

El placer o de la defensa del dolor en Platón y Aristóteles en contra de la *smikrología*

RESUMEN

En estas reflexiones intentamos mostrar las complicadas relaciones del placer y la felicidad según Platón y Aristóteles. Nos propusimos mostrar que la dimensión moral del hombre requiere reconocer, a la vez, la importancia del placer y la necesidad de la renuncia.

Palabras clave: PLACER, FELICIDAD, PLATÓN, ARISTÓTELES.

ABSTRACT

In this considerations we intend to show the complex relationships between pleasure and happiness, according to Plato and Aristotle. We proposed to reveal that the moral dimension of man requires to recognize both the importance of pleasure and the need to renouncement.

Keywords: PLEASURE, HAPPINESS, PLATO, ARISTOTLE.

* Universidad Central de Venezuela.

Quisiera empezar estas reflexiones con dos preguntas, quizás evidentes: *¿por qué, una vez más, el placer? Y ¿por qué preguntar, una vez más, a la filosofía griega?*

Luce de suyo evidente que nuestra cultura globalizada, superficial y narcisista, es una cultura hedonista. Nuestros tiempos huyen al dolor y, en su ególatra neurosis, no toleran el sufrimiento ni muchos menos recuerdan ni reconocen que *principium sapientiae, timor Dei* (Prov. 1, 7). Se trata de una cultura cómoda, una cultura que evita el compromiso y que, diríase dialécticamente, aún siendo profundamente ególatra, prefiere evitar el uso de la primera persona. Esta oposición no es causal: la idolatría del yo evita el compromiso personal porque no sabe soportar, ni mucho menos valorar, en su justa perspectiva, la importancia del dolor. La manera de pensar y de vivir de nuestra época se coloca bajo el estandarte de la banalización y de lo que está a la mano, de lo que se obtiene pronto y fácil. Cartesianamente, nos obsesiona encontrar reglas fáciles que resuelvan rápidamente los problemas. Sustituimos la paciencia de la lectura pausada y atenta por la lectura rápida, porque todo debe ser rápido, indoloro, sencillo. Se ha perdido la capacidad de valorar el sabor amargo de la disciplina y el esfuerzo: se llaman deportistas a los que hinchados de comida asisten a un encuentro de balón pié. Superficial hedonismo, no hedonismo del placer catastrémico, sino de lo trivial y grueso.

Por todo lo dicho, la pregunta por el placer que constituye el tema de este *Simposio*¹ es, para mí, oportuna e interesante: es por ello que acepto el desafío de este encuentro. Me atrevo a crear un neologismo: la cultura en la que vivimos ni siquiera es hedonista: es “placerista” y esto es, justamente, lo que estoy denunciando, dando sentido a mi primera pregunta. Sin embargo, si no nos apuramos en dejar de lado el culto de la satisfacción fácil en el compromiso radical y profundo de la renuncia, me temo que lo que nos espera es una increíble catástrofe y, a este respecto, creo que la obra de Jonas constituye un alerta de gran importancia. Con estas reflexiones espero haber mostrado en qué sentido es importante para mí la primera pregunta que he formulado. No he contestado a ella según la articulación que se merece; sin embargo, creo haber aclarado el enfoque general de mis reflexiones.

Ahora bien, ¿por qué preguntar, una vez más, a los griegos? ¿Qué nos

¹ Estas notas han sido leídas en el *Simposio sobre el placer en filosofía antigua* organizado por la Universidad Católica Andrés Bello el 25 de mayo de 2004.

dicen los griegos acerca del placer que sea valioso para nosotros? Anticipo la respuesta cuya fundamentación intentaré desarrollar: *una vez más los griegos porque ellos nos mostraron cómo hacer compatible la legítima búsqueda de placer, propia de todo animal, con el esfuerzo de la seriedad y el compromiso con el valor.* Esta idea es la que quisiera defender a continuación.

