

EL TEMA DEL PLACER EN PLATÓN*

0. El pensamiento platónico sobre el placer¹, como sobre otros muchos temas, ha evolucionado a lo largo de su obra, desde el moderado hedonismo típicamente socrático del *Protágoras*, pasando por un largo proceso de meditación y de crítica visible en el *Gorgias*, en el *Fedón* y en la *República*, hasta llegar a sus propias conclusiones finales del *Filebo*, sobre todo, donde aparece ya expresada una compleja teoría del placer, y las *Leyes*. El propósito de este artículo es describir brevemente esa evolución analizando las distintas ideas, definiciones y clasificaciones que sobre el tema del placer fue plasmando Platón en los diálogos mencionados.

1. Comenzamos nuestro recorrido por el *Protágoras*, cuya redacción pertenece al llamado período socrático de Platón. En este diálogo se establece, contra la creencia popular, la soberanía

* Al final de este artículo se recogen las referencias completas de toda la bibliografía mencionada; para las citas de autores y obras antiguos, seguimos las abreviaturas propuestas por el *Diccionario Griego-Español*, dirigido por el prof. Adrados. Quiero expresar aquí mi agradecimiento a la Dra. M^a Angeles Durán, quien amablemente leyó y discutió conmigo un primer borrador de este trabajo, haciéndome valiosas observaciones que luego incorporé en su mayoría al texto; por supuesto, los errores que pudieran detectarse son exclusivamente míos.

¹ La bibliografía sobre la obra platónica es amplísima, y referencias a este tema central de su ética se encuentran en la mayoría de los estudios generales sobre el filósofo. De los principales entre ellos puede verse una buena selección en los dos volúmenes sobre Platón de Guthrie (1990) y (1992), importantes tanto por su amplitud como por su fino análisis de cada diálogo. Sobre el tema específico del placer en la obra platónica siguen siendo útiles el libro de Lafontaine (1902) y las pp. 446-62 de Taylor (1928), dedicados a analizar la teoría platónica sobre el placer y, a la luz de ésta, la aristotélica; tras el capítulo del libro de Grube (1973), pp. 90-140 y la documentada monografía de Tenkku (1956), merecen destacarse por su novedad y amplitud los capítulos correspondientes de Gosling-Taylor (1982), pp. 45-192 y 429-53, y de Cosenza-Laurenti (1993), pp. 85-184, y el voluminoso comentario al *Filebo* de Migliori (1993), especialmente pp. 188-275 y 375-409.

de la inteligencia y el conocimiento en lo que concierne a la conducta humana. En palabras de Jaeger, «Sócrates se propone demostrar al sofista que precisamente partiendo de la premisa de considerar acertada la opinión vulgar según la cual lo bueno es sencillamente lo agradable, es como resulta más fácil demostrar la tesis socrática de la importancia fundamental que tiene el saber para trazar una conducta certera, tesis que tan extraña le parece al sentido común. Sólo se tratará, en efecto, de elegir siempre el mayor placer en vez del menor y de no incurrir en errores de cálculo, considerando el placer más cercano como el mayor².

En efecto, la argumentación de Sócrates se apoya en la idea de que no es un bien aquello que, aunque produzca un placer momentáneo, impide la consecución de placeres mayores, y sí, por contra, aquello que, aunque momentáneamente no produzca placer, permite gozar a largo plazo de placeres más importantes³.

Un punto debatido ha sido el de si este hedonismo pragmático que aquí se trasluce sería asumido por el propio Sócrates como una peculiar teoría moral «basada en una 'métrica del placer' o cálculo racional de las ventajas y desventajas de los placeres como regla de conducta utilitaria»⁴, o si por el contrario, sólo se trataría de un simple juego retórico que trata de derrotar al adversario con sus propias premisas y poner así en evidencia la pobreza de las concepciones morales de los sofistas⁵. Al igual que otros críticos, Grube rechaza en principio la idea de un hedonismo socrático, aunque admite que la cuestión no puede probarse tajantemente: «Sócrates —escribe— no se identifica en realidad con el cálculo hedonístico (que fundamentalmente es un *argumentum ad Protagoram*), a pesar de la gran fuerza y entusiasmo, propios de un explorador, con que argumenta al respecto. Aun cuando el Sócrates histórico no hubiera mantenido nunca de hecho este punto de vista (cosa que no puede ser probada en absoluto), no resultaría chocante para un griego el ver desempeñando este papel al apóstol de la utilidad. Los griegos no pasaron por una revolución puritana y un renacimiento victoriano del Puritanismo,

² Jaeger (1985), p. 530.

