

Francisco Bravo*

La naturaleza del placer en la filosofía de Platón

RESUMEN

La cultura clásica griega se desarrolló como una cultura del placer. Tal desarrollo dio lugar a dos tradiciones complementarias que se erigieron en torno a una reflexión sobre el concepto de placer. Una, la científica, que comenzó con Empédocles y fue impulsada por los médicos, investigó las condiciones orgánicas y psicológicas necesarias y suficientes para que se dé el placer. La otra, ética (o evaluativa), que comenzó con Hesíodo y fue elaborada por Demócrito, Sócrates y Aristipo, se centraba en definir el placer en el buen vivir.

Ambas tradiciones fueron consideradas por igual en las extensas reflexiones de Platón sobre el problema del placer. La filosofía de Platón presenta una posición con respecto al hedonismo ético que surge de la reflexión evaluativa que a su vez se basa en una determinación progresiva sobre la naturaleza del placer revelada por la tradición científica. Este trabajo intenta mostrar las diferentes etapas por las que pasa la pregunta ¿qué es el placer? a lo largo de los diálogos. Primeramente, el placer es considerado en sí mismo como un fenómeno fisio-psicológico que conduce a Platón a una clasificación del placer según criterios ontológicos, epistemológicos y éticos. Esta clasificación permite una determinación más precisa del *quid* del placer en términos lógicos y psicológicos: ¿Es el placer una sensación? ¿Tiene sentido hablar sobre falsos placeres? Las respuestas a estas preguntas han guiado las reflexiones contemporáneas sobre la naturaleza del placer.

ABSTRACT

Greek ancient culture developed as a culture of pleasure. Its development gave way to two complementary traditions centered around a reflection on the concept of pleasure. One, scientific, which began with Empedocles and was elaborated by the physicians, focused on the necessary and sufficient organic and psychological conditions for pleasure to take place. The other, ethical (or evaluative) began with Hesiod and elaborated by Democritus, Socrates and Aristipus, was concerned with defining the pleasure in «good living».

* Escuela de Filosofía. Universidad Central de Venezuela.

Both traditions were considered altogether in Plato's extensive reflections on the problem of pleasure. Plato's philosophy presents a stance taken to words the ethical hedonism stemming from evaluative reflection which is grounded on a progressive determination of the nature of pleasure as revealed by the scientific tradition. The present paper aims at showing the different stages which the question «What is pleasure?» takes along the dialogues. First is pleasure in itself as a physio-psychological phenomenon. This leads Plato to a classification of pleasure according to ontological, epistemological and ethical criteria. This classification leads into sharper determination of the quid of pleasure on psychological and logical terms: Is pleasure a sensation? Is it to be considered as a propositional attitude? Does it make sense to talk about false pleasure? The answers to those questions have guided contemporary treatments on the problem of the nature of pleasure.

1

Después de una primera renovación de las reflexiones sobre el placer, a comienzos de la época moderna¹, éstas han vuelto a la actualidad en la filosofía más reciente², particularmente en el horizonte de la filosofía política y de la filosofía analítica. En efecto, el impacto que tuvo la renovación del epicureísmo por obra de Pierre Gassendi, a mediados del siglo XVII³, y el lugar que ocupó la problemática del placer en el pensamiento de Hobbes, entre otros, han llevado a algunos a creer que el

- ¹ P. Gassendi ha sido considerado como el renovador del epicureísmo en el siglo XVII. El epicureísmo es, en realidad, el eje de sus obras, como lo indican éstos y otros títulos: *De vita et moribus Epicuri libri octo*, G. Barbier, Lyon, 1647; *Philosophia Epicuri Syntagma*, Lyon, 1649; *Syntagma Philosophicum*, Lyon, 1658; *Opera omnia*, Lugduni, 1958, vol. I y II. Véase también F. Bernier, *Abregé de la Philosophie de Gassendi*, Paris, Fayard, 1992, vol. VII, y B. Rochot, *Les travaux de Gassendi sur Epicure et sur l'atomisme: 1619-1658*, Paris, J. Vrin, 1944.
- ² Una muestra de tal actualidad es el debate sobre los «placeres falsos» del *Filebo*, iniciado por J. C. B. Gosling, en 1959. Para una reconstrucción de este debate, cf. mi «Critique contemporaine de faux plaisirs dans le *Philèbe* de Platon», en: M. Dixsaut (Ed.), *Contre Platon*, vol. II, Paris, J. Vrin, 1995, pp. 235-270.
- ³ Se ha señalado, por ejemplo, la influencia que la obra de Gassendi tuvo en el hedonismo de J. Locke. Cf. E. A. Discroll, «The influence of Gassendi on Locke's Hedonism», *International Philosophical Quarterly*, 12 (1972) 87-110.

hedonismo se halla en la base de la filosofía política moderna⁴. Ahora bien, tanto en la renovación del siglo XVII como en la actualización más reciente, la influencia de los griegos es innegable. No está, pues, fuera de lugar que, al asumir la actualidad de la reflexión sobre el placer, volvamos nuestra atención a Platón, uno de los filósofos griegos que ha realizado esta reflexión de la manera más extensa e intensa y que más ha influido en la actualización en cuestión.

Debemos señalar, desde el comienzo, ciertas diferencias fundamentales entre la aproximaciones griega y analítica a la problemática del placer. Mientras que los actuales filósofos analíticos dedican su atención sobre todo al análisis de los conceptos y al modo como operan los términos hedónicos⁵, los griegos atendían, por una parte, a las condiciones orgánicas y psicológicas necesarias y suficientes para que se dé el placer y, por otra, al valor del placer en la vida del hombre. La primera de estas preocupaciones cristalizó en una tradición *científica*, iniciada por Empédocles, Anaxágoras y Diógenes de Apolonia e impulsada por los médicos; la segunda dió lugar a la tradición *didáctica* (o evaluativa), impulsada, en sus orígenes, por Hesíodo, Teognis y los Siete Sabios y desarrollada luego por Demócrito, Sócrates y su discípulo Aristipo⁶. Entre los resultados de la tradición científica está la progresiva determinación de la naturaleza del placer y el modernamente llamado hedonismo psicológico⁷, según el cual el placer es el único bien que los hombres (e incluso los vivientes, en general) persiguen *de hecho*. El resultado más importante de la tradición didáctica o evaluativa es el hedonismo ético y su contrario. Según el hedonismo

⁴ Cf., por ejemplo, F. Vaughan, *The Tradition of Political Hedonism from Hobbes to J. S. Mill*, New York, Fordham University Press, 1982; J. H. Nichols, Jr., *Epicurean Political Philosophy*, Ithaca, Cornell University Press, 1976; A. O. Hirscham, *The interest and the passions*, Princeton UP, 1974.

⁵ Cf., a este respecto, la obra paradigmática de D. L. Perry, *The Concept of Pleasure*, The Hague/Paris, Mouton and Co., 1967.