La filosofía de los grandes pensadores griegos – y con ello me refiero a Platón y Aristóteles- ha relacionado de la manera más enfática el tema del placer con el de la *eudaimonía*. Traducimos esta palabra por felicidad, no obstante, como ha señalado acertadamente Ross², entre otros, tal versión no es del todo correcta. En efecto, para nosotros “felicidad” se diferencia de “placer” sólo por su estabilidad, por su continuidad. Para nosotros, la felicidad es un placer que logra mantenerse en el tiempo y con ello sólo logramos expresar un aspecto de la *eudaimonía*. Pero *eudaimonía* no significa sólo esto. Es verdad que Aristóteles nos dice que el placer, de cara a la *eudaimonía*,

“perfecciona la actividad, no como una disposición en el agente, sino como un fin que sobreviene como la flor de la vida en la edad oportuna” (EN, X, 4, 1174 b 30 s.)

pero si viene al caso debemos saber renunciar al placer en aras de la *eudaimonía*. Debemos renunciar al placer si queremos la felicidad: la traducción corriente se convierte, pues, para nosotros, en un oxímoron. Sin embargo, en esta observación radica, a mi modo de ver, la esencia de la lección griega.

Si queremos ser felices, debemos saber sufrir. Por eso, quizá una mejor traducción de *eudaimonía* sea una vida digna de ser vivida. Una vida digna, pues, de ser enseñada: en pocas palabras, una vida bella, decorosa, la cual, si tenemos suerte, será acompañada por el placer. Recordemos una vez más a Aristóteles:

² He aquí las palabras de este gran conocedor de la filosofía griega: “Aristóteles acepta la concepción de la mayoría según la cual el fin es la *eudaimonía*. El adjetivo correspondiente significa originariamente «custodiado por un genio benigno» pero en el uso griego ordinario el verdadero significado es el de buena suerte, muy a menudo referida especialmente a la prosperidad exterior. La traducción convencional por «felicidad» no es adecuada a la *Ética* ya que, mientras «felicidad» significa un estado del alma que difiere del placer sólo por su duración, profundidad y serenidad, Aristóteles enfatiza que la *eudaimonía* es un género de actividad; que no es para nada un género del placer, aunque el placer la acompañe naturalmente. La traducción menos arriesgada por la palabra «bienestar» es, pues, mejor.” (W. D. Ross, *Aristotele*, trad. it. de A. Spinelli, Milano, Feltrinelli, 1971, p. 183).

la cuestión es si deseamos la vida por el placer o el placer por la vida, y su respuesta es:

“ambas cosas parecen encontrarse unidas y no admiten separación, ya que sin actividad no hay placer y el placer perfecciona toda actividad.” (EN, X, 4, 1175 a 19 ss.)

El hombre, como todo animal, quiere ser feliz. Pero para lograrlo, en cuanto hombre, es menester dar con el fundamento de su estar en el mundo. El *ergon* del hombre, aquello que constituye su dimensión esencial, es el ejercicio de la razón y la práctica de la virtud. Como dirá uno de los más geniales aristotélicos: *Considerate la vostra semenza: fatti non foste a viver come bruti ma per seguir virtute e conoscenza* (Inf. c. xxvi, v. 118-120). Este verso de Dante sintetiza, de la manera como sabe hacerlo un gran poeta, el concepto de felicidad que nos indican Platón y Aristóteles. El ideal del hombre, su apertura al mundo, es la búsqueda de la felicidad en el ejercicio racional y práctico. Aristóteles ha sido claro al respecto y en ello, no cabe duda, muestra el filósofo su deuda con el maestro. Nadie puede negar que el placer es un componente propio de la *eudaimonía*. He aquí sus palabras:

“Los que andan diciendo que el que es torturado o el que ha caído en grandes desgracias es feliz si es bueno, dicen una necesidad” (EN, VII, 13, 1153 b 20 s.)

