el sufrimiento.

En estos contextos en que se cuestiona la veracidad de ambas tesis, Platón hace una afirmación digna de destacarse en razón del problema expuesto en la sección 3.2 de nuestro trabajo; en la penúltima línea del pasaje 583 e y -reitero- con ocasión de refutar las dos consideraciones sobre el placer, afirma acerca del mismo y del dolor: "al producirse en el alma, son ambos movimiento" (textualmente *kínesis*). Dado el marco de la afirmación es obvio deducir al placer como movimiento de repleción, es decir, su función es llenar un vacío, satisfacer alguna necesidad, y por su parte el dolor consiste en el movimiento de crear el vacío, de productor o producto de una necesidad e insuficiencia. ¿Qué nos llama la atención en lo anterior?. Pues nos sorprende el acercamiento a la naturaleza verdadera del placer (y del dolor) en cuanto movimientos que llenan o vacían un alma (imagen que evoca lo dicho por Calicles), pero también nos asombra el término *kínesis* con los cuales se denominan. Se utiliza *kínesis* y no el término *génesis*. ¿Será porque nos encontramos en la mitad de la refutación contra lo que Platón pretende derribar a toda costa?. En el *Filebo*, donde caerán, se dice -permitásenos adelantar sólo un poco- el placer es una *génesis*, y la distinción entre los términos es -según creemos- tan radical que merece desde ahora que se le tenga presente. Sobre todo si desde el inicio planteamos el problema de la naturaleza del placer como productor y no sólo como producto del bien.

Pero decíamos, el escepticismo hacia estas posiciones se sustenta en la concepción de los placeres puros: "aquellos que no provienen de dolores, -y más adelante- ... sin que les haya precedido ningún dolor, y no dejan tampoco ningún dolor cuando cesan" (584 b). En esta ocasión, aunque se afirma la multiplicidad y variedad de tales placeres, sólo se ejemplifica con los del olfato, pero no erraríamos al considerar incluidas las

---

<sup>22</sup> García Máynez, *Teorías sobre la justicia en los Diálogos de Platón*, U.N.A.M., 1987, vol II, p.206.

enumeraciones del *Gorgias* 474 e y del *Filebo* 51 b, donde se consideran los deleites puros sin previo ni posterior dolor.

Al definir al placer exclusivamente como placer puro, Platón desecha en cuanto deleitosa la cesación de dolor. Por tanto, esos deleites que gracias al cuerpo acceden hasta el alma (*diá tou sómatos epíténpsychén* 584c,<sup>23</sup>), aun siendo los más numerosos y los más intensos, no son sino liberaciones del dolor y por tanto no verdaderos placeres y por eso los rechaza. Con ello Platón rechaza la autenticidad de los placeres originados en el cuerpo pero deleitosos para todo el hombre de manera tan integral que llegan hasta el alma, es decir, a pesar del rechazo, en el fondo se le ha escapado el hecho de la comunidad y permeabilidad entre las diversas "partes" concebidas en el hombre. ¿Y cómo no iba a ser así, si por razón del alma vemos su macrodescripción en la República donde se encuentran perfectamente definidos sus estratos, pero los individuos en particular poseen la capacidad de movilidad entre las clases sociales?, ¿cómo no han de permear los placeres al hombre entero, si existe la posibilidad de dominio de unos por otros?.

La segunda tesis puesta en duda, a saber, la del estado de reposo o estado neutro, se anula añadiendo un símil a la refutación de la primera, pues esta segunda definición sólo es un matiz de la anterior. Expliquemos el significado de ese "estado intermedio de reposo anímico entre goce y sufrimiento", como lo llamamos al extractarlo del pasaje 583 c. Si regresamos a la idea anterior, la manera obvia para salir de la objeción platónica consiste en conseguir un equilibrio entre la presencia del dolor y la del placer, de este modo, poseyendo una plenitud que no provoque ulteriores carencias, se podría procurar, suponemos que llenándola poco a poco, mantenerla tan de continuo que no carezca nunca de la satisfacción adecuada. En otras palabras, si la idea anterior nos presentó al placer y su contrario como extremos de un movimiento, ahora se propone situarse justo a la mitad y evitar cualquier desplazamiento, porque todo lo que necesita movilizarse implica dolor, y con él salimos de la categoría 'deleite puro'. Ahora bien, estando así las cosas, notamos inmediatamente cierta falta en este subterfugio, porque a pesar de situarnos en la mitad de los extremos, para no salir de ese punto se requiere un sostén permanente contra los vacíos que nos arrastrarían hacia el extremo del dolor, y esa perpetua complacencia definitivamente requiere del movimiento<sup>24</sup>. Pero la objeción platónica, decíamos, se apoya más en un símil que en una argumentación: Sócrates con sus ejemplos habituales empieza a hablar de lo alto, lo bajo y lo intermedio, estableciendo también a tales sitios análogamente lo blanco, lo negro y lo gris. No hay duda de la referencia metafórica al placer, el dolor, y al estado intermedio de reposo. Entonces arguye la opinión de un sujeto que habitando en lo negro, o en lo bajo, sin haber conocido nunca lo blanco y lo alto es desplazado solamente hacia lo gris e intermedio, "...¿qué otra cosa puede pensar sino que es llevado a lo alto (584 d), a lo blanco (585 a)?" (Y lo mismo de lo alto a lo intermedio y de lo blanco a lo gris, sin conocer el verdadero extremo, creerán haber caído en el dolor, pero se equivocan en sus juicios). Afirmarán encontrarse en la plenitud del placer y no se hallan más que en la

---

<sup>23</sup> Cfr. *Teeteto* 186 c en donde igualmente se hace patente la comunidad y comunicación entre cuerpo y alma (*diá tou sómatos pathémata epí tén psychén*).

<sup>24</sup> Este aspecto lo retoma con claridad Aristóteles en la *Ética Nicomaquea*, pues considera que sin acto (en nuestros términos humanos "movimiento") no hay placer. Pero también afirma que lo humano es incapaz de actividad continua (en razón de la fatiga) y por ello no puede ser continuo el placer (E.N. 1175a 3-10). Aristóteles no acepta el placer como movimiento porque busca la plenitud absoluta, pero nos parece que no se ubica en el caso humano, sino en el divino.

ignorancia del verdadero y puro placer, porque consideran deleitoso sólo el hecho de haberse librado del dolor, y así son engañados porque detrás de sus consideraciones está la falsedad de la primera tesis (la del placer como cesación del dolor) ya expuesta y refutada.

Sin embargo, debemos analizar el final de la argumentación, pues hasta ahora sólo se ha objetado (en relación a cierta definición del placer puro) la que él opone a la falsa esencia del placer. Pero antes tenemos todavía por resolver dos problemas ineludibles: ¿cómo sostener la autenticidad del placer del sabio, adquirido en el uso propio de la verdad y la *areté*?, y después ¿cómo lograr en tal autenticidad la independencia absoluta del dolor, o por lo menos de cierta insuficiencia?. Encontramos una solución muy lograda a la primera cuestión, aunque nos parece imposible resolver el segundo problema.

Resulta sorprendente el regreso a la díada vacío-plenitud a partir del pasaje 585 b para retomar el placer del sabio y su existencia como la más feliz. Con este retorno se devuelve también a la dicotomía alma-cuerpo con sus respectivos vacíos y abundancias. Incluido así el marco órfico-pitagórico Platón puede preguntar: "¿qué produce la auténtica plenitud; aquello que posee menos o lo que posee más realidad?". Y la respuesta es obvia: lo que más, y aquí se incluyen la opinión verdadera, la ciencia, la intelección y la *areté*, justo aquellas cosas propias para la hartancia de los vacíos del sabio, del alma, y no del cuerpo. Y todas ellas al participar de lo inmutable, lo inmortal y lo verdadero, provocan, no sólo mayor plenitud, sino la única satisfacción real. Son los quehaceres del *tó logistikón* quienes resultan más auténticos y dichosos, porque

"lo que se llena, pues, de cosas más reales y que es en sí mismo más real, ¿no está más realmente lleno que lo lleno de cosas menos reales y que es también menos real en sí mismo? -por lo tanto-, ... lo que se llena más realmente y de cosas más reales, deberá gozar más real y verdaderamente del placer verdadero, mientras que lo que participa de cosas menos reales se llenará menos real y sólidamente y participará de un placer menos seguro y verdadero" (585 d-e).

Nos sorprende el regreso a la díada oquedad-hartura en la afirmación de Platón: el obrar del sabio es un placer más real porque mitiga el más auténtico y doloroso de los vacíos; la ignorancia y la insensatez. ¡No hemos salido del esquema: placer, si y sólo si, previo dolor!. ¿O acaso se nos negará que es dolorosa la condición del ignorante y el vicioso, que consiste en vacíos que el alma anhela cubrir?. No se puede condenar a los demás deleites por ser carentes de lo más real, porque la intelección del hombre gracias a la cual alcanza la verdad permite a ésta, impregnar de *areté* a las diversas funciones del alma, y así cada una de ellas a su vez impregnará los propios deseos y placeres.

Viene aquí la extraordinaria glosa que posibilita el derrocamiento de la dicotomía en placer bueno y malo y también cancela toda mal interpretación sobre la incomunicabilidad y a-comunidad entre las funciones del alma. Ahí Platón hace decir a Sócrates:

"... podemos afirmar con fiabilidad que aún entre los deseos relativos al amor del lucro y de la gloria, únicamente llegarán a alcanzar los placeres más verdaderos, en la medida de lo posible, si siguen el camino del

conocimiento y la razón?. Tomando a la verdad por guía disfrutan de los placeres no sólo verdaderos, sino apropiados a sus inclinaciones, si realmente lo mejor para cada uno resulta ser también lo más adecuado - y un poco más adelante añade- ...cuando el alma toda entera acepta ser conducida por la amistad a la sabiduría y no hay en ella ninguna sedición, resulta que cada una de las partes cumple en todo la función que le es propia manteniendo la justicia y cada cual goza de los placeres que les son propios y que son también los mejores, y en la medida de lo posible, los más verdaderos" (586 d).

El pasaje en alusión termina unas líneas después regresando a la actitud separatista entre las funciones del alma, ya que requiere concluir el argumento que reclama la mayor felicidad para la función gobernadora del *tó logistikón*, o lo mismo vale decir para el tipo político del hombre real, pues existen sólo dos calificaciones: "... hay tres placeres, uno legítimo y dos bastardos" (587 b). Una taxonomía tan rígida, (tomemos en cuenta a los interlocutores del diálogo y todavía más, al público heleno a quien fue dirigido), no puede explicarse sino por la ausencia total de inteligencia (*phrónesis*) que se atribuye a los primeros tipos de placer. El diálogo retoma un excesivo aislamiento entre diversos tipos de hombres públicos y de alma, y reitera el descrédito a los placeres lejanos de la razón y la verdad.

Pero no pasemos por alto el pasaje 586 d-e en donde, como en 584 b, ya acotado un poco más arriba, deja ver con toda claridad la comunidad entre las partes del alma, la comunicación y obediencia entre ellas, pero sobre todo la movilidad del placer a través de ellas, siempre y cuando se encuentre permeado de la verdad, la ciencia y la propia *areté*. Así, cualquier placer impregnado de la verdad, resulta verdadero. Pero ¿qué quiere decir aquí "verdadero", a más de lo ya expuesto?. Nos parece que Platón se fuga 'por la tangente' para no solucionar la cuadratura de este círculo.

**Verdadero placer significa la auténtica satisfacción de cualquier deseo, sea cual sea la parte del alma en que se origine su necesidad y vacío, pero a condición de encontrarse aunado a la virtud.** Esta condición significa la armonía entre las diversas partes del alma, guardando cada una el lugar que le corresponde respecto a la disposición correcta del todo: dos deben obedecer y la otra gobernar. Placer auténtico es el movimiento de repleción dado en el alma para cada vacío, encontrándose cada necesidad, es decir, deseo, y su respectiva hartancia, en el orden de justo equilibrio entre sus partes.

Pero ¿esos placeres, en su correcta disposición, bien gobernados y dirigidos por la verdad, no siguen siendo la plenitud de una insuficiencia?, ¿y no habíamos seguido a Platón en eso de la pureza y la impureza (mezcla de dolor y vacío) respecto a los deleites?. Que cada insuficiencia se llene con lo que le corresponde es razonable. El contenido de abundancia será más real si es verdadero, y para ello debe hacerse acompañar de la sabiduría. También es aceptable la compañía de la verdad propiciada desde la función racional del alma, sapiencia que, por así decirlo, homeostáticamente se desprende a cada reducto del alma. Pero si todo es así, hemos partido desde un vacío, una insuficiencia, un dolor previo que exige la presencia de su contrario, y por tanto, no hay modo de librarse del sufrimiento originario como condición de posibilidad para la plenitud. Resulte ésta falsa o verdadera, ello corresponde juzgarlo al hombre de virtud.

Siguiendo a García Máynez<sup>25</sup> y nuestra interpretación sobre la *areté* humana, podemos afirmar tan verdadero el conocimiento para la razón ávida de él, como el pan a un estómago hambriento. No sólo se trata de llenar huecos, es verdad, pues no es lo mismo llenarse con pan que con piedras, con sabiduría que con erudición, pero al fin y al cabo, es un hartazgo exigido a partir de un vacío y un dolor previos, circunstancias que impulsan al alma a efectuar sus movimientos. Entonces pues, ¿no existen los placeres puros?.

---

<sup>25</sup> Op. cit., vol. II, p.209. Quien a su vez parafrasea a Bröcker, W., *Platos Gespräche*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1967, p. 310.

## 1.7 EL *FEDRO* O DEL MANIACO DELEITE DE LA SENSATA CONVERSACION

A pesar del subtítulo "Sobre la belleza, género moral" que suele ponerse a este diálogo, el *Fedro* aborda una serie de problemas filosóficos muy variados, y tal empresa es ejecutada con el auxilio constante de las descripciones míticas, tan caras a Platón<sup>26</sup>. Por lo tanto, las pocas referencias al placer se ven envueltas entre relatos míticos, de los cuales no nos ocupamos con el detenimiento que hubiéramos deseado, ello en aras de la dedicación especializada a nuestro tema.

A la altura de 237 e, ya iniciado el primer discurso de Sócrates acerca de las relaciones entre amantes y amados, hallamos el modelo antropológico abandonado recientemente en la *República*: cada hombre posee dos principios para guiar su conducta. Uno de ellos innato, el otro adquirido; el primero apetece los placeres y es innato porque se presenta siempre y constantemente, el segundo aspira hacia lo óptimo, pero por ser adquirido no resulta una cualidad intrínseca y constante del hombre, sino le adviene por suerte, o cierta inspiración divina en calidad de don sobrenatural. Sócrates matiza sus discursos afirmando de ambos principios la posibilidad de ser armoniosos y concordes, pero en otros casos se enfrentan y cabe indistintamente que uno sea vencido por el otro .

Sin aclarar el contenido de "lo óptimo" más por mencionar la templanza como fuerza de la intelección que guía racionalmente al hombre hacia lo mejor, se califica inmediatamente la victoria del apetito que nos arrastra hacia el placer como intemperancia perversa y polimorfa, y aunque se advierte su multiplicidad de nombres, según el tipo de deseo y su hartancia, acto seguido se enumeran algunas acciones deleitosas usurpadoras de la tendencia a lo óptimo, v. gr.: el comer, el beber, el satisfacerse con la belleza corporal, etc.. Tales deseos, se afirma ahí, adquieren tanta fuerza que son llamados con el nombre de *eros*.

El mal amante, como describe Sócrates al intemperado, dominado por estas apetencias, en su intento de convertir al amado en instrumento de su deleite, se hace esclavo del placer (238 e) y acarrea para ambos las consecuencias más terribles, pues -aún en lo concerniente al trato con el cuerpo- busca lo gozoso en lugar de lo bueno, acentuando su atención en "colores y adornos extraños" (239 d), en lugar de procurar lo más propio y necesario.

Pero además se incurre en la peor ignominia porque estos males vienen mezclados con una dosis de placer tal que no permite librarse de ellos, a pesar de darse brevemente en una infusión tan deliciosa y pasajera como "por un día" (240 b-c), y con todo dichos placeres existen previo dolor. Este amor no presenta los rasgos de la verdadera amistad; la que se prodigan seres de la misma edad y por ello se complacen con las mismas cosas, sin importar el límite real para tales coincidencias.

En conclusión, la imagen del placer en tal discurso es igual de nociva como la de los dos tipos inferiores indicados en la *República*. Lo cual es comprensible si tenemos en cuenta que la intención de Sócrates es la de desacreditar los vínculos amorosos entre el hombre inexperto y el egoísta, aparentemente aquél esclavo de éste, pero ambos sometidos a sus propios deleites.

---

<sup>26</sup> Platón por boca de Sócrates se denomina así mismo como un hombre amante de mitos, 259 b.



En el segundo discurso, mucho más extenso y positivo, también se trata de la inmortalidad del alma, de los tipos de hombre que pueden conseguirla y de las razones por las cuales algunos otros 'nunca'<sup>27</sup> accederán a ella. Dentro de éstos últimos volvemos a encontrar al perverso, quien no puede darse idea de la inmortalidad por su incapacidad para contemplar la belleza misma y con ella todo lo que es en-sí, dentro de las cosas comunes del mundo sensible. Este infeliz sujeto "... no las mira reverentemente...se entrega más bien al placer y pretende ser fecundo como un cuadrúpedo, haciéndose insolente y temerario al perseguir placeres contrarios a la naturaleza" (251 a). Sin embargo, el hombre iniciado en las verdades imperecederas, transportado a ellas por cierto entusiasmo divino (*enthousiaséin theós*), puede elevar sus alas desde lo sensible hasta el alma y lograr la satisfacción de sus anhelos, y "... hasta entonces... cosecha en un momento el más delicioso de los placeres" (251 e). Platón establece, una vez más, el placer como satisfacción de alguna necesidad, como desaparición de un dolor (v.gr.: "apacando los dolores, reposa en gozo" 251 d). Si el deseo es bueno porque anhela algo permanente e inmortal, el placer que lo realiza será aceptable, pero si deseando algo fugaz y móvil se llena con otro ser de iguales características, entonces los deleites producidos son idénticamente fugaces e inaprehensibles, y por tal razón, son malos.

Prueba de esta dicotomía se encuentra en la relación oquedad-plenitud, establecida con su doble calificación maniquea cuerpo-espíritu, por la cual, refiriéndose a los discursos bellamente elaborados, Fedro pregunta y afirma:

"¿Preguntas si nos *hace falta* ?. Pues ¿para qué otros placeres sino para éstos, valga la palabra, se ha de vivir?; que no para aquellos otros de los que sólo se goza si les ha precedido dolor, y casi son tales todos los placeres corporales, razón por la cual justamente se les llama serviles" 258 e y ss,<sup>28</sup>.

Y Sócrates contesta recurriendo al mito sobre las cigarras. Su respuesta, en resumen, consiste en considerar como serviles y esclavizantes a los deleites del cuerpo (dormir la siesta y dejarse llevar por la pereza mental justo a la mitad del día, cuando el hombre puede aprovechar mejor su vida), mientras los goces del espíritu implican los privilegios divinos (esos goces consisten en la conversación y la resistencia a los seductores cantos de las sirenas<sup>29</sup>).

Resulta interesante el mito narrado a propósito del canto de las musas, cuya cualidad terapéutica logra purificar (por medio de la verdad que otorga cada musa al mortal) en tal medida al hombre que lo hace entrar en "el máximo éxtasis de placer" (259 c) sin requerir comer, ni beber, y precisamente, en lejanía de hechos tan pueriles, se transforma en cigarra (esos seres de linaje tal, en los cuales reside el don de abatir lo fuerte del estío al mediodía, evitando la siesta y disponiéndose a la conversación gracias

---

<sup>27</sup> Cfr. más arriba nuestra crítica del segundo argumento de la *República*, respecto a la supremacía del filósofo en la vida más feliz.

<sup>28</sup> Nos permitimos el subrayado para resaltar la relación vacío-hartura también en los placeres más elevados.

<sup>29</sup> Recuérdese el pasaje de *La Odisea*, donde Ulises y su tripulación se ven precisados a cruzar frente al encantador y mortal coro de las sirenas, y siendo Ulises un hombre presto a ese deleite pero también a no dejarse arrastrar por la imprudencia, se hace amarrar al mástil con los oídos descubiertos, *Odisea*, R. XII. 37 y 154 a 200.

al canto divino), para morir de inanición también en tal especie, y unirse a las musas prodigiosas de toda clase de bienes. Narrado lo cual, Sócrates puede exhortar con más vigor al diálogo en lugar de ponerse a dormir, es decir, a los placeres y recompensas de espíritu en contra de los corpóreos.

El *Fedro*, siguiendo la ilación de nuestro tema, constituye una continuación de la *República*, y por lo mismo también queda en pie nuestro planteamiento: el placer auténtico es lo más conveniente y beneficioso, pero está mezclado con el dolor original de la contingencia humana.

## 1.8 EL *TIMEO* O DEL PORVENIR DEL DEVENIR

Debemos tomar en consideración las características especiales de este diálogo a diferencia de los anteriores aquí analizados. Sea cual fuere la fecha de composición del *Timeo*, no hay duda que junto con *Leyes* es la obra más cercana a *Filebo*, dentro de las que aquí abordamos. Por tanto, presenta las cualidades propias de los diálogos de vejez, es decir, es una obra crítica, centrada en el detalle, más densa y especializada, incluso menos dialogada, menos práctica (en la acepción tradicional del término) y más especulativa.

Por lo que hace a nuestro tema, el diálogo se encuentra en el contexto de la fisiología de la época, sin abandonar, por supuesto, las divisiones metodológicas de las díadas y triadas, etc.. establecidas con anterioridad<sup>30</sup> respecto al hombre, el alma y sus placeres. Pero también encontramos, pese a cierto mecanicismo, una consideración preliminar sobre el placer que da la pauta para el *Filebo*. Podemos afirmar que en el *Timeo* está ya la idea seminal que subyace a las ulteriores consideraciones platónicas acerca del placer. Esta noción, como puede verse por lo hasta aquí dicho, no se encontraba del todo clara y especificada desde el comienzo, sino que se va haciendo diáfana a la medida que evoluciona el pensamiento de Platón como resultado de las críticas recibidas, de su autocrítica y del propio desarrollo.

Así, hallamos en el *Timeo* una clarificación mayor, aunque sumamente breve de la naturaleza del placer y sus causas. En la elucidación sobre las diversas impresiones recibidas por el cuerpo y sus más importantes efectos; el placer y el dolor, en los pasajes 64 y 65 a, se expone la investigación de las causas determinantes a tales efectos. Ahí se indica, de modo muy somero y teniendo como antecedente las cuestiones fisiológicas, el criterio para resolver esta investigación: el estudio del placer y del dolor se debe abordar a partir de la distinción entre la naturaleza fácilmente móvil y la difícilmente móvil. Ello nos recuerda los dos diálogos anteriormente expuestos, en donde lo más verdadero y lo más satisfactor pertenecen a la clase de lo inmutable y lo imperecedero. Platón está aplicando ahora los principios ontológicos para los asuntos ónticos, es decir, intenta explicar la física justamente desde la metafísica, lo que se mueve por lo inmóvil.

Para la naturaleza humana, que por ser humana es móvil, y cuya realización consiste en alejamiento del mero devenir para encontrarse más cerca de lo inmortal, el dolor es producido por una impresión contraria a ella. El dolor es causa de una violencia recibida de golpe, de la cual, podemos suponer, se sigue el desequilibrio en la "imitación de la armonía divina propia de los movimientos mortales" (80 b). Pero el placer, causado también de un golpe, resulta de la impresión que restablece el estado normal. Así, "los dolores son efecto de alguna alteración, mientras los placeres son producto de la reintegración a nuestra naturaleza primigenia" (64 e).

Creemos válido esto más allá de su aspecto fisiológico, por la diferencia establecida en el mismo pasaje entre las impresiones que se dan con facilidad y aquellas impactadas con mayor dificultad. Por ejemplo, se enumeran los casos de la vista y el olfato,

---

<sup>30</sup> Los esquemas tratados ya en *República* y *Fedro*, sobre el alma tripartita y los placeres bicalificados, se encuentran referidos y resumidos en los pasajes 89 y 90 del *Timeo*.

sensaciones mencionadas con anterioridad en *Gorgias* 474, *República* 584 b, (Cfr. 581), *Fedro* 239 b y también ejemplificada posteriormente en *Filebo* 51 b.

Una impresión producida con facilidad es de orden sensible, y aunque se pueda percibir en alto grado no implica ni placer ni dolor. Así ocurre con la vista, la cual en sí misma no sufre ni se complace al ver cortes y quemaduras corpóreas y sus respectivas curaciones. Es, por decirlo así, una sensación "pura", dado que no se halla sujeta al dolor. De igual índole son los olores, "que no dan a la parte mortal del alma ningún dolor, sino que le producen placeres muy grandes" (65 a) pues, al igual que otro tipo de órganos, se vacían progresivamente una vez llenos con bastante hartura, sin causar ninguna sensación mientras se evacúan, pero prodigando sumo agrado mientras se llenan.

Henos aquí con los placeres puros, sin previo ni posterior dolor, sin embargo no podemos dejar pasar de largo la frase "a la parte mortal del alma". ¿Es fortuita su inclusión en el texto?, no lo creemos así, pues bien podría comprenderse sin necesidad de su mención. ¿Es una clave importante que exige mayor precisión en nuestra reflexión?, definitivamente<sup>31</sup>. Hasta ahora sólo hallamos placeres puros en el caso de algunas impresiones sensibles, ¿qué hay para la parte inmortal?. Se ha dicho: placer del conocimiento, de la verdad, de la inteligencia (*phrónesis*), pero todos ellos precedidos de un dolor, de una alteración en nuestra naturaleza, de una insuficiencia ontológica en nuestro ser, de una necesidad de movimiento -y como habíamos dicho, de filo-sofía, movimiento hacia la plenitud- que evita nuestra 'de-generación'.