³ Cf. *Prt.* 351b-359a.

⁴ Gual (1988), p. 99.

⁵ Así piensan, entre otros, Jaeger (1985), pp. 502-5 y 529-31, y, más recientemente, Dyson (1976) y Duncan (1978).

y no veían nada vergonzoso en el goce espontáneo. Ni siquiera Platón con toda su austeridad lo veía, a pesar de que en sus primeras obras, como en el *Gorgias*, y más aún en el *Fedón*, se exprese acerca de la vida de placer con una severidad digna de un asceta. Afortunadamente, nunca se alejó demasiado de su realismo y sentido común griegos, y esto le libró de todo exceso puritano»⁶.

Es cierto que la argumentación socrática del *Protágoras* parece en principio incompatible con las críticas al hedonismo que veremos en el *Gorgias* y en el *Fedón*. Nosotros, sin embargo, nos inclinamos a pensar⁷ que ese motivo del cálculo racional de los placeres es auténticamente socrático, y que Platón fue desarrollando una concepción independiente, variando los análisis y actitudes frente al placer en diálogos como el *Gorgias*, el *Fedón* y la *República*, en los que se matiza y recorta bastante el hedonismo moderado de Sócrates, y replanteando el problema conceptual desde otro ángulo en el *Filebo*.

Esta evolución, por supuesto, debe entenderse en un sentido más de matización que de ruptura. En efecto, la μετρητική τέχνη del *Protágoras* es, en el fondo, la misma ciencia que capacita para discriminar placeres buenos y malos del *Gorgias* en adelante; el cambio es sólo de cuantitativo a cualitativo. Esa aparente diferencia de postura ante el placer entre el *Protágoras* y los diálogos siguientes podría consistir simplemente en la colisión del hedonismo, como criterio axiológico, con el utilitarismo, su gran rival en el acceso a la autonomía moral y preferido en general por Platón salvo, al parecer, en el *Protágoras*.

⁶ Grube (1973), pp. 105-6; sobre la idea del cálculo de los placeres, cf. *ibid.*, pp. 138-9.

⁷ Siguiendo a Gosling-Taylor (1982), pp. 45-68. Cf. Cosenza-Laurenti (1993), quienes reconocen que la argumentación de Sócrates sobre el placer en el *Protágoras* refleja en buena medida «posizioni teoriche già individuabili nell'insegnamento socratico» (p. 118), y de hecho en su antología colocan los pasajes correspondientes del *Protágoras* en el capítulo sobre Sócrates. Cf. también Hackforth (1928), quien defiende como genuino el hedonismo de Sócrates en el *Protágoras*, y Berman (1991), quien, sin referirse expresamente a este diálogo, defiende que Sócrates fue un hedonista. Son muy útiles las páginas (22-30) que a esta controvertida cuestión dedica Guthrie (1990), si bien disintimos de su opinión, cercana a la de Jaeger (1985), aunque más moderada, según la cual Platón no pretende atacar abiertamente a los sofistas, y menos a un oponente tan valioso como *Protágoras*, sino, argumentando a partir de las propias premisas de éstos, mostrarlos en su mejor faceta, sin la hostilidad que adopta en el *Gorgias*; cf. también a este respecto Guthrie (1990), pp. 293-6, donde se comparan los puntos de vista de ambos diálogos.

2. El *Gorgias* muestra bien ese desarrollo hacia una concepción del placer específicamente platónica a partir de su posición socrática original. Calicles, uno de los interlocutores de Sócrates en este diálogo, en su concepción de la naturaleza humana, que sirve de base a la teoría del derecho del más fuerte, defiende la tesis de que sólo puede ser realmente feliz quien sea capaz de satisfacer todos los deseos que a lo largo de su vida experimente, sin excepciones ni límites. De este modo equipara Calicles lo bueno a lo agradable y placentero⁸, adoptando una postura tan radical que resultará insostenible. En efecto, Sócrates desmontará ese argumento por medio de dos pruebas dialécticas de que el placer no es el bien: la primera⁹ establece la no identidad de los conceptos (placer y bien) mediante la no identidad de sus características¹⁰; la otra¹¹ lleva el argumento a una *reductio ad absurdum*. Calicles se ve forzado entonces a admitir una distinción entre placeres (y dolores) «buenos» y «malos», y a aceptar que, puesto que toda acción debe tender al bien, los placeres han de ser buscados por el bien, no el bien por el placer. Sócrates concluye¹² afirmando que discernir entre placeres buenos y malos, de forma que se consiga siempre el verdadero placer que es el bien del alma, es materia para un experto (τεχνικός).