La buena suerte, la salud, la posición social, son ingredientes fundamentales de la *eudaimonía* ya que, sin ellos, se esfuma el placer. Pero no coinciden sin más con una vida digna de ser vivida ya que, la mayoría de las veces, si queremos ser buenos, debemos renunciar al placer. Aquí está la tensión decisiva que, a mi manera de ver, caracteriza a la reflexión griega en torno al placer. Para alcanzar la *eudaimonía* y, a lo mejor, el placer, debemos saber enfrentar el dolor. ¿Por qué?: “El placer –dice el Estagirita– es indeterminado, porque admite el más y el menos” (EN, X, 3, 1173 a 17).

Una vez más, el Estagirita se revela como discípulo de Platón quien, en el *Filebo*, nos entrega una reflexión sobre el placer sutilmente entretejida con una especulación de orden ontológico en la que intervienen los conceptos de lo ilimitado y del límite. Se trata, si se quiere, de un áureo punto de llegada de una larga cadenas de análisis. A este respecto quisiera recordar un texto de Pohlenz quien, de la manera más clara y precisa, sintetiza el recorrido platónico en torno al tema del placer. Escribe Pohlenz:

¿En qué consiste la *eudaimonía* y el sentido de alegría que siente el hombre? Aquí reaparece el viejo problema de la relación que une el bien y el placer. En el *Protágoras*, Platón, en su etapa juvenil, sentada la opinión corriente que separa el bien y el placer, había pensado, en contra de aquella, en la manera de juntarlos, de forma tal que el bien más elevado fuera el placer que deriva de la conducta moral. Pero tendría muy pronto que renunciar a este intento. Cuando en el *Gorgias* pone al hombre en la disyuntiva de tender con el egoísmo brutal del superhombre hacia el éxito exterior, el poder y la riqueza, o de ser un miembro de la comunidad y ejercer la justicia y la moralidad, superponiendo la salud del alma a los bienes exteriores, radicaliza los términos de la discusión, mostrando que en el primer caso como fin último elegimos el placer y en el otro el bien y haciendo del bien y el placer los dos principios de vida antitéticos entre los cuales hay que elegir. Entre los dos términos hay una oposición irreductible: el primer tipo de vida, a pesar de su fascinante resplandor, lleva al individuo y a la sociedad a la ruina. El otro, *también en el caso que sea acompañado de un sufrimiento*, conduce a la *eudaimonía*. Platón mantuvo por largo tiempo esta opinión. Sin embargo, ya a partir de *República*, a las sensaciones de placer propias de las partes inferiores del alma [...] contraponen el placer puro y veraz que deriva del conocimiento. [...] También en el *Filebo*, aun manteniendo el principio de que el placer no puede ser el verdadero fin de la vida, aceptó que de la vida forman parte no sólo la ciencia y el entendimiento, sino también ciertas sensaciones de placer. *Son las sensaciones que provocan el aprendizaje y el conocimiento y también la percepción sensible de la belleza; por eso, en la tabla de valores establecida por Platón al final de la obra, después del entendimiento y la ciencia, se encuentra el placer*. Pero en vista de que lo que cuenta es la exacta mezcla, todos son precedidos por un valor más alto, *la proporción, y esto, a su vez, tiene su fundamento en la medida absoluta. Esta medida es, pues, el supremo valor*. Por consiguiente, según Platón, *la perfecta felicidad consiste también en el placer puro: la alegría de la belleza sensible y el goce del espíritu* [...] A nosotros nos parece extraña la importancia atribuida a la medida, que es colocada al vértice de los valores: pero con la medida Platón indica lo Absoluto y elige esta denominación porque el absoluto incluye en sí no sólo el bien entendido teleológicamente, sino también lo bello y, por ende, un principio de orden y de proporción y constituye la causa primera de su concreta existencia y la norma de su exacta mezcla.³

La referencia de Pohlenz al *Filebo* es muy importante. Como decía, en ese diálogo el tema del placer es precedido por una fundamentación de claro corte ontológico en la que intervienen los conceptos del límite y lo ilimitado. Es menester recordar una sentencia de *Leyes*:

“Nosotros estamos hablando a hombres, no a dioses, y las cosas más naturales del género humano son los placeres, los dolores y los deseos.” (*Leyes*, 732e)

³ M. Pohlenz, *L'uomo greco*, trad. it. Firenze, La Nuova Italia, 1962, p. 420 ss.; cursivas añadidas.