⁶ Cf. J. Gosling & C. C. W. Taylor, *The Greeks on Pleasure*, Oxford, Clarendon Press, 1982, pp. 10-16 y 19-42 (Cit., en adelante: Gosling-Taylor, 1982).

⁷ Para la moderna distinción entre hedonismo psicológico y ético, cf. H. Sidgwick, *The Methods of Ethics*, I, IV; C. Broad, *Five Types of Ethical Theory*, London, 1979, pp. 146-147, 180-192 y 227-239; G. E. Moore, *Principia Ethica*, Cambridge, CUP, 1903, pp. 59-63.

ético, el placer es, no sólo el único bien que los hombres buscan *de hecho*, sino el único bien que *deben* buscar.

Las dos tradiciones confluyen en Platón. En él, el análisis del hedonismo ético se apoya, no sólo en la constatación de cierto hedonismo psicológico⁸, sino, además, en una determinación progresiva de la naturaleza del placer. Se puede afirmar que en los diálogos platónicos, la respuesta a la cuestión evaluativa (sobre el lugar del placer en la vida del hombre) está condicionada por la que se da a la científica de la naturaleza del placer. En la imposibilidad de mostrar este nexo, dentro de los límites de este artículo, me dedicaré a analizar la solución platónica al problema de la naturaleza del placer, vinculándola eventualmente con algunas proposiciones más recientes.

2

Teorías sobre la naturaleza del placer se atribuyen, en el siglo V antes de nuestra era, a Empédocles, Anaxágoras y Diógenes de Apolonia⁹. En Platón, primero se da la reflexión evaluativa sobre el lugar del placer en la vida del hombre, desarrollada, por primera vez, en el *Protágoras* (351b-358d). Ya en este diálogo se percibe, sin embargo, la naciente preocupación por el ser del placer. Reconócese, en efecto, que *hêdonê* tiene un *objeto* determinado¹⁰, aunque tal reconocimiento no alcanza aquí la claridad que en el *Filebo*¹¹. También se reconoce que todo placer tiene una *causa eficiente*, la cual se identifica con lo agradable: son, en efecto, *tà hêdéa*, las cosas agradables, *tà poiúnta hêdonên* (351d-e1), las que producen el placer. Este y otros textos, presentes desde el comienzo, muestran que hay que tomar con cautela la denuncia de D. L. Perry¹² de que Platón ha confundido la

⁸ Esta constatación se da, por ej., en *República* 580d-581c, mediante la defensa de tres tesis: (1) Cada parte del alma tiene su propio placer; (2) El predominio de una determinada parte del alma origina un tipo determinado de hombre; (3) Cada tipo de hombre considera como más placenteros los placeres que satisfacen a los deseos que le son propios.

⁹ Cf. Teofrasto, *De sensu*; Gosling-Taylor, 1982: 16 ss.

¹⁰ La primera reacción de Protágoras ante la tesis hedonista formulada por Sócrates es que vivir placenteramente es un bien sólo si «las cosas en las que uno se complace son bellas» (351c2).

¹¹ El *Filebo* (37a) sostendrá que tanto la opinión como el placer tienen un objeto.

¹² Cf. D. L. Perry, 1967: 14, donde cita *Fil.* 31 y 42-43, *Tim.* 64-65 y *Rep.* 583.

expresión 'X es un placer' con 'X es una ocasión de placer', o la pregunta «¿qué significa 'placer'?» con «¿cómo ocurre el placer?»¹³. Aunque sólo en el *Timeo* (64-65) la causa del placer se planteará como una cuestión explícita, su aseveración es clara ya en el temprano *Protágoras*. También hay en este diálogo una manifiesta preocupación por la terminología hedónica, tan cara a los filósofos analíticos¹⁴: multiplicanse, en efecto, y se precisan términos como *hêdy* (placentero), *hêdesthai* (complacerse), *hêdonê* (placer) y sus sinónimos: *tò chaireîn* (gozo), *chartón* (deleitabile) y *terpnón* (encantador).

Pero sólo en el *Gorgias* —un diálogo temprano en el que, según algunos intérpretes, Sócrates atacaría el hedonismo ético que defendió en el *Protágoras*— empieza a plantearse explícitamente el problema de la naturaleza del placer. Es cierto que estamos aún lejos de la diafanidad con que el *Filebo* se ocupará de este problema. Este diálogo tardío se propondrá, en efecto, *tò tês hêdonê génos ideîn hêntina pot' êchei physin* (44e8), ver cuál es la naturaleza genérica del placer, o más brevemente, *hêntina physin êchein* (45c8), cuál es su naturaleza. También determinará el método para la solución de este problema: la naturaleza del placer debe estudiarse, no en los placeres de grado menor, sino en «los más violentos» (45a), que son los corporales; y no por cierto los que se dan en un estado normal, sino en las situaciones patológicas del organismo (cf. 45c6; 46a). Esta cautela metodológica explica, sin duda, que la cuestión de la naturaleza del placer se plantee por primera vez en el *Gorgias*, un diálogo que, entre otras cosas, se enfrenta con el hedonismo desenfrenado de Calicles.

¿Qué es, pues, el placer, según el *Gorgias*? El primero en sugerir una respuesta es Calicles, el *enfant terrible* de este diálogo. Según él, el ideal de la vida, que es la vida de placer, consiste en «verter lo más que se pueda» (494b1-2), e. d., en un constante proceso de repleción (*plêrôsis*) de unos apetitos insaciados e insaciables. Sin este proceso de repleción, de llenarse una y otra vez, no puede haber placer ni vida de placer. El placer comporta, pues, algún tipo de repleción o llenamiento (cf. 494a6-7).

¹³ En la misma confusión incurriría, según Perry (1967:15) Hobbes en *Human Nature* (IV, Ed. Molesworth, p. 31) y en *Leviathan* (III, p. 42).

¹⁴ Cf., por ej., G. Ryle, *The Concept of Mind* (Cambridge, 1949, p. 103 ss) y D. L. Perry (1967: 45-80).