Resumiendo; es placentero todo aquel proceso o advenimiento reintegrador de la naturaleza, y es dolorosa la actividad que la altera. Con lo cual no cabe duda del contexto filosófico donde se ubica el placer; toda esa antropología expresada en mitos, desde *Fedón* y *Banquete* hasta *Fedro*, en donde se narra la pérdida y olvido (en este olvido, condición de posibilidad para el recuerdo, es donde se enmarca la sabiduría filosófica y la teoría de las ideas) del estado original y divino del alma humana, es posible por la condición del implícito dolor que ello supone y el consecuente anhelo de su íntegra restauración, obviamente portadora del gozo supremo. Pero, hacemos hincapié, máximo placer a condición del dolor previo.

Pero en el *Timeo* encontramos todavía algunas otras referencias a nuestro tema, sin bien de menor importancia, no por ello despreciables.

Después del pasaje 65 a, tan iluminador como hemos visto, sigue inmediatamente el estudio fisiológico de las impresiones que impactan al gusto. Se menciona la mayor sensación agradable producida por los cuerpos intermedios entre lo amargo y lo salado, y aunque no se profundiza más en ello, podemos ver (un tanto exageradamente quizá) una similitud con la tesis del goce como un estado intermedio, neutral y de reposo entre los movimientos extremos del dolor y del placer.

No ocurre igual con el pasaje 69 d-e, que tratando el discurso cosmogónico describe la amalgama del principio inmortal del alma con su principio mortal, el cuerpo, vehículo en este mundo, gracias al cual se realiza una especie mortal, la que lleva consigo "pasiones temibles e inevitables". Por ello se califica al placer como "el incentivo

---

<sup>31</sup> Y con ella también podemos defender este análisis del placer, más allá de lo exclusivamente fisiológico.

poderosísimo para el mal", lo cual nos recuerda también el fortísimo disolvente de la *República* (430 a). Después del placer se enumeran otros elementos constitutivos de la mortalidad: el dolor, el abandono del bien, la temeridad y su contrario, la frágil esperanza, y en una palabra la ausencia de racionalidad (precisamente lo contrario de la parte inmortal). Terminada la enumeración, se añade la siguiente frase: " Y así han compuesto (refiriéndose a la actividad de los vástagos del Dios artesano), siguiendo procedimientos necesarios, el alma mortal" (69 d) y se dice poco más adelante que es "inevitable" la composición de esta naturaleza mixta por principios inmortales y mortales, necesaria para la creación del hombre<sup>32</sup>. Pero, ¿qué quiere decir aquí "procedimientos (o leyes) necesarios", así como el término "inevitable" para la composición?. ¿No significa acaso, como se manifestó en el *Banquete* 202 e, que el hombre por su propia estructura ontológica requerirá estar dividido en *filo* y *sofía*, voluntad e inteligencia y tendrá que buscar la plenitud de tal escisión filosofando?. Si el humano no es Dios, pero sí pariente de lo divino<sup>33</sup>, porque la existencia de dos ó más absolutos sería absurda, le queda al menos encontrarse encaminado a su respectiva perfección.

Esa es la interpretación con la cual se debe considerar la constante metáfora socrática y platónica de la sabiduría como liberación de los dolores de parto. El parto tiene por significado -dentro del símil- el verdadero nacimiento del hombre, la auténtica generación del ser humano, y sólo puede darse en el recuerdo y el saber del estado legítimo: aquél donde el hombre se encontraba íntegro. Puestas las cosas de esta manera, el placer producido en el ejercicio de la *phrónesis* es el estado de bienestar adquirido con la reintegración salvadora del recordar-se, que implica el construirse. Esto nos parece una prueba más de la imposibilidad de los "placeres puros" para lo imperecedero y óptimo del alma humana, dada ésta no absoluta y, por tanto, su contingencia resulta sufrimiento ontológico.

No hay otro modo de comprender la afirmación aparentemente tan extraña acerca de las diversas clases de sonidos y la sensación causada en su escucha; refiriéndose a los agudos y a los graves indica: "... por eso producen placer al ignorante y dicha (*euphrosíne*) a los prudentes (*émphrosin*), en razón de la imitación de la armonía divina propia de los movimientos mortales" (80 b 6).

Tres consecuencias son ineludibles: a) los sonidos en la medida que se asemejan a la armonía divina causan deleite, b) el deleite es tanto para el ignorante (léase el depravado, el malo, el enfermo del alma como es común en Platón calificar la ignorancia, y lo hará también al final de este diálogo) como para el prudente, c) el gozo del ignorante es sencillamente un placer, sin mayores consecuencias; mientras la fruición del hombre que procura la virtud consiste en la dicha, tomada ésta como imitación de la armonía divina, y es lógico en este contexto que sea 'el orden inmortal' el modelo a cumplir por el sabio.

---

<sup>32</sup> Aristóteles coincide en que nuestra naturaleza no es simple porque tiene un elemento corruptible. Cuando uno de estos elementos actúa con independencia del otro se rompe el equilibrio natural (y podríamos presumir que se provoca el dolor). Pero cuando hay armonía entre ambos, lo que sucede "no parece ni penoso ni agradable" (i.e., estaríamos en el estado neutro). Pero en el caso que la naturaleza de algún ser fuese simple (sin principio corruptible), la misma acción le sería siempre la más placentera (E.N. 1154b 20-30). Sin embargo, este caso no puede ser para el humano; forzosamente compuesto.

<sup>33</sup> Como se desprende de 90 a y 90 c, y otros similares: *Fedón* 79 d, *República* 611 e, *Fedro* 237 e, *Leyes* lib. V, 726.

Lo anterior da pauta suficiente para las conclusiones de los pasajes 86 y 90 c-d que a continuación comentamos. Se encuentran en la misma tónica que ya subrayamos al abordar el 584 b y 586 d-e de *República*, donde establecíamos la posibilidad de un mismo placer, tanto en la virtud como en la degeneración, dependiendo de la verdad que lo guíara. Por eso se afirma de cualquier placer (independientemente de la "parte del alma" en la que se origine o posea) su conveniencia para la realización (o por lo menos su mínima necesidad de posibilitar la subsistencia, condición necesaria pero no suficiente de la realización).

El discurso del pasaje 86 considera la ignorancia como una enfermedad del alma, (y debería decir, del 'hombre unidad de cuerpo y alma', como se verá por la primera razón de la enfermedad). Ella acarrea placeres y dolores excesivos, los cuales son calificados de "estados graves", aunque se reconoce un doble origen para ellos: por una parte el exceso de semen que fluye por la médula, tan abundante como si fuera un árbol cargado con demasiados frutos y obligado a poseer intensas apetencias que le empujan irracionalmente a satisfacer deseos irreprimibles. Y por otra, precisamente la incapacidad para juzgar y dominarse a sí mismo en la voluptuosidad impuesta por el cuerpo. De manera que el hombre vicioso, no lo es por gusto, pues "nadie es voluntariamente vicioso"<sup>34</sup>, sino que ese deplorable estado se debe a una infeliz disposición del cuerpo o a una educación deficiente. Podemos entonces ver al placer como algo malo por la falta de intelección que lo hace extremo y obliga a envilecerse y degenerarse, y no simplemente porque sea corporal.

¡Qué diferente resulta este Platón del que pintan los manuales que suponen el "moralismo" exagerado!, ¡con cuánta genialidad va poniendo cada pieza en su lugar, o va disponiendo un lugar para cada pieza!. Son legítimos, en consecuencia, los deseos, las pasiones, los deleites sensibles y corporales, siempre y cuando estén bajo el mando de la *areté*<sup>35</sup>. ¡Cuánta diferencia existe entre canalizar y cancelar!. Platón lo sabe y sabe que el hombre mal educado es un sujeto frágil e impotente.

¿Pero qué merece por su parte el sabio?. Señalábamos en la nota número cinco el goce de la inmortalidad, y en el mismo pasaje se revela la conservación del dios que lleva dentro, lo cual le convertirá en un hombre feliz (90 c 6). Todo gracias al conocimiento y asimilación de su naturaleza originaria, procurando asemejarse en todo momento a la realización más perfecta que los dioses le han propuesto (90 d). Y lo propuesto fue (90 a) esa armonía divina en la cual cada parte del alma ejerce los movimientos propios de su apetencia, intentando todos ellos la correcta proporción entre unos y otros, de manera que la parte más elevada -la divina- guíe a las otras dos. En otras palabras, los dioses han propuesto al hombre una existencia cargada de virtud. Y es una propuesta debido a la factibilidad del camino contrario; alterarse. ¿Por qué posee el hombre ambas posibilidades?. La respuesta, tan sencilla como considerar al hombre divino, pero sin ser Dios, implica la impureza del máximo placer. ('máximo' por no decir único según nuestra visión integral).

---

<sup>34</sup> Idea socrática siempre presente en el pensamiento de Platón, v.gr.: *Protágoras* 345 d-e, *Gorgias* 480 b, e idénticamente en *Leyes* 691 c. Aunque se tiene noticia de la medicina contemporánea tendiente a considerar análogamente los vicios corporales como resultado de alguna enfermedad. (Rivaud, A., en su traducción e introducción al *Timeo*, de la Societé D'édition "Les Belles Lettres", París, 1949, p. 220).

<sup>35</sup> Platón afirma categóricamente la obtención de gozo en la medida que la naturaleza humana participa de la inmortalidad, *Timeo* 90c3-4



## 2. EL PLACER EN EL *FILEBO*.

### 2.1 EL PLACER ES EL BIEN UNIVERSAL.

Al abordar el *Filebo* encontramos la mas amplia discusión platónica sobre las conexiones entre el placer y el bien, y lo bueno. No desconocemos la constante presencia del tema cosmológico en el diálogo, tan es así que probablemente jamás podamos resolver la cuestión sobre si el tema cosmológico sirve de marco referencial a la discusión acerca del placer, o si por el contrario el tema del placer es el "pretexto" y contexto del discurso cosmológico. Sea de ello lo que fuere, tenemos muy presente la mutua influencia entre ambos asuntos para el análisis que pretendemos.

Así por ejemplo, en la primera definición de las tres que considera este diálogo, a saber, aquella que sostiene al placer como el bien universal, encontramos clasificado al placer dentro del género supremo cosmológico y cosmogónico del *ápeiron*. Ello trae varios problemas importantes, entre otros; si existe un género superior que abarca al placer, entonces dicho género y no su subordinado debe ser el bien universal, si el placer es de la cualidad de lo *ápeiron* y éste, por definición, carece de inteligencia e inteligibilidad, ¿cómo reconocer entonces la esencia del bien universal?, y ¿cómo postular al placer si resulta totalmente incognoscible?. Por otra parte, si el *ápeiron* sólo es uno de los cuatro géneros supremos, no puede, ni él mismo ni su subordinado, ser lo más universal, ni lo más universalmente elegible, ni consecuentemente el bien en-sí.

Pero, aparte de todo esto, formalmente nos interesa destacar la idea común y corriente que considera al placer como el bien y fin de nuestra vida. Esta es la posición de *Filebo* y Protarco, enunciada en dos versiones, con una formulación superior en la segunda.

La primera formulación, prácticamente al comienzo del diálogo, sostiene al goce, al placer, el agrado y toda sensación similar como lo bueno para todo viviente (11b). Lo cual conlleva la absoluta elegibilidad del placer y en la interpretación extrema, que la bondad reside exclusivamente en él. Una proposición así resulta muy atractiva para los hombres no ejercitados en la filosofía, pues su radicalidad lleva a la conclusión de que el placer y el deseo se justifican por sí mismos.

Los especialistas clásicos<sup>1</sup>, siguiendo de cerca a Aristóteles<sup>2</sup>, han querido ver en esta tesis la postura de Eudoxo, y por lo tanto, ven en el *Filebo* la reconstrucción de una disputa intra-académica entre éste y Espeusipo, sumando la discusión Espeusipo-Aristipo y paralelamente la iniciativa platónica de fungir como moderador en tales problemas. Creemos con A. Diés que efectivamente "Eudoxo se ve aludido y no lo está

---

<sup>1</sup> Usener, *Organisation der wissenschaftlichen Arbeit*, en Preussische Jahrbücher, LIII, 1884, p. 16. Döring, A., *Eudoxos von Knidos, Speusipp under dialog Philebos*, Vierteljahrschrift f. wiss. Philos. 27, 1903, p.113. Burnet, J., *Greek Philosophy, I Thales to Plato*, Macmillan, London, 1914, p.324. U. von Wilamowitz - Möllendorf, *Platon*, Weidmann, Berlín, 1919, p. 272. Jaeger, A.W., *Aristoteles, Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, Weidmannasche Buchhandlung, Berlín, 1923, p.15. Taylor, A.E., *Plato, the man and his work*, Methuen 3era. ed., London, 1929, p. 409. Lang, P., *De Speusippi academici scriptis, accedunt fragmenta*, Bonn, 1911, p. 48.

<sup>2</sup> 1172 b 9 y ss., y también a Diógenes Laercio *Vidas, Doctrinas y Sentencias de filósofos ilustres*, VIII, 8, 1.



más que Aristipo"<sup>3</sup>, pero respecto a Espeusipo es menos probable la identificación. Sin embargo, el objetivo del *Filebo* no debe reducirse al de elucidar por parte del maestro de la Academia una diferencia de opinión entre sus discípulos. El *Filebo* es mucho más que "la última palabra" acerca de la disputa sobre el placer entre discípulos; para persuadirse de esto bastaría leerlo con atención<sup>4</sup>.

Respecto a la primera formulación de la tesis de Protarco, ésta se ve bastante menguada por las objeciones de los pasajes 12 a 20: la vida más digna de ser elegida, para el nivel humano es la vida mixta, compuesta tanto de placer como de inteligencia. Ninguno de estos elementos, aisladamente, constituye el bien para el humano, ni puede postularse como la perfección. Porque en el plano humano no se bastan a sí mismos: el placer requiere de la conciencia, del intelecto y la verdad para constituirse como un gozo, y además necesita de la memoria tanto para ser reconocido como para anticiparse en calidad de tal cuando el sujeto espera ejecutar un acto de fruición.

Estando así, indefectiblemente vinculado a la conciencia y al intelecto, el placer no puede ser el bien absoluto porque no se basta a sí mismo, no es "autosuficiente". Por esta razón, se introduce (otra vez por boca de Sócrates) la segunda versión de la tesis de Filebo y Protarco: el placer es lo máximamente elegible, "todo ser consciente va detrás de él, tiende hacia él, se esfuerza por captarlo y poseerlo, sin interesarse por nada más en lo cual el bien se incluya" (20 d)

La nueva formulación pretende ser más precisa, pues substituye 'todo viviente' por 'todo ser consciente', así el placer sólo puede constituirse en experiencia para quienes poseen entendimiento<sup>5</sup>. De este modo Platón ha introducido la conciencia como el bien más elegible, después de la vida mixta, (prudente mezcla de placer y sabiduría). Así el segundo premio lo gana el entendimiento.

La propuesta inicial de Protarco es insostenible, porque es la conciencia el elemento que convierte en placentero o en su defecto; en doloroso, a cualquier acción o padecimiento que se posea.

Platón termina derrumbando esa postura cuando Filebo, como habíamos señalado, incluye al placer en el género de lo *ápeiron*. Ahí Sócrates, una vez establecido el discurso de los géneros supremos, pregunta si placer y dolor poseen límite o pertenecen a las cosas que aceptan un más y un menos, y Filebo responde: "Si son de aquellos que admiten el más, Sócrates, el placer no sería el bien absoluto si no fuera infinito en número y grado" (27 e). Dicho lo cual, se procede inmediatamente a clasificar la ciencia y el entendimiento en el cuarto género: la causa. Causa de la mezcla entre *ápeiron* y *péras*, y por lo tanto, "es el principio que ordena y gobierna el universo" (28 e). Por ello, el placer considerado en tanto *ápeiron* resulta caótico, " el placer es ilimitado por

---

<sup>3</sup> En su traducción e introducción francesa citada en la bibliografía, p. LVII. Podemos apoyarnos en algunos testimonios de la antigüedad para identificar a Aristipo, v.gr.: Diógenes Laercio, Op. cit. II, 8, 17. Sexto, *Bosquejos pirrónicos*, I, 215.

<sup>4</sup> Una revisión sobre este punto se puede efectuar bajo la formalidad cosmogónica y ontológica, donde claramente se apreciará la amplitud del diálogo, más allá de la temática hedonística, así es sugerida por Grenet, P.B., *Pour comprendre L'acte et la puissance, ou théorie de devenir physique général*, Imprimerie "La Renaissance de Bessin", Bayeux, 1956.

<sup>5</sup> El segundo intento no sólo es más preciso, sino además reemplaza y corrige la opinión expuesta por Critias en el *Timeo* sobre las sensaciones agradables y dolorosas, deseos y apetencias que también tienen los vegetales, sólo por el hecho de ser vivientes, (77c).

sí mismo, y se incluye en un género que no tiene ni jamás tendrá, en sí y por sí, ni comienzo, ni medio, ni fin" (31 a), y en congruencia no puede erigirse en bien absoluto.

Es oportuno advertir que de los dos argumentos precedentes, (desechar al placer como bien absoluto por no ser autosuficiente y rechazarlo por incluirlo en el género de lo indeterminado), el primero va más de acuerdo con el espíritu de la ética, y el segundo se debe al cosmológico y ontológico, pues como a continuación se verá (sección 2.2 y sobre todo 2.3), Platón no considera al placer como algo idéntico al *ápeiron*. Pero, si así lo creen Filebo y Protarco, es justo que su error los arrastre hacia el dolor, pues en esta concepción placer y dolor son opuestos que necesariamente se suceden.

## 2.2 EL PLACER ES LA CESACION DEL DOLOR.

Tan pronto abandonamos la primera definición, vienen en auxilio final de su refutación los antecedentes para apoyar precisamente la posición contraria: en ningún caso el placer puede identificarse con el bien, pues así como es opuesto al dolor, su actividad también es contraria al bien.

Nos extraña sobremanera encontrar en la misma página citada hace un momento, un giro de 180 grados. Nos referimos al preludeo de esta segunda postura, en el cual Sócrates dice: "según mi parecer, dolor y placer naturalmente se originan en el género mixto" (31 c). Y a partir de esta nueva consideración se establece la definición de placer que, si bien Platón pasará de largo debido al contexto en el cual la expone<sup>6</sup>, a nuestro entender será la tesis definitiva. Pero ahora sólo se alude de una manera suave y sin mayor análisis, para explicar por qué algunos consideran al placer en todos los casos como malo, si en realidad existe algo como lo que se considera el placer.

Se dice del placer que se engendra cuando se recompone y reconstituye el estado de armonía, propio de nuestra naturaleza (31 d), para añadir más enfáticamente después, en referencia a los ejemplos fisiológicos, "... el retorno a la naturaleza (*katá physin odós*) es un placer... cuando la unión natural de *ápeiron* y *péras* es destruida, esa destrucción es dolorosa, pero si el proceso retorna hacia la integración de la legítima esencia (*ousían*), dicha restauración en todos los seres es placentera" (32 a-b). Igualmente, después de realizada la discusión sobre verdaderos y falsos placeres y sus respectivas localizaciones en el alma, el cuerpo o en una mezcla de ambos, se añade: "acordamos que cuando se opera el regreso a la naturaleza original, tal restauración equivale al placer" (42 d)<sup>7</sup>.

Advertíamos en la nota seis sobre el contexto de este discurso, el cual supone que el estado de neutralidad (entre dolor y placer) es la disposición más perfecta alcanzable. Así concebida la legítima esencia del hombre, es decir, su forma original y auténtica de ser, como un estado de inmovilidad, resulta que el máximo bien humano es una vida al modo divino. Pero como tal perfección estriba en la ausencia de todo dinamismo, por ello es dudosa para ser alcanzada por el humano. Protarco, percatándose claramente de ello, introduce la cuestión del quehacer de la vida divina, ya que tanto se ha cualificado así a esta perfección, llanamente afirma: "ciertamente, no es verosímil que los dioses gocen, ni que experimenten lo contrario" (33b). Y Sócrates, como el Sócrates de *República* 506 b y 507 a 7-10, sin dejar su característica gentileza de lado, responde que, en efecto, no es verosímil, pues ambas serían inconvenientes para ellos, pero de

---

<sup>6</sup> Contexto en el cual se considera al bien de la vida humana como el estado de neutralidad e inmovilidad entre placer y dolor, así, por ejemplo: "el hombre que ha elegido la vida de entendimiento y la sabiduría, no debe sentir ningún goce, ni grande ni pequeño... no hay nada absurdo en que esta vida sea la más divina de todas" (33b) y también "hemos dicho varias veces que toda alteración de la naturaleza causada por la combinación de disolución y colmación, de vacuidad y hartazgo constituye el sufrimiento" (42 c-d), y que "es claro, Sócrates, en un caso así -el del estado neutro- no se provoca ni placer ni dolor" (42 e), y finalmente, para explicitar: "... aceptemos tres clases de vida: una placentera, una dolorosa y una que no es ninguna de las dos (la neutra)" (43 c-d).

<sup>7</sup> Este 'acordamos', sin duda se refiere a los pasajes anteriores, así como a los ya comentados a propósito en *República* 583 c y 585 a y *Timeo* 64 e.

prisa se presta a añadir "esta es una discusión que habrá que abordarse más tarde, siempre y cuando tenga que ver con nuestra investigación" (33b-c).

Este punto ya lo habíamos sugerido cuando hablamos de alcanzar la inmortalidad humana gracias a la liberación de sus dolorosos obstáculos (1.4 *Fedón* ). Dicha liberación opera en la medida que se cancela el olvido, es decir, el bien humano estriba en un filosofar, pues no poseemos un estado de absoluta plenitud. Por ser contingentes somos filósofos, seres que afanosamente anhelamos el recuerdo y el conocimiento de nosotros mismos, aún desde este saber-nos ignorantes e ignorados. E igualmente decíamos, al abordar el *Banquete* (sección 1.5), la inmortalidad por medio del alma se vislumbra en recordar (208 a-b). Donde interpretábamos el recordar como la propia gestación y restitución de nuestra condición original, gracias a la visión sapiencial que nos libera de todo dolor y olvido de nosotros mismos (desde 210 c hasta 211 c). En ambas ocasiones nos preguntábamos, parafraseando el pasaje 202 e del *Banquete*: si "los dioses no filosofan", ¿tampoco han de gozar?, o más bien ¿cuál ha de ser el placer de los dioses, dado que ellos residen en la perfección en sí?. Pero por lo expuesto ahora en el *Filebo* parece que, al fin y al cabo, Platón no desea, bajo ninguna presión, hacer explícita la solución que se torna evidente<sup>8</sup>, como lo veremos al analizar el pasaje 60c.

Regresemos a nuestra definición en tanto que el placer es la restauración o recuperación del estado original y legítimo de nuestra idea. Filosóficamente se encuentra en juego aquello a considerar por "estado original y legítimo de nuestra naturaleza". Para *Filebo*, en estas secciones del diálogo, dicho estado consiste en el estado neutro. Pero nosotros no tenemos la misma opinión, en aras de ello, nos comprometemos a desarrollar el siguiente capítulo. Sin embargo debemos preguntarnos por qué *Filebo* toma este contexto y consecuentemente Protarco le sigue en su definición, ¿qué les lleva a pensar que el estado neutro es como si fuera auténticamente el modo legítimo de nuestra condición humana?. La respuesta se encuentra si se tiene presente la postura ética que aquí se propone, es decir, aunque el placer sea restauración, es sin embargo un mal, porque no obstante sus efectos, es un movimiento, es decir, un proceso, y el proceso parece ser lo opuesto al fin y finalidad del proceso mismo. El placer no es el medio equilibrado e inmóvil propuesto como el bien humano. Tanto su ausencia como su presencia es causa de alteración y por ello es un mal. En tanto proceso, es "flujo y reflujo" (43 a) y por ello contrario a la perfección que consiste en la inmutabilidad e inalterabilidad como máximo bien. Así pues, si el placer, aunque restaurador, es movimiento, por ello es malo.

Toda esta elaboración para concluir en el extremo opuesto de la primera exposición nos recuerda el ya mencionado "estado intermedio de reposo anímico entre goce y sufrimiento" de la *República* 583 c y ss., donde se concluyó que el placer es falso. Ahora, más radicalmente, llegamos a identificarlo como malo.

¿Por qué un rechazo tan radical, una condena tan extrema?. ¿No bastaba sostener la falsedad de ese tipo de placeres?.

---

<sup>8</sup> Cabe comentar que en la opinión de Aristóteles "Dios goza eternamente de un único y simple deleite, pues no sólo existe el acto del movimiento, sino también el de la inmovilidad, y más está el placer en la quietud que en el movimiento" (E.N. 1154b 25-30). Y por razón de este acto de la inmovilidad niega que el placer sea movimiento, ya se conciba como cesación de dolor o como *génesis*. Pero un placer así no es para el estatus humano.

Cuando Platón agrega que existen personas muy doctas en el conocimiento de la naturaleza, los cuales niegan de manera absoluta la existencia de los placeres, pues éstos son meramente cesaciones de dolor (44 bc), parece que se refiere a Espeusipo y la reacción de éste *versus* Eudoxo. Ello podría ser una explicación del por qué tan exagerado anatema al placer. Platón sólo expone el otro extremo de las disputas hedonísticas con dos propósitos: primero, pasar a las consideraciones generales de los placeres falsos y los verdaderos, para enseguida abordar la posición media entre tesis extremas y proponerla como propia.

Crear en la recopilación platónica de los argumentos de Espeusipo tiene como única base los comentarios de Aristóteles, quien afirma:

"... parécete a algunos que ningún placer es bueno ni en sí, ni por accidente, porque no son lo mismo bien y placer... para sostener que ningún placer es un bien en ningún sentido, se dice que todo placer es un proceso consciente hacia un estado natural, y que ningún proceso es del mismo orden que su respectivo fin" (E.N.1152 b 8-15).

Y un poco más adelante reitera: "para defender, por último, que el placer no es el bien supremo, se dice que no es fin, sino un proceso" (E.N.1152 b 21-24). Aunque en el anterior pasaje no se identifica con claridad a nuestro personaje, después explícitamente se cita :

"... porque no es satisfactoria la respuesta que daba Espeusipo al decir que, así como lo mayor es contrario tanto de lo menor como de lo igual, así el placer y el dolor son contrarios a un estado neutral que sería el bien" (E.N.1153 b), y agrega, pero sin nombrarlo; "tampoco parecen expresarse correctamente los que se oponen a Eudoxo en el argumento del contrario. Al decir de ellos, no porque el dolor sea malo síguese que sea un bien el placer, porque el mal se opone tanto al mal como a lo que no es ni bien ni mal" (E.N.1173 a).