Aparte de esa distinción cualitativa entre placeres «mejores» y «peores», que desbarata la simple ecuación hedonista «bueno = placentero», se apunta ya aquí una concepción del placer como πληρωσις¹³, que se puede resumir como sigue: en términos fi-

⁸ Aunque esto no aparece explícito en su argumentación (*Grg.* 482c-484c), la dialéctica de Sócrates se encarga de poner al descubierto tal premisa (*Grg.* 491a-492c). También Antifonte, que distinguía lo justo por naturaleza de lo justo por convención, apuntaba la coincidencia de lo primero con lo que procura al hombre placer (fr. B 44).

⁹ *Grg.* 495c-497d. Para las críticas a este argumento platónico, cf. el comentario *ad loc.* de Dodds (1959), pp. 309-10.

¹⁰ Capacidad e incapacidad, respectivamente, de coexistencia con su contrario, pues, según el ejemplo que propone, διψῶντα πίνειν implica λιπούμενον χαίρειν: *Grg.* 496e 5. Anteriormente (*Grg.* 496b-c) ya se ha señalado que placer y dolor no son contrarios (ἐναντία), puesto que pueden coexistir uno junto al otro. Esto, sin embargo, no parece conciliarse con el hecho de que en *R.* 583c aparecen los términos λύπη y ἡδονή definidos explícitamente como contrarios: cf. al respecto Dodds (1959), p. 310, y Gosling-Taylor (1982), p. 72.

¹¹ *Grg.* 497d-499b.

¹² *Grg.* 499b-500a.

¹³ Asumida por Calicles en *Grg.* 494a 6-b 2 (τῷ μὲν γὰρ πληρωσαμένῳ ἐκείνῳ οὐκέτ' ἔστιν ἡδονὴ οὐδεμία, ἀλλὰ τοῦτ' ἔστιν, ὃ νυνδὴ ἐγώ

siológicos, una determinada falta en nuestro organismo (de líquido, de alimento, etc.) nos produce un deseo de llenar ese vacío, deseo que implica dolor; el proceso de colmar esa falta, de llenarla (πλήρωσις), nos hace experimentar placer¹⁴. De aquí se sigue que estos placeres no son plenos ni puros, pues implican dolor, o mejor, están ligados congénitamente al dolor.

Esta concepción será desarrollada posteriormente por Platón en *República*, *Timeo* y *Filebo*, si bien todavía en el *Gorgias* sólo se toman en consideración los placeres físicos. En efecto, a pesar de algunas alusiones a los placeres estéticos de los colores, sonidos, etc., esbozados como más elevados que los puramente corporales¹⁵, la argumentación insiste constantemente en éstos, equiparándolos a los placeres malos; como dice Grube, «nos produce la impresión de que el instinto de placer es por lo menos rechazable y de que difícilmente puede ser considerado como un instinto natural humano»¹⁶. No obstante, recientemente Berman, apoyando la tesis del hedonismo socrático, ha defendido que las argumentaciones de Sócrates en el *Gorgias* van dirigidas no contra el hedonismo en general, sino contra la forma determinada de he-