Sócrates no contradice a su interlocutor. Acepta, pues, que, al menos desde el punto de vista fisiológico, el placer consiste en un proceso de repleción, de volver a llenar lo que ha sido previamente vaciado, de restaurar una plenitud destruida y exigida por la naturaleza. Más aún, para reforzar esta idea del placer-repleción, introduce la imagen de los «toneles» (*pithanón* : 493a7), que representan a los apetitos y que, en los intemperantes aplaudidos por Calicles, son, según Sócrates, toneles agujereados. En realidad, imagen e idea parecen haber pertenecido originariamente a Empédocles¹⁵ y se repitieron insistentemente en el siglo V. Parece, incluso, que fue defendida un poco antes por el médico pitagórico (o pro-pitagórico) Alcmeón de Crotona, según cuya teoría de la salud¹⁶, ésta es preservada por el equilibrio de las energías del cuerpo (*synektikên tèn isonomían tòn dynámeôn*). La consecuencia operativa de esta concepción fue que el tratamiento médico se concentró en el esfuerzo por restaurar el equilibrio, sea reparando la deficiencia mediante una dieta especial, o eliminando el exceso mediante una purga¹⁷. Teóricamente, una de las consecuencias fue que el placer se concibió como un proceso de repleción, que es, en realidad, un proceso de recuperación de la armonía natural perdida, como el *Filebo* lo pondrá de relieve. Según este diálogo, la naturaleza en su conjunto y en sus componentes es armonía: al romperse la armonía, se destruye la naturaleza y surge en ella el dolor; pero si la armonía se restablece, la naturaleza se reconstruye y «se genera el placer»¹⁸. La misma doctrina se formula en un plano ontológico, recurriendo a la ontología de los principios, que es propia de este diálogo: «cuando la forma vital creada (...) por la unión natural de lo ilimitado y el límite llega a destruirse, esta destrucción es el dolor; pero cuando la vía se torna hacia la restauración de la propia esencia (*eis tèn autôn ousían hódon*), es este mismo retorno el que, en todos los casos, constituye el placer» (32b).

¹⁵ Aecio, 4, 9, 15 (= DK A 95): *Empédoklēs tās hēdonās gígnesthai ... katà tò élleipôn pròs tèn anaplērosin*. Cf. Gosling-Taylor, 1982: 21.

¹⁶ Reseñada por Aecio, V, 30, 1. Cf. Kirk & Raven, p. 329, texto n° 286.

¹⁷ Cf. Gosling-Taylor, 1982: 23. A. Diès (*Platon, Philèbe*, «Notice», p. LI, n° 1), reseña algunos textos médicos que abundan en esta idea.

¹⁸ *Fil.*, 31d; cf. *Tim.*, 64c.

Tenemos, pues, que Platón hizo suya la idea del placer-repleción sugerida por Calicles, aceptada por Sócrates y constituida originariamente por Empédocles en interacción con las doctrinas médicas del s. V. En oposición a ella, el dolor se concibe como un proceso de vaciamiento (*kénôsis*) o «depleción»¹⁹, fácil de ejemplificar con los fenómenos del hambre y la sed²⁰. Esta idea del placer-repleción, aplicada por el Gorgias a los placeres somáticos, es aplicada por la *República* (584b-585e) a los placeres intelectuales: la ignorancia y la insensatez son, para este diálogo, «un vacío en el estado del alma» (585b) y, por lo tanto, un dolor anímico; llenar este vacío constituye los placeres de la inteligencia, a saber, aquéllos que tienen como causa «la opinión verdadera, la ciencia, la inteligencia y, en general, todas las virtudes» (585b10). Platón llega, de este modo, como dicen J. Gosling y C. C. W. Taylor (1982; 105), a una «teoría general del placer». A una teoría que pone como elemento común a todos los placeres, corporales o mentales, un proceso de repleción. Aristóteles la capta como tal cuando escribe que, para los platónicos, «el dolor es una deficiencia del estado natural y el placer una repleción (*anaplêrôsin*)»²¹.

3

Así, según la teoría general del placer alcanzada en la *República*, el placer es, no un estado (*héxis*), sino un movimiento (*kinêsis*), o, con más precisión, un proceso (*génesis*) y un proceso de repleción (*plêrôsis*). El *Filebo* subraya vigorosamente el primero de tales aspectos. El protagonista de este diálogo ha oído, en efecto, que el placer es una «génesis perpetua» (*aei génesis estin*) y que, en consecuencia, «no tiene ninguna existencia» (*ousía dê ouk esti tò parápan hêdonês*: 53c5-6). Es una tesis sustentada por «ciertas gentes refinadas»²², que es como decir por ciertos anti-hedonistas. Para explicarla, Platón distingue dos clases de seres: la del ser «en sí y por sí» (53d3) y la del que «tiende siempre a otra cosa» (53d4). Es obvio que el

¹⁹ Permítaseme el uso de este neologismo, como contrapartida de 'repleción'.

²⁰ *República* 585a: «¿No son el hambre, la sed y las otras necesidades de la misma índole, especies de vacíos (*kênôseis tienes*) en el estado del cuerpo?».

²¹ EN, X, 3, 1173 b 7-8.

²² Sobre estos «refinados», cf. A. Diès, *Platon, Philèbe*, «Notice», p. LXII ss.

primero es, por naturaleza, superior (56d6), mientras que el segundo le es inferior. En efecto, sólo el primero tiene *existencia*, mientras que el segundo se halla en perpetua *génesis* (54a), o en devenir, como diría Heráclito. Ahora bien, no es la existencia la que se da en vista de la génesis, sino, por el contrario, la génesis la que se da en vista de la existencia (cf. 54a-b). El protagonista del *Filebo* lo dice con cierta solemnidad: «afirmo que todos los ingredientes, todos los instrumentos o materiales no se emplean nunca sino en vista de una génesis; que cada génesis particular no se produce sino en vista de tal o cual existencia particular, y que la génesis en su conjunto se da en vista de la existencia en su conjunto» (54c). El devenir está, pues, al servicio del ser. De esta tesis *física* y, en el límite, *ontológica*, Platón derivará, en el *Filebo*, la tesis *ética* según la cual el placer no pertenece a la clase del bien (54c), e.d., que no es un bien en sí y por sí (55a) y menos aún el único bien (55b). Aristóteles retomará esta tesis ética²³, pero sólo para combatirla y negar la tesis del placer-génesis en la que ella se funda²⁴. Sin adentrarnos en su crítica, que nos llevaría lejos del análisis que hemos emprendido, habría que preguntar, con un exégeta contemporáneo, dónde exactamente tiene lugar el placer-proceso: si en el mismo proceso, o en su resultado. El lenguaje de Platón es ambiguo, y esta ambigüedad explica la crítica de D. L. Perry, que hemos señalado al comienzo. Lo único claro es que, para el autor del *Filebo*, el placer consiste, desde el punto de vista fisio-psíquico, en un proceso de repleción.

4

¿Implica lo dicho que el placer (*plêrôsis*) va siempre precedido del dolor (*kênôsis*)? Es lo que parece desprenderse de la tesis del placer-repleción. La repleción no puede darse sin un vacío previo. Es una idea que el *Fedón* (60b) expresa señalando la inseparabilidad del placer y del dolor: si alguien persigue a uno de ellos y llega a atraparlo, casi siempre (*schêdon*

²³ EN, 1152 b 12-15.