Pues bien, el *Filebo*, uno de los últimos diálogos de Platón, es considerado como la obra maestra de Platón acerca del placer. Desconocemos la identidad del supuesto protagonista quien, después de haber sido indicado como un férreo defensor del hedonismo, desaparece de la escena del diálogo siendo sustituido por Protarco (mencionado por Aristóteles en *Física*, 197 b 10), hijo de Calias y discípulo de Gorgias. En sintonía plena con Pohlenz, es preciso destacar que el marco general que orienta la dialéctica del placer en el *Filebo* es la vida digna de ser elegida. He aquí la cita:

“Ahora –afirma Sócrates- cada uno de nosotros intentará poner de manifiesto un estado y disposición del alma capaces de proporcionar una vida feliz a todos los hombres.” (Fil. 11 d).

Como advierte correctamente Guthrie: “A medida que la discusión avanza hallamos que uno de los objetivos fundamentales de Platón es precisamente analizar el concepto de placer como preliminar necesario para estimar su valor en la vida humana”⁴. En vista de la vida que merece ser vivida el tema de entrada es el de determinar si ella, o si se prefiere, si el Bien, consiste en el ejercicio de la prudencia o en la búsqueda del placer (20 b). A ello le sigue una discusión ontológica en la que se debaten los problemas de lo uno y lo múltiple, lo infinito o ilimitado y el límite y, utilizando los criterios que caracterizan al Bien y que consisten en su perfección, autarquía y universalidad, se llega a una primera conclusión: la vida que es menester elegir es la mixta, porque ni el placer ni la *phronesis* se ajustan a los criterios mencionados. Ahora bien, hay que recordar que el placer que se mezcla con la prudencia es aquel que satisface el criterio de la pureza, es decir, los placeres intelectuales, los placeres contemplativos que se caracterizan por no depender de un previo dolor y por la belleza constitutiva de su objetos.

“Afirmo –dice Sócrates- que esas cosas no son bellas por sí mismas y producen placeres propios” (Fil. 51 b-d)

Sin embargo, también advierte:

“hay que decir que esos placeres de los conocimientos no implican mezcla con dolores y que de ningún modo corresponden a la mayoría de los hombres, sino a un número exiguo.” (Fil. 52 d).

⁴ W. K. C. Guthrie, *Historia de la filosofía griega*, Madrid, Gredos. 1992, V, p. 214.

Platón es coherente: en el *Protágoras* nos ha dicho que necesitamos de una medida o, mejor dicho, de una *metetrike techné*, que jerarquice los valores y el placer. En el *Gorgias* se sostiene la naturaleza no cuantitativa, sino cualitativa de esa jerarquía, lo cual significa que el criterio de jerarquización debe ser un valor, es decir, el Bien. El *Fedón* nos recuerda que el análisis psicológico del placer no puede desligarse del dolor. *República* identifica los placeres puros, los placeres que no implican dolor: tales placeres son los contemplativos, los que derivan del ejercicio de la vida prudencial. El *Filebo* es una especie de suma de todas estas ideas enmarcadas en un contexto ontológico y hasta teológico.