Por tales testimonios, algunos estudiosos<sup>9</sup> han querido ver la identificación de esta segunda postura con las del heredero de la Academia<sup>10</sup>. Lo cierto es que el placer ha resultado un proceso, que no se manifiesta en el *ápeiron*, pues sólo cabe en lo mixto, y es un proceso restaurador de la naturaleza en tanto es la exención del dolor.

De todo esto algo sacamos en claro; (ya se adopte la idea de Gorgias: lo más digno de elección es el proceso hartancia-vacuidad, o bien la idea de que el placer es un flujo, o

---

<sup>9</sup> Wilamowitz, op. cit., (II, pag. 27 2/3), quien a su vez recoge la fórmula de *Las Noches* de Aulo-Gelio (IX, 5, 4, Hos) y los *Comentarios a la Ética*: "Speusippus vetusque omnis Academia volumptatem et dolorem duo mala esse dicunt opposita inter sese, bonum tamen esse quod utriusque medium foret...". Lang, P., op. cit., pag. 82-84. Taylor, A.E., *A Commentary on Plato's Timaeus*, Clarendon Press, Oxford, 1928, p. 459.

<sup>10</sup> Para ello podemos apoyarnos en fuentes de la antigüedad como: Aristóteles, *E.N.*, 1172 a 34 b 4; Diógenes Laercio, IV, 1, 2; Plutarco, *Dion*, c. 17 y frag. am 21; Clemente de Alejandría, *Stromata*, II, 22, edición de O. Stählin en *Die griechischen christlichen Schriftsteller der drei ersten Jahrhunderte*, vol. II, 1906, p. 186. Tertuliano, *Apologeticum*, 46, (puede verse la edición *Corpus scriptorum ecclesiastorum latinorum*, Ed. por Reifferscheid, Wissowa y Kroymann, Viena, 1890-1906).

devenir contrario a la necesidad, y se precise tal cambio para regresar a un estado neutral entre oquedad y plenitud o a otro estado natural), ambas tesis sostienen que el placer es un movimiento, dinamismo restaurador, en lo cual parcialmente concuerda Aristóteles<sup>11</sup> al considerar el caso de las naturalezas corruptibles. No obstante, lo más importante y lo verdaderamente placentero, según él, es el estado en que resulta la naturaleza reintegrada. Pero el caso humano puede asumir un estado así para otros momentos, y puede en otras ocasiones conseguir la restauración y perderla, de manera que nos vemos precisados a abordar la tercera opción: el placer es *génesis*.

---

<sup>11</sup> "... asimismo, siendo el bien de dos maneras: actividad o estado, sólo por accidente *serán placenteros los procesos que nos restituyan a nuestro estado natural*, puesto que cuando satisfacemos nuestros deseos, el verdadero placer en acto radica *en lo que queda del estado natural*" (1152 b 34-35) y un poco después explica: "... más bien debe decirse (refiriéndose al placer) que *es el acto del hábito o estado conforme a la naturaleza*; y en lugar de 'consciente' hay que decir 'sin obstáculo'. Y porque el placer es un bien en estricto sentido, pareceles a algunos que es un proceso; pero es porque piensan que el acto es un proceso, cuando en realidad es cosa diferente" (1153 a 12-17) (El subrayado es nuestro).

### 2.3 EL PLACER ES *GENESIS* .

La intención de Platón al considerar el placer como perpetuamente *genesis* (53c) es bastante obvia; ninguna *genesis* por sí misma es suficiente, ni existe para sí, ni puede encontrarse ordenada hacia otra cosa que no sea la *ousía* (54c). En consecuencia no puede ser el bien (54d).

Pero afirmar del placer una *genesis* implica algunas consideraciones que no se pueden pasar por alto. Mencionábamos a propósito de las dos afirmaciones anteriores, la obscuridad en la identificación o clasificación del placer en alguno de los géneros supremos.

Sin duda existe una diferencia radical entre afirmar que el placer es ilimitado por sí mismo o sólo decir que se origina en el género de lo mixto. La primera posición, lo vimos ya, derriba la tesis de Filebo y Protarco, pero también debemos rechazarla. Si el placer es lo *ápeiron*, a más de las dificultades ya expuestas, incurrimos en una contradicción, por ello no podemos utilizar esta determinación para objetar a los hedonistas exagerados.

La incongruencia estriba en afirmar que el placer acepta tanto un más como un menos y sostener también que por ello pertenece a lo *ápeiron* (41 d). Si lo *ápeiron* es indefinido, por no decir, infinito o indeterminado, ¿cómo puede aceptar un más o peor aún, un menos?. La única propiedad prácticamente hipotética (puesto que no puede ser experimental y mucho menos inteligible) de lo *ápeiron* es la indefinición, la falta de medida, ¿cómo entonces hablar de un más o un menos en él sin el concurso simultáneo del *péras*?

Por el otro extremo clasificar el placer dentro del *péras* equivale a desatar una apasionada discusión, por cierto, todavía inconclusa<sup>12</sup>, en la cual aquí no entraremos. Lo que si podemos seguir con certeza es la afirmación en el propio texto: el placer se origina en *lo mixto* como un proceso natural (31c). El placer es una *genesis* natural incluida en el área fenoménica de lo producido en el tercer género, lo mixto, éste producto del enlace entre los dos primeros.

---

<sup>12</sup> Cfr. el apéndice cuarto del texto de G.M.A. Grube en el cual, aparte de muchas otras cuestiones capitales, se discute la identificación de las Ideas con el *péras*, o la inclusión de ellas simplemente, el contenido óntico y fenoménico del tercer género, la identificación de las *mathemáticas* con el *péras*, la igualdad entre Ideas y el cuarto género supremo con las implicaciones consecuentes de su movilidad causal o generadora o su inmovilidad y la respectiva necesidad del demiurgo, la clasificación de las Ideas en el tercer género y su corolario sobre el *pósa* perfecto y el imperfecto a la vez del verdadero ser para el mundo físico, de manera que las cosas serían copias perfectas de formas imperfectas. Y por si fueran pocas las dificultades, los personajes de este diálogo que intercambian argumentos hasta en los sentidos y direcciones más sutiles imaginables son platonistas de talla considerable, como Bury, Zeller, Jackson, Rodier, Ritter, Burnet, Friedländer, Brochard, Wilamowitz, Taylor, Natorp, Lachelier y por nuestra parte podríamos incluir a otros más contemporáneos como Gosling, C.C.W. Taylor, Diés, Crombie, Hackforth, Dybikowski, Penner, Ryle, Striker. En fin, que los personajes de esta discusión superan -y con mucho- el número de interlocutores generalmente atendidos por Sócrates.

Como el Eros del *Banquete* (202), o como el hombre del *Timeo* (69d), el placer es divino sin ser Dios, es fenómeno-proceso-flujo sin ser cosa o *póson*. También posee una ascendencia parecida a la de Eros o a la del alma mortal; Eros es hijo de Penía y Poros, el hombre es mezcla tanto del principio inmortal como del mortal, en tanto que el placer ha sido engendrado de *ápeiron* y *péras*. Todos ellos son fuerza, movimiento, dinamismo, incompletos y anhelantes. El Eros ama lo en-sí, el alma mortal a la inmortalidad, y la *hedoné* es *génesis* puesta y dispuesta a ir tras la *ousía*. Sea cual sea la residencia de la Idea del placer (en el *péras*, en la causa, en lo *ápeiron*), de lo que no hay duda es que el placer mismo (no su Idea) es mixto, híbrido de incompletud y añoranza, de insuficiencia y recuerdo, de un más y un menos con deseos de ser metro. En paráfrasis a David Sobrevilla sobre la interpretación de Gadamer: "unidad compuesta de unidad y multiplicidad, que pondría de manifiesto... la *dynamis* del bien"<sup>13</sup>.

Sólo lo mixto puede aceptar un más o un menos, sólo en él pueden caber los extremos. Por ello mismo es explicable el suceder necesario de placer-dolor en cualquier consideración hedonística. Y a idénticas razones nos asimos para entender a lo largo del diálogo calificaciones de 'verdadero' o 'falso' sobre el fenómeno del deleite.

Como hemos señalado reiteradamente, a partir del pasaje 50 e Platón insiste en dividir los placeres en dos grandes clases: puros e impuros o mezclados, estos últimos los que preceden o siguen al dolor. Y aunque queda todavía pendiente la cuestión acerca de la pretendida pureza de algunos placeres, un poco más adelante, agrega:

"...añadamos mentalmente a los placeres violentos la falta de medida, y a sus contrarios, la medida, y sentemos que los placeres susceptibles de grandeza, de intensidad, frecuencia y rareza pertenecen a ese género de lo ilimitado, de lo más y lo menos, que circula a través del cuerpo y del alma, mientras que los que no son capaces de todo eso quedan clasificados entre las cosas medidas" (52 c).

¿Qué otra cosa puede significar este pasaje sino la mixtura para los deleites honestos, y la *hybris* para los reprobables?. En el contexto de la intención moral de Platón, resulta comprensible que el gozo más violento, intenso y frecuente sea 'desmedido', pero para considerarlo así, de todas maneras necesitamos evaluarlo, y es precisamente por ser mixto que se advierte en él ese 'más'. Idénticamente nos parece en 54 d y ss., al negar la perfección de la génesis placentera, para mezclar placer con destrucción y proponer triunfante el tercer tipo de vida en que sólo cabe el pensamiento. Pero ¿es qué acaso Platón no había propuesto 'para el humano' una tercera vida, mezclada de placer y sabiduría, dado que el primer puesto no lo habían conseguido aisladamente ninguno de estos?.

Consideramos al pasaje 54 d y ss., un rápido expediente para hacer a un lado a los hedonistas exagerados. En este diálogo, como en otros ya analizados, Platón tiene que enfrentarse con los amantes desmedidos del placer, jamás dispuestos a reflexionar y

---

<sup>13</sup> Sobrevilla, D., *La Doctrina no escrita de Platón, según H.J. Krämer*, en *Letras*, Instituto de Investigaciones Humanísticas, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima-Perú, año 48, 3er. semestre de 1985, No. 88-89, págs.193-194. Existe una rara versión de este artículo en *Logos*, México, No. 30, 1982; pp. 11-47



matizar para encontrar la posición justa y media entre los extremos. Platón, a nuestro parecer, no cancela al placer la posibilidad de ser verdadero, esto ya fue sostenido explícitamente en el mismo diálogo (35 e y ss.), y consecuentemente no puede rechazarle en todos los casos por ser malo. Unos lo son y otros no, matiz imprescindible pero riesgoso frente al hedonismo exacerbado. A este respecto es significativo el pasaje 61 b donde reitera que lo adecuado para el humano es buscar la vida mixta y no la pura, y que lo importante en esta búsqueda es lograr la mezcla equilibrada. Con ello poseemos suficientes bases para interpretar que: mezclar bien la vida mixta supone un más y un menos, tanto para la prudencia como para el deleite. Placer y saber son mixtos, como lo es la energía (*psyché*) con que describe al alma en el mito del *Fedro* con sus dos corceles (246a), o como el hombre mismo en los himnos órficos; nacido de las cenizas de los Titanes que habían devorado a Dionisio.

Hacer bien la mezcla, la justa proporción del *péras* de saber y placer, con el *ápeiron*, aunar el más y el menos necesario y suficiente para la mejor de las vidas humanas, esa es la tarea constante del hombre de *areté*. ¡Cuán importante resulta entonces la *arithmethiké* para Platón!, a grado tal que requiere distinguir entre "una aritmética para el vulgo y otra para los filósofos" (56d)<sup>14</sup>. Y sin embargo, esta disciplina tan importante no está por encima de la Dialéctica (57e-58a).

Con lo dicho, creemos suficientemente expuesta la mixtura del placer, el cual también es *génesis*.

---

<sup>14</sup> Por ello habíamos llamado especialmente la atención en los pasajes 474e, 493c, 495c-d, del *Gorgias*, y el 114 del *Fedón*, a los cuales podemos agregar los comentarios de *República* 510 c y *Leyes* 639 a-b, 737 e 6-738 a 1 y 746 e 4-747 a, donde se da una importancia especial a la aritmética y la geometría.



### 3. LA TESIS DE PLATON Y NUESTRA LECTURA

#### 3.1 EL PLACER NO ES EL BIEN, PERO ¿PUEDE SER BUENO?

Ahora, dejando a un lado el tradicional orden de exposición de la lógica, debemos afirmar la premisa menor del argumento: el placer es una *génesis* (53c). En tanto *génesis* no puede ser el bien, como habíamos dicho al citar el pasaje 54 d, así como tampoco lo es el entendimiento "pues ambos carecen de la autosuficiencia y de la capacidad para alcanzar la completud y la perfección" (67a), y ello coincide parcialmente con la estimación del placer como cesación de dolor. Pero nosotros interpretamos la *génesis* configuradora de placer en el sentido más ontológico de una simple *kínesis*<sup>1</sup> o movimiento. No predicamos del placer la eternidad o la inmortalidad por el hecho de afirmar que es más que una simple *kínesis*, la eternidad le resulta una categoría inconveniente. Decimos, simplemente; el hombre "desea aquello que le falta... y nos falta una cosa cuando nos ha sido quitada" (Lisis 221 e). Igualmente veíamos en el *Banquete* donde precisamente debido a la carencia de inmortalidad (corporal o espiritual) es que amamos ésta<sup>2</sup>.

Así, el movimiento para obtener lo faltante no es totalmente equivalente a la vacuidad por la cual nos movemos, pero no aceptamos tampoco el otro extremo: que el movimiento sea del mismo rango del bien, el cual completaría en plenitud y absolutez nuestra condición imperfecta. La *génesis*, en tanto movimiento, se halla entre dos polos; no es el mal, tampoco el bien. Es un proceso de búsqueda de nuestro bien, entonces, obviamente, no es absoluta y exhaustivamente hablando ni nuestro bien, ni el bien, pero definitivamente es buena porque su desarrollo natural pretende la *ousía*.

No es lo mismo el sendero y la meta, pero sin aquél no podríamos alcanzar lo correspondiente. Platón, enfrentado al hedonismo, procura -sin decirlo explícitamente- hacernos entender el rango bondadoso del placer en cuanto verdadera *génesis*. Conocemos la objeción de Aristóteles por la cual niega que el placer sea algún tipo de movimiento (E.N. 1174b 5-10) o de proceso (E.N. 1153a 12-17). Ocurre que esto es correcto para el placer en sí mismo como estado natural o neutral en el que sólo puede encontrarse Dios. No obstante, en la circunstancia humana, el estado neutral (carente también de dolor) es imposible por las razones que más adelante expondremos en contra de "los placeres puros". Entonces el placer no es un simple movimiento de hartazgo, sino todo un proceso de autorrealización, de autogeneración para recobrar la originalidad que sentimos perdida.

Evidentemente lo creado para el bien es bueno, de tal manera el deseo y el correspondiente placer en su satisfacción son buenos si tienen por miras tal fin. Anhele siempre eterno de ser uno mismo, realmente original, auténtico; de alcanzar, de participar e intentar agotar nuestro arquetipo.

En el diálogo se argumenta, a pesar de generarse hacia la *ousía*; si el placer es movimiento de *génesis*, entonces no alcanza su desenlace natural, no llega al bien y por tanto no pertenece a ese rango. Aquí, como dicen los familiarizados con la escolástica,

---

<sup>1</sup> Con esta distinción podemos comprender a la naturaleza como un devenir, mientras el hombre es un porvenir

<sup>2</sup> Este asunto regresará a nuestra discusión en 3.3.4 y 3.3.5 donde también se hará referencia a las 'aporías' de la falta, de la pérdida, etc. y las referidas en el pasaje 52 a y ss.

cabe con todo derecho una fina distinción. En primer lugar concedemos la no identificación del placer con el bien. Pero distinguimos un movimiento genético de un simple llegar y terminar. Pongamos la misma diferencia en otros términos: por un lado alcanzar y participar, y por otro agotar. Se concibe con facilidad a un hombre con poder para alcanzar y participar del saber de sí mismo, pero sin agotar el contenido e implicaciones de ese conocimiento. Participar más es generarse; mientras agotar es concluir, terminar, y para los humanos es como dejarse morir. La *ousía* es inagotable, pero no por ello inalcanzable o impedida de presentarse como cada vez más posible de participación.

El placer, en tanto *génesis* auténtica no es el bien, porque ninguna *génesis*, si debe permanecer tal, puede agotar una *ousía*, pero es bueno porque presenta un dinamismo persistente hacia su fin propio. Por lo demás, la aspiración a un fin no supone que ese fin exista en-sí de antemano como extrínseco. La *ousía* en cuanto fin es intrínseca. Ello significa el reconocimiento de la contingencia y la insuficiencia como motivos de dependencia y de la necesidad de *generarse*. De este modo nos hallamos siempre inclinados a completarnos, aún a sabiendas de no tener cabal ciencia de qué signifique ello.

Y todavía en el supuesto de considerar al fin (*ousía*) en la categoría de lo inmóvil e inalterable, el placer a pesar de ser deviniente resultará permanente. Es tendencia constante, y por ello, inalterada. Es inmóvil porque no se desvía hacia otro objetivo; una inclinación fija, disposición hacia la completud y consumación, y es permanente porque no le interesa más estado que la condición íntegra.

No el bien, pero si bueno, es el matiz de nuestra lectura del placer cuando resulta una *génesis*. Es de hacer notar que la misma noción de *génesis* no significa un movimiento azaroso o falto de fin, más bien hace referencia a la imposibilidad de agotar la *ousía*. Este detalle, suficiente para distinguir entre lo ético y lo metafísico lo encontramos insinuado en el comentario de Ritter<sup>3</sup>. Y también, más recientemente, sugerido por Carrit al señalar: para Platón el hombre cuyos actos son buenos (como adjetivo), asegura por ese medio su bien (sustantivo)<sup>4</sup>. No tenemos noticias si Carrit - o aún más difícilmente Ritter- han pensado así respecto a Platón por influencia de los *Principia Ethica*, donde se denuncia con todo aplomo la diferencia entre lo bueno y el bien. Por lo demás, no creemos fortuito el conocimiento del *Filebo* mostrado en esta obra de Moore.

El error se origina porque se omite la distinción del beber como bueno, de la bebida buena, con la saciedad o satisfacción de la sed, con el llenarse finalmente, en calidad de bien<sup>5</sup>. Esta *génesis* es un moverse hacia el *telos*, para no moverse. Es decir, un *desmovimiento* que opaca la vacuidad. Y los hedonistas, peor aún, confundirán el beber con el vino, el andar con el llegar, lo bueno con el bien y lo valioso con el valor.

---

<sup>3</sup> Apunta: "... como equivalente absoluto para el uso de la palabra *areté*, virtud, se utiliza precisamente el reemplazo del sustantivo faltante en griego (bien) por el adjetivo *agathós*, bueno; queda correcto mientras al mismo tiempo sea *agathós* (lo bueno, el bien) y valga como *tá kalá* (lo bello), evitando y contrariando al *tá aisgra* (lo feo)" Ritter, C., *Platon, sein leben, seine schriften, seine lehre*, 2 vols. Oskar Beck, München, 1910, p. 432. (los paréntesis son nuestros)

<sup>4</sup> Carrit, E.F., *Una ambigüedad de la palabra "bueno"*, Cuaderno No. 24, U.N.A.M., México, 1967, p. 21.

<sup>5</sup> En *Filebo* 34 e y 35 a Platón distingue con precisión entre "beber y llenarse"

Pero no nos interesa cualquier vacuidad, ni cualquier *génesis* . Por esto todavía debemos otorgar la veraz connotación y relación entre las nociones *génesis* y *ousía*. Ello nos impone la tarea de afirmar la mayor de las premisas. De conseguirlo, la conclusión se hará evidente por sí sola.

### 3.2 NOCION DE *GENESIS* Y DE *OUSIA*

Generalmente se han considerado opuestos los conceptos *génesis* y *ousía*. Así lo encontramos en varios pasajes donde Platón utiliza el modo corriente, común y no filosófico de la lengua griega usual ya evolucionada del siglo V, (y no precisamente el sentido original, pues en el comienzo la *ousía* significó la riqueza que correspondía en herencia a un individuo, en tal sentido se comprende como "lo propio"). Así en el *Menón* (72 a - 74 b), donde el conocimiento se presenta con la finalidad de buscar el *eídos* en cuanto forma de las cosas, la *ousía* aparece en cuanto esencia común a los entes, es decir, conocer es rastrear algo idéntico a todos, y esto no se identifica con ningún particular a pesar de identificar y diferenciar a los particulares (de otros de distinta esencia) porque les es intrínseco. Queda conjeturado: *ousía* se distingue de los objetos singulares porque significa las ideas, o es más, significa la existencia de las ideas.

En la *República* es más clara la connotación de *ousía*: no es el género, *eídos* o *idéa* de las cosas, sino la existencia misma de ese arquetipo, según podemos inferir del pasaje 509 b, en el cual se indica: "... el Bien no sólo proporciona a los objetos inteligibles la cualidad de ser conocidos, sino la esencia y la existencia, aunque el Bien no es la existencia". El contraste se acentúa cuando por *ousía* podemos comprender el modo de ser lo realmente real, totalmente separado del ser de los entes. El símil de la línea (*República* 509 d y ss), tan conocido por los aficionados a Platón, no permite otra interpretación: lo que vive en la *ousía* es verdadero, lo que se arrastra en la *génesis* vale menos. Este diálogo enfatiza la oposición entre *génesis* y *ousía* por la referencia a las ideas. Estas son invariables, guardan una distancia inconmensurable con las cosas sensibles. Así en el pasaje 534 a-b *génesis* y *ousía* se rechazan entre sí, aquélla significa proceso y ésta una realidad fundamental y esencial. Por todo ello, la idea no puede estar sujeta a *génesis* ni a *dynamis*. Confrontación que también se hace patente por las mismas razones en el *Fedón* (78 c - 79 d).

El enfrentamiento se halla todavía vigente hasta el tardío *Timeo* (27 d - 29 y 51 d - 52 a), donde *ousía* se equipara al ser y al objeto de la verdad, mientras *génesis* se presume equivalente al devenir y como sustrato de la opinión. Porque el "devenir" no se considera una forma. El movimiento no se concibe en calidad de arquetipo<sup>6</sup>, pues para el Platón de la teoría de las ideas, apreciar la *génesis* como un género o *eídos* de los fenómenos o procesos sería una contradicción interna (*República* 597 c, y *Timeo* 31 a) coinciden en que las ideas y los mundos son uno, éstos imitación de aquéllas, y por ello son únicos, por tanto, imposibles de ser sometidos al cambio).

*Ousía*, por sí misma, cuando significa existencia en el sentido del ser del arquetipo, se opone a la no existencia y al cambio. Este rasgo es utilizado también en el *Teeteto* 185 c. Aunque en el pasaje siguiente (186 a) cambia la connotación a existencia de todas las cosas, sean inteligibles o sensibles. Así, en esta ambigüedad, parece señalar la realidad verdadera de las formas, pero negada por lo general a los objetos sensibles.

---

<sup>6</sup> Cfr. Gómez-Lobo, A., *Autopredicación*. En *Platón: los diálogos tardíos*. Actas del *Symposium Platonicum 1986*. Conrado Eggers, compilador, U.N.A.M., 1987, p.104

La oposición alcanza dimensiones insalvables cuando el *Parménides* se presenta como la crítica más mordaz contra la teoría de las ideas. En ese diálogo, donde los polos se alejan aún más de una posibilidad reconciliatoria, *ousía* significa una existencia en-sí y por-sí constitutiva del género correspondiente de cada realidad (cosa) determinada (135 a 7 - b 3). Y el antagonismo se recrudece por la afirmación del pasaje 143 a el cual establece a lo Uno (lo opuesto a los otros o los muchos) no como *ousía*, sino partícipe de la *ousía* en cuanto uno. Se regresa a la connotación de existencia, contraria a la movilidad propia del ente.

Sin embargo, algo nos resulta llamativo desde el símil de la línea porque da la impresión de una *ousía* conseguible por el ente deviniente en la medida que se genere verdadero, es decir, a condición de hacerse o convertirse en auténtico, o dicho filosóficamente: la *génesis* consiste en *esenciarse*.

Algo parecido insinúa el *Cratilo* porque ahí las cosas poseen un ser propio consistente, y resultan en sí y con relación a su propio ser, pero con la explícita aclaración de ser conforme a su naturaleza, sin dejarse llevar arbitrariamente ni siquiera por nuestra imaginación (386 d 8 - e 4).

La exageración del *Parménides*, con sus dificultades derivadas del planteamiento de la *República* por la teoría de las ideas, queda equilibrada por el *Sofista*. Mientras en aquél el mundo de las cosas-devenir se hallaba totalmente separado del mundo de lo inteligible-permanecer, en éste hay una nueva propuesta: superar y abandonar la teoría de las ideas. Sugerencia intrépida nacida de serias y mesuradas consideraciones sobre el movimiento y la generación, tanto para las cosas como para los arquetipos y las relaciones entre ellos.

El *Sofista* (246 c y ss.) concede el ser tanto a lo movido como al movimiento y con ello logra una reconciliación entre los opuestos. Porque el ser, hasta ahora duro e inmutable, es reducido a una suerte de proceso móvil de devenir (Cfr. *Teeteto* 156 a y ss.) con lo cual se atenúa la distancia entre lo sensible y lo inteligible y consecuentemente entre lo supuestamente mutable y lo subsistente. De este modo "... la existencia puede combinarse con ambos -movimiento y reposo- " (*Sofista* 254 d). Y *génesis*, en lugar de concebirse opuesta al ser, queda con él emparentada. Aunque no alcance *status* de forma.

Pero más allá de la solución al problema del *Parménides*, nuestro interés por el *Sofista* sólo estriba en que es un paso hacia las revelaciones del *Filebo*. Este diálogo resulta extraordinario porque el binomio *génesis-ousía* adopta otro giro.

El *Filebo* resuelve las antinomias porque disuelve las ambigüedades del término *ousía* en su diversidad de sentidos: verdad, sustancia, existencia del *eídos*, o de la *idéa* o de la cosa, o ser del arquetipo.