²⁴ EN, 1153 a 10, 1152 b 14 ss, 1173 a 29. Para Aristóteles, los placeres no son procesos ni afecciones de procesos, sino *enérgeiai kai télos*, actividades, y por tanto un fin (EN, 1153 a 10). No es, pues, correcto definir el placer como un «proceso sensible», sino como una «actividad de nuestro estado natural» (*enérgeian tês katà physin héxeôs*); y en vez de sensible (*aisthêtikê*) hemos de decir «no impedida» (*anempódiston*) (1153 a 15; cf. 1174 b 14 ss).

... *aet*) se ve obligado (*anagkázesthai*) a atrapar al otro (60b8). Esto se ve con mayor facilidad en los placeres corporales: los placeres de beber con sed y de comer con hambre, por ejemplo, no pueden darse sin los dolores del hambre y la sed previamente experimentados. Pero *República* IX afirma, aparentemente en contra de ello, que «hay placeres que no vienen a continuación de dolores» (*ouk ex lypôn eisin*: 584b1). Y menciona entre ellos los placeres del olfato, los cuales, «sin haber sido precedidos de ningún dolor, se producen súbitamente, con una intensidad extraordinaria, y cuando cesan no dejan detrás de sí ningún dolor» (584b6-8). A éstos añadirá el *Filebo* (51b) los que llama los «placeres verdaderos», a saber, entre otros, «los que tienen como objetos los bellos colores y las bellas figuras, la mayoría de los que nacen de los olores y los sonidos, todos aquéllos, en suma, que no son ni sensibles ni dolorosos y cuyo goce se acompaña de una sensación agradable, sin ninguna mezcla de dolor».

Nos hallamos, pues, frente a la siguiente dificultad, que podría socavar la teoría general a la que nos estamos refiriendo: o bien todo placer es un proceso de repleción, y en tal caso no hay ningún placer (repleción) que no vaya precedido del dolor (depleción); o bien hay placeres (repleciones) que no van precedidos de dolores (depleciones), y entonces no todo placer es un proceso de repleción. En el segundo caso estarían los placeres «verdaderos». ¿Quiere ello decir que los placeres-repleciones no son placeres verdaderos? No necesariamente. Lo que Platón parece querer decir es que las repleciones en que consisten los placeres «verdaderos» son suaves y, como tales, no dolorosas: «una impresión contraria a la naturaleza y violenta, que se produce en nosotros de un solo golpe —se lee en el *Timeo* (64c-d)— es dolorosa (*algeinón*); la que restablece el estado normal, así mismo de un solo golpe, es agradable; la que tiene lugar progresivamente y poco a poco es insensible (*anaísthêton*)»²⁵. Podemos decir que la repleción de los placeres olfativos, por ejemplo, se da a un ritmo intermedio entre el violento y el progresivo y que, como tal, no reconoce el vacío que lo origina y parece insensible. Así lo da a entender el pasaje del *Filebo* (51b) sobre los placeres «verdaderos»: la carencia que remedian, es decir, la *kenôsis* que les antecede, «no es ni sensible ni dolorosa» (*bôsa tàs endeías*

²⁵ También para Aristipo el viejo, el placer es «un movimiento ligero, que se resuelve en sensación» (Diog. L., II, 85).

anasthêtous échonta kaì alypoús: 51b5-6). En realidad, tanto en la *República* (585b) como en el *Filebo* (51a) se hará la declaración fundamental de que ciertos placeres estéticos e intelectuales, aunque replaciones como todo placer, no comportan ninguna conciencia antecedente de una necesidad, e.d., de un vacío que se ha de llenar.

Queda, pues, en pie la tesis del placer-repleción. Más aún, por ser la replación la *ratio formalis* de todo placer, ella es también *eo ipso* el criterio para distinguir los placeres reales de los meramente aparentes. Es así como *República IX* (585a-e) recurre a la idea de replación para argumentar que los placeres corporales son menos reales que los intelectuales, pues su replación es menos consistente: cuanto más real sea la replación, más real será también el placer (585b). En el límite, ciertos placeres corporales (los del tirano, por ejemplo) son irreales, pues son insaciables, es decir, porque la replación en que habrían de consistir es irrealizable (cf. 586a ss).

Aún más irreales son los llamados placeres-reposo, que no comportan ningún tipo de replación. Precisamente para negar su realidad sostiene Platón que hay placeres que no vienen a continuación de dolores (cf. 584b). Para entender el pensamiento del filósofo ateniense, es necesario que precisemos la relación entre el placer y el dolor: ¿son contrarios (*enantía*) entre sí?

Sobre todo en este punto, la teoría platónica del placer ha sufrido una clara evolución. En el *Gorgias*, para refutar el hedonismo desenfrenado de Calicles, sostiene que, a diferencia de la felicidad y la desdicha, que son contrarios entre sí, pues no pueden ni coexistir en el mismo sujeto ni desaparecer de él al mismo tiempo, placer y dolor pueden tanto coexistir en como desaparecer del mismo sujeto *háma*, a la vez (cf. 496c-497a). Por ejemplo, simultáneamente se dan en el mismo sujeto y simultáneamente desaparecen de él el dolor de la sed y el placer de aliviarla. La conclusión parece imponerse, en este diálogo: el placer y el dolor no son contrarios entre sí. Pero luego vió Platón que el dolor de la sed y el placer de aliviarla no se dan ni desaparecen a la vez. Que no lo haya visto en el *Gorgias* se debería, según E. R. Dodds²⁶, a que todavía no ha reflexionado en la lógica de los contrarios. Lo ve, en cambio, y con claridad creciente, en el *Fedón*

²⁶ E. R. Dodds, *Plato, Gorgias*, Oxford, Clarendon Press, 1959, p. 310.

(60a-b) y en la *República* (583c3). Según D. Gallop²⁷, la postura de Platón en el *Fedón* es intermedia entre las que defiende en el *Gorgias* y en la *República*. Creo, por mi parte²⁸, que no difiere de la que sustenta en la *República*. En efecto, en *Fedón* 60b5 se prepara la reflexión sobre los contrarios, que tendrá lugar en 72d-72e y en 102b ss: si ello es así, es lógico suponer que, al elegir el placer y el dolor en calidad de ilustraciones, lo hace porque los considera contrarios entre sí. Más aún, en 60b se les aplica ya, *avant la lettre*: (1) la ley del nacimiento de los contrarios, que se enunciará en 70e-71e, a saber, el principio según el cual «de las cosas contrarias nacen las que les son contrarias»: se dice, en efecto, que quien persigue el uno (digamos el placer) y lo atrapa, está casi siempre obligado a atrapar también al otro; (2) la ley de los contrarios, formulada en 102a-e: al igual que el grandor y la pequeñez y cualquier otro par de contrarios, el placer, «mientras es lo que es, se niega a devenir o ser al mismo tiempo su contrario», o lo que es lo mismo, a estar *hâma autô ánthrôpô*, a la vez en el mismo sujeto, como se dice en 60b5-6. Esta tesis según la cual el placer y el dolor son contrarios entre sí se consolida en la *República* (583c3), donde Platón sostiene sin equívocos que *enantíon lypê hêdonên*, que el placer es contrario al dolor. Por la misma razón, y en la línea de la ley heracliteana de la unidad de los contrarios, placer y dolor son inseparables entre sí, en cuanto que el uno nace del otro. Esta conclusión, que es ilustrada en el *Fedón* con ayuda de una fábula (cf. 60c4-5), se traduce, en el *Filebo* (31b), en una exigencia metodológica: «nunca podríamos estudiar el placer como se debe sin considerar, al mismo tiempo, el dolor». La filosofía contemporánea, presta, sin duda, a aceptar la consigna metodológica de atender al dolor para mejor entender el placer, tiende, sin embargo, a negar que el placer y el dolor sean contrarios entre sí²⁹. Acepta, en efecto, que el dolor es una sensación, pero se inclina a negar que el placer sea tal. ¿Cómo se opondrían, pues, entre sí dos entidades que pertenecen a diferentes niveles de la realidad? Platón, por su lado, defenderá, en el *Filebo*, la existencia de los placeres «mixtos», concibiéndolos como mez-