Ahora bien, lo mismo que Aristóteles, Platón vincula estrechamente la naturaleza del placer verdadero con un estilo de vida. No se trata, pues, de negar la importancia del placer, sino de ubicarlo en su justa perspectiva. Por encima del placer y la *phronesis*, está la ciencia de la medida (es decir, la verdadera filosofía), la armonía que unifica ambas dimensiones de nuestra compleja naturaleza. Y, como ya se dijo, según Aristóteles, el placer es como “la flor de la vida en la edad oportuna”, por lo tanto es algo así como el merecido premio que sentencia el logro de la esencia humana. Y esta es otra idea fundamental que nos sale al paso en el análisis del tema del placer. Según Aristóteles, la esencia es aquello que declara la definición. “Hay esencia –dice el Estagirita- de todas aquellas cosas cuyo enunciado es definición” (*Met.*, VII, 4, 1030 a 6), y la esencia, en tanto discurso definitorio, se relaciona directamente con la sustancia: “la definición, en sentido primario y absoluto, es de las sustancias” (*Met.*, VII, 4, 1030 b 5).

En este sentido, ella es, lógicamente, la que indica las cualidades necesarias y universales de un determinado objeto de manera que tales propiedades es preciso que estén presentes en cada individuo de cada especie y de manera necesaria. Ahora bien, en cuanto al hombre, Aristóteles dice: “la elección es o inteligencia deseosa o deseo inteligente y tal principio es el hombre.” (EN, VI, 3, 1139 b 5 s) Esta definición es sumamente interesante por distintos motivos. En primer lugar, parece como si el Estagirita no supiera decidirse en la identificación del género: parecería que, en cuanto al género, nos corresponde tanto la inteligencia como el deseo, y el deseo es aquello que, demandando su satisfacción, nos conduce al placer. La indecisión del filósofo es sumamente sintomática: visto desde su dimensión emotiva (sin la cual no habría *praxis*), el

hombre es una especie inteligente del deseo. Pero, desde la perspectiva de la racionalidad, el deseo es una especie de la inteligencia. ¿Cómo no reconocer en esta sorprendente definición el genial poder de síntesis que condensa en dos palabras el concepto platónico de la vida? Pero, en segundo lugar -sin que ello signifique concederle un lugar secundario-, el hombre en tanto deseo inteligente o inteligencia que desea es identificado con la elección. No hace falta un gran esfuerzo para imaginarnos lo que Kierkegaard habría sentido al leer semejantes palabras, si es que lo hizo. Ahora bien, la elección es claramente definida por el filósofo cuando dice:

“Y como el objeto de la elección es algo que está en nuestro poder y es deliberadamente deseado, la elección será también un deseo deliberado de cosas a nuestros alcance” (EN. III, 3, 1113 a 12 ss)

El hombre, su principio, es la elección, de manera que ser humano significa elegir y, sobre todo, elegirse. Significa, pues, escoger entre distintos tipos de vida. Elegir entre la vida que nos regala placeres efímeros y, a la postre, dañinos -porque nos embrutecen- y la vida que nos conduce al logro pleno de lo que, siendo hombres, deberíamos ser. Una dificultad lógica se esconde detrás de esta idea. Si es verdad que la esencia recoge los predicados necesarios y, por ende, universales del *definiendum*, entonces de ello se desprende que todo hombre debería compartir la misma esencia. Sin embargo, no es así. En el caso del hombre, la determinación de su esencia implica una dimensión de orden axiológico. Nuestra esencia, en la universalidad del concepto, implica el señalamiento de un deber. No somos hombres: nos *hacemos* hombres o, mejor dicho, *debemos* hacernos hombres. Y en ese recorrido del espíritu que se realiza mediante la formación de nuestra manera de ser en el mundo, si bien el placer tiene un lugar determinante, sin embargo, ese mismo placer debe resignarse a compartir su envidiable jerarquía con el principio del dolor. En efecto, ¿qué sucede si, en la búsqueda de la *eudaimonía*, el azar, es decir, la *condición necesaria de la praxis*, nos depara la situación en la que, para lograr el fin último de nuestra manera de ser, tenemos que sufrir? ¿Acaso, en nombre del placer, sacrificaríamos nuestra verdadera realización? La imperecedera figura de Sócrates siempre recordará a los griegos (y a todos nosotros), el valor fundamental de la renuncia y, por ende, del dolor. En resumidas cuentas, si queremos el placer, debemos estar dispuestos a sufrir. Y no se trata de una paradoja que sólo se hace patente