Su desarrollo, relativamente complicado para quien se instala a ultranza en la teoría de unas ideas que Platón ya abandonó, resulta sencillo una vez adquirida la intuición que deseamos compartir con el lector; la premisa mayor: "toda *génesis* se ordena hacia la *ousía*".

Esta afirmación aparece dos veces en el *Filebo*, veamos cada una en su contexto, aunque el contenido propiamente filosófico es idéntico. En el pasaje 26 d, en pleno corazón de la teoría de los géneros supremos<sup>7</sup>, se discute el modo en que es engendrado lo mixto (el tercero de los géneros). Ocurre entre los principios generales de la existencia (*ápeiron* y *péras*) una mezcla en que se limita lo indeterminado, y como producto de esta acción se producen las cosas, no eternas sino engendradas, devinientes y generadas hacia la *ousía*. (*génesis eís ousían*). Los entes en cuanto mixtos, inacabados, tienen un ser con devenir, y en tanto cambiantes o móviles buscadores de consumir su naturaleza son un devenir que es existente.

Este pasaje ha causado comentarios de gran relevancia entre reconocidos platonistas<sup>8</sup>. Porque permite a las cosas en cuanto devinientes calificarse tan verdaderas como el ser,

---

<sup>7</sup> Para una noticia más amplia sobre la Teoría de los Géneros Supremos debe consultarse Aguirre, J., *La ontología platónica de los géneros supremos(I)*, en "Analogía (Filosófica) Revista de Filosofía", México, No. 1, año XV, Pág. 127-171, 2001 y *La ontología platónica de los géneros supremos(II)*, en "Analogía (Filosófica) Revista de Filosofía", México, No. 2, año XV, Pág. 121-156, 2001 y también *La ontología tardía de Platón como enmienda a la Teoría de las ideas como explicación de cualquier mundo*, en "La Lámpara de Diógenes", Revista de Filosofía Benemérita Universidad de Puebla, Año 3, No. 5, Vol. # 3, enero a junio 2002. Págs. 3-15, ésta última tiene versión electrónica en [www.Idiogenes.buap.mx](http://www.Idiogenes.buap.mx)

<sup>8</sup> Así por ejemplo, tenemos el comentario de Diés: "se convirtió en una gran cuestión ese *génesis eís ousía* y a menudo se ha querido ver en él una novedad en el platonismo, que sería como el manifiesto de una promoción del devenir a un grado más alto de valor ontológico" (Platón, *Oeuvres complètes*, tome IX. 2a partie, *Philébe*, texte établi et traduit par Auguste Diés. Societé D'Édition "Les Belles Lettres", París, 1978, p. xxviii). Wahl por su parte explica: "consideramos que es necesario conceder la mayor importancia a las expresiones: generación hacia la esencia y esencia llegada a ser. Porque si les prestamos atención, vemos derrumbarse la gran distinción entre lo sensible y lo inteligible. Hay una inteligibilidad que se forma en el mismo seno de lo sensible..." (Wahl, J., *Historia de la Filosofía*, siglo XXI editores, vol. 2, México, 1972, -primera versión francesa de 1969- p.159) Y no menos atrevido es el comentario de Burnet: "... ese es el nuevo sentido que Platón le da al término ser (*being* en el original) en ese pasaje (*Filebo* 25 e y ss.) La doctrina pitagórica simplemente identificó la Forma con el ser y lo Ilimitado con devenir, pero Platón distingue que el estado de la mixtura también es verdaderamente ser. El proceso de mixtura o mezcla es un devenir (*génesis*) pero éste es un devenir que tiene ser, por esto resulta *génesis eís ousía* y la mixtura misma es ser, verdadero ser que posee devenir (*gegeneméne ousía*)" (Burnet, J., *Greek Philosophy. Thales to Plato*, Macmillan, St. Martin's Press, New York, 1968, p. 269-270 en epígrafe 249). El pasaje acotado no pasó desapercibido a Châtelet, quien en su erudito libro dice: "El *Filebo*, desde un ángulo distinto, no pone en juego otra idea al presentar la genealogía del Ser como una composición de lo Limitado y lo Ilimitado, cuando piensa el ser como mezcla inteligible... de esta suerte traslada Platón al seno de lo inteligible la diversidad y la variedad verificadas al nivel de lo sensible" (Châtelet, F., *El pensamiento de Platón*, Labor, Barcelona, 1967, p. 119). Aunque Robin ya había marcado la pauta al comentar: "... el devenir ya no está excluido de la realidad verdadera" (Robin, L., *Platon*, Alcan, Paris, 1935, p. 155). Apelt, por su parte, en su vasto e incisivo libro consigna una idea que compartimos plenamente: "...el *Filebo* 26 d *génesis eís ousían*, muestra lo que ha sido considerado con una obscura expresión para el segundo miembro, que: el ser es necesario para el devenir, es la finalidad necesaria del devenir, esto es, aquello que está exigido por la naturaleza de la cosa en proceso de devenir. Esto, a través de la cosa misma hacia el fin es el *métrion*, la perfección inmanente también *ou héneka*, por consiguiente al final: el *kalón*" (Apelt, O., *Platonische aufsätze*, Verlag von B.G. Teubner in Leipzig und Berlin, 1912, p. 176). Ritter, un par de años antes había comentado con mucha fuerza: " *gignestai* es inteligible como equivalente al ser, como si fuera considerado en su *ousía* perfecta y consumada en ella misma. Y así tendría en su significación una limitación equivalente al *einaí* y la *ousía* de los primeros Diálogos" (p. 137) Y poco más adelante completa: "... el término *génesis* no es utilizado en el sentido literal del lenguaje griego" (Ritter, C., *Neue untersuchungen über Platon*, Oskar Beck, München, 1910, p. 157). Y por supuesto tampoco el término *ousía* porque normalmente designaba la propiedad o las



o más aún, el devenir es auténticamente real, lo cual permite al ente poder llegar hasta la *ousía*.

Con la generación hacia la *ousía* se llena el abismo entre lo sensible y lo inteligible, trasladando aquél hasta éste. Porque en el fondo de lo sensible-móvil se reconoce lo inteligible-permanente.

¿Qué consecuencias acarrea esto? Múltiples, muy variadas y de mucha monta. *V.gr.*: lo sensible y todo aquello que lo imita (el arte, los reflejos, las imágenes, las sombras de las cosas) pueden por su devenir tomar el derrotero de la redención. Es decir, las copias, las cosas, son dotadas de la posibilidad de lograrse y consumarse de conformidad a lo verdadero y al ser. Otra capital implicación es que la multiplicidad adquiere una dirección con la cual su nuevo sentido puede ser la unidad. Esto conlleva dotar de causalidad teleológica a los entes. Por las mismas razones, el cuerpo y todo aquello de índole material resulta justipreciado en su exacta dimensión (¡qué lejos estamos del *Fedón* y de los ascetas órficos que descalificaron a todo lo "mundano"!).

En relación al placer, -sea corpóreo/consciente o sólo consciente-, cuando lo sensible se encuentra conectado con lo inteligible, cuando en lo móvil se reconoce lo permanente, se reconoce implícitamente su reivindicación: aunque sólo sea proceso o movimiento y no la meta, aunque no llegue a desembocar o a fijarse, puede calificarse de verdadero en el sentido ontológico. Es un devenir real, tan real que hace posible en el ente donde se presenta (aquel que goza) que éste alcance su *ousía*.

De lo anterior puede originarse la siguiente confusión; interpretar la *ousía* como fin, o formalmente hablando causa final. O interpretarla como existencia auténtica ( queda en duda el problema de atribuirla como existencia de qué, ¿de la cosa o su *eídos* ? ¿o de la *idéa* ?). Como esencia o naturaleza; que se distinguen en cuanto aquélla determina el movimiento de ésta y ésta a su vez decide sobre el devenir de la cosa. También hay quienes piensan la *ousía* en calidad de substancia, confundiendo la esencia y la existencia en varios planos: reales o de razón, estáticos o móviles, físicos o metafísicos<sup>9</sup>.

Tremenda confusión han ocasionado las tergiversaciones de la premisa mayor. Pero por fortuna en la segunda enunciación, su formulación y contexto nos permitirán determinar a ciencia cierta de qué se trata: nos referimos al pasaje 54 c donde podemos leer "cada *génesis* particular se ordena hacia su *ousía* particular, y la *génesis* general sucede en vistas a la *ousía* en su conjunto", para agregar, dos líneas adelante "entonces, el placer, si resulta *génesis*, ocurre necesariamente en vistas de una *ousía* ".

Pongamos claras las dos dimensiones del discurso que ahora nos ocupa. Primeramente la dimensión de Platón; una lectura hecha más a la letra, cuya intención describimos

---

riquezas transmisibles de padres a hijos. Sin embargo, fue Natorp quien se adelantó en descubrir la gran osadía de Platón: "... es de tomarse en gran consideración, que con esto, el devenir alcanza un sentido muy positivo, etc." (Natorp, P., *Platos Ideenlehre*, Ed. Düz, Lipsia, 1903, p. 308).

<sup>9</sup> Para ampliar la noticia del difícil término de *ousía* son recomendables: Kahn, Ch.H., "Language and Ontology in the *Cratylus*", en *Exegesis and argument*, Van Gorcum, Aseen, 1973, p. 152-176. Schuhl, P.M., "Le joug du bien, les liens de la nécessité et la fonction d'Hestia", en *Le merveilleux, la pensée et l'action*, Flammarion, Paris, 1952, p. 121-122. Loriaux, R., *L'être et la forme selon Platón*, Desclée de Brouwer, Paris, 1955, p. 21-34.

desde el inicio de nuestro apartado 2.3.: el placer no es el bien, porque es del orden de la *génesis* y no de la *ousía* hacia la cual se *enfina*. *Ousía*, a efecto de este argumento, significa el bien, y por tanto, permanencia, sustancia, inteligibilidad, suficiencia, autarquía, etc. Todo desde la interpretación más ortodoxa de un Platón moralista careado con sofistas y hedonistas, donde pensó a la *génesis* contraria y carente de *ousía* (54d 7-8) y consecuentemente el placer no es el bien (54 d -55 a).

Pero en otra lectura, la nuestra, quizá por ello un tanto atrevida, nos inclinamos a distinguir el bien de lo bueno, sea en particular o en general. Nuestro modo de ver busca sostener: "**si, en efecto, el placer es *génesis* y toda *génesis* se ordena hacia su respectiva *ousía*, y en consecuencia el placer es -siendo auténtico<sup>10</sup>- la generación hacia nuestra propia *ousía*, entonces el placer es bueno a pesar de no ser el bien**". En nuestra visión se interpreta la *ousía* de otro modo, porque si es cierto el parentesco entre la *ousía* y la esencia, las necesarias conexiones entre la existencia y la esencia, así como entre la existencia de los entes y el *eídos* e *idéas*, tal riqueza semántica -señalada en las líneas precedentes- no deja de provocar confusión.

¿Cuál es nuestra interpretación de *ousía* ? Si deseamos pensarla al modo filosófico y no meramente en la tabla de un diccionario fuera del contexto y vida propia del lenguaje, *ousía* es la idea relativa a un ente que es íntegra y le impone un dinamismo integrador.

Significa su naturaleza real y completa, original y auténtica, legítima y verdadera de lo que la cosa es y debe ser. *Ousía* opuesta al objeto de la opinión cambiante y al juicio de la apariencia. Sin embargo, no deja de presentar cierta característica de móvil (recordar los avances del *Sofista*). *Ousía* es la esencia/existencia del ente por la cual éste tiende al logro de su idea íntegra que lo integra. Es la unidad en busca de realizar en plenitud el *eídos* correspondiente. Su fin es llegar a identificar la naturaleza del ente con la esencia arquetípica, hacer coincidir la cosa con su *idéa*, al particular con su arquetipo<sup>11</sup>. En definitiva es un término relativo a *génesis* que connota "realización", "esencialización".

Esto podemos sostener entre los renglones de las premisas de Platón: **el placer es bueno, si es *génesis***, -como veremos adelante a partir de la taxonomía de los placeres- **porque toda *génesis* tiende a llevar a la plena realización al ente en que se presenta**. Es obvio que consideramos la *génesis* como proceso generativo, integrador, consumidor, un proceso de logro. En nuestro castellano coloquial se escucha muy raro el término en sentido moral-positivo de "generarse", sin embargo el contrario es comúnmente utilizado: "degenerarse". Podríamos decir que es como desarrollarse, cuyo contrario sería corromperse.

En resumen, procuramos interpretar al final del pasaje 54 d como la referencia (ahí se trata de una burla y del rechazo) de quienes dicen del placer *lo bueno* (en sí) o *el bien*, y no como una refutación de quienes afirman del placer ser bueno o un bien<sup>12</sup>. A pesar

---

<sup>10</sup> La condición de auténtico o "verdadero" fue descrita en los apartados 1.3, 1.6, 1.7 y 1.8 en referencia a otros diálogos. Sin embargo un poco más adelante ampliamos específicamente este asunto, en el parágrafo 3.3.3.

<sup>11</sup> Cfr. como mera ilustración, Aristóteles, *Metafísica* (V, 8) 1017b25, *Tópicos* 139b20, *De partibus animalium* 640 a18

<sup>12</sup> Alejándonos de las traducciones de Harold N. Fowler (1925), Auguste Diés (1941), Francisco de P. Samaranch (1966), Ma. Angeles Duran (1992), y compartiendo más la versión de J.C.B. Gosling (1975), aunque un tanto inexacta para nuestro castellano debida a la limitación del "the", el cual, por cierto pone entre paréntesis, pero no utiliza el término

de negarnos a ser incluidos entre quienes ponen su vida en la *génesis* al estilo del *Gorgias* 493 y ss., tal como se insinúa unos párrafos adelante. Pero tampoco caeremos en el grupo de la vida neutra como si fuera una vida no humana, y, por lo demás, incierta (*Filebo* 33 b c ). Quizá sólo viable para un dios, pero nunca para el hombre en pos de la existencia mixta, o sea, la existencia íntegra.

Congruentemente creemos que la *génesis* es impura y sus placeres y todos sus efectos también. Pero necesaria al hombre porque como quedó señalado más arriba, éste es un híbrido, mixto incompleto con ganas de ser suficiente, por lo cual nos es legítimo (reiteramos) *filo-sofar*.

En conclusión, el placer en tanto *génesis* implica la restauración<sup>13</sup> o recuperación a modo de consecución de nuestra *ousía*. Es decir, se advierte como proceso que llena nuestro vacío ontológico, satisfactor de nuestra insuficiencia metafísica. Pero no todo proceso resulta regenerativo, pues los vacíos son de "algo" y con lo más pertinente a ese "algo" debemos colmarlos, entonces se nos plantea la necesidad de abordar una clasificación del placer en virtud de este objetivo.

Así, no todo placer, aún siendo movimiento, es *génesis*, no cualquiera propicia la integración hacia nuestra *ousía*, *esenciándola* en su verdadero ser, por tanto, viene al caso clarificar alguna taxonomía en función de acceder a nuestro bien, a nuestra particular *areté*.

---

'good-ness' para sustantivar el adjetivo 'bueno'. Creemos lo más correcto el neutro 'lo bueno', haciendo referencia al 'en sí' debido al contexto, porque en el original se consigna *agathón*, siendo éste el modo nominativo neutro. No tenemos acceso a la versión de A.H. Robin y las múltiples traducciones del siglo pasado. Sin embargo, conocemos el comentario del erudito profesor Rowe (p. 116 y 119 del texto consignado en la bibliografía), y aunque podría dar lugar a ciertas discrepancias, nos parece acertado. Sobre todo porque considera buenos para el hombre los procesos de restauración ( o 're-generación', traduciríamos nosotros) de la naturaleza.

<sup>13</sup> En razón de esto habíamos señalado en las notas # 6 y 7 de la sección #2.2 que Platón pasa de largo la definición del placer de hecho aceptada, pero no el sentido de sus opositores.

### 3.3 TAXONOMIA DEL PLACER

#### 3.3.0 Advertencias

Al exponer una taxonomía del placer es necesario comenzar con algunas advertencias. Así por ejemplo, no se puede esperar exhaustividad de nuestra clasificación, simple y sencillamente porque cualquier agrupación supone un criterio para elaborar la misma, y los criterios pueden variar y combinarse entre sí indefinidamente.

De lo anterior resulta una enumeración dentro de cada grupo, no totalmente abarcante, debido tanto a lo placentero para cada sujeto, como por las intersecciones existentes entre los diversos géneros.

Por otro lado, aquí pretendemos categorizar los rubros bajo los cuales se puede ubicar al placer reintegrador de la *ousía*. Por lo tanto, estamos a la pesquisa del placer de la virtud, es decir, nos interesa poder identificar, con la mayor precisión posible, el tipo de deleite gozado cuando somos virtuosos.

De este modo también reconocemos nuestro objetivo parecido al del *Filebo* en algunos aspectos. Pero en otros, nuestras líneas llegan a cruzarse y se alejan. Así por ejemplo, nos interesa discutir las clases de placeres consignadas principalmente entre los pasajes 31 a 55 y sólo abordaremos por un momento la cuestión planteada a partir de 63 a donde el debate es otro. A saber, cuáles serían los placeres dignos de incluirse en la vida mixta, solución que enlistaremos en el inciso de recapitulaciones y en el apéndice sobre la inclusión del placer en *Las Leyes*.

Consecuentemente nuestra especulación no borda sobre la mejor de las mezclas y la jerarquización de sus elementos. Tampoco acerca del puesto a ocupar por el placer (o ciertos placeres) en la prioridad de su constitución. Y se excluye el problema de juzgar sobre las características y el orden de éstas, que deberá poseer el deleite, toda vez hallado en comunidad con la vida del intelecto.

Pero quizá la advertencia más importante es la siguiente: al estudiar los tipos de placer consignados del 31 a al 55 c, para reconocer al placer *génesis* hacia la *ousía*, nos hemos visto obligados a elaborar los principales binomios de géneros. Sin embargo, este trabajo de análisis y esquematización rompe con el espíritu (y por qué no decirlo también: con la genialidad, la belleza y complejidad) del diálogo. Esto significa que nuestro estudio, al fin y al cabo, depende del texto de Platón (él cuál tomamos como pre-texto), porque en el diálogo los placeres ejemplificados pertenecen, las más de las veces, a diversos modos de las distintas parejas aquí clasificadas. Y además, los injertos son mayores y más complicados, pues independientemente de la particularización de algún goce, las múltiples categorías se interceptan e interponen. Incluso llegan a sustituirse, y el discurso toma automáticamente otros derroteros.

Advertimos pues que la diferenciación de placeres en puros e impuros o mixtos representa el centro de gravedad en nuestro argumento. A ella se debe prestar la mayor atención, ya que, otra vez, nuestro parecer se enfrenta con el de Platón.

#### 3.3.1. El criterio moral: placeres necesarios e innecesarios

La taxonomía platónica, lo dijimos desde el análisis del *Hippias Mayor*, se encuentra presente en varias obras. Coinciden notoriamente por sus intereses morales, los pasajes 63 a y ss con la *República* 558 d y ss. El asunto estriba en saber qué placer admitir para la vida feliz y buena, y reconocer cuáles se desecharán. De este modo hallamos la primera dicotomía: hay goces necesarios y otros innecesarios. Dentro de los primeros se encuentran aquellos imposibles de sustraer a la vida y, por lo demás, provechosos. Tal es el caso de la comida, sea simple o condimentada, pero indispensable para la salud (*República* 559 a)<sup>14</sup>.

Por su parte, los goces innecesarios se caracterizan porque no producen ningún bien; es más, hasta pueden provocar un mal. Estos deleites son fáciles de reconocer porque si la educación ha sido adecuada desde la niñez, el hombre puede alejarse de ellos sin mayor contrariedad. Platón llama a estos placeres costosos (oponiéndolos a los anteriores como útiles) y los ejemplifica con los excesos de la gula, la lascivia, la haraganería, el lucro, el derroche, los halagos y otros similares siempre y cuando atenten contra la templanza.

He ahí la medida que adoptó posteriormente el *Filebo* (63 a y ss.) para dar cabida al placer en la vida buena: sólo se incluirán los que puedan entrar mezclados con la verdad, la necesidad, la sabiduría, la pureza, la prudencia, el intelecto, la salud, la temperancia, la proporción natural, la medida, la belleza, la perfección etc.

Pero ¿en qué coincidimos con esta manera de pensar? Es indiscutible la legitimación de los placeres necesarios. Sin su satisfacción la salud y la vida nos abandonarían. Así, habríamos de agregar al listado: el descanso, el dormir, la ganancia, la desposesión de aprovechamiento, el reconocimiento, el ejercicio de la sexualidad, la gimnasia, la educación o simplemente el aprendizaje.

Sin embargo, es muy laxa la descripción de los innecesarios, pues se les hace casi totalmente equivalente a goces superfluos. Se condenan porque parecen como necesarios y se les suma la exageración. Si nos atenemos al sentido más original, son innecesarios aquellos que no producen ningún bien. Pero deberíamos hacer notar la referencia de Platón a los bienes que, obviamente, necesitamos. Así, de entre estos bienes quedan excluidos, v.gr.: la literatura, un agradable arreglo del cabello, el canto, etc, etc. Pues todos ellos son irrelevantes para la virtud.

Objetamos a Platón llevar a la exageración los deleites necesarios. El logra con ello la producción del mal, pero no forzosamente la innecesidad de estos deleites cuando son medidos.

Habíamos señalado, al analizar el *Fedón* y la *República*, que particularmente no vemos ningún obstáculo en que el verdadero filósofo, o sencillamente, el hombre virtuoso, sea adinerado, bien parecido, afamado, de refinados gustos, etc. Si hay virtud, es cierto, estas cualidades no suman nada a su *status* moral. Pero tampoco lo menguan. Si no la hay, más bien podrían ser efectos del vicio y no su causa.

---

<sup>14</sup> Platón agrega la referencia a la salud y al bienestar para evitar la polémica generada en el *Gorgias*, donde la retórica se comparó con el arte culinario: muy sabroso y pocas (o nulas) veces saludable.

Por otro lado nos parece muy cuestionable calificar de superfluos a los goces citados. Porque mientras mayor calidad de vida alcanza un sujeto, sus necesidades también se acrecientan. No afirmamos la imposibilidad de vivir sin Shakespeare o sin Wagner, sin estilistas, modistas y jardineros, simplemente con todo esto alcanzamos un mayor grado de realización que si careciéramos de ellos. Nos auxilian en el desarrollo si los tomamos inteligentemente y nos provocarán una mayor armonía y un mejor equilibrio. Y de esto también se trata al tener *areté*

### 3.3.2 Placeres buenos y malos, medidos y violentos.

Sin lugar a dudas, la clasificación platónica anterior es de un corte ético demasiado monacal. Otro modo de expresarle es con la pareja de placeres medidos y violentos, que respectivamente manifiestan los buenos y los malos.

Los placeres más violentos se presentan como los más vivaces e inmediatos y Platón los ubica en el cuerpo. Además remarca el caso del cuerpo cuando se encuentra enfermo. Pero vale lo mismo para el alma (32c, 35 b-c, pero sobre todo 45 e, 46 b). No es el enfermo el más dichoso, sino por ser sus vacuidades mayores, entonces son más intensas sus repleciones. Así, en el estado febril, la sed y el hambre se satisfarán con gran fogosidad en comparación con alguien sano. El enfermo, preso de la voluptuosidad y los sobresaltos se siente morir de placer (47 b) cuando opaca la oquedad que le acongoja.

Otra particularidad del placer malo es su provocación por la tragedia y la comedia. En la primera nos solazamos con la desgracia de nuestros enemigos. Nuestra diversión se complace en la desdicha de los hombres. Mientras en la comedia se vuelve cómico lo ridículo y torpe, o las lágrimas nos son arrancadas con gran felicidad al ver como los personajes logran cubrir el vacío que imperiosamente deseamos sea llenado.

En este contexto, -placer como satisfacción de alguna necesidad-, se comprende por qué a ciertas sensaciones placenteras podemos llamarlas amorales o inmorales. Si el deseo es amoral o inmoral, su satisfacción será de la misma especie. Asimismo, cuando la imperfección es de índole moral, el hecho de colmarla otorga al placer su sentido de utilidad ética. De este modo podemos incluir al placer en la ética sin caer en el hedonismo. Pues el valor supremo no es llenar la idoneidad moral, sino aquello que la cubre. Son dos aspectos de un mismo hecho: consumir y aquello con lo que se consuma. Nos salvamos del hedonismo al no confundir el simple comer con el propio pan, el beber con el vinagre, o el correr con la meta, o subir con arriba, o salir con estar fuera.

Así los placeres buenos y medidos son tales por ordenación de la *areté*, como el astillero resulta útil por razón del navío. Pero virtud y navío son realizables en su particular temporalidad gracias a su singular *génesis*. Y para nuestra tesis ha resultado una suerte la necesidad de que no haya navíos ni virtudes fuera del tiempo, porque para alcanzar la *ousía*, la plenitud, necesito de la *génesis*, ésta es temporal, y la *ousía*, *areté* en plenitud del ente, también es temporal, de lo contrario incurriríamos en el error del realismo exagerado.

Mientras en la parte contraria, hay placeres malos porque son desmedidos. Con lo cual queda en pie la identificación del saber como virtud y la ignorancia como vicio (48c), pues quien ignora se polariza, exagerando sus deseos y satisfacciones y pierde armonía y equilibrio; cae en la *hybris*.

### 3.3.3 Placeres verdaderos y falsos.

En las dos clasificaciones anteriores existe una oposición implícita entre el placer malo o violento y el verdadero, de igual manera que el falso es contrario al mesurado. Platón confiesa creer que los placeres malos son tales por ser falsos (40 e). Ello es congruente con el *Gorgias* (497) donde no identifica al placer con el bien, ni al dolor con el mal, sino para dar lugar a la doble calificación del placer en verdadero y falso (*Gorgias* 499d).

El verdadero placer parece no tener mayor dificultad que elaborar su definición. De ello ha venido tratando todo el diálogo y también nosotros. Platón nos ha otorgado algunos acercamientos: es el necesario, el bueno y el mesurado. Además añadirá el puro; pero esto lo veremos un poco más adelante (3.3.6), a propósito de nuestras dudas por la existencia de placeres puros, es decir, aquellos no mezclados con ningún dolor.