ἐλεγον, τὸ ὡσπερ λίθον ζῆν, ἐπειδὴν πληρωθῆ, μήτε χαίρουτα ἔτι μήτε λυπούμενον. ἀλλ' ἐν τούτῳ ἐστὶν τὸ ἡδέως ζῆν, ἐν τῷ ὡς πλείστον ἐπιρρεῖν), sin que Sócrates lo contradiga. La noción parece estar implícita ya en Heráclito (fr. B 111: νοῦσος ὑγιείην ἐποίησεν ἡδὺ καὶ ἀγαθόν, λιμὸς κόρον, κάματος ἀνάπυσιν), pero será Empédocles el primero en formularla (fr. A 95: τὰς ἡδονὰς γίνεσθαι τοῖς μὲν ὁμοίοις «ἐκ» τῶν ὁμοίων, κατὰ δὲ τὸ ἑλλείπον πρὸς τὴν ἀναπλήρωσιν, ὥστε τῷ ἑλλείποντι ἢ ὀρεξις τοῦ ὁμοίου. τὰς δ' ἀλγηδόνας οἷς ἐναντίοις); reaparece en Alcmeón de Crotona y Diógenes de Apolonia, y, tras ser adoptada por la medicina hipocrática, jugará un importante papel en las discusiones éticas posteriores (cf. Arist. *EN* 1173b 7-21). Sobre las numerosas aportaciones de la filosofía presocrática a la teoría platónica de las sensaciones, puede verse Zeller-Mondolfo (1974), pp.477-9.

¹⁴ La tesis del *Gorgias* de que el placer en cuanto objeto del deseo sólo es posible mientras dura la tensión del deseo, no se utilizará, al menos de forma explícita, en el *Filebo*: cf. Cosenza-Laurenti (1993), p.87.

¹⁵ Aunque en *Grg.* 474e y 501e ss. se mencionan los placeres intelectuales o estéticos producidos por actividades como el canto, la danza, la música el teatro o la poesía, sin embargo, como apunta Dodds (1959), p. 309, el argumento no requiere su consideración, pues, «contra la idea de que el placer como tal no es el bien, es suficiente mostrar que algunos tipos de placer no pueden ser identificados con el bien». Cf. no obstante Cosenza-Laurenti (1993), p. 104, a quienes el hecho de que Sócrates, para mostrar dialécticamente lo absurdo de la tesis de Calicles, se sirva de su identificación del placer exclusivamente con la satisfacción del deseo (es decir de su indistinción entre el placer que deriva del proceso de satisfacción de un deseo y el placer que no depende de deseos precedentes), les parece incompatible con la distinción del *Filebo* entre placeres puros y placeres mixtos.

¹⁶ Grube (1973), p. 101.

donismo defendida en este diálogo por Calicles, quien considera el placer como un sentimiento irracional que el ser humano experimenta cuando consigue lo que desea¹⁷.

3. En el *Fedón*, según la interpretación tradicional de este diálogo, un esbozo más completo de la teoría de las Ideas viene enlazado con una tendencia al ascetismo, de claras raíces órfico-pitagóricas, y un antihedonismo que se manifiesta en una abierta hostilidad a los placeres físicos. En realidad, ese ascético rechazo de los placeres se encuentra ya en el *Gorgias*: es la consecuencia de la división del hombre en cuerpo y alma. Cada parte tiene su salud y su enfermedad, sus placeres y sus dolores; pero, al establecer dos integrantes y jerarquizarlas, todo lo corporal, aunque no pueda ser negado, queda automáticamente devaluado. En efecto, tanto el placer como el dolor, que encadenan el alma al cuerpo y corrompen su naturaleza originaria¹⁸, constituyen modalidades de un tipo de vida inferior, de las que el alma debe liberarse para alcanzar su máxima perfección. Es más, la idea del ascetismo propugnado por Platón en este diálogo debe matizarse bastante, pues, como afirman Cosenza-Laurenti, «l'inclusione del dolore nel gruppo delle affezioni da cui el vero filosofo deve astenersi mostra che il rifiuto del piacere non va inteso nel *Fedone* nel senso di un'opzione per la sofferenza corporea, ma piuttosto come la scelta di un modo piú alto di vita, che, nella sua forma ideale, non comporta in se piacere né dolore alcuno»¹⁹.

Así, la actitud de Platón hacia el placer en el *Fedón* no parece introducir, en nuestra opinión, ninguna doctrina nueva, sino más bien constituir, como apuntan Gosling-Taylor, una extensión del proceso, iniciado en el *Gorgias*, de desarrollo de la propia concepción platónica del placer a partir de su fuente en el hedonismo socrático esbozado en el *Protágoras*²⁰. Esta extensión se mani-

¹⁷ Berman (1991).