en el caso límite. Nuestra formación moral tiene que centrarse en el esfuerzo y la disciplina, condiciones necesarias de toda formación. En suma, es preciso que, si estamos dispuestos a hacernos hombres, sustituyamos el placer del instinto por el placer del cumplimiento del deber que nos impone nuestra misma esencia. Una vez más citaré al *gibellin fuggiasco*: *fatti non foste a viver come bruti, ma per seguir virtute e conoscenza*. La virtud y el conocimiento no se obtienen en la búsqueda del placer instintivo, sino en la búsqueda del placer puro, es decir, del placer de la contemplación y del obrar virtuoso. Un agudo y profundo filósofo de la moral como lo es Aranguren nos dice: “para practicar el género filosófico de vida es menester poseer un *ethos* o carácter determinado, lo que Platón llama «naturaleza filosófica», *physis philosophos*. ¿Cuáles son las notas de esta «naturaleza filosófica»? El mismo Platón nos las ha expuesto al principio del libro sexto de la *República*, al describirnos al joven de naturaleza filosófica. No debe haber en él nada bajo o servil (*aneleuthería*), ni de estrechez o mezquindad del alma (*smikrología*). Por el contrario, ha de tener *megaloprépeia*, es decir, «magnificencia», en el sentido de «magnanimidad» (en Platón ocurre aquí *megaloprépeia* por la aristotélica *megalopsikía*), es decir, capacidad para acometer grandes empresas, pues ninguna es más grande que la contemplación de las ideas. Un hombre de naturaleza cobarde o flojo (*deilós*) y vil, servil (*analeutherós*), no tiene nada que hacer en filosofía. Se ve, pues, que, según Platón, no bastan los dones del espíritu para ser filósofo, sino que se requiere el *gennaíon ethos*, el noble carácter moral y, concretamente, lo que en la sistematización posterior de las virtudes se llama la virtud de la fortaleza.” (J.-L. Aranguren, *Ética*, Madrid, Alianza, 1976). Se requiere fortaleza para dedicarse a la *eudaimonía*. Por lo tanto, el placer puro se obtiene en la escuela del dolor, de allí su defensa, que quise asumir en estas reflexiones. Y es que en el marco de la *praxis* sucede lo mismo que en el de la *episteme*. En contra de los acerados argumentos de los sofistas, Platón y Aristóteles se percataron de que, si queremos defender la existencia de la verdad, debemos estar dispuestos a defender el error. Análogamente, si queremos *salvar los fenómenos* y defender el placer, tenemos que estar dispuestos a reconocer el valor del sufrimiento. Este aspecto de la cuestión merece un comentario más preciso.

La filosofía, por lo menos la de los grandes pensadores griegos, pretendía ser un discurso verdadero. En contra de las distintas formas de