²⁷ D. Gallop, *Plato, Phaedo*, Oxford, Clarendon Press, 1975, p. 76.

²⁸ Gosling-Taylor, 1982: 87.

²⁹ D. L. Perry, 1979: 80.

clas de placer y dolor. ¿Cómo podrían «mezclarse», si son contrarios entre sí?

Parece que el propósito —polémico— de Platón al sostener que el placer y el dolor son contrarios entre sí es dar un mentís a quienes pretenden que puede haber un placer-reposo-del-dolor. Su razonamiento es el siguiente. Si placer y dolor son contrarios entre sí, hay entre ellos un estado intermedio en que no se experimenta ni el uno ni el otro (*Rep.*, 583c5) y que, por ello, puede considerarse *hêsychían tina tês psychês* (583c7), como un reposo del alma³⁰. Si éste es con respecto al dolor (como ocurre cuando el enfermo se libera de su mal), se manifestará como un reposo agradabilísimo (*hôs hêdiston*: 583c8); si, por el contrario, es con respecto al placer (como ocurre cuando se nos acaban las vacaciones), se mostrará doloroso (*lyperón*: 583e1). El reposo llegará a ser, de este modo, cada uno de los contrarios en cuestión. ¿Es, empero, posible que lo que no es ni lo uno ni lo otro llegue a ser lo uno y lo otro? Platón cree que no. Lógicamente hablando, la naturaleza del placer o del dolor no puede definirse por la negación de su contrario³¹. Es como si el filósofo ateniense se adelantara a negar y refutar la tesis central de Epicuro de que «el placer que hay que perseguir es (...) la ausencia de dolor en el cuerpo y de perturbación en el alma»³², la *ataraxía*. Al definir el placer de esta manera, a saber, como «exenciones del dolor» (*lypôn ... apophygas*: 44c1), dice Platón, en el *Filebo* (44b), algunos pensadores, «muy hábiles en el conocimiento de la naturaleza», sólo quieren «negar absolutamente la existencia del placer». Lo que significa que, en relación con la realidad del placer (*pròs hêdonês alêtheinan*), los pretendidos placeres-reposo-del-dolor son puramente aparentes. Y para reforzar su negación de los placeres-reposo, Platón añade al argumento lógico que estamos analizando, uno de carácter fisis-psicológico: hablando en general, los placeres no pueden ser simples reposos del dolor, pues hay placeres que «no vienen a continuación de dolores»³³: los olfativos, los estéticos, en general, y los puramente episté-

³⁰ *Fil.*, 32 e.

³¹ *Fil.*, 43 d.

³² Epicuro, *Carta a Meneceo*, 131-132: US., 64; *Kyriai Dóxai*, III: US., 72; cf. Lucrecio, *De Rerum Natura*, II, 16-19.

³³ *Rep.*, 584 b 1.

nicos... ¿Significa esto que no todos los placeres son placeres-repleción? Ya hemos visto que no. Sólo significa que el vacío previo —la «depleción»— no es necesariamente sensible ni dolorosa y que, por tal razón, su repleción no es antecedida ni va acompañada de la conciencia de una necesidad³⁴. Si los placeres-reposo son puramente aparentes, ello se debe a que no comportan repleción, sino únicamente ausencia de su contrario.

Podemos, pues, concluir que, para Platón, la idea de placer-repleción aporta uno de los elementos definitorios de todo placer y, además, el criterio para discernir los placeres reales de los puramente aparentes y para establecer una escala del placer, en estricta correspondencia con la escala del ser y la escala del conocer, peculiares de su filosofía. Imposible entrar en el detalle de esta escala hedónica, contenida en el libro IX de la *República* (583b ss), que tiene como base psico-física la doctrina del placer-repleción y como base ontológica, la doctrina platónica de la Forma del Bien, desarrollada en el conocido «símil de la luz» (*República* 509-518). Para dar una visión más completa del análisis platónico de la naturaleza del placer, nos limitaremos, antes de averiguar los otros elementos definitorios, a señalar las diversas clases de placer distinguidas por el filósofo ateniense.

5

Según Platón, los placeres se distinguen entre sí desde los puntos de vista ontológico, epistemológico y ético. En el plano *ontológico*, la *República* y el *Filebo* hablan de placeres irreales y reales, situando entre ellos los que podríamos denominar semi-reales. IRREALES son aquéllos en que la repleción es inexistente o imposible. Hemos visto que es *inexistente* en los placeres-reposo, es decir, en aquéllos que «no son otra cosa que cesaciones de dolor (*lupôn ... paúlan: Fil.* 51 a 2). De tales placeres dice Platón que «no son más que apariencias totalmente irreales (*dokoúsas, oúsas d'oudamôs: 51a4*). La repleción es *imposible* en los placeres somáticos «sin medida», en esos que persigue Calicles en el *Gorgias* (491e-492a) o «la mayoría de los hombres», según la *República* (486b5). Sócrates compara a sus cultivadores con los insensatos que llenan toneles sin fondo³⁵ y considera sus placeres como «fantasmas del verdadero placer»

³⁴ *Filebo*, 43 B-C, 51 b.

³⁵ *Gorg.*, 493 b.

(*eidôlois tês alêthoús hêdonês kai eskiagraphêménais: Rep.*, 586b8).