¹⁸ Cf. *Phd.* 83d: ἐκάστη ἡδονὴ καὶ λύπη ὡςπερ ἦλον ἔχουσα προσηλοῖ αὐτὴν πρὸς τὸ σῶμα καὶ προσπερονᾷ καὶ ποιεῖ σωματοειδῆ.

¹⁹ Cosenza-Laurenti (1993), p. 112.

²⁰ Cf. Gosling-Taylor (1982), p. 95. Un reciente intento por rectificar la consideración tradicional del *Fedón* como un diálogo antihedonista es el de Quiñónez (1994), quien busca reconocer en este diálogo aquel tipo de placer experimentado en la actividad filosófica que, como veremos, constituirá en el *Filebo* uno de los ingredientes de la vida buena.

fiesta, por un lado, en el reconocimiento explícito de placeres anímicos o intelectuales en oposición a los corporales, y el papel de aquéllos en la vida feliz propia del filósofo²¹, y, por otro, en la afirmación de que los placeres mundanos (τοῦτο ὃ καλοῦσιν οἱ ἄνθρωποι ἡδύ: esto es, los placeres físicos) son impuros, mezcla de placer y dolor²². Ambas ideas conectan directamente con el discurso platónico del placer expuesto en *República* y *Filebo*, donde serán asumidas y desarrolladas.

4. En el proceso evolutivo de la concepción platónica del placer, algunos pasajes de la *República* reflejan una importante transición del período socrático a una doctrina propia tal como será plasmada en el *Filebo*, muchas de cuyas argumentaciones constituyen un desarrollo de temas e ideas que aparecen ya en la *República*²³. Dejando aparte la tripartición de los bienes, que aparece en el libro II (357a-d), entre los deseables *per se*, los deseables por sus efectos, y los deseables *per se* y por sus efectos, o la importante distinción entre deseos (y placeres: cf. 571b) necesarios y no necesarios que encontramos en el libro VIII (558d-559c), vamos a centrar nuestra atención en las páginas finales del libro IX de este diálogo²⁴. En este conocido pasaje se debate la cuestión de la felicidad o infelicidad del tirano, y Platón intenta demostrar que, de los cinco tipos de individuo que representan los distintos regímenes políticos, el rey-filósofo es el primero en felicidad, y el último, el tirano. Tras la prueba «política», basada en la comparación entre ciudad e individuo, vienen una prueba «psicológica» y otra «metafísica», en las que el tema del placer ocupa un lugar central.

²¹ *Phd.* 114e: τὰς δὲ περὶ τὸ μαυθάνειν (ἡδονάς). Cf. no obstante Grube (1973), p. 108, quien insiste en que, en el *Fedón*, «la palabra 'placer' está todavía firmemente asociada al cuerpo y todavía alude primordialmente a la comida, a la bebida, al sexo y otras cosas por el estilo».

²² *Phd.* 60b-c. Aunque en la expresión citada hay una cierta reserva —de hecho, Sócrates sólo aludirá en el pasaje al placer que uno experimenta cuando se rasca donde le pica, para poner de relieve la conexión entre placer y dolor físicos—, más adelante (*Phd.* 64d) se mencionan ya explícitamente αἱ ἡδοναὶ καλοῦμεναι y se ponen como ejemplos los placeres de la comida y la bebida (αἱ σιτίων καὶ ποτῶν) y los del sexo (αἱ τῶν ἀφροδισίων).

²³ Cf. Migliori (1993), pp. 382-4.

²⁴ *R.* 588c-588a. Son aún útiles para todo el pasaje los comentarios de Adam (1969), vol. II, pp. 341-61.

En la prueba psicológica, de acuerdo con su triple división de las partes del alma, correspondientes a los tres órdenes del Estado²⁵, distingue tres clases de apetitos y de sensaciones de placer. La parte voluptuosa o concupiscible tenderá a buscar el provecho propio, la ganancia material e inmediata; la parte valiente o irascible será amante del honor y la gloria, y la parte pensante o racional, amante del conocimiento. Siguiendo estas tres direcciones básicas de las aspiraciones humanas, establece tres clases de hombres y tres formas fundamentales de vida²⁶, planteándose el problema en saber cuál de esas formas será la más placentera. Platón no ve otro medio para averiguarlo que la experiencia interior, pero señala que el representante del ideal filosófico de vida (que ocupa un extremo de la evolución política, en cuyo otro extremo estaría el tirano) es el único que conoce las tres clases de placer por experiencia propia, pues posee el órgano del juicio, que le permite apreciar el valor moral de estas experiencias y remontarse con el pensamiento por encima del apetito sensual y la ambición²⁷. Por tanto, la verdadera felicidad será la del filósofo, cuyo juicio servirá de pauta para los otros tipos de vida²⁸. El ideal filosófico se convierte así en el verdadero ideal de vida humano.