Sea como fuere, los placeres verdaderos son los reales, los correctos, los justos, los honestos, etc. así hayan nacido de la opinión o de la sensación o de la memoria, cuánto más se podrá decir si se han originado desde la ciencia y el saber.

Ya habíamos visto desde la *República*, *Fedro* y *Timeo*, la obtención de los verdaderos deleites cuando se satura una oquedad con aquello que *realmente* le corresponde. Ello implica la verdad del goce en virtud de la autenticidad de lo gozado. Por lo mismo, el placer verdadero esta emparentado con la sabiduría y su eficiente operación.

Resulta claro, por contraste, que el placer falso repliega con un contenido falso a una necesidad real. Goza falsamente quien se goza con lo que no es, ni ha sido nunca y quizá nunca llega a ser (40d). Porque lo gozado no es honesto ni correcto, proviene de una consideración desmesurada debida a la ignorancia. Así, los malvados, aunque experimenten cierta satisfacción, ésta no es real, sólo proviene de una expectativa falsa. Platón consigna algunos ejemplos sencillos de este caso, así sucede cuando se cree uno más rico en vez de ver objetivamente su fortuna, o más guapo, o alto o fuerte, o cuando se aprecia más virtuoso y más sabio de lo que en realidad es.

La dificultad en esta taxonomía proviene de la misma definición del placer. Así, en un caso, al considerar el placer como ausencia de dolor y como cancelación de todo movimiento (algo parecido a la tesis expuesta en 2.2), y en consecuencia determinado como "el estado neutro", el sujeto siempre dirá gozar, aunque su goce no sea verídico. Como también lo dirá en el segundo caso (nuestra definición), sea en el sueño o en la vigilia, en alguna manía o en cualquier desviación; tendrá un sentimiento deleitoso, real en cuanto sentimiento. Porque "...sea el placer verdadero o falso, esto no elimina el hecho de que siente placer" (37b) Y también se puede afirmar lo mismo del dolor.

Esta situación es equiparable con la de la opinión, pues, sea falsa o verdadera, no deja de ser opinión. O con el temor, ya que aún temiendo algo de lo cual no hay nada que temer, el miedo nos embarga. ¿Cómo puede ser falso un placer si su presencia y su evidencia es tan irrefutable como de hecho se siente?, ¿cómo al no gozar podemos creer gozar y al no sufrir creer que sufrimos? o ¿por qué el placer, como la opinión, aún desenmascarado en la falsedad, no deja de ser placer? .

La respuesta a todas estas preguntas cabe con exactitud en nuestra definición de placer. Un placer puede ser falso porque, aunque sea movimiento, no reintegra o re-genera el estado de indigencia. Podríamos sentir alegría por algo, una inmensa dicha gracias a cualquier cosa, a pesar de no acercarnos a nuestra *ousía*, ahí se encuentra su ficción. Creemos deleitarnos porque nos hinchamos de algo, pero el error estriba en que eso no nos falta. Y sin embargo, el sentimiento de saturación es presente.

El responsable de ello, sin lugar a dudas, es el intelecto. Porque considera convertirnos en más perfectos con algo que sólo cubre una parte de nuestra imperfección. Su error procede de un mal cálculo: colmar al hombre con sólo ocupar cierta parcialidad. Al malvado eso le basta para fingir, lo restante no le importa, es indolente porque es ignorante.

Pero por desgracia, normalmente, no se juzga el sentimiento deleitoso por su relación a la verdad, sino por el grado de intensidad, fuerza, frecuencia y duración. En ello interviene la conjetura de la memoria y de la expectación, y da lugar a la clasificación siguiente.

### 3.3.4 Placeres de la anticipación y la memoria.

Otra especie de placeres falsos pueden ser los de la anticipación. Cuando padecemos una necesidad presente y nuestra conciencia (alma) propone a futuro el objeto de su satisfacción, pero se equivoca.

No obstante, los placeres de la anticipación, requieren de la memoria y su saber, y no son todos falsos. Sólo son así cuando la esperanza es una mera ilusión. La añoranza de algo agradable causa confianza, provoca cierta paz en el presente perturbado y siente garantía por el acopio de memoria que lo constata. Este hecho es curioso y enmienda el contraargumento presentado a Calicles en el *Gorgias* (497), porque posibilita conseguir un goce "anticipado" al tiempo que sufrimos. O sea, podemos padecer un dolor presente en nuestra existencia corpórea (por ejemplo) y su respectivo deleite anímico por el recuerdo y la suposición de como será anulado (Como la vulgar publicidad del sediento al imaginar poseer, en un futuro cercanísimo, la bebida que ha conquistado, vez tras vez, su paladar en el pasado).

Pero para sufrir y gozar al mismo tiempo, se requiere del desdoblamiento de la conciencia. Los ejemplos insinuados por Platón además desdoblan al hombre: el cuerpo sufre porque necesita algo y sólo el alma pone fin a ese dolor; porque la remembranza y la anticipación son exclusivas de la conciencia. Obviamente sólo es un modo de hablar, porque cuerpo y alma conforman una unidad. Habíamos citado de la *República* (584 c) y el *Teeteto* (186 c) placeres que llegan al alma por vía del cuerpo, ahora se reitera: sólo sufrimos y gozamos por el alma con intermediación del cuerpo (39d).



De hecho, a este efecto, los ejemplos platónicos no son muy felices, porque, estrictamente hablando, el cuerpo no sufre o desea, sino la unidad *soma-psyché* enfrenta todo el problema y toda ella se procura la solución integral.

Evidentemente hay cierta tendencia, digamos normal, a ubicar la memoria y la anticipación en el alma, y por tanto al deseo y su deleite. Pero Platón -creemos- queda salvado de la polarización cuando acepta al hombre entero<sup>15</sup> sufriendo y gozando a la vez. Y más exactamente en el caso de sufrir el doble<sup>16</sup>: porque padece un vacío y es inútil esperar su satisfacción (36 ab)

### 3.3.5. Placeres del cuerpo, del alma y mezclados.

Al abandonar la cuestión de la vida humana más meritoria, hacemos a un lado la composición y jerarquización de la vida mixta. A pesar de ello el tema nos vuelve a salir al paso porque ésta se concibió como una mezcla de placer y sabiduría. Y de entre los dos, que mezclados ganan el primer puesto, se otorgó el segundo al intelecto, pues sin éste no podría haber placer, aunque sin placer -se propuso- si cabe la vida intelectual (no como lo mejor para el hombre, pero posible). De esta manera la conciencia es un constitutivo indispensable del placer<sup>17</sup>, aunque seguirá siendo 'segunda' porque conciencia y placer se distinguen. Las razones para avalar lo anterior fueron utilizadas en el *Filebo* al refutar la postura de que el placer constituye el bien universal. Recordemos, no es así porque necesita de la conciencia, por lo tanto no es autónomo, ni autosuficiente, ni se basta a sí mismo. ¿Cómo sabemos de su necesidad de conciencia?. Porque no se puede disfrutar algo indistintamente, es decir, cuando gozo, para poder hacerlo, requiero saber que estoy disfrutando. El deleite no puede ocurrir por sí sólo, nadie goza en-sí y por-sí, se necesita del objeto de fruición y del saber sobre dicho objeto y de la acción ejercida sobre él. Del mismo modo no decimos "estoy interesado" o "estoy absorto" y nada más; tal transitoriedad pide a los objetos de interés y distracción, e inquiera por la conciencia de mi proceder respecto a ellos. Todo esto implica, en una primera aproximación, la imposibilidad de placeres, deseos y satisfacciones exclusivos del cuerpo.

Platón afirma una sola vez, en el 46b-c y 47 c la existencia de mezclas (placer-dolor) exclusivamente en el cuerpo, pero ejemplifica con casos donde se reestablecen o destruyen afecciones opuestas; frío y calor, buscando el otro según la circunstancia. O casos donde predomina el dolor, como la sarna y las cosquillas, las inflamaciones internas y los coágulos. Sin embargo, en todos estos ejemplos, se ve claramente la intervención de la conciencia. No podemos tener frío o calor y buscar el respectivo contrario sin saberlo. Tampoco sentimos el dolor (sarna, inflamación, coágulo, etc.) independientemente de la conciencia. No nos referimos a las afecciones por sí mismas; sabemos de ciertos coágulos, inflamaciones, tumores y cánceres imperceptibles para el hombre, y cuando llegan a dolernos no caen fuera de nuestro conocimiento. Quizá algún padecimiento se encuentre muy avanzado y ya no tenga curación, pero el dolor no pasa desapercibido. Por lo demás, de no ser por la conciencia en tanto constitutiva de la

---

<sup>15</sup> Tanto para el hombre como para los animales.

<sup>16</sup> El diálogo reduce este caso sólo para los humanos.

<sup>17</sup> Cfr. nuestro artículo *Retorno ético-hedonístico a Platón* que consignamos en la hemerografía, en especial las pp. 88-90.

afección, ni siquiera podríamos postular su existencia exclusiva al cuerpo, como el diálogo lo hace, porque no tendríamos acceso gnoseológico a ellas.

A pesar de lo anterior, el texto posee algunas afirmaciones demasiado radicales imposibles de pasar por alto. Privilegia sobremanera al alma a expensas de utilizar argumentos que de no hacer uso de la reminiscencia propiamente filosófica (*anámnesis*), resultarán débiles, o por lo menos confusos.

Y en contraste resultan muy notorias las glosas del 32 al 35, donde no sólo aborda los deseos y placeres del alma, sino además acentúa su exclusividad. Por supuesto, ello ocurre (como se nota por los pasajes acotados) doce páginas antes y bajo la salvedad que de la 46 en adelante todo va siendo preámbulo para la taxonomía de los placeres puros y mixtos. Si aquí no hay una contradicción, al menos puede tomarse como prueba de los diversos placeres que simultáneamente se ubican en distintos géneros y el cruce de éstos. Por nuestra parte reconocemos que esta situación pone de manifiesto la riqueza del tratado.

Reflexionemos entonces sobre la posibilidad de placeres mezclados de cuerpo y alma, y dejemos para el final los del alma sola, si ello es posible.

Los deleites anímico-corporales tienen lugar por las consideraciones de los goces de la anticipación y la memoria o el recuerdo. Como señalamos, el cuerpo padece un vacío y el alma posee la esperanza de ser llenado. No obstante el pasaje 32 c indica la ocurrencia de esos placeres "al margen del cuerpo" y la insinuación se reitera en el 34 c al hablar de la diferencia entre memoria o recuerdo y reminiscencia; estos deleites 'sólo' son espirituales y dependen de un dolor previo, afección radicada en el cuerpo.

Después de argumentar con la *anámnesis*, las declaraciones se vuelven radicales: "...el razonamiento nos indica que no hay deseo del cuerpo" (35c), "... la memoria es la que conduce a lo deseado, el razonamiento revela que todo impulso, deseo, principio de ser vivo, reside en el alma"(35d). De manera que no es el cuerpo quien tiene sed o hambre, ni tampoco en él se satisfacen.

Nosotros compartimos esta posición parcialmente. Es cierto, el cuerpo no desea, no es él quien tiene hambre o pulsiones, pero no pensamos que sea exclusivo del alma, sino más bien pertenece al hombre entero, considerado en su integridad como unidad.

¿Cuál es el argumento de la *anámnesis* traído en apoyo por este Platón tan radical? Iniciemos con una distinción: mientras el recuerdo o la memoria (*mnémes*) es la conservación de las sensaciones llegadas hasta el alma mediante el cuerpo, dado que éste ha sido su conductor hacia la conciencia, la reminiscencia (propiamente *anámnesis*) consiste en el esfuerzo del alma ejecutado por sí misma, con independencia de lo corpóreo, para recobrar lo que experimentó (sensación o conocimiento) en otro momento en comunidad con el cuerpo (34b).

Así, el recuerdo propiamente no ha perdido el saber y puede hacer uso de él aportando las expectativas de satisfacción al cuerpo. Pero dicho saber depende, al menos en su origen, de lo corpóreo. Y Platón busca demostrar la independencia del alma, para lo cual hace uso del caso donde se experimenta un vacío "por primera vez"(35a), entonces ni por el recuerdo (*mnémes*), ni por la sensación directa obtendremos el saber para

conseguir la satisfacción. Pero un párrafo más adelante dice adquirirlo por la memoria o recuerdo (*mnémes*) (35 b).

El argumento no puede apoyarse en la memoria por dos razones. Primeramente porque la memoria o recuerdo no ha recibido noticia, no ha podido experimentar ni saber con qué ha de llenarse ese vacío dado que se padece por "primera vez". En segundo lugar por la distinción entre *mnémes* y *anámnesis*. ¿Qué significa todo esto?, ¿acaso Platón se ha metido en un callejón sin salida?<sup>18</sup>, ¿nos propone una aporía?, ¿o se trata de una contradicción?.

Particularmente no consideramos fortuita toda la página (34b-35b) para distinguir entre reminiscencia y memoria (*anámnesis* y *mnémes*) pues debe constituir una llamada<sup>19</sup> de atención al lector: el conocimiento que realmente hace independiente al alma es el saber eróticamente anamnésico. Esa "primera vez" no es cronológica, sino ontológica, no discutimos sobre la prioridad en el tiempo sino por la prioridad de la naturaleza (también *ousía*). Ese vacío "de la primera ocasión" es el dolor prioritario, la imperfección e insuficiencia penosa de nuestra existencia; sólo por el hecho de ser, o mejor dicho, por no tener el ser.

El placer como cesación de este dolor ontológico queda identificado con la *génesis* ordenada hacia la *ousía*. En realidad hemos jugado con dos versiones de la misma definición. Del mismo modo 'el camino arriba y abajo es uno y el mismo'<sup>20</sup>. Menguar el dolor ontológico es generar al hombre hacia su *areté*. Y no contentos con esta interpretación, nos atrevemos a añadir: en todo ello tiene cabida el cuerpo.

Vemos en el razonamiento del *Filebo*, aparte de retomar en los géneros supremos la diada *ápeiron-péras*, una fortísima carga de pitagorismo y orfismo. Sin lugar a dudas está cercanamente emparentado con el *Fedón* y por ello la pretensión de excluir a lo corporal nos vuelve a incomodar.

El dolor prioritario en lo mixto procede del *ápeiron*, pero esto no da razón para desacreditar al cuerpo.

De todas maneras Platón completa la clasificación con su ya acostumbrada simetría, consignando dentro de los placeres-dolores aquellos del alma sola: la ira, el miedo, la añoranza, el amor, el duelo, los celos, la envidia y las afecciones motivadas por la tragedia y la comedia. No niega la mezcla de dolor y placer, sino que afirma su pertenencia al alma en exclusiva. Y nosotros nos permitimos anotar cierta duda, porque sus ejemplos -al menos en nuestra experiencia- también acontecen concomitantemente con alteraciones y apaciguamientos somáticos. De hecho, cuando ejemplificó el placer de la memoria y la anticipación, esos casos fueron posibles gracias a la mezcla *soma-psyché*, ¿no ocurre lo mismo con el temor y el temblor, con la añoranza y el suspiro, con la ira y la agitación, con el duelo y el llanto, con el amor y el sonrojo, con la envidia y las gesticulaciones, etc.?. El alma, como principio de todo ser vivo (35d) no puede

---

<sup>18</sup> Gosling comenta (en la traducción, notas y comentarios que hace al *Filebo* indicada en la bibliografía) que las referencias a la memoria y al conocimiento no son claras y sin embargo, la sensación o la sed como primera evidencia no puede ser mental, pp. 104-105.

<sup>19</sup> Llamada perfilada desde 33 e, donde dice "perder lo que no es y nunca ha sido sería absurdo", pero en el mismo 34 d añade con cierta hilaridad, al encontrar el objeto de su investigación, se perderá la 'aporía' en que uno se encuentra.

<sup>20</sup> Heráclito, D.K. 60

residir sin su principiado, del mismo modo que para nosotros no puede existir la luz sin dar color. Por eso calificamos al saber anamnésico como erótico, como explicaremos en la sección 3.4.

### 3.3.6 Placeres puros y mixtos.

Señalamos un poco más arriba que todo este tinglado de placeres venía siendo el preámbulo para la discusión de los placeres puros y mixtos. Si hemos de decirlo con el menor número de palabras posibles, los definiremos así: los placeres mixtos se encuentran mezclados, condicionados, antecedidos o precedidos de dolor. Todos ellos dependen de la necesidad y en la mayoría de los casos, cuando desaparece el objeto de satisfacción, se vuelve a presentar la indigencia. Todos los ejemplos de las clasificaciones anteriores caen dentro de esta categoría.

Por su parte, como el nombre lo indica, los placeres puros no poseen mezcla con el dolor. En ellos ocurre el agrado no como hartancia de una oquedad ni como satisfacción de un deseo. Y cuando dejan de estar presentes en el hombre, esta situación no provoca ninguna alteración o sufrimiento. O, inclusive, su ausencia no se nota (51b). El listado propuesto por Platón incluye: colores, figuras (esquemas), la mayoría de perfumes, las voces con timbres suaves y claros<sup>21</sup>. Aunque advierte que el menos puro (menos divino) de ellos es el del olfato (51e).

Y agrega, con mayor énfasis, los placeres relativos al saber (textualmente *mathémata hedonás* 52a, *mathématon hedonás* 52b). Pero con una sola condición: que no incluyan hambre de saber, es decir, que no haya dolores causados por el deseo del conocimiento. Además añade a esta condición su propia estipulación: una vez adquiridos los conocimientos, aunque se pierdan en el olvido, tal pérdida no deberá ser dolorosa. El estado de imperturbabilidad y ausencia de aflicción será posible siempre y cuando no exista reflexión sobre la pérdida; cuando no tengamos conciencia de esta privación. El olvido inconsciente no atormenta, sólo duele cuando lo sabemos<sup>22</sup>. Y por lo demás - dicho saber- es exclusivo de un número muy pequeño de hombres (52 b).

---

<sup>21</sup> Es notoria en este diálogo la carencia de un desarrollo amplio acerca del placer musical. Por lo demás, habla de voces y sonidos, pero no explícitamente de la música, la danza, la belleza y armonía de los coros, cantos y otros, todos análogos al orden del universo. En el conocido pasaje del *Fedón* 61a Platón afirma que la filosofía es la música más excelsa. Es cierto que el término "música" hace alusión a las tareas que tienen que ver con las musas, pero en la *República* como en *Las Leyes* otorga un singular valor a la educación musical: la vía de acceso a lo absoluto. La música es un saber que podemos llamar por nuestra cuenta *mathémata hedonás*, más significativamente que sólo como un don divino al modo del *Fedón* o del *Fedro*, pues está concebida a la manera pitagórica como la filosofía suprema. Para ampliar la noticia de este tópico puede estudiarse: Delatte, A., *Etudes sur la littérature pythagoricienne*, P.U.F., París, 1915. Salazar, A., *La música en la cultura griega*, El Colegio de México, 1954. Huysman, D., *L'esthétique*, P.U.F., París, 1964. Boyancé, P., *Le culte des Muses chez les philosophes grecs*, E. de Boccard, París, 1972. Moutsopoulos, E., *La musique dans l'oeuvre de Platon*, P.U.F., París, 1989.

<sup>22</sup> Pero ¿no había quedado bien fundado que el placer sin conciencia no era verdaderamente placer? (comienzo de la discusión de la sección 3.3.5 y su nota #16). Por lo tanto, no es posible cumplir con la condición exigida por Platón, a menos de abandonar nuestra posición inicial. Cosa que no haremos.

Los placeres puros, obviamente, se integrarán a la vida mixta, la más elegible y meritoria para los humanos. Por consecuencia, se distinguen por su verdad, medida y belleza.

Es curioso que los placeres puros enlistados sean de índole sumamente corporal y de todos modos ingresen a la mejor de las mezclas. Pero también es notoria la reflexión sobre la propiedad del saber y la conciencia del olvido: sólo se aplica al placer del conocimiento, cuando podría atribuirse también a los otros enumerados. ¿Qué sucedería si con anterioridad a su presencia se desean algunos colores, sonidos, esquemas y olores ya conocidos? Inmediatamente nos sentiríamos vacíos de ellos, aunque fuesen innecesarios para subsistir del modo más básico. Y por hallarnos vacíos y deseosos se convertirían automáticamente en placeres mixtos. Para ello, como se ha indicado, requeriríamos de la conciencia sobre el recuerdo y el nuevo deseo de gratificación.

Si Platón quisiera salir al paso de nuestra objeción podría argumentar que se trata de "la primera vez" en la cual es fortuito encontrarnos con tal color o perfume, con tal sonido o figura. Después de esa primera vez si el olvido no es consciente, el próximo encuentro sería otra vez como el primero. Pero ¿cómo olvidar un deleite tan pleno y atractivo?, parece imposible. Además en el olvido existe un "algo", lo olvidado, objeto de mi añoranza y búsqueda de recuperación. Si no sé esto, ciertamente no hay dolor pero tampoco habrá placer, tal como hemos convenido, porque para ambos la conciencia es condición de posibilidad constitutiva.

Sin embargo, el caso de la sabiduría es distinta, porque nos topamos en una primera vez con el objeto de nuestro saber y si éste es la propia *ousía*, amén de poder olvidar algo tan importante, nuestro mismo ser se encargará de hacer dicha pérdida consciente. Los délficos 'conocete a ti mismo' y 'sé lo que eres' no están fuera del saber descrito por Platón. Y estas ocasiones vuelven a presentar una primera vez, no en el tiempo, sino en la prioridad ontológica. Así la primera vez es tan amplia y permanente como nuestra existencia, pues nuestra vida la ejercemos siempre como la primera y única vez. El desconocimiento y conocimiento de nosotros mismos, así como nuestro inacabamiento cuando todavía no somos todo lo que podemos ser, siempre nos salen al paso. Aún el hombre más alienado e inconsciente -sostenemos- posee una libertad irreductible, y con ella una conciencia de su condición<sup>23</sup>.

La *anámnesis*, en consecuencia, busca la identidad perdida, el origen y fundamento. Y su método va uniendo ser y saber, de forma que entre más óptimamente soy, más sabio me convierto y viceversa.

En resumidas cuentas, si necesitamos agregar conciencia al placer para constituirlo como tal (razón argumentada desde el comienzo), en todos los ejemplos anotados por Platón y los que se nos puedan ocurrir, entonces la única calificación pertinente es la de placer mixto, nunca puro.

Y desde el *Protágoras* nos preguntábamos qué dolor resulta ausente cuando gozamos del más grande bien, cuál es la pena más amplia que se apacigua en el mejor de los placeres. Y en este contexto podemos insertar al revelador *Filebo*: "... es evidente que los mayores placeres y los mayores dolores nacen en cierta perversión del alma y del

---

<sup>23</sup> Tal es la tesis que ha hecho popular a la primera aseveración de la *Metafísica* aristotélica.

cuerpo, no en su perfección" (45 e). Sólo la posibilidad de placeres mixtos explica el estado humano. El peor de los dolores es la perversión, la de-generación, caer en lo diverso, múltiple, otro, ajeno, distinto e injusto. Y Platón nos ha mostrado al injusto como ignorante, el cual no goza verdaderamente a pesar de creer y afirmar lo contrario<sup>24</sup>.

### 3.3.7 Recapitulación y aclaraciones

Las explicaciones y ejemplos platónicos son viables sólo si consideramos a todo placer como mixto. Lo cual nos lleva a recapitular y aclarar la definición de placer que adoptamos, única capaz de fundar la categoría mixta.

La noción más permanente a lo largo de los diálogos (en una u otra versión) para entender el propósito platónico es la relación y distinción del placer y el bien, la virtud y el deleite; incluir en la vida humana al goce sin caer en un craso sensualismo, pero tampoco extrapolándose a un irracional ascetismo al negar del placer toda bondad.

Placer en tanto ausencia, cesación, mengua y contrariedad del dolor, del deseo y del vacío. Deleite en cuanto plenitud, apacibilidad, satisfacción, apaciguamiento, serenidad, sosiego. Gozo como generación y regeneración, reintegración y recomposición de la situación primigenia y privilegiada, excelente y natural. Todos estos casos, decíamos, están presentes<sup>25</sup> de un modo tácito en los discursos, y sólo en el *Filebo* se hace manifiesta su posición, a pesar de la resistencia a explicitarse, y aún muy a pesar de enfrentarse a los hedonistas y sofistas.

Esta manifestación se hace con bastante tiento, porque siendo tan abierta requiere de sus reservas. Así encontramos el pasaje 51 a, donde al discutir los placeres puros se advierte:

"...en efecto, a los que dicen que todos los placeres son cesaciones de dolores, no los sigo, ni mucho menos, sino que como decía, los utilizo como testigos de que algunos placeres parecen tales aunque no lo son en absoluto..."

Y nosotros nos preguntamos si los personajes aquí citados no podrán ser aquellos a quienes agradece en el pasaje 54 d<sup>26</sup> discutido más arriba.

Quizá no sean los mismos, porque el pasaje 51a considera el placer como cesación de dolor, y el 54d como génesis. En la primera ocasión identificábamos a Espeusipo y en la última a Aristipo. Sin embargo, aunque son distintas las fuentes de donde se

---

<sup>24</sup> De igual tenor constatamos en el *Gorgias*: "pues, o mucho me confundo, o lo que él prueba es la falsedad de lo que acababa yo de decir: que el mal supremo consiste... en cometer la injusticia... o, mejor, en no ser, ante mí mismo, coherente conmigo mismo y no contradecirme" 480 bc

<sup>25</sup> *Protágoras* 354c, *Gorgias* 492e, *Fedón* 60 y ss. *Banquete* 186c, 191e, 192e, *República* 490b, 583b-587b, *Fedro* 251d, 258e ss, *Timeo* 64e, 86, 90c

<sup>26</sup> "... al que nos ha revelado del placer que es génesis y que no tiene existencia alguna hay que estarle agradecido..."

originan, su río, movimiento incesante en flujo y reflujo es uno y el mismo. Por eso decíamos de una sola definición pero en dos versiones.