Placeres SEMI-REALES son los «mixtos», que Platón analiza con cierto detenimiento en el *Filebo*. Son placeres que se mezclan con el dolor, sea porque coexisten con él o van seguidos de él. Algunos tienen lugar en solo el cuerpo, otros en sola el alma, otros, en fin, en los dos, a la vez: «dolores mezclados con placeres y cuyo conjunto se llama ora placeres, ora dolores» (46c). Los «mixtos» puramente somáticos nacen de «sensaciones superficiales» (47c) encontradas entre sí, como el que se produce por el hecho de rascarse. Los psico-somáticos tienen lugar cuando los movimientos del alma son contrarios a los del cuerpo: cuando «estándose uno vacío, se desea estar lleno y se goza de esta esperanza, al mismo tiempo que se sufre de estarse vacío» (47c). Son los placeres «anticipatorios», mencionados ya en la *República* (584c7) y largamente examinados en el *Filebo* (35a ss): su *plêrôsis* se da *in spe*, y por tanto en sola el alma, con ayuda de la memoria (35b). «¿No crees —pregunta Sócrates a Protarco— que, guardando esta esperanza de una repleción (*elpízôn mén plêrôthêsthai*), se experimenta gozo al acordarse de ello y que, al mismo tiempo, se sufre de sentirse vacío?» (36b). Sufriendo del dolor actual, el sujeto se acuerda de lo que, con su presencia, detendrá el dolor; pero no se halla aún presente, y en tal situación, una de dos: o «se guarda la clara esperanza de llenarse», y entonces el recuerdo genera gozo (*tò chaireîn*), un gozo que se mezcla con el dolor actual; o bien no se guarda ninguna esperanza, y entonces al dolor actual se añade un nuevo dolor, el dolor de la desesperanza (cf. 36b)³⁶. En fin, también hay placeres mixtos que sólo ocurren en el alma: son, según el *Filebo*, los que provienen de la cólera, el temor, la lamentación, el duelo, el amor, la envidia. Sobre todo de la envidia, que se da, por ejemplo, cuando nos reímos del mal de nuestros amigos (un gesto que equivale a sufrir de su bien) (cf. 49d). En efecto, al reírnos, experimentamos placer; pero al reírnos por envidia, mezclamos el placer con el dolor, pues «la envidia es un dolor del alma» (50a)³⁷. Esta misma mezcla de dolores y placeres que

³⁶ Una descripción del estado en que se halla el alma, en la coyuntura de los placeres anticipatorios, se da en *Fil.*, 40 a ss.

³⁷ Similar es el punto de vista de Aristóteles, en esta materia: alegrarse del mal del prójimo (*epichairekakia*: EN, 1108 b 1-7) supone que se está inclinado a sufrir de su bien. La envidia es, también para él, *lypê tarachôdês epì eupragía* (*Rhet.* 1386 b 19-20), un dolor perturbador y dirigido contra la buena suerte.

tiene lugar en sola el alma se repite en las tragedias y las comedias: no sólo en las que se representan en el teatro —precisa Platón— sino también «en toda la tragedia y la comedia de la vida» (50b).

De todo ello concluye el autor del *Filebo* (50d) que «el cuerpo sin el alma, el alma sin el cuerpo y los dos juntos están llenos de placeres mezclados con dolores», e.d., de placeres semi-reales. Pero además de éstos y los irreales, analizados en primer lugar, reconoce también los placeres REALES: los que el *Fedón* (59a) designa como los placeres «de nuestras horas de filosofía», a saber, por una parte, los que «tienen la instrucción por objeto» (114e) y, por otra, los que derivan de la virtud verdadera (cf. 68b8-69a5). El *Filebo* los llama «placeres sin mezcla» (*tàs ameiktous*: 50e), por contraste con los «mezclados» (*meichtheísas hêdonás*: ibid.), y los considera como los placeres verdaderos (*alêtheís*: 51b1) o puros (*katharàs hêdonaás*: 52c1; cf. 53a y 63e). Entre éstos se mencionan, en el *Filebo*, los *estéticos*, provenientes «de los colores que llamamos bellos, de las formas, de la mayoría de los perfumes y sonidos» (51b); los *epistémicos*, producidos por las ciencias (52a); y los *éticos*, derivados de la experiencia de la virtud verdadera, la del filósofo (68b8-9).

Desde el punto de vista epistemológico, Platón hace la curiosa distinción entre placeres verdaderos y falsos. Los «placeres falsos» constituyen una de las mayores novedades del *Filebo* (36c-41b), y han sido, con razón, objeto de un intenso debate, desde Teofrasto³⁸, en la antigüedad, pero sobre todo en la segunda mitad del siglo XX³⁹. Imposible considerarlos, en los límites de esta comunicación. Es fácil suponer que, desde el punto de vista ético, Sócrates y Platón han distinguido constantemente entre los placeres buenos y malos. Pero es una distinción que se enmarca, no propiamente, en el problema de la naturaleza, que es el que ahora nos ocupa, sino en el de la evaluación del placer en la vida del hombre.

³⁸ Theophraste, Frg. LXXXV, *Opera omnia*, Ed. Wimer, Paris, 1866, p. 435. Pero tómese en cuenta que el debate animado por Teofrasto se funda, no en el *Filebo*, sino en el *Timeo* (63e8 ss): cf. J. B. McDiarmid, «Plato in Theophrastus's *De sensibus*», *Phronesis*, vol. 4, n.º 1 (1959) 59-70.

³⁹ Cf. mi artículo «La critique contemporaine ...», antes citado.

6

Volviendo al plano fisisicológico, recordemos que el placer no es un estado, ni una actividad, sino un proceso de repleción. Pero decir esto aún no basta para definir el placer en el dominio psicológico. ¿Qué es, pues, el placer en este ámbito? La tradición científica más antigua lo considera como una *sensación*. Teofrasto⁴⁰ refiere que tanto Empédocles como Anaxágoras «consideran el placer, sea como una clase de *aísthêsis*, sea como un fenómeno siempre asociado con *aísthêsis*». También el *Teeteto* (156b) y el *Timeo* (64a-65b) de Platón clasifican el placer y el dolor entre las sensaciones. Pero, como observan Gosling y Taylor⁴¹, no está claro que quiere decir el autor al clasificarlos de esta manera: primero, por la multivocidad del término '*aísthêsis*'⁴²; segundo, porque es obvio que el gozo (*tò chaireîn*), que es una de las formas del placer, no puede contarse entre las sensaciones. Tal vez se inclinó a clasificar el placer entre las sensaciones por su persistente atención a los placeres corporales, e incluso a los sibaríticos, e.d., a una clase de placeres que necesariamente tienen como causa o como objeto sensaciones. No olvidemos que, según el autor del *Filebo*, para descubrir la naturaleza del placer (*bêntina physin êchei*: 45c5), hay que atender a los más vivos y violentos» (45a1), que son los «placeres del cuerpo» (45a5), y, por cierto, no en el estado normal de éste, sino en su estado de enfermedad (45c), pues es en este estado donde tienen lugar «los más grandes deseos, y los placeres más vivos son aquéllos que van precedidos de los más grandes deseos» (45b). Es, pues, explicable que Platón terminara confundiendo la causa eficiente del placer (que es, en la mayoría de los casos, una sensación agradable) con el mismo placer, tal como lo ha denunciado D. L. Perry⁴³. Así y todo, no hay ningún texto platónico que asevere explícitamente que el placer es una sensación. Claro que tampoco hay, en el filósofo ateniense, una negación explícita del placer-sensación, la cual sólo llega a darse en Aristóteles⁴⁴, y, recientemente-

⁴⁰ Teofrasto, *De sensu*, 16 (= DK 31 A 86, n° 16).