Tras la prueba política y la psicológica, se pasa por último a la prueba metafísica, que, a juzgar por la solemnidad con que la invoca²⁹, constituye para Platón la principal. Se enfoca aquí la propia esencia del placer, con el objeto de llegar a posiciones en las que sea posible valorar comparativamente las distintas sensaciones placenteras. La primera parte de la argumentación se basa en el reconocimiento de la existencia de tres estados distintos: placer y dolor, opuestos entre sí, y un estado intermedio o neutro (*μέση κατάσταση*) que no es ni lo uno ni lo otro. Los hombres se equivocan frecuentemente al identificar este estado intermedio con el placer, cuando la mayoría de los placeres corporales (entre ellos los más intensos, como los sexuales), junto con los

²⁵ Cf. R. 435e-441c.

²⁶ R. 580d-582a. Idéntica es la clasificación que hará Arist. EN1095b 14 ss. Para el tema filosófico de los géneros de vida es fundamental la obra de Joly (1956), que dedica a Platón sus pp. 69-104.

²⁷ R. 582a-d.

²⁸ R. 582e.

²⁹ R. 583b 2-3: τὸ δὲ τρίτον ὀλυμπικῶς τῷ σωτήρι τε καὶ Ὀλυμπίῳ Διί.

provenientes de la expectación, no constituyen más que λυπῆς ἀπαλλαγαί, liberaciones o evitaciones del dolor, y son por tanto placeres «mezclados» e irreales. En efecto, «así como los que, por no conocer el blanco, ven en lo gris lo opuesto a lo negro, así la mayoría de los hombres, por ignorancia del verdadero placer, ven en la ausencia del dolor lo opuesto al dolor»³⁰.

A continuación se habla del placer como πλήρωσις y el dolor como κένωσις³¹. El hambre y la sed, por ejemplo, son modos de deficiencia física, que «se llenan» cuando comemos o bebemos. Igualmente, la ignorancia es una forma de deficiencia espiritual, cuya repleción requiere la adquisición de conocimiento o razón. Pero, ¿cuál de estas dos satisfacciones, la anímica o la física, supone una plenitud más verdadera? Hay que acudir entonces al criterio metafísico, para saber qué proceso infunde al hombre el verdadero ser. Así, afirmaremos sin duda que el género de cosas que participa más de la existencia pura es «el de la creencia verdadera, la doctrina y la inteligencia, en una palabra, el de toda virtud», porque «está atendido a lo que es siempre igual, inmortal y verdadero [las ideas], siendo además tal en sí mismo y produciéndose en algo de su misma índole [el alma]»³².

Por tanto, si la adquisición de conocimiento, que tiene lugar en el alma, es una forma de repleción más verdadera y real que la puramente material del cuerpo y su alimento, el placer resultante de aquélla debe ser más verdadero y real³³. Aquellos que son extraños al conocimiento y la virtud no conocen nada de los verdaderos goces, sino que, como bestias, compiten unos con otros por deleites ilusorios e insatisfactorios³⁴. Desde este punto de vista, el filósofo es el único que goza realmente del verdadero placer. Por consiguiente, al igual que en la ciudad ideal es él quien debe regir a los demás estamentos y encaminarlos hacia la justicia y el orden, así también «cuando el alma toda sigue al elemento filosófi-

³⁰ R. 585a 3-5: ὡςπερ πρὸς μέλαν φαῖον ἀποσκοποῦντες ἀπειρία λευκοῦ, καὶ πρὸς τὸ ἄλυπον οὕτω λυπὴν ἀφορῶντες ἀπειρία ἡδονῆς ἀπατῶνται. Cf. Grube (1973), pp. 116-7.

³¹ R. 585a-b; hasta aquí sólo se nos ha dicho que eran κινήσεις.