No obstante, se nos podría objetar que el texto es claro, pues dice: "...no los sigo" (51 a 4). Pero del mismo modo que hemos enfrentado al diálogo en los deleites exclusivamente anímicos y únicamente corpóreos, y con la pretendida existencia de goces puros, (por goces conscientes y por puros irreflexivos), también aquí lo enfrentamos -más allá de los pasajes acotados en otros diálogos en la nota #24- en con su coherencia y pretensiones y con el sentido común.

Haciendo alusión a su consistencia, sobra decirlo, toda la taxonomía expuesta sólo sería posible en la definición adoptada por nosotros. El texto lo confirma en los pasajes 31d:

"...digo... que al deshacerse en nosotros los seres vivos la armonía, simultánea en el tiempo a la disolución de la naturaleza, se da la aparición de dolores... que al ajustarse de nuevo la armonía y volver a su propia naturaleza aparece el placer",

32a-b:

"...cuando se destruye el género animado nacido de lo ilimitado y del límite, conforme a la naturaleza... la destrucción es dolor y el regreso al ser propio de cada cual (*ousía*) es para todos los seres placer",

32e:

"... que la destrucción es dolor y la recuperación placer...",

42c-d:

"... se ha dicho muchas veces<sup>27</sup> que al destruirse la naturaleza de cada uno...resulta que se producen penas, dolores, sufrimientos... mas cuando se restablece la naturaleza propia de cada cual, aceptamos a ese restablecimiento como placer",

43a:

"...es necesario que siempre nos suceda una u otra de estas cosas (dolor o placer en 'nuestro cuerpo', según 42e), según dicen los sabios...",

43 b y ss. :

los cambios en uno u otro sentido nos provocan dolores y placer y cuando nos son desapercibidos (por ser muy pequeños en el cuerpo, es decir, cuando carecen de conciencia) "...se carece de dolores y no se tienen alegrías"<sup>28</sup>,

---

<sup>27</sup> Como ya lo señalamos, se refiere a los pasajes anteriores y a *República* 583c y 585a y al *Timeo* 64e.

<sup>28</sup> Este pasaje apoya tanto la definición propuesta del placer como a su condición: la reflexión y la conciencia acerca de él. Por tanto, rebate contra el estado neutro, al igual que

44b-c:

"... son extensiones de dolor... a las que se llaman placeres".

A pesar de los pasajes anteriores, también confrontamos el diálogo con su propósito a partir de la discusión sobre los placeres legítimamente incluidos en la vida mixta, la más propiamente humana de todas. En 63e se aceptan, además de los placeres verdaderos, (verdaderos son aquellos que llenan un vacío con lo justamente adecuado, es decir, satisfacen alguna necesidad con lo que corresponde a tal pobreza) los placeres puros, y se añade al listado los de la salud y la templanza.

Consignar los deleites verdaderos tiene la implicación insalvable de considerar el esquema vacío-hartancia de la naturaleza con aquello propio ontológicamente y no un simple discurrir loco al estilo Calicles. Pero añadir la salud, después de experimentar y hacer notar la patente carga de pensamiento fisiológico impregnada desde el *Gorgias* (como lo anotamos) hasta el *Timeo* y *Filebo*, implica un contexto y un modo de pensar. La vida más feliz y meritoria para el humano considera, tanto psíquicamente como corporalmente, la salud como el estado de equilibrio y armonía propio de los seres vivos. Pero no por armonioso y ecuánime, (notas que debe tener la perfección humana), deja de ser animada, o sea, móvil; en alguna circunstancia decadente y en la más deseable generativa. Por ello no cualquier *génesis* -entendida como simple movimiento (*kínesis*)- es placentera, sólo lo será la verdadera generación hacia lo que realmente somos y debemos ser.

De la inclusión del goce templado, sólo nos queda decir por ahora otro tanto como lo indicado respecto al placer verdadero. Se ordena hacia la *ousía*, se consume en la *areté*, e incluido en la vida mixta por estas razones, constituye una confirmación más de nuestra posición.

Afrontemos al diálogo con el sentido común al reflexionar sobre el placer y el saber, ya que nuestro vacío primario es el de ser, y éste se colma con el placer del yo sé, yo soy.

---

el pasaje 43e-44a donde se concluye que la vida neutra no es dolorosa ni placentera, aunque aquél que cree gozarla, por no sentir dolor, opina en falso



### 3.4 PLACER Y SABER: UN MATRIMONIO ENTRE PRIMOS

Hemos anotado más arriba, un par de ocasiones, un singular saber eróticamente anamnésico. Y todavía más radicalmente, después de la discusión sobre los placeres puros, decimos: el saber es un placer de tipo eróticamente anamnésico. Estas fórmulas quizá parezcan demasiado condensadas, por lo tanto es menester proceder a su análisis.

Digamos, en primer lugar, que al hablar de saber se nos debe exigir el contenido de dicha sabiduría. Así mismo, el calificativo "erótico" demanda una significación más amplia, y no menos el de "anamnésico".

Antes de resolver estas interrogantes, dejemos asentado el elemento en común del saber y del placer: el movimiento. Este término medio nos da pauta para establecer el saber como un placer auténtico (aunque no sea puro), es decir, llena adecuadamente el vacío que requiere ser satisfecho con la sabiduría. El saber, considerado como sabiduría, también se ordena hacia la *ousía*; o mejor dicho: ordena al sujeto cognoscente hacia su *ousía*.

Es evidente el contenido del saber aquí tratado; es el conocimiento acerca de nuestra *ousía*. A este conocimiento, en el *Filebo*, se le denomina ciencia pura, es decir, saber de la medida, de la mesura, que pondrá al sujeto en orden, simetría y belleza. Este saber nos lleva hacia el ser. Y tal llevar implica impureza pero autenticidad.

La *República* prelude al *Filebo* cuando trató de los placeres y saberes verdaderos. Así hallamos el pasaje 521 d en el cual se interroga por la ciencia que atrae al alma desde el devenir hacia lo que es. Esta ciencia es la del número, del cálculo (522c), ciencia aritmética (522d)<sup>29</sup>, de la cual, por desgracia, casi nadie se sirve como es debido, a pesar de ser absolutamente capaz de llevarnos hasta la *ousía* (523 a).

El saber de nuestro ser, de nuestra *ousía*, produce la plenitud más real porque aprehende lo que tiene más realidad, necesidad y viveza en nosotros (585 b), en consecuencia llena más verdaderamente. De ahí el placer más verdaderamente grato.

Vemos como es imposible separar sabiduría de gozo, deleite de conocimiento, placer y saber. En este aspecto, una tendencia común ha considerado al saber como actividad y al placer como efecto de dicha actividad. Siguiendo este razonamiento el placer es producto y no productor, una satisfacción pasiva, nunca activa. **Pero placer y saber, hemos visto, en la dimensión de la condición imperfecta del hombre, en la consideración de *génesis* y de plenitud, no se pueden separar. O sea, cuando se da el placer es porque me lleno, es decir, algo llena y algo es llenado. Es claro que yo soy llenado, va cesando mi dolor de contingente, por eso siento placer, pero en este caso, también soy yo el que llena porque no me puede satisfacer algo ajeno a mi propio ser para colmar el ser, yo mismo me lleno con mi mismo ser.** Se da una identidad entre el recipiente y su contenido, este es el sentido de movernos tras la propia *ousía*. Tal es el significado de la enseñanza de Píndaro<sup>30</sup>, me constituyo con mi saber-me que estriba en mi hacer-me y llenar-me.

---

<sup>29</sup> Idem. *Filebo* 56 d.

<sup>30</sup> Hicimos alusión a ella desde el *Fedón*

Por lo anterior es claro que el saber sobre la *ousía* es paradójico. *Entre más la sé, forzosamente más la soy, y siéndola más, y creciendo más en ella, a su vez puedo apreciarla mejor.* Estos movimientos son generativos: vistos desde el saber o desde el placer. Por dinámicos, paradójicos, imperiosos y fundidos entre sí, y por lo mismo "eróticos". *Eros* medianero entre lo mortal y lo inmortal, originario de *Penía* y *Poros*, resulta el mejor símbolo para representar esta ambivalencia de nuestras vidas. El *Filebo* no deja pasar de largo esta aporía del cesar, del generarse, del consumarse desde lo insuficiente. Lo hace en sus propias categorías "... no sólo en el teatro sino también en toda la tragedia y comedia de la vida, los dolores están mezclados con los placeres, y también en muchas otras ocasiones" (50 b).

La vida es tragedia y comedia, mezcla de dolor y deleite, de indigencia y deseo, de pobreza y abundancia, pues muerde tan íntimamente el amor como el sufrimiento. No es una simple superación de los contrarios o un asumir oposiciones y dar a luz síntesis, sino una tendencia permanente a participar y acceder sin agotarse.

Placer y saber identificados en la tesitura de movimientos verdaderamente regenerativos son eróticos y por tanto no pueden presentarse sino anamnésicos. Es decir, el dolor que cesa por la sabiduría no es el de la ignorancia cognoscitiva, sino ontológica, no es una carencia conceptual sino el adolecer de excelencia. Así, la *anámnesis* es placentera porque reconstituye en la *ousía*, es decir, impulsa a la *areté*.

De este modo el deleite proporcionado por el ejercicio de la virtud es también conquista de la *ousía*; asimilarnos a lo que íntegramente somos significa gozar el máximo placer (i.e. la felicidad).

En tal contexto el saber es deleitoso y este placer es, en consecuencia, productor y reproductor de la armonía y la felicidad y no efecto ulterior de ésta o del ejercicio del bien. Porque placer y saber por ser generativos son productores, son buenos sin ser el bien, precisamente porque reconstituyen al sujeto hacia su integridad.

Queda mostrado: el placer del saber eróticamente anamnésico puede ser verdadero y a la vez impuro, (La condición de la imperfección humana posibilita su verdad y es evidencia de su impureza), es el mayor de los placeres y el mejor de los saberes porque es tendencia a la plenitud. Su autenticidad es posible porque se presenta como una oquedad exigente de ser llenada con lo más proporcionado. Y su impureza le viene precisamente por la penosa presencia de dicha oquedad.

Con todo lo anterior podemos recordar la razón por la cual los dioses no filosofan y, consecuentemente, tampoco han de gozar: porque el placer no es el bien aunque sea bueno, y "... en quien el bien estuviese por siempre y presente hasta el fin, no necesitará de ninguna otra cosa y estará totalmente satisfecho" (60c). Por tanto, los dioses, quienes habitan en la perfección en sí, sólo pueden permanecer eminentemente en la satisfacción; no por requerir algo, sino por tener una plenitud dinámica.

Pero el hombre está sumergido en el dinamismo de la cesación de dolor-génesis de *ousía* que identifica, bajo la condición de autenticidad, al placer con el saber como buenos. Dinámica donde los vínculos del moralismo legalista y del hedonismo requieren ser correctamente comprendidos y establecidos. Esa vida mezclada,

óptimamente viable y satisfactoria implica para nosotros, dicho en términos de la actualidad, una moral del bienestar, es la ética del placer.

#### 4. CONCLUSION:

#### LA SOLUCION DE LA FALACIA ES LA MORAL DEL BIENESTAR: UNA ETICA DEL PLACER.

Si en los términos de nuestra exposición aceptamos los contenidos que hemos analizado: bien como búsqueda de (saber) constituir la propia *ousía* y placer como *génesis* restauradora de la misma, entonces bien y placer no se excluyen, sino por el contrario se encuentran por medio del elemento en común que también los equipara al saber: son satisfactorios. Cada uno desde su particular manera de abordar al hombre.

Cabe resaltar la intersección señalada entre placer y saber: el movimiento reconstructor de plenitud de la *ousía* añorada. En este sentido, ninguno de los dos es el bien, como reiteradamente se ha argumentado, pero son especies de él; son buenos si se encuentran teleológicamente dirigidos de modo adecuado.

Así, aunque en los marcos legales y sociales, (y aún otros marcadamente cerrados) algunas veces lo placentero y lo bueno aparezcan como irreconciliables, cabalmente comprendidos en función de la *ousía* no lo son. La moralidad no niega nuestra carga de hedonismo bien entendido, ni viceversa. Ambos cubren anhelos de nuestras legítimas necesidades naturales.

Concluimos forzosamente: el placer no carece de calificación moral. Y una posible calificación, sin lugar a dudas, es la moralmente buena, pues la virtud por sí misma no carece de goce. La excelencia es tanto efecto como causa de construirse y reconstituirse integralmente, a tal realización y reintegración le hemos llamado placer, le hemos adjetivado como necesario, bueno, medido, verdadero, mezclado, consciente, mixto, sabio y hasta matemático y cuando no se da en orden a la *ousía* lo hemos calificado con los opuestos.

Recapitulemos nuestra posición: " si, en efecto, el placer es *génesis* y toda *génesis* se ordena hacia su respectiva *ousía* y por tanto el placer es la generación hacia nuestra propia *ousía*, entonces el placer es bueno a pesar de no ser el bien". Hemos visto que esta tesis tiene sus condiciones y a su vez sus estipulaciones. Todas ellas enfocadas a romper el falso dilema entre lo placentero y lo bueno como una alternativa de total exclusividad. Falsa disyuntiva que sólo es posible cuando se carece de las nociones verdaderas de cada uno de los miembros de este pseudo-dilema. Así, en vez de concluir mejor podríamos preguntarnos qué corolarios siguen.

El primero, por el cual quizá se diga que poseemos mentalidad de moralistas es, a nuestro entender, ineludible; el ejercicio de la virtud, entendida ésta en su noción real, es un goce. La persecución del bien moral, a pesar de ser difícil y ardua en ocasiones, es placentera, porque nos reporta avances en nuestra realización.

La consecuencia anterior nos lleva de la mano a la siguiente: el placer se puede incluir en la ética como móvil del obrar humano. Tenemos pues una ética lo bastante humana para reconocer que el hombre es imperfecto y requiere y quiere mejorar, y ello implica gozo. O mejor dicho, como ya hemos insistido, la búsqueda del placer verdadero es productor de un estado moral más excelente en comparación de cualquier situación donde la moral se da porque la coacción es inevitable. Del igual manera lo bueno se implica en el hedonismo. La concepción hedonista frecuentemente ha sido mal

interpretada; debido a la incapacidad para comprender el (*único*) *eídos de la hedoné* . Por ello las mentes torcidas se ven obligadas a retorcer aún más la concepción del placer bueno y de lo bueno como placentero.

No somos ciegos frente al puritanismo de ciertas moralinas que careciendo de ciencia y razón descalifican sin más al placer. No saben su verdadera esencia, ni su noble sentido humano. Esos ignorantes han ganado mucha popularidad en sus opiniones mal fundadas gracias a su poder retórico y sofístico, a la gravedad de sus exposiciones y gracias a sus hermosas promesas. Promesas imposibles de cumplir pero atractivas; llenas de falacias que ejercen dominio sobre las mentes instaurando complejos de culpabilidad.

Otro corolario significativo proviene de la reconstitución de la armonía natural y original de nuestra *ousía* considerada como una situación de bienestar. No hallamos otros términos para acotar esta salud, paz y equilibrio provocada en el alma por la restauración de su unidad a pesar de sus elementos plurales. Precisamente por plural y múltiple, por poli-funcional, la necesidad del equilibrio y la restauración. Si tal reconstitución implica bienestar y, a su vez es moral, entonces existe una moral del bienestar, una moral de la cultura al equilibrio y la sanidad<sup>1</sup>.

Queremos asentar firmemente "la moral del bienestar", la cual se logrará cuando hayamos sido capaces de quitarle a nuestra conducta 'el pesado velo de la conciencia constitutiva de las instancias represivas'; aquellos interdictos de la libertad creados arbitrariamente por las estructuras sociales y/o morales, los aspectos vedados por la autoridad incomprensible, los ideales de la instancia psíquica del 'super yo' o, para ponernos al tono contemporáneo, 'del yo otro'. La moral del bienestar incluye al placer en su exacta dimensión: el desarrollo de la personalidad y por ende de la persona, la consecución de la *ousía*, lo propio, la consolidación suficiente del humano en tanto pueda dejar de ser insuficiente. El bienestar en la moral acaba con falsas aporías y dilemas falaces entre instancias psíquicas, supra e infra estructuras de la conducta y sus efectos.

Disolver la falacia conlleva una posición de alcances incalculables. Algunos podemos verlos al postular una auténtica ética eudemonista, por encima de moralinas primitivas y primariamente deontológicas, restrictivas y por lo general fascistas. ¡Cuán grande es la diferencia entre una ética de la felicidad y del bien frente a una disciplina del deber, la ley y la obligatoriedad por sí y en sí mismas! ¡Qué abismo tan colosal entre la represión y la saturación de las inclinaciones humanas más originales!

La moral del bienestar, sin ir más allá de una nueva y completa versión de la ética eudemonista clásica, resuelve en lo concreto las grandes aporías de la filosofía en general. Reconciliar placer y bondad es conseguir el matrimonio de lo immanente con lo trascendente; ambas esferas reclaman para sí su legítima dimensión. Poner al placer dentro de la eticidad es retornar a complementar el mundo objetivo con el subjetivo, alcanzar la unión de subjetividad con objetividad, no superación de contrarios, sino asumir los mutuos condicionados, incluir el placer verdadero como criterio -quizá único en tanto verdadero- moral también amalgama la dimensión temporal del humano con su esfera permanente. Como lo señalamos del revelador *Filebo*, es la vinculación de lo sensible con lo

---

<sup>1</sup> Ello a pesar de todo lo discutible acerca de los rangos precisos sobre "lo sano"

inteligible, de lo contingente con lo neutro, del ser con el deber justificado, la resolución al problema mente-cuerpo, la integridad de lo íntegro.

Por otra parte la existencia de un gozar falso es innegable, su aparecer contrasta con el placer verdadero. Descubrimos el llenar inapropiado por comparación, si somos conscientes y exigentes, con una saturación adecuada; y por la existencia de ambos vemos la atribución de bondad al placer sin el equívoco 'legalista' donde placer y deber (éste sinónimo de lo bueno o del bien) cada vez que aparecen juntos, se presentan en un conflicto insalvable exigiendo el sacrificio de uno por la victoria del otro; y así la vida resulta inmolación y dolor; siendo la moral de la renuncia el único camino para crecer y desenvolverse. Este rompimiento entre 'naturaleza' y 'ley o cultura', presente desde la sofística clásica hasta Freud y sus seguidores y perseguidores, lo desarticulamos cuando descubrimos el verdadero criterio para la selección del placer: el conocimiento, obra e integración (en su defecto re-integración) de la propia naturaleza.

La falacia se halla en Platón y por tanto básicamente en todo Occidente<sup>2</sup> de dos maneras. La primera cuando pone el placer como pasionalmente intemperado e ignorante, para ubicarlo como causa de los males en la vida. Esta idea se presenta hasta en *Las Leyes* con motivo del discurso moralista dirigido a las mentes de los no filósofos. La otra manera se da comúnmente cuando extrapola su exposición del alma. Si en el alma hay 'partes' y no 'funciones', si las consideramos totalmente incomunicadas y por ello en lucha, sometiendo una a las demás, entonces cada una tiene su quehacer, su virtud, su placer y su desvarío.

Pero si pensamos al alma en unidad, eso sí, con diversas funciones; pero al fin y al cabo una en su búsqueda de la armonía plena, entonces ese todo en armonía, bien ordenado, perfectamente mezclado (al decir de la vida mixta), y dispuesto, constituye la *areté*; la aportación y la base helénica, y por tanto occidental, para la moral del bienestar.

---

<sup>2</sup> Cfr. la tesis de Jean Patocka, destacado fenomenólogo, en su *Platón y Europa*.

## 5. UN APENDICE OBLIGADO: ¿COMO INCLUIR EL PLACER EN LAS LEYES ?

### 5.1 La enmienda.

Cuando Platón escribió *Las Leyes* quizá no tuvo conciencia de encontrarse elaborando el último de sus diálogos, sin embargo, habiendo pensado y experimentado bien las cosas, después de una larga vida, parece exponer en esta obra su actitud más sincera.

Su último diálogo es una nueva propuesta donde revisa y corrige el pensamiento antropológico, ético, pedagógico, social y político. No en vano es la obra más extensa, pues supera en dos libros a la *República*, más o menos unas 50 páginas en la clasificación de Estienne, H. y Johannes Serranus. Su amplitud se debe a que es un texto escrito para el gran público heleno, a diferencia de otros diálogos más académicos y especializados como podrían ser el *Filebo*, *Sofista*, y ni que decir del *Parménides*. Sin duda alguna, por la extensión de este libro es de suponerse que su redacción se realizó en diferentes etapas, ello explica los distintos matices y estados de ánimo que tiene respecto a la problemática del placer<sup>1</sup>. Además, como obra no intra-académica y cuya temática principal no es la que ahora nos ocupa, es comprensible que no aporte un argumento claro, ilado y bien tramado como el ofrecido en el diálogo anterior, i.e. el *Filebo*.

En *Las Leyes* notamos a Platón recogiendo las más significativas experiencias de su vida con respecto al proceder del hombre. Para entonces había vivido todos los cambios políticos y culturales del zenith y la decadencia de Atenas, había fundado la Academia y aprendido de sus vicisitudes en la corte de Siracusa. Platón se nos presenta como un hombre desilusionado de la humanidad. Su proyecto del rey-filósofo, o en términos más humildes, del humano que se guía por las razones y la razón del bien, ha fracasado contundentemente ante sus ojos.

Platón quiere enmendar su versión de los motivos e incentivos del proceder humano. Sin embargo, no abandona su intención: adquirir la virtud. Algo ha cambiado en su pensamiento; no puede seguir creyendo que la razón sea la guía real del hombre, sino el placer, el deseo y la huída del dolor son los nuevos factores que explican su conducta. Pero también algo ha permanecido; la búsqueda de la realización moral. ¿Cómo conciliar ambas cosas?. La pregunta hace que sea obligado este apéndice sobre una obra platónica olvidada durante muchos siglos, pero fundamental para entender, más que al pensador, al pensamiento y a la propia condición humana. Ahora Platón no se dirige a sus cultos discípulos de la Academia, sino al hombre común y corriente que incapaz de aprehender y comprender las ideas y valores absolutos que la *epísteme* y la dialéctica le ofrecen se deja llevar por la fórmula del hedonismo.

Las declaraciones platónicas obligan a reflexionar sobre el contexto de "la falacia legalista" e invitan a preguntar qué tanto pudo Platón, frente a su público no filosófico, escapar a tal ardid. Evidentemente presenta una reconciliación más humana y tolerante

---

<sup>1</sup> En ocasiones podríamos afirmar que este diálogo presenta contradicciones, así por ejemplo, cuando se trata al placer como "estado neutro", también llamado intermedio, pacífico o de reposo; existen pasajes en donde tiene la primacía (Lib. VII, 792c-d) y hay otros donde se le da preferencia al placer positivo (Lib. V, 732e - 734b).

con el verdadero placer y la actitud hedonista integrada y medida con las otras dimensiones humanas.

Su propósito es mostrar que existen deleites mayores que los comúnmente considerados, un placer más allá del éxtasis momentáneo que cancela una necesidad pasajera. Los dos primeros libros, principalmente, dejan ver esta nueva posición: incorporar el placer a la vida, a la educación, a la dicha y a la virtud. Aunque como es de comprenderse por la extensión y naturaleza de una obra como la que ahora nos ocupa, también hallamos muchos pasajes y comentarios donde se rechaza al placer, donde no se puede considerar bueno, puesto que aparece como intemperado y por tanto, no hay más opción que reprimirlo. Ahí el placer atenta contra el *lógos*. Y no es porque el *lógos* sea contrario al placer o éste este vacío de aquél, sino que el enemigo de ambos (placer y *lógos*) es la ignorancia.

Así, el texto de *Las Leyes* vacila entre dos actitudes fundamentales: reconocer e incorporar al placer cuando es correcto, o bien no darle cabida alguna en la vida humana cuando ésta se concibe como una existencia de excelencia.

Cada tesis expone sus motivos, pero además, nos parece claro que por debajo de ellos se deja translucir un supuesto. Para las ocasiones en que se acepta el placer, dicha inclusión obedece a la resolución de la falacia legalista, y también a la utilidad y conveniencia de llevar a la humanidad por medio de sus gustos a los fines morales. En el caso opuesto, cuando se repudia el placer, sencillamente Platón se dirige a la colectividad no pensante, quizá apenas con una moralidad coercitivamente introyectada, masa y anónimos que necesita de una autoridad (en esta ocasión jurídica, religiosa y tradicional<sup>2</sup>) que la obliga al cumplimiento de lo que es propio.

---

<sup>2</sup> Como el caso de legislar sobre la música en función del agrado y las súplicas a los dioses del panteón clásico (Lib. VII, 801 a).



## 5.2 La desilusión y la mentira piadosa.

Encontramos al Platón desilusionado del poder persuasivo de la razón frente al *démos* cuando sustituye el principio de racionalidad del obrar por los estímulos del placer y el dolor, ambos considerados en la ley:

" ... cuando los hombres se proponen legislar, casi toda su atención debe fijarse en los placeres y los dolores que se experimentan en las cuestiones públicas como en las de los individuos particulares. Esas son las dos fuentes que corren incesantemente por la naturaleza; la ciudad, hombre o ser vivo que bebe de ellas en sitio, tiempo y medida oportunos es dichoso, pero aquél que lo haga sin discernimiento y fuera de la justa medida, tendrá lo contrario" (Lib. I, 636 d-e).

Este pasaje muestra como cierto *lógos* aplicado a la obtención del placer y a la carencia del dolor es la clave para explicarse y regular la conducta humana. Saber incorporar al placer en sitio, tiempo y medida oportunos implica una conciliación de placer y saber, gozo y bondad, del hedonismo y el moralismo racionalista característico del proyecto filosófico verdaderamente viable: esa vida mixta que tanto se defiende en el *Filebo*.

Placer y dolor son las causas del proceder humano; se hallan presentes como consejeros del temor y de la esperanza en la educación que Platón buscaba para el ciudadano libre formado en la *areté* y la obediencia de la justicia (Lib. I, 644- 644d). Ambos, reconocidos como los incentivos más poderosos para promover en los humanos la virtud, se incorporan y mezclan en los sentimientos que asume la educación:

" los primeros sentimientos de los niños son los del placer y el dolor, y que en ellos la virtud y el vicio se confunden al principio... en cuanto a esa parte de la virtud, que nos enseña a hacer un uso legítimo del placer y del dolor... recibe el nombre de educación " (Lib. II, 653 b-c)

He aquí una consideración genial; la educación exige el uso legítimo del binomio placer-dolor. Ello significa la importante reconsideración del placer dentro de la esfera de la eticidad. La legitimidad es otorgada por los fines de la educación: armonía, equilibrio y desarrollo prudente del ciudadano.