⁴¹ Gosling-Taylor, 1982: 16.

⁴² Gosling-Taylor, 1982: 18.

⁴³ D. L. Perry, 1967: 14 ss.

⁴⁴ EN, VII, 1153 a 15.

te, en G. Ryle⁴⁵, razón por la cual se la considera como una negación aristotélico-ryleana⁴⁶. Hay, sin embargo, un texto del *Filebo* que podría considerarse como una aproximación a dicha negación: en la página 34a de este diálogo, se define el *recuerdo* como una «conservación de la sensación» (34a7), distinguiéndolo de la *reminiscencia*, que es la recuperación de las afecciones que incidieron en el cuerpo y en el alma, «independientemente del cuerpo» (34c). Es obvio que el placer que se sigue de la reminiscencia es un placer «que experimenta el alma independientemente del cuerpo» (34c). Ahora bien, ninguna sensación es independiente del cuerpo. Toda sensación es, por el contrario, como la define San Agustín⁴⁷, «*corporis passio per se ipsam non latens animam*». Hay, pues, placeres que no son sensaciones ni son producidos por sensaciones.

Autores recientes han insistido en esta negación: aunque 'sensación' se toma en varios sentidos, escribe D. L. Perry (1967: 82), «el placer no es una sensación en ninguno de los sentidos de la palabra». El placer, escribe (1967: 76), «incluso el que se tiene en varias sensaciones, no es una sensación ni la experiencia de una sensación». Kurt Baier⁴⁸ extiende esta negación al dolor. Generalmente se cree, sin embargo, que el dolor, por oposición al placer, es una sensación⁴⁹. Ha sido G. Ryle⁵⁰ quien ha asumido la tarea de demostrar que el placer no es una sensación. He aquí sus argumentos más importantes.

1. Las sensaciones pueden localizarse en el cuerpo, los placeres no. W. B. Gallie⁵¹ objeta, en contra de ello, que también algunos placeres pueden localizarse en el cuerpo. La respuesta de Ryle es que el hecho de que una sensación orgánica pueda causar placer, no prueba que el placer que de ella se obtiene sea una sensación.
2. De una sensación puede preguntarse si fue agradable, desagradable o indiferente⁵². Si el placer es una sensación, debe poder

45 G. Ryle, *The Concept of Mind*, p. 109; *Dilemas*, p. 58.

46 Cf. mi artículo «La critique contemporaine...», p. 245.

47 S. Agustín, *De qualitate animae*.

48 K. Baier, *The Moral Point of View*, p. 273.

49 D. L. Perry, 1967: 78-80.

50 Cf. G. Ryle, *The Concept of Mind*, p. 109; *Dilemas*, p. 58; D. L. Perry, 1967: 82-95.

51 W. B. Gallie, «Pleasure», *PAS*, Suppl. 28 (1954) 147-148.

52 Cf. G. Ryle, *The Concept of Mind*, p. 105; *Dilemas*, p. 58.

preguntarse lo mismo. Pero describirlo como agradable sería redundante o algo peor, y caracterizarlo como desagradable sería contradictorio. D. L. Perry está de acuerdo en que acerca del placer no pueden hacerse tales preguntas; pero replica que tampoco pueden hacerse con seriedad acerca de ciertas sensaciones: no se las puede hacer acerca de las sensaciones de dolor... En tal caso, el placer podría ser una de esas sensaciones acerca de las cuales las preguntas en cuestión no pueden formularse con seriedad. Pero razonar de esta manera es incurrir en la misma confusión que Perry denuncia en Platón y en Hobbes, a saber, la confusión entre el placer y su causa.

3. Ryle le opondría, por su lado, la regla según la cual los nombres no pueden ser modificados por sus adjetivos cognados: no se puede decir, por ejemplo, que la velocidad es veloz o que la velocidad es lenta. La misma prohibición tiene lugar, tratándose del placer: del tenis, que da placer, puede decirse que es placentero; pero del placer causado por el tenis no puede decirse que es un placer placentero. Hablando en general, no puede decirse que el placer es placentero o no-placentero. Ante este subterfugio lingüístico, siempre se puede replicar lo que Perry (1967: 89) a Ryle: «Ryle no puede mostrar que el placer no es una sensación orgánica señalando la permisibilidad de varias cuestiones relativas a varias sensaciones y la no-permisibilidad de las cuestiones paralelas en relación con el placer».
4. Más convincente parece el argumento que Ryle⁵³ funda en la inseparabilidad lógica entre el placer y su objeto y la separabilidad, igualmente lógica, entre la sensación y el objeto. Es parte del concepto de placer que tenga un objeto (como lo reconoce Platón desde el *Protágoras*); no lo es, en cambio, del concepto de sensación, pues es lógicamente posible que se den sensaciones sin objeto. Para que el placer exista, es lógicamente necesario que haya: (1) un objeto, y (2) un objeto del que se es consciente. Ryle⁵⁴

⁵³ G. Ryle, *Dilemas*, p. 61.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 61.

es categórico a este respecto: «Para una persona es imposible, no psicológica sino lógicamente, gozar de la música sin poner la más mínima atención en ella». Y ésta es la razón por la cual los placeres no requieren *diagnosis*, como puede requerirla en cambio, la sensación⁵⁵.

7

Es muy significativo que los únicos dos argumentos apodícticos de Ryle contra la tesis de que el placer es una sensación, a saber, primero, la ilocalizabilidad del placer y la localizabilidad de la sensación, en el cuerpo, y, segundo, la dependencia lógica del placer y la independencia lógica de la sensación respecto de su objeto, parecen al menos insinuados también en los textos platónicos. Hemos visto que, según el autor del *Filebo*, los placeres anticipatorios (para no hablar sino de ellos), sólo ocurren en el alma: son, pues, ilocalizables en el cuerpo. Platón insiste, además, en que el placer, lo mismo que la opinión, tiene un objeto⁵⁶, y, por cierto, un objeto que, al tratarse de los placeres anticipatorios, el sujeto no sólo atrapa en esperanza (cf. 39e-40a), sino formula acerca de ellos un discurso (40a) y lo representa y se representa dentro de él (40a); e.d., un objeto del que es plenamente consciente y no puede no serlo. Es esta característica del placer, que lo vincula estrechamente con la opinión, la que permitió a Platón hablar de placeres falsos, y es, sin duda, su reflexión acerca de esa característica la que más ha influido en el replanteamiento contemporáneo del problema de la naturaleza del placer.