irracionalismo, tanto Platón como Aristóteles, defendieron la tesis de la existencia de la verdad y de la posibilidad humana de su alcance. Es desde luego evidente que ello no significó la claudicación frente a un saber dogmáticamente establecido sino, más bien, los griegos defendieron a capa y espada la necesidad de una constante vigilancia crítica en nombre de una razón humana y, por ende, expuesta al error. Sin embargo o, mejor dicho, justamente por ello, se pecataron que, si se quiere defender la verdad es necesario defender al error. El error tiene que ser explicado y, por ello, es preciso concederle un sitio de relevancia a la reflexión que lo denuncia. Al sostener semejante tesis los grandes filósofos griegos tuvieron que oponerse nada más y nada menos que al primer gran filósofo: tuvieron que oponerse nada más y nada menos que a Parménides. En efecto, si es correcto el principio enunciado por este filósofo de que sólo el ser puede ser dicho, entonces no hay posibilidad de errar. En este sentido y, a primera vista, de forma paradójica, los sofistas fueron los más coherentes parmenídeos. Las desastrosas consecuencias éticas de esta idea obligaron a Platón a enfrentarse a los sofista y, sobre todo, al padre Parménides. Ahora bien, ¿qué es el error? Es importante, sobre todo para los estudiantes que nos están oyendo y que están dando sus primeros pasos en el arduo e infinito camino del filosofar, tener una idea correcta del error. Comúnmente se cree que el error consiste en una proposición falsa y esto es falso. En efecto, y sobre ello insistieron tanto Platón como Aristóteles, el error no se produce al nivel del enunciado sino del juicio y el juicio consiste en la valoración acerca de un enunciado. Errar no consiste sólo en enunciar una proposición falsa sino en dar nuestro asentimiento a ella, es decir, el error consiste en juzgar como verdadera una proposición falsa o como falsa una proposición verdadera. Como pueden ver, esta idea descarta de suyo la reducción de error al mero enunciado ya que un enunciado verdadero puede ser falso si lo juzgamos tal. Quiero decir con ello que el enunciado en tanto elemento constitutivo del error puede ser tanto falso como verdadero justamente porque el error estriba en el juicio que formulemos acerca del enunciado. ¿En qué consiste, pues, el error? Consiste en la aplicación incorrecta de un criterio previamente establecido a un enunciado de manera que el error consiste en utilizar un criterio inadecuado en nuestro juicio acerca de un enunciado. En este sentido, la verdad no corresponde a cierta especial cualidad de la proposición sino más bien a la rectitud del juicio con el

cual valoramos tal enunciado. Ahora bien, en contra de Parménides y de los sofistas, Platón y Aristóteles nos enseñaron la posibilidad del error la cual supone dos condiciones previas: en primer lugar que tengamos la posibilidad de formular un criterio acerca de la cosa (del asunto que se está debatiendo) y, en segundo lugar, que ese criterio no sea de suyo necesario e infalible. Sin la primera condición, no sería posible establecer la distinción entre lo verdadero y lo falso, Sin la segunda, el mismo error sería de suyo imposible. Esta es la gran enseñanza de la imperecederas páginas del *Sofista*.

Ahora bien, algo parecido sucede en el caso del placer. Así como no hay enunciados de suyo verdadero o falsos, no hay tampoco, *stricto sensu*, placeres malos y buenos ya que, en un sentido elemental, la satisfacción de cualquier placer nos produce satisfacción. Es preciso aclarar qué se entiende con la expresión “sentido elemental”. Con ella nos referimos a la esfera subjetiva, es decir, absolutamente individual, del placer. Desde el punto de vista estrictamente subjetivo no es posible distinguir los placeres porque, aun en el caso de los placeres que son dañinos, siempre es posible sostener la tesis de que es mejor vivir un instante de suprema satisfacción a vivir una vida hecha de mediocridad. Si objetamos la conducta del psicópata que asesina por el intenso placer que ello le produce, siempre corremos el riesgo que la respuesta sea: “¿Y qué? Prefiero experimentar la intensidad de este placer que se consume en un instante a una vida normal o virtuosa que me depare sólo satisfacciones mediocres.” En sintonía con la tesis de que no hay enunciados verdaderos o falsos en cuanto enunciados, nuestro psicópata nos recuerda que, también en un sentido elemental, no hay distinción entre placeres buenos o malos. Pues bien, esta distinción –como en el caso del error- sólo es posible si se introducen criterios de valoración que permitan *juzgar* el placer. Sólo si se introducen tales criterios es posible afirmar la existencia de placeres inconvenientes de manera que, si queremos distinguir las distintas formas del placer, es necesario sostener la existencia del displacer y, con ello, estamos en la misma situación que hemos visto producirse en el caso del error. En ambos casos, tanto la verdad como el placer se nos muestran intrínsecamente ligados a su contrario y esta es una gran lección de la filosofía que nunca debemos olvidar. Y no debemos olvidarla porque somos hombres y no dioses.