Con lo anterior queda asentado que la conducta se encuentra siempre regulada bajo la perspectiva de los estímulos placer-dolor. Dicha especulación se hace también presente ya bastante avanzada la obra, en el libro IX:

"... la naturaleza mortal inclinará constantemente al hombre a huir del dolor y a buscar el placer sin regla y sin razón" (875 b).

Aunque es demasiado categórica la afirmación de ausencia de medida y razón en las tendencias de la naturaleza, (pero hagamos hincapié en su adjetivo de 'mortal'), un hedonismo presentado tan radicalmente es prácticamente imposible porque no hace uso de las capacidades intelectivas. La razón interviene, no ya como en el libro II para hacer un uso legítimo y fundamentador de estos estímulos en la conducta, sino como instrumento de cálculo para la felicidad, porque se busca el mayor placer a presente y a futuro, con las dotes más amplias de intensidad, fuerza, duración, pureza, etc.

Esta es la verdad que se encuentra en la obra entera de *Las Leyes* : el hombre no actúa según los motivos más racionales y bondadosos en virtud de su beneficio, sino que más bien encuentra sus móviles en los cálculos del hedonismo. Platón que ahora conoce muy bien a los humanos, sabe de su condición frágil y no deja de expresarla con cierta melancolía:

"... la perfección es más propia de los dioses que de los hombres, y es preciso por ello proporcionar nuestras órdenes a la debilidad humana, puesto que tratamos con hombres y no con dioses. El placer, el dolor y el deseo, todo esto es lo propio de la naturaleza humana; estas son las energías de todo animal mortal (terreno), las que determinan todos sus grandes movimientos. Y así, cuando se trata de ensalzar *la virtud*... no basta mostrar que es lo más honroso que hay,... sino que *nos procura mayores placeres y menos penas durante todo el curso de la vida*...<sup>3</sup> Nosotros queremos gustar el placer, no preferimos ni queremos el dolor; y con respecto al estado intermedio<sup>4</sup>, damos al placer la preferencia sobre él y le preferimos al dolor. Queremos toda condición en que haya mucho placer y poco dolor, y no queremos aquella en que el dolor supera al placer... este es el orden necesario de las cosas... si domina el placer lo queremos; y si domina el dolor, no lo queremos" (Lib. V, 732e- 734b)

¿Qué hacer con una realidad tan evidente, tan desbordante e ineludible como esta? El único remedio es ponerla del lado de la intención moralizante, incluirla como elemento gratificante de la virtud, amalgamarla con el propósito del legislador, sostener que la vida más virtuosa es la más placentera, que el hombre más justo es, por ello mismo, el más dichoso. En otras palabras, disolver las moralinas poniendo una dote de felicidad y gozo al quehacer y al oficio del hombre de bien. Platón está tan empeñado en conseguir su objetivo (la legislación, o mejor dicho, la conversión de los ciudadanos al bien) que promete en la vida moral la máxima alegría. Y aún si esto no fuera tan cierto, sería plenamente justificable que el legislador mintiera, pues "... ¿hubo jamás una mentira más útil que ésta y más propia para encaminarlos naturalmente y sin coacción a la práctica de la virtud?" (Lib. II, 663 d-e).

---

<sup>3</sup> El subrayado es nuestro, y nos lo hemos permitido para poner énfasis en la nueva lectura de las relaciones *areté-hedoné* que se pretenden reconciliar a toda costa.

<sup>4</sup> Recordemos el ya estudiado "estado neutro" o de "inmovilidad" 33b, 42c-d, 42 e, 43 c-d del *Filebo* y también 583 c de la *República*.

### 5.3 El rechazo: no todo lo gozoso es bueno.

Cuando Platón se enfrenta al individuo que desea la felicidad elabora la tesis de que lo bueno es lo más gozoso porque desea procurarle su bien. Aunque la inversa no es válida: así no todo lo gozoso, o lo que aparenta ser tal, es bueno.

¿Cómo convencer de esto último? Primeramente debemos advertir que se da un cambio en la consideración esencial del placer. Vimos a lo largo de los capítulos dos y tres los acercamientos e intentos por definir exactamente al placer en sí mismo y luego enlistamos una larga fila de adjetivos según los criterios de la taxonomía; ahí descubrimos que lo bueno es lo más gozoso, defendimos que el placer, cuando es auténtico, (generación y regeneración hacia lo propio) es bueno. Sin embargo en la categoría del placer falso, malo y violento, descubrimos que no todo lo que aparenta ser gozoso es bueno. Para sostener y persuadir de esto tenemos que alterar la definición de placer, porque se considera más como una satisfacción consolidada, pero la necesidad puede ser inventada o falsa, o peor aún, el satisfactor puede encontrarse errado. Entonces se darán los adjetivos peyorativos, pero para que tal cosa ocurra es necesario tomar conciencia del desfase entre naturaleza (*ousía*) y necesidad, o entre necesidad legítima y satisfactor ilusorio.

*Las Leyes* adoptan en ocasiones una versión vulgar, pasional y extrema del placer con el objeto de mostrar que la vida gobernada por él es la más infeliz. La característica substancial del placer así considerado es su intemperancia, ignorancia, exceso y falta de control, así por ejemplo:

"...en cuanto a una vida en que impera el equilibrio... *queremos la vida equilibrada por pensar que nos aporta más placer, que la otra, pero no la queremos en la medida en que nos parece predomina en ella lo que nos es penoso...* Pues bien: el que entienda de ello nos representará la vida de la templanza como una forma de vida dulce en todos sus aspectos, con dolores y placeres ligeros y suaves, deseos serenos y amores sin frenesí. La vida desordenada nos la presentará como una forma de vida exagerada, con dolores y placeres violentos, con deseos intensos y acuciantes, y amores tan furiosos como es posible; *en la vida moderada los placeres aventajan a las penalidades, en la vida intemperada los dolores predominan sobre los placeres en magnitud, número y frecuencia*"<sup>5</sup>(Lib. V 733a - 734a).

Echa mano de una propaganda hedonística para alentar a la vida de virtud, se muestra como un negocio en donde la inversión sigue una exacta ecuación que conecta la *areté* con la *hedoné* y en la relación inversamente proporcional al dolor (*lype*) con el vicio (*hybris*). Los textos de Platón sugieren que el placer no es malo por sí mismo, sino que es la ignorancia moral en el conducirse, cuando va a la zaga de lo deleitoso, la que provoca los sufrimientos y las peores heridas:

---

<sup>5</sup> El subrayado es nuestro.

"... ¿a qué le daremos la calificación de la más grande ignorancia?... Cuando un hombre después de haber juzgado bella y buena una cosa, la odie en lugar de amarla, y por otra parte ame y acepte lo que halla malo e injusto. Esta discordia entre placer y dolor con el juicio racional es lo que yo entiendo por la peor ignorancia" (Lib. III, 689 a)

Y por nuestra parte, fundamos el calificativo de moral para este modo de ignorancia al tomar en cuenta el comentario siguiente del Ateniense: "...a quienes poseen esta ignorancia habrá que reprenderlos, aunque sean los más expertos en el razonamiento, ejercitados en toda clase de sutilezas y curiosos estudios y en todo lo que desarrolla la rapidez mental" (Lib. III, 689 c-d)<sup>6</sup>. De igual manera en otro pasaje, al comparar a los dioses con los hombres, Platón sostiene que "los hombres despreciables, conociendo que hay un curso mejor a lo que actualmente hacen, dejan eso más valioso por conseguir un placer o para evitar algún dolor"(Lib. X, 902a-b).

La falta de verdadera sabiduría (congruencia entre el conocer y el hacer) en este moralismo-cognoscitivo trae una serie de secuelas indeseables. Pero la ignorancia extrema radica en aquellos que sabiendo lo bueno no lo obran, porque en el corazón no lo saben. Ese conocimiento acotado en los tres pasajes citados anteriormente hace referencia a dos tipos de saberes muy distintos entre sí, de los que ya hemos hablado en otra parte<sup>7</sup>. La distancia entre el conocimiento conceptual, racionativo y calculístico, por un lado, y el saber y pensar del Pensar de los pensares (*synousía*), por el otro, es tan colosal que para el primer caso de conocimiento amerita una reprimenda y para el último la congratulación.

La ignorancia a la que nos referimos causa el mayor de los males, es decir, la injusticia. Por este motivo, Platón expone el repudio del placer guiado por la ignorancia, pues en todos sus casos atenta contra el bien, contra el bien común y evidentemente contra el propio individuo, a pesar de que generalmente el placer que le acompaña se conciba como una actividad muy necesaria o divertida, "... llamo injusticia a la tiranía que ejercen sobre el alma... el placer... y otras pasiones... y será justa la acción conforme a la idea del bien que posean el Estado o los particulares" (Lib.IX, 863 e).

Sin el saber vinculatorio entre el bien y el gozo, que es la *phrónesis* propia de la *areté* ajustada al orden, es frecuente que el hombre confunda, como si fuera un niño, sus primeros sentimientos de placer y dolor con la virtud y el vicio (Lib. II, 653 a). Y por ello es muy natural que quede vencido por el placer acéfalo y termine siendo un alienado. En todos los casos donde el deleite vence al individuo se ha recurrido a particularidades de lo *gozoso* como *pernicioso*. Este binomio es posible porque se cree gozoso llenar un vacío o satisfacer una necesidad, porque resulta grato colmar una oquedad; y es pernicioso por la terrible falta, nacida de la ignorancia que lleva al hombre a no seguir lo conveniente y rehusar lo inconveniente, sino a una saturación con aquello que más tenemos a la mano, la mayoría de las veces inadecuado para nuestra forma de ser. Por esta razón, y otras que caben en el mismo contexto de la

---

<sup>6</sup> Dígase lo mismo para los ateos y los inmoderados, aquellos arrastrados por el placer y el dolor, aunque posean una memoria excelente y gran inteligencia (Lib. X, 908c).

<sup>7</sup> Aguirre Sala, J.F., *Conocimiento metódico y no metódico; so pretexto de una incursión acerca de la Dialéctica según Platón*, en "Revista de Filosofía UIA", No. 68, México, mayo-agosto 1990, pp. 220-230.

confusión infantil, Eduardo García Máynez afirma: " ... hay placeres que envilecen y, también, sufrimientos que purifican"<sup>8</sup>

¿En qué consiste ese saturar tan falso que logra engañarnos como si fuera auténtico deleite? Pues, como hemos dicho, en la apariencia que logra dar como si fuera un satisfactor. Es algo malo que parece bueno. Platón piensa que es malo porque atenta contra la virtud, es decir, amenaza a la naturaleza; por tal motivo es contrario al fin que persigue el legislador en *Las Leyes*. Definitivamente existe una desproporción entre la felicidad que se quiere y la categoría de los medios que operan para intentar conseguirla. No es la exaltación, ni el frenesí, ni la loca alegría de lo disoluto lo que regenera nuestras más hondas discontinuidades e imperfecciones. La cabal realización de nuestra vocación más profunda y sublime no esta sujeta a consideraciones de cálculo hedonístico sobre la base de repetición de placeres, la frecuencia voluptuosa o la multiplicación exponencial de la intensidad de la fruición. Platón expone su pensar con toda claridad:

"Mi tesis es que para obtener el camino correcto en la vida no debemos ir tras el placer ni disponer tanta atención en huir del dolor, sino atenerse a un término neutral (de reposo intermedio)... pero un estado así pertenece a los dioses. Por lo cual, todo aquel que desee asemejarse a la divinidad tendrá que aspirar a esta condición. Por lo tanto, no debemos entregarnos demasiado a la precipitación del placer, pues no por ello nos veremos libres del dolor y del sufrir" (Lib. VII, 792 c-d)

Pero recordemos (Lib. V, 732e - 734b) que Platón explícitamente propugna la legislación para hombres y no para dioses, porque la perfección es propia de éstos y puesto que tratamos con aquéllos resulta que darán preferencia al placer por encima de cualquier estado divino o neutro, y por supuesto, del dolor. Entonces esos placeres deberán ser rechazados en definitiva porque, si bien pretenden cancelar la insuficiencia y la dependencia, no son auténtica *génesis* hacia la *ousía*. Así, el orden y la belleza humanos no conviven, en la opinión platónica, con la calma, el lujo y la voluptuosidad. Estos son ficticios efectos, aunque llenos de júbilo y regocijo, que no nos llevarán al festejo de la felicidad. El alborozo halaga, agasaja, regocija pero sólo queda en zalema, cuando no en una vil lagotería. El fin de nuestro viaje se perfila por otros derroteros: alcanzarse a sí mismo, desearse incólume, anhelarse soberano, querer la esencia desde la existencia, amarse argénteo. No puede seguirse senda más iluminada que sosiegue al hombre en su inquietud.

Platón es sin duda un narcisista, un ególatra que busca la perfección y la auto-plenitud en la continuidad de la *génesis*. Para él no cualquier placer es bueno, lo suficientemente bueno como para vivirlo gustoso. Más que un narcisista es completamente un sibarita, refinado y disciplinado en la perpetua delectación del ser ileso.

Con lo anterior puede comprenderse por qué las ejemplificaciones platónicas donde se rehúsa el placer, contrario al dominio sobre sí mismo, donde se le desprestigia, opuesto a lo más útil a pesar de resultar muy deleitoso, son variadísimas, así, v. g.: "... en lo referente a los matrimonios se deberá consultar los intereses del Estado, seguir la

---

<sup>8</sup> García-Máynez, E., *Teorías sobre la justicia en los Diálogos de Platón*, vol. III *Político, Leyes, Epinomis*, UNAM, México, 1988, pp. 152.

utilidad pública y no su placer particular" (Lib. VI, 773 b). Definitivamente esto es una exageración (francamente fascista) de la propuesta platónica. Si bien es verdad que el placer debe encontrarse supeditado a la consolidación de lo bueno y éste se propone como *sub specie aeternitatis* del bien, no puede ser tan radical una legislación que desvincule totalmente la ley (*nomos*) y la naturaleza para este caso (*ousía*). Por una legislación tan casuística como esta podemos comprender por qué la sofística de la época acusó a los representantes de la filosofía tradicional de provocar esta escisión en beneficio de los más desvalidos. Sólo así entendemos a Platón (siempre del lado de la aristocracia) exasperado ante los sabios populistas. Platón padeció la angustia al desear la racionalidad en el comportamiento de los ciudadanos, pues al fin y al cabo en ellos pesó más el deseo.

Otra ruptura grave se muestra al final del libro VI, donde las necesidades vitales del hombre (comer, beber y perpetuarse) son presentadas en su satisfacción como "enfermedades que arrastran al hombre al placer y deben ser evitadas por la vía de la virtud utilizando los tres remedios más poderosos: el temor, la ley y el discurso verdadero" (Lib. VI, 782e - 783a). Comer, beber y perpetuarse, los tres ejemplos clásicos de necesidad y deseo, de insuficiencia y oquedad, no se ven como malos en-sí mismos, aunque de hecho son las más prístinas muestras de la condición humana indigente y sufriente, sino en función del trance tormentoso, violento y fuera de control que causan al hombre. La misma situación se reitera en el libro VIII añadiendo el deseo desmedido de enriquecerse sin reparar en los medios para ello. Adquirir oro, plata, ganancias de todo tipo, toda clase de comidas y bebidas, y placeres sexuales, orillan al ciudadano común y corriente al aprendizaje y práctica de todas las ciencias, oficios y técnicas sin importarles nada más, incluso burlándose de todo, sin importar que la acción a emprender sea piadosa o impía, infame y bestial (Lib. VIII, 831d-e). Y más adelante todavía, no deja de insistir en la misma idea cuando leemos: "... la riqueza corrompe al alma por las delicias y los lujos" (Lib. XI, 919b).

No es que sean condenables el enriquecimiento y la subsistencia, sino los motivos y los medios. Cuando sus móviles son los placeres instantáneos empujados por pasiones imperiosas y sin control, y los instrumentos para ello carecen de toda consideración natural, moral, legal (y en términos de la ya mencionada noción de *kalokagathía*), las indigencias humanas resultan inaceptables. La objeción de Platón no va contra la insuficiencia intrínseca del ser humano (sólo a Schopenhauer se le ocurrirá montar una tragedia así), sino contra las expectativas y los recursos innobles para anularlas. La existencia exige gratificación, pero nunca al precio de polarizar (caer en *hybris*) la vida. Vivir fuera de toda ordenación legal para conseguir el agrado y complacencia de lo más regular y cotidiano, vivir al margen de lo justo, es lo que Platón reprueba. Para satisfacer las carencias, un gusto y un remedio impetuoso, violento, insaciable, ardiente, es reprobado de la consideración moralista por la simple razón de mostrarse exacerbado. Un gran deseo para una pasión magnánima no le parece a Platón adecuado en los términos de las dimensiones propias de la medida, pero por desgracia nunca nos dice de qué tamaño es lo grande. Su estilo de mostrar la placidez la desacredita desde un autoritarismo, a su vez, exacerbado. Pero ¿qué otra cosa puede hacer Platón ante el vulgo manipulado por sus propias carencias?

A lo largo del libro VII se muestran diversidades de placeres como obstáculos a las intenciones del legislador, el cual de manera eminentemente racional busca pasar por encima de los principios de conducta insoslayables del dolor, el placer y el deseo: "...en

el interior de las casas suceden multitud de hechos sin importancia... que varían según el mal humor, el placer o cualquier otra pasión y se apartan de las normas del legislador" (Lib. VII, 788a). En otras cuestiones concretas, referente a las composiciones musicales que requieran alguna corrección por los más versados, podrán proceder siempre y cuando lo hagan "sin acceder a lo que pudiera ser en ellos inspiración del sentimiento del placer o cualquiera otra pasión, salvo en muy pocas cosas; mostrando las intenciones del legislador" (Lib. VII, 802 b).

El ataque frontal contra el hombre débil, libertino, menguante y primitivo que se deja *vencer por el placer* y la gandulería, motiva a calificar sus acciones como reprobables. En consecuencia, hay que evitar a cualquier precio<sup>9</sup> la victoria de los deleites, pues "... el hombre que cede al placer es inferior a sí mismo, de manera más vergonzosa que el que cede al dolor" (Lib. I, 633e), a grado tal que Platón investiga si existe alguna legislación que "enseñe a vencer al placer, no evitándole, sino ejerciéndole..." (Lib. I, 634b) Y, evidentemente es muy difícil encontrar alguna ley que nos muestre el uso de los placeres, ya que aparentemente "¿no es, en fin, todo lo que nos embriaga con el placer y nos hacer perder la razón?"(Lib. I, 649d) el motivo por el cual incurrimos en el desenfreno de la cólera, el erotismo, la imprudencia, la ignorancia, la cobardía, etc. En cuanto a los jóvenes, será mucho mejor obtener su obediencia por medio de la educación que por la vía de las amenazas y los castigos, pero deberán siempre presentarse sumisamente a la razón y no abandonarla "ni por amor al placer ni por temor a la fatiga" (Lib. VII, 823 c).

La máxima se constituye entonces en no dejarse dominar por el placer polarizado que hace del humano algo bestial, sino muy al contrario, habrá que vencerle:

"...¿quienes se abstendrán más fácilmente de los placeres eróticos...? (aquellos con) el valor de abstenerse del placer cuyo goce la mayoría considera como la felicidad de la vida... dominar sus deseos a la vista de una victoria mil veces más gloriosa... la más preciosa de todas las victorias" (Lib. VIII, 839e-840b)

Aunque un triunfo así para la generalidad de los hombres no resultará fácil, pues: "... en cuanto al placer... unos son superiores a sus impresiones y otros se dejan vencer por ellas" (Lib. IX, 863 d). Todo depende si el hombre se vence o no a sí mismo. Esta concepción del placer, pensado evidentemente sólo en sus dimensiones sensibles, en sus aspectos concupiscibles, es una noción vulgar donde se le considera sólo como una pasión comparable a la envidia, la codicia, los celos y la avaricia (Lib. IX, 869 e). Pasión que lleva al hombre hasta el vicio y le arrastra inclusive al asesinato premeditado. Desenfreno que más allá de cualquier error humano tolerable en los rangos de las faltas más graves, llevan a la impiedad y al ateísmo, mácula que "tiene su origen únicamente en las pasiones intemperadas y en una inclinación invencible al placer" (Lib. X, 886 b) sumadas a una ignorancia pasmosa.

Todo el discurso platónico, como queda explicitado a lo largo de la consideración hecha hasta aquí, cuando reprueba al placer, sea como pasión o bajo cualquier otra

---

<sup>9</sup> No es pretenciosa de nuestra parte una afirmación como ésta, sobre todo después de hacer notar al legislador platónico sumamente inflexible y cruel con aquellos aspectos de la existencia que de suyo son totalmente imprecisos, como el matrimonio, la lealtad, la residencia, el oficio, etc.

consideración, lo hace porque vence al hombre ignorante. Victoria de la intemperancia vinculada efectivamente a la injusticia y al delito. Guerra ganada por la molicie y holgazanería del hombre, constitutivos de su debilidad y causa de su castigo, por ello "... las penas más severas serán para quienes hayan perpetrado sus crímenes por dejarse vencer de lo atractivo del placer o por no haber resistido al dolor" (Lib. XI, 934 a).

#### 5.4 Dos sentidos y una sólo dirección.

Sin embargo, al mostrar la ocasión en que no todo lo deleitoso es bueno, debemos evitar el opuesto: todo placer es malo. Así pues pasemos a las consideraciones del placer bajo el propósito de nuestra intención.

Cuando el placer tiene alianza con la virtud, en especial la templanza, es más fácil guiarlo, y consecuentemente, es bien visto que sea vivido, así, v. gr.:

"... considerando como objeto de gran importancia el uso de los banquetes, donde todos se conduzcan conforme a las leyes y reglas prescritas; en que se ejercite y aprenda la templanza; y en que se permita de la misma manera y con las mismas limitaciones el uso de los demás placeres, para acostumbrarse a dominarlos... tal uso será autorizado" (Lib.II, 673e).

El placer es aceptado bajo el imperio de la virtud porque no hace daño, sino por el contrario, el hecho de dominarlo constituye un mérito para la perfección. No es en definitiva el placer de lo inmediato que exige espontáneamente la vitalidad, porque Platón advierte en un oscuro pasaje "... la templanza común, no la que obtenemos por sabiduría y prudencia, es lo que brota naturalmente desde el comienzo en los niños y en las bestias, por la cual unos son moderados en el uso de los placeres mientras que otros se entregan sin medida"(Lib. IV, 710 a). Consecuentemente no es la virtud constitutiva del carácter orgánico de cada viviente, sino la nobleza como gobierno de sí mismo, la que vale para poder ejercitarse en el placer. Se reconoce entonces el aspecto utilitario de la *areté* porque representa la ventaja prometida por el legislador: la consecución del gozo.

Es decir, el placer en su prudente dimensión se convierte en el anzuelo de la bondad y la perfección: "... en todo aquello que va acompañado de algún placer ¿no es una necesidad, o que este placer sea la única cosa que lo haga digno de nuestra solicitud, o que exista aparte alguna razón de bondad intrínseca o de utilidad?" (Lib. II, 667b). De qué otro modo podemos interpretar este pasaje sino dentro de la reconciliación entre hedonismo y moralismo, donde el placer no es tal porque satisfaga una necesidad, sino porque implica lo bueno y se presenta como movimiento hacia la perfección.

Ello queda claro cuando se concede sólo como satisfactor o como agrado; en el primer caso, habíamos dicho ya desde *La República*, no basta satisfacer o llenar, debemos hacerlo con lo más adecuado (pues no es lo mismo alimentar un estómago con pan que con piedras). En el segundo caso, cuando sólo es agrado, la técnica de la imitación artística da suficiente prueba (por lo menos en la opinión de Platón) de que el gozo no puede ser garantía de verdad, aunque no sea nocivo. Cuando más alcanza el *status* de simple divertimento. A pesar de ello, el legislador observará con mucho cuidado qué



tipos de artes serán permitidas en la educación que el Estado proporcionará al ciudadano, porque no se puede dejar de reconocer que producen placeres perjudiciales en los casos de las figuras y los cantos viciosos y también algunos otros provechosos en la música y las danzas que acompañan a ésta (Lib. II, 656a).

Sin duda Platón está convencido del incentivo poderosísimo que resulta el placer, insiste en ello a lo largo de todo su texto. Así, por ejemplo, sólo autorizará el uso de los castigos y la fuerza cuando la persuasión ha sido inútil para hacer entrar al hombre por el camino del orden. Pero a su vez el convencimiento únicamente será requerido "... para aquellos que se resistan por el sendero de la dulzura"(Lib. IV, 718b). El placer es publicitado como el premio correspondiente a la vida de sabiduría; superior al dolor en número, magnitud y vivacidad, aunque ambos resultarán más serenos si el hombre es sensato y no un cobarde. Y la ansiedad platónica por convencernos se muestra sumamente interesada, al grado que incluye junto con el alma las buenas cualidades del cuerpo, y con ambos la adopción de la mayor felicidad accesible en la existencia (Lib. V, 734c-e).

De esta manera la fórmula de la vida feliz en tanto cuanto virtuosa, en expresión de Platón, pide a todos los ciudadanos participar de los mismos placeres (en especial respecto a la danza y el canto) y también les exige "ser siempre semejantes a sí mismos" (Lib. VII, 816c). Hemos permanentemente englobados en la fórmula de Píndaro que también nos exige la *génesis* ordenada hacia la propia *ousía*, es decir, para lograr la existencia del buen orden -tanto en los individuos como en el Estado- se propone una homogeneidad de los deleites, las artes y hasta los asuntos más particulares e íntimos, se sugiere cierta permanencia o serenidad en los modos de vida, pero sobre todo, -y nuestra labor es hacer énfasis en esto- se requiere cierta fidelidad al propio ser. Ni más ni menos que la elaboración de la personalidad de conformidad a su más íntegro e integrador arquetipo. La vida más virtuosa, o simplemente virtuosa, es la vida feliz, porque significa un proyecto de gestación legítimo de sí mismo, asemejándonos a lo que verdaderamente somos.