La estrecha relación que el *Filebo* establece entre el placer y la opinión ha hecho creer a intérpretes como I. Thalberg⁵⁷ que para Platón lo mismo que para Ryle, el placer es una disposición perteneciente a la especie «atención», y que, por consiguiente, «los estados agradables del espíritu (...) encierran siempre un elemento proposicional» del tipo «creer que»⁵⁸. Según el autor del *Filebo*, todo placer comportaría: (a) conciencia

⁵⁵ *Ibid.*, p. 59.

⁵⁶ Platón, *Filebo*, 37a7: *Kai tò ge hò tò hédómenon hédetai*.

⁵⁷ I. Thalberg, «False pleasure», *The Journal of Philosophy*, 49, 3 (1962) 71.

⁵⁸ Ver también Gosling-Taylor, 1982: 433, y J. Gosling, «False pleasures: *Philebus* 35c-41b», *Phronesis*, 4, 1 (1959) 44-53.

del objeto del placer, y (b) creencia de que éste pertenece a tal o cual especie; en otras palabras, todo placer comportaría una «actitud proposicional». No ignora Thalberg las dificultades (señaladas por Quine⁵⁹) que ofrece el análisis de las actitudes proposicionales, en especial la dificultad relativa a la opacidad referencial. Platón habría creído, sin embargo, que sólo siendo los placeres actitudes proposicionales pueden ser verdaderos o falsos⁶⁰. El principal argumento de J. Gosling⁶¹ en favor de esta interpretación es la analogía que el *Filebo* establece entre 'gozar de' y 'creer que'. Los términos más importantes de tal analogía serían, según este intérprete británico, *orthótês* y *hamartaneîn*. Los dos son, en efecto, comunes al placer y a la opinión; además, el protagonista del diálogo se apoya en ellos para sostener la similitud entre el placer y la opinión. Imposible entrar en el detalle del largo y abigarrado debate, desatado por el mismo Gosling, en 1959. Lo más importante de él, además de las sutiles reinterpretaciones del *Filebo* a que dió lugar, es que se halla en la confluencia de un replanteamiento del problema de la naturaleza del placer, por obra de Ryle, y un reexamen de la tesis de los «placeres falsos» del diálogo platónico mencionado. Cabe preguntar cuál de los dos ha sido la causa del otro: si ha sido el «replanteamiento» la causa de la «vuelta» al *Filebo*, sobre todo, a su analogía entre el placer y la opinión; o, a la inversa, la «vuelta» a las tesis del *Filebo* la causa del «replanteamiento». La interacción es, en todo caso, evidente. Y ella confirma, una vez más, la afirmación (¿o *boutade*?) de Whitehead de que la historia de la filosofía occidental no es más que una serie de notas de pie de página a los diálogos de Platón. Ello indicaría, en todo caso, que, al recoger los indicios de lo que el filósofo ateniense piensa sobre la naturaleza del placer, no hemos hecho «arqueología del saber».

8

De los análisis que preceden se desprenden ciertos elementos materiales y formales del placer, platónicamente considerado.

⁵⁹ W. Quine, *World and Object*, N. Y., 1960, pp. 150-156.

⁶⁰ Contra la interpretación de Thalberg objeta D. L. Perry (1967: 126) que, si el único elemento proposicional implicado en el gozo es la conciencia del objeto, entonces el gozo no puede ser falso, pues la conciencia de no puede ser falsa. Pero incluso si así fuere, a la conciencia de añade Thalberg (y Platón, según parece) la creencia de que el objeto pertenece a tal o cual especie (cf. Thalberg, 1962: 70-74).

⁶¹ Cf. J. Gosling, 1959: 50, en la nota 2.

Los elementos MATERIALES pueden verse desde los puntos de vista fisiológico y psicológico. *Fisiológicamente* hablando, el placer se muestra, no como un estado o una actividad, sino como un proceso (o génesis) y como un proceso de repleción. Este proceso, netamente fisiológico tratándose de los placeres orgánicos, adquiere un carácter psicológico, en el caso de los placeres anímicos. La repleción en que consiste el placer termina, pues, siendo un proceso fisio-psíquico, pues incluso en el caso de los placeres somáticos, es *psychê* la que percibe la *plêrôsis*. *Psicológicamente*, sin embargo, el placer comporta otros aspectos, además de la repleción. No está claro que Platón niegue que el placer es una sensación. Privilegia, en cambio, el aspecto «atención». Y es la idea del placer-atención la que hace que el autor del *Filebo*, primero, paralele placer y opinión y hable luego de placeres verdaderos y falsos. Es, como hemos visto, el aspecto que vincula el pensamiento platónico del placer con las recientes investigaciones sobre este fenómeno de conciencia.

El elemento FORMAL del placer, presente desde la primera aproximación platónica a esta problemática, es la «medida». Independientemente de si tiene lugar en solo el cuerpo, en sola el alma o en los dos, a la vez, el proceso de repleción, necesariamente vinculado con la atención al objeto del mismo, tiene que realizarse, para que se tenga un placer propiamente dicho, *katà métron*, con medida. La falta de medida da lugar, ontológicamente, a los placeres irreales, epistemológicamente, a los placeres falsos, éticamente, a los placeres malos. Por eso, ante la necesidad de elegir entre el «más» y el «menos» de los placeres, el *Protágoras* (356a) exige que se recurra al arte de medir (*hê metretikê téchnê*: 356d4), que es, dado el lugar que el placer tiene en la vida del hombre, la condición de nuestra felicidad (356d1), y por tanto de nuestra salvación (356d3). Es el «arte de medir el que nos salva» (356e4), sostiene el protagonista del *Protágoras*: nos salva, en efecto, del hedonismo desenfrenado de un Calicles así como del anti-hedonismo, descarnado y desalmado, de quienes niegan la existencia del placer. Pero el *Protágoras* no señala aún cuál es la «medida» del placer, que será, en la *República*, la Forma del Bien, y en el *Político* y el *Filebo* las Formas, en general. Al determinarla, la *República* pone el fundamento de la «escala hedónica» (grados del placer), desplegada en el libro IX, en estricta correspondencia con la escala óptica (grados del ser) y la escala

epistémica (grados del conocer), desarrollada en la parte central del mismo diálogo (509-511). Yendo más allá, en la determinación de la medida, el *Filebo* pone el fundamento ontológico de su necesidad: el placer pertenece a la clase de lo *ápeiron*⁶², de lo indefinido y, como tal, es susceptible de un más y de un menos (25c, 26d, 27e). Es la «medida» la que introduce el límite (26d) y hace del placer un placer propiamente dicho, es decir, una repleción que tiene como resultado la armonía del ser natural.

62 *Filebo* 31 a 7: *bêdonês dè ápeiron te autê*. Cf. 28a.