Observamos, en esta última intención de Platón, dos movimientos en diversos sentidos, pero en igual dirección. El primero, del que hemos venido tratando en esta parte del apéndice, va en el sentido de utilizar al placer como premio a la justicia y la equidad. La felicidad aparece en calidad de recompensa; no como efecto necesario y racionalmente considerado por su ejercicio de la vida moralmente buena. En este sentido el legislador ha de trabajar "... en todo cuánto este a su alcance para inspirar a los hombres aversión a la injusticia, haciendo que amen, o por lo menos que no aborrezcan, la justicia, valiéndose para ello de hechos o palabras, placer o dolor, de honores o de infamia, de multas o recompensas" (Lib. IX, 862 d). El objetivo del legislador es la justicia, pagará cualquier precio y utilizará cualquier instrumento al alcance para lograrla, pero su arma más eficaz es el placer porque no existe cebo más atractivo.

El otro sentido es opuesto, pero dijimos, la dirección es la misma: la justicia engendra placer, éste procede de aquélla no como el premio prometido al ignorante que no sabe por qué ha de ser justo, sino como resolución natural e integral de la propia función (*érgon*) derivada de la estructura humana. Se persigue lo deleitoso a sabiendas de su nexos insoslayable con la vida de excelencia. Porque la excelencia misma es un goce. El sabio no utiliza su saber en la elaboración de un cálculo hedonístico, ni busca el mayor

caso en la graduación de los deleites, más bien va detrás de lo que le corresponde, con la certeza de que por añadidura en la *génesis* de esa búsqueda obtendrá el modelo que posibilita y origina cualquier jerarquización o reglamentación bajo la cual otros ingenian su cálculo y se procuran la estrategia más eficaz. Así nos lo atestigua el siguiente pasaje: "... el hombre sabio consigue tener sus placeres y sus dolores armonizados y subordinados a los razonamientos correctos" (Lib. III, 696 c) por ende la consideración basada en la *phrónesis* deberá encontrarse a la par de la atracción de la *hedoné*. Esto lo sabe quién realmente sabe y no sólo quienes poseen la suficiente habilidad y osadía para intentar embaucarnos en sus placeres a cambio de nuestros bienes.

Platón expone rotundamente la vinculación ineludible entre saber y deleite, pero apunta y apuntala con no menos vigor la razón por la cual el saber es guía, y componente, de la ya estudiada vida mixta, y los motivos por los cuales la *phrónesis* es co-especie de la *hedoné* en el género del bien: "... la ciencia (estudio, aprendizaje) tiene su deleite y su placer; pero su bondad, utilidad y belleza le vienen de la verdad" (Lib. II, 667c). Existe aquí una evidencia de la trascendentalidad y convertibilidad del bien y la verdad como ordenadores y gobernadores de la vida mixta de sabiduría y goce. No sólo el bien, como fundamento de lo bueno ha estado supuesto bajo los deleites permisibles, sino también la verdad. Por ello, sin mayor especulación "... experimentamos deleite cuando pensamos que las cosas nos van bien, y pensamos que las cosas nos van bien cuando experimentamos deleite" (Lib. II, 657c).

Finalmente *Las Leyes* justifican al hombre virtuoso que se busca y construye a sí mismo para vivir ordenadamente. Consigue en dicha construcción la *génesis* ordenada hacia la *ousía*. Como el placer es una *génesis*, -si es verdadero placer y no sólo un deleite aparente-, entonces se ordena hacia la *ousía*. Vivir conforme a la virtud es existir del modo más deleitoso, aunque ello implique mucho esfuerzo y sacrificio en el corto plazo. No hay mayor placer que éste, ni lo hay más permanente ni más verdadero, "... si el placer no entra en la condición del justo ¿qué bien le quedaría? ¿la estimación de los hombres y de los dioses será buena y bella, pero incapaz de producir placer alguno?" (Lib. II, 663a). El placer es bueno, se incluye en la naturaleza del virtuoso y es superior a la fama y aprecio de los demás. Los ideales agonales de la cultura clásica (clásica para Platón) son sustituidos por las razones que no dependen del juicio o la gloria de los hombres. Esta es la verdad, motivo suficiente para elegir entre los gozos a los más excelentes. Platón llega a ser reiterativo en su mensaje: el placer, la ciencia, las artes de la imitación, la música, la igualdad y la proporción, no se fundan en los sentidos, ni en el placer (aquí hallamos lo reduplicativo) que pueden proporcionar, sino en la verdad (Lib. II, 667 - 668a).

La Verdad resulta un padecimiento más acuciante que el placer. Porque -como señalamos- al reconocer los principios por los cuales el hombre se mueve: el deseo, el allegarse al placer y rehusar el dolor, de todos modos no podemos librarnos de la verdad. Ella es necesaria para conseguir la exacta guía entre estos principios. Definitivamente la vida mixta es irrenunciable. Placer, sabiduría y virtud (éstas dos como vivencia de la verdad) nos son ineludibles, hemos de dar a cada una su lugar, eso procede en estricta equidad, por lo cual "... el mayor deleite se halla en vivir al lado (de los justos)" (Lib. XI, 927b)<sup>10</sup>. En efecto, ojalá las *póleis* se consoliden en su verdad,

---

<sup>10</sup> Cfr. *Gorgias* 480 bc

tanto por su constitución general como por sus miembros en particular. Quizá ese día, gloriosamente lleno de esplendor, podremos suspirar en el jardín de las delicias.

## BIBLIOGRAFIA.

### Obras generales sobre historia de la filosofía:

Copleston, F., *Historia de la filosofía*, (Trad.: J.M. García de la Mora) vol. I, Ed. Ariel, Barcelona, 1979.

Guthrie, W.K.C., *Historia de la filosofía griega*, Ed. Gredos, Madrid, 1984.

Wahl, J., *Historia de la filosofía*, Siglo XXI Editores. vol. 2, México, 1972.

### Obras sobre historia de la filosofía griega y obras temáticas:

Burnet, J., *Greek philosophy, Thales to Plato*, Macmillan, St. Martin's Press, New York, 1968.

Capelle, W., *Historia de la filosofía griega*, (Trad.: Emilio Lledó), Ed. Gredos, Madrid, 1976.  
Madrid.

Cornford, F.M., *Antes y después de Sócrates*, (Trad.: Antonio Pérez-Ramos), Ed. Ariel, Barcelona, 1980.

\_\_\_\_\_ *Principium sapientiae. Los orígenes del pensamiento filosófico griego*, (Trad.: R. Guardiola y F. Giménez), Visor distribuciones, S.A., Madrid, 1987.

Eggers, C., *Las nociones de tiempo y eternidad de Homero a Platón*, U.N.A.M., 1984.

Festugiere, A.J., *Libertad y civilización entre los griegos*. (Trad.: N.E. Ferreyra), EUDEBA, Bs.As., 1972.

Gosling, J.C.B., and C.C.W. Taylor, *The Greeks on Pleasure*, Oxford, 1984.

Guthrie, W.C.K., *A History of Greek Philosophy*, VI vols. Cambridge University Press, 1962-1981.

\_\_\_\_\_ *Los filósofos griegos, de Tales a Aristóteles*, (Trad.: F.M. Torner), F.C.E., México, 1980.

Hegel, G.W.F., *Lecciones sobre historia de la filosofía*,

3 vols., (Trad.: Wenceslao Roces), F.C.E., México, 1977.

Jaeger, W., *Paideia: los ideales de la cultura griega*, (Trad.: J. Xirau y W. Roces), F.C.E., México, 1978.

Mondolfo, R., *El pensamiento antiguo, Historia de la filosofía greco-romana*, 2 vols. Ed. Losada, Bs.As., 1980.

Rowe, Ch., *Introducción a la ética griega*, (Trad.: F. González Aramburo), F.C.E., México, 1979.

Tsatsos, C.D., *La filosofía social de los antiguos griegos*, (Trad.: L.A. Salguero-Talavera), U.N.A.M., 1982.

Obras acerca del pensamiento de Platón o de orden temático referidas a él:

Carrit, E.F., *Una ambigüedad de la palabra "bueno"*, U.N.A.M., 1967.

Cornford, F.M., *La filosofía no escrita y otros ensayos*, (Trad.: Antonio Pérez-Ramos), Ed. Ariel, Barcelona, 1974.

\_\_\_\_\_ *La teoría platónica del conocimiento*, (Trad.: N.L. Cordero y M. Ligatto), Ed. Paidós, Barcelona, 1983.

Crombie, I.M., *Análisis de las doctrinas de Platón*, 2 vols., (Trad.: A. Torán y J.C. Armero), Alianza Editorial, Madrid, 1979.

Châtelet, F., *El pensamiento de Platón*, (Trad.: J.M. García de la Mora), Ed. Labor, S.A., Barcelona, 1967.

Dodds, E.R., *Los griegos y lo irracional*, (Trad.: María Araujo), Revista de Occidente, Madrid, 1960.

Gadamer, H.G., *The idea of the good in platonic-aristotelian philosophy*, (Translated and with an introduction and annotation by P. Christopher Smith), Yale University Press, New Haven and London, 1986.

\_\_\_\_\_ *Dialogue and Dialectic: eight hermeneutical studies on Plato*, (Translated by Christopher

Smith), Yale University Press, New Haven and London, 1980. In special the text: "Plato's Unwritten Dialectic" of Heidelberg, 1962.

García B., D., *Introducción filosófica al "Fedro"*, U.N.A.M., 1966.

García M., E., *Teorías de la justicia en los Diálogos de Platón*, 3 vols. U.N.A.M., 1988.

Gómez, A., *Platón: los seis grandes temas de su filosofía*, F.C.E. y U.N.A.M., México, 1974.

Grube, G.M.A., *El pensamiento de Platón*, (Trad.: T. Calvo Martínez), Ed. Gredos, Madrid, 1973.

Hampton, C. *Pleasure, Knowledge, and Being: An Analysis of Plato's Philebus*, State University of New York Press, N.Y. 1990.

Lorite, J., *El "Parménides" de Platón. Un diálogo de lo indecible*, Universidad de los Andes, F.C.E., Bogota, 1985.

Miguez, J.A., *Introducción a Platón*, en "Platón Obras Completas", Ed. Aguilar, Madrid, 1979.

Neri-Castañeda, H., *La teoría de Platón sobre las formas, las relaciones y los particulares en el "Fedón"*, (Trad.: Margarita M. Valdés), I.I.F. de la U.N.A.M., 1976.

Ritter, Constantin, *Neue Untersuchungen Uber Platon*, facsimile ed. Ayer Company Publishers, Incorp. N. Y., 1976.

---

*Platon: Sein Leben, Seine Schriften, Seine Lehre*, facsimile ed. Ayer Company Publishers, Incorp. N. Y., 1976.

Ross, D., *Teoría de las ideas de Platón*, (Trad.: José Luis Díez Arias), Ed. Cátedra, Madrid, 1986.

Rowe, C. J., *Plato*, St. Martin's Press, New York, 1984.

Schmidt, U.O., *Introducción al "Cratilo"*, U.N.A.M., 1988.

Sciaccia, M.F., *Platón*, (Trad.: Luis Farré), Ed. Troquel, Bs. As., 1959.

Taylor, A.E., *El pensamiento de Sócrates*, (Trad.: M. Hernández), F.C.E., México, 1985.

Vives, J., *Génesis y evolución de la ética platónica, estudio de las analogías en que se expresa la ética de Platón*, Ed. Gredos, Madrid, 1970.

Obras de consulta:

Des Places, E., *Lexique de la langue philosophique et religieuse de Platón*, 2 vols., (Collec. Budé), Société d'éditions "Les Belles Lettres", Paris, 1970.

Fagothey, A., *Ética, teoría y aplicación*, Nueva Editorial Interamericana, S.A. de C.V., México, 1981.

Liddel, H.G. & Scott, R. *A Greek - English Lexicon*, Oxford Clarendon Press, Oxford, 1968.

Nicol, E., *Los principios de la ciencia*, F.C.E., México, 1987.

Peters, F.E., *Greek philosophical terms, a historical lexicon*, New York University Press, N. Y., 1967.

## HEMEROGRAFIA

Aguirre, J., *Conocimiento metódico y no metódico; so pretexto de una incursión acerca de la Dialéctica según Platón*, en "Revista de Filosofía" UIA., No. 68, México, 1990 . (Bajo nominación de autoría como J.F.A. Sala)

*El placer de lo bueno y el bien de lo placentero: retorno ético - hedonístico a Platón*, en "Estudios", ITAM, No. 26, México, 1991.

\_\_\_\_\_ *El placer en la filosofía clásica*, en "Revista de Filosofía" UIA., No. 73, México, 1992.

Beuchot, M., *El significado de oúsia y éinai en Aristóteles*, en "Nova Tellus", Anuario del Centro de Estudios Clásicos No. 2, U.N.A.M., 1984.

Frede, D. *Rumpelstiltskin's Pleasures: True and False Pleasures in Plato's Philebus*, en "Phronesis", vol. 30, no.2, 1985.

Gosling, J.C.B., *False Pleasures: Philebus 35 C - 41 B*, en "Phronesis", vol.4, 1959.

\_\_\_\_\_ and Taylor, C.C.W., *The Hedonic Calculus in the Protagoras and Phaedo: A Reply*, en "Journal of the History of Philosophy", Berkeley, Univ. of California Press, no. 28, 1990.

Hampton, C. *Pleasure, Truth and Being in Plato's Philebus: A Reply to Professor Frede*, en "Phronesis", vol.32, no. 2, 1987.

Kenny, A., *False Pleasures in the Philebus: A Reply to Mr. Gosling*, en "Phronesis", vol. 5, 1960.

Letwin, O., *Interpreting the Philebus*, en "Phronesis", vol. 26, 1981.

Penner, T.M., *False Anticipatory Pleasures: Philebus 36a3 - 41a6*, en "Phronesis", vol. 15, no.2, 1970.

Ramos, J., *Eros y areté*, en "Estudios", No.16, I.T.A.M., México primavera de 1989.

Richardson, H.S., *Measurement, Pleasure and Practical Science in Plato's Protagoras*, en "Journal of the



History of Philosophy", Berkeley, Univ. of California Press, no. 28, 1990.

Sobrevilla, D., *La doctrina no escrita de Platón, según H.J. Krämer*, en "Letras", No. 88-89, pp.169-196, Instituto de Investigaciones Humanísticas, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima - Perú, 1985.

Wies, R., *The Hedonic Calculus in the Protagoras and Phaedo*, en "Journal of the History of Philosophy", Berkeley, Univ. of California Press, no. 27, 1989.

\_\_\_\_\_ *A Rejoinder to Professor Gosling and Taylor*, en "Journal of the History of Philosophy", Berkeley, Univ. of California Press, no. 28, 1990.

REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS Y HEMEROGRAFICAS POSTERIORES A LA  
DEFENSA DELA TESIS

- Adán, O., *Areté como eficacia del tránsito ontológico en Platón*. En “Areté, Revista de Filosofía”, Perú, Vol. XI, Nos. 1-2, 1999.
- Aguirre, J., (Compilador y colaborador) *Las Formas Discursivas en la Obra de Platón*, Universidad Iberoamericana, México, 1996, (Colección de Cuadernos de Filosofía, No. 28)
- Aguirre, J., *El placer como proceso de (auto)conocimiento: una propuesta platónica*, en “Revista de Filosofía”, UIA, México, No. 94, 1999.
- Aguirre, J., *La ontología platónica de los géneros supremos(I)*, en “Analogía (Filosófica) Revista de Filosofía”, México, No. 1, año XV, 2001 y *La ontología platónica de los géneros supremos(II)*, en “Analogía (Filosófica) Revista de Filosofía”, México, No. 2, año XV, 2001.
- Aguirre, J., *La ontología tardía de Platón como enmienda a la Teoría de las Ideas como explicación de cualquier mundo*, en “La Lámpara de Diógenes”, Revista de Filosofía Benemérita Universidad de Puebla, Año 3, No. 5, # 3, enero a junio 2002.  
Versión electrónica en [www.ldiogenes.buap.mx](http://www.ldiogenes.buap.mx)
- Aguirre, J., *Por una hermenéutica ética de la pasión*, en “Revista Intersticios” del Instituto Internacional de Filosofía, Universidad Intercontinental, México, Año 8, No. 18, 2003
- Bravo, F., *La naturaleza del placer en la filosofía de Platón*, en “Estudios de Filosofía Griega”, Comisión de Estudios de Postgrado, Facultad de Humanidades y Educación, Universidad Central de Venezuela, 2001.
- Bravo, F., *El hedonismo de Sócrates*, en “Estudios de Filosofía Griega”, Comisión de Estudios de Postgrado, Facultad de Humanidades y Educación, Universidad Central de Venezuela, 2001.
- Carone, G. R. (2000) *Hedonism and the pleasureless life in Plato's Philebus*, en “Phronesis” XLV/4
- Cosenza, P., *Il “Filebo” di Platone e la sua fortuna. Atti del convegno di Napoli 4-6 novembre 1993*. M. D'auria Editori, Istituto Universitario Orientale, Napoli, 1996.
- Dixsaut, M.,(Comp.) *La féture du plaisir. Études sur le “Philébe” de Platon*, Vol. I Libraire Philosophique J. Vrin, Paris, 1999.
- Gabilondo, A. *Trazos del eros. Del leer, hablar y escribir*. Ed. Tecnos, Madrid, 1997

Lisi, F., *Bien, Norma ética y placer en el "Filebo"* en "Méthexis", Argentina, VIII, 1995.

Migliori, M., *Oltre lo scontro tra edonismo e antiedonismo il "Kosmos Asomatos" del "Filebo"*, en "Méthexis", Argentina, VIII, 1995.

Sayre, K., *Plato's Late Ontology*, University of Notre Dame, 2003.

Segalerba, G., *Note su Ousia*, Edizioni ETS, Pisa, 2001.

## OBRAS DE PLATON

Hemos utilizado las siguientes versiones por ser bilingües o de reconocido prestigio en su traducción:

- 1.- Las ediciones bilingües de la Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana, de la U.N.A.M.:  
*Banquete-Ion*  
*Eutifrón-Apología-Critón*  
*Hipias Mayor-Fedro*, Traducción de David García Bacca.  
*Gorgias*, Traducción de Ute Schmidt O.  
*La República*, Traducción de Antonio Gómez Robledo.
- 2.- "Diálogos" Tomo I: *Apología, Critón, Eutifrón, Ión, Lisis, Cármides, Hipias Menor, Hipias Mayor, Laques, Protágoras*.  
Tomo II: *Gorgias, Menéxeno, Eutidemos, Menón, Cratilo*.  
Tomo III: *Fedón, Banquete, Fedro*.  
Tomo VI: *Filebo, Timeo, Critias*.  
Trad.: Emilio Lledó et ali., Editorial Gredos, Madrid, 1982-1992.
- 3.- *Banquete, Fedón, Fedro*. Trad.: Luis Gil, Ed. Guadarrama, Madrid, 1974 (2a. ed.).
- 4.- Editados por el Centro de Estudios Constitucionales, en Madrid: *Las Leyes* ( dos vols.) Trad.: José M. Pabón y M. Fernández Galiano. 1960.  
*Cartas*, Trad.: Margarita Toranzo. 1970.  
*Sofista*, Trad.: A. Tovar. 1970.  
*Político*, Trad.: A. Gonzáles Laso. 1981.
- 5.- *The Collected Dialogues of Platon*. Hamilton, Edith and Cairns, Humtington Eds. Princenton University Press, 1961, Sexta reimpresión, 1971.
- 6.- *Les Lois*, tomado de "Platon oeuvres complètes", tome sixième et septième, traduction par Emile Chambry, Editions Garnier Frères, Paris, 1946

Hemos utilizado las siguientes versiones del *Filebo*, diálogo más ampliamente tratado en el trabajo:

- Platon, *Philébe*, texte établi et traduit par Auguste Diés, Collection des Universités de France, Société d'éditions "Les Belles Lettres", Paris, 1978.

Plato, *Philebus*, Translated with notes and commentary by  
J.C.B. Gosling, Claredon Plato Series, Claredon Press  
Oxford, Oxford, 1975.

Plato, *Philebus*, english translation by Harold N. Fowler,  
Loeb Classical Library, Harvard University Press,  
Cambridge, Massachusetts 1975.

Platón, *Filebo*, traducción, introducción y notas por Ma. Angeles  
Durán, Biblioteca Clásica Gredos # 160, Editorial Gredos,  
Madrid, 1992.

Pasajes citados de las obras de Platón.

*Lisis:*

221 e

*Hippias Mayor:*

298 a, 298 c-d, 299 a, 299 b, 299 d, 303 e,  
303 e 12

*Cratilo:*

386 d8- e4,

*Protágoras:*

345 d-e, 351 b, 352 y ss., 353 a, 353 c-d, 354c,  
356 b y ss.

*Gorgias:*

464 a - 466 a, 474 e, 475 a, 477 a, 478 b, 480 bc,  
491 d-e, 492 e, 493 c y ss., 494 e, 495 c-e, 497a,  
497 d, 497 e, 499 d, 500 a, 503 c, 505 b,  
506 c-e, 507 c

*Fedón:*

60 y ss., 64 d, 65 a-b, 68, 68 e, 78 c- 79 d, 114

*Menón:*

72 a - 74 b

*Fedro:*

237 e, 238 e, 239 b, 239 d, 240 b-c, 246 a, 251a,  
251 d, 251 d-e, 258 e y ss., 259 b, 259 c

*República:*

328 d, 329 a, 329 c, 329 d, 357 - 358, 358 e,  
410 d, 429 - 442, 430 a, 439 d, 442 a, 475 b,  
475 c, 485 d, 490 b, 505, 505 b, 505 c, 506 b,  
507 a 7-10, 509 a 7- 10, 509 b, 509 d y ss. 510, 521 d,  
522c, 522 d, 523 a, 534 a-b, 548 b, 549 a-b, 558 d y ss.,  
559 a, 571 a-b, 571c, 572 a, 572c, 573 a- b, 580 c,  
580 d, 581, 581 d-e, 581 e 10, 582a - 582 e,  
582 e 10 -583 a 3, 583 b 6, 583 b -587 b, 583 c y ss.,  
583 e, 584 b, 584 c, 584 d, 585 a, 585 b,  
585 d-e, 586 a, 586 d, 586 d-e, 587 b, 597 c, 611 e

*Teeteto:*

156 a y ss., 185 c, 186 a, 186 c

*Timeo:*

27 d -29, 31 a, 51 d- 52 a, 64, 64 e, 65 a, 69 d-e, 77 c, 80b,  
80 b 6, 86, 89, 90, 90 a, 90 c, 90 c 3-4, 90 c 6, 90 c-d

*Banquete:*

186 c, 191 e, 192 e, 199 c, 202 e, 205 d-e, 206 b, 207d,  
208 a b, 210 b y ss., 210 c -211 c, 212 a

*Parménides:*

135 a7 - b3,143 a,

*Sofista:*

246 c y ss., 254 d, 265 c.

*Filebo:*

11 b, 12 - 20, 20 d, 21 e, 25 e y ss., 26 d, 27 e, 28 e,  
31a-55c, 31 a, 31c, 31 d, 32-35, 32 a-b, 32 c, 32 e,  
33 b-c,33 b-c, 33 e, 34 b, 34 c, 34 d, 34 e, 35 y ss., 36 ab,  
37 b,39 d, 40 d, 40 e, 41d, 42c- d, 42 e, 43 a, 43 b,  
43 c-d, 43 e - 44a, 44 b-c, 45 e, 46 b-c, 47 b,-c 48c,  
50 b, 50 e, 51 a 4, 51 b, 51 c, 51 e, 52 a, 52 b, 52 c, 53 c,  
54 c, 54 d y ss., 55 a, 56 d, 57 e-58 a, 60 c, 61 b,  
63 a y ss., 63 e, 67 a

*Leyes:*

I: 626 e, 633 e, 634 b, 636 d-e, 639 a-b, 644-644 d,  
649 d,  
II: 653 a, 653 b-c, 656 a, 657 c, 663 a, 663 d-e, 667 b,  
667c, 667 - 668 a, 673 e,  
III: 689 a, 689 c-d, 691 c, 696 c  
IV: 710 a, 718 b,  
V: 726, 732 e-734b, 734 c-e, 737 e6-738a1, 746 e4-  
747a  
VI: 773 b, 782e-783a,  
VII: 792 c-d, 788a, 801 a, 802 b, 816 c, 823c,  
VIII: 831 d-e, 839 e-840b,  
IX: 863 d, 863 d, 869 e, 862 d, 875 b,  
X: 886 b, 891 c, 892b,c, 902 a-b, 908 c,  
XI: 919 b, 927 b, 934 a, 967 a.

*Epínomis:* 991d.

Citas de obras de la antigüedad.

Aulo-Gelio, *Las Noches* IX, 5, 4, Hos., *Comentarios a la Ética*

Aristóteles, *E.N.*, 1152 b 8-15, 1152 b 21-24, 1152 b 34-35, 1153 a 10-15 y 12-17, 1153 b, 1154 b 20-30 y 25-30, 1172 a 34 b 4, 1172 b 9 y ss., 1173 a, 1174 b 5-10, 1175 a 3-10.

*Física* 189 b, 191 b, 192 b, 193 a-b, *Metafísica* V,8 1017b25, 1047 a, 1048 a, 1049b-1050a *Tópicos* 139b20, *De partibus animalium* 640a18.

Clemente de Alejandría, *Stromata*, II, 22.

Diógenes Laercio, *Vidas, doctrinas y sentencias de filósofos ilustres*; II, 8, 17; IV, 1, 2; VIII, 8, 1.

Empédocles, D.K. 8, 63.

Heráclito, D.K. B,22. 60.

Homero, *Odisea*, R. XII, 37 y 154 -200

Píndaro, *Epinicios Píticos* II, épedo 3

Plutarco, *Dion*, c. 17, fragmento 21.

Sexto, *Bosquejos pirrónicos*, I, 215.

Tertuliano, *Apologeticum*, 46.

Xenofonte, *Memorabilia*