³² R. 585b-c: (...) τὸ δόξης τε ἀληθοῦς εἶδος καὶ ἐπιστήμης καὶ νοῦ καὶ συλλήβδην αὐτῆς πάσης ἀρετῆς (...) τὸ τοῦ ἀεὶ ὁμοίου ἐχόμενον καὶ ἀθανάτου καὶ ἀληθείας, καὶ αὐτὸ τοιοῦτον ὄν καὶ ἐν τοιοῦτῳ γινόμενον.

³³ R. 585c-e.

³⁴ R. 586a d.

co y no hay en ella sedición alguna, entonces sucede que cada una de sus partes hace lo que le es propio y cumple la justicia; y además, que cada cual disfruta de sus peculiares placeres, que son los mejores y, en la medida de lo posible, los más verdaderos»³⁵.

En la última frase de este pasaje se ha querido ver una contradicción, en cuanto que se toman como placeres verdaderos los propios de las partes inferiores del alma. Según Adam³⁶, la inconsistencia se desvanece si pensamos que, al igual que en la ciudad ideal las clases inferiores, bajo la sabia mano de los Guardianes, cumplen justamente sus funciones, así la sujeción a la recta razón de estos placeres inferiores los eleva en cierto modo a la categoría de los racionales, al enderezarlos a un fin superior. Nosotros, sin embargo, creemos que los placeres inferiores, al aceptar someterse a la medida y proporción de la razón y ser administrados por ella, no dejan de ser lo que son, sino que simplemente dan testimonio de la εὐεξία del elemento al que corresponden y contribuyen a la εὐδαιμονία del todo³⁷.

En resumen, vemos desarrolladas en estos pasajes de la *República* algunas ideas fundamentales de Platón sobre el tema: la concepción del placer como πλήρωσις, aceptada tácitamente en el *Gorgias* y aquí asumida ya de modo explícito; la distinción entre placeres verdaderos y puros, propios de la parte racional del alma y por tanto del filósofo (por ejemplo el conocimiento), y placeres «mixtos» e irreales, que son sólo λύπης ἀπαλλαγῆ (por ejemplo la mayor parte de los placeres corporales, pero también los puramente espirituales que vienen de la anticipación de esos placeres). De suma importancia es además la clara distinción entre la μέση κατάσταση y los dos extremos, distinción que, como es sabido, aparecerá también en la doctrina cirenaica y será adoptada posteriormente, aunque con un sentido distinto, por

³⁵ R. 586e 4-587a 1: τῷ φιλοσόφῳ ἄρα ἐπομένῃς ἀπάσης τῆς ψυχῆς καὶ μὴ σατασιαζούσης ἑκάστῳ τῷ μέρει ὑπάρχει εἰς τε τὰλλα τὰ ἑαυτοῦ πράττειν καὶ δικαίῳ εἶναι, καὶ δὴ καὶ τὰς ἡδονὰς τὰς ἑαυτοῦ ἕκαστον καὶ τὰς βελτίστας καὶ εἰς τὸ δυνατόν τὰς ἀληθεστάτας καρποῦσθαι.

³⁶ Adam (1969), vol. 11, p. 357 (comentario a 586d'23).

³⁷ Así piensa también Grube (1973), p. 119: «cada parte del alma del filósofo encuentra su propio placer y su propia satisfacción en armonía perfecta. Pero si no gobierna la razón, sino otra parte del alma, ésta será incapaz de encontrar lo que es mejor para sí misma».

Epicuro. Citemos una vez más a Grube, que sintetiza con claridad estas ideas: «No cabe duda de que la República marca un avance considerable en la teoría de Platón acerca del placer. En este diálogo, al igual que en el *Gorgias*, se pone de manifiesto que el hedonismo en su forma más cruda es insostenible. Pero las teorías metafísicas de los libros centrales nos proporcionan un criterio objetivo exterior para juzgar el placer; precisamente las Formas y, por encima de todas ellas, la Forma de bien. Cierta ayuda nos proporciona también la división tripartita del alma en pasiones, sentimiento e intelecto, reconociéndose a los placeres intelectuales como los más reales y los más puros en el sentido de que están libres de dolor. En cuanto a los placeres de las partes inferiores —y entre ellos están incluidos los placeres físicos sobre los que se centraba la atención en los diálogos primeros—, al estar estrechamente vinculados con el dolor previo de una necesidad física, no son sino una mezcla de placer y dolor y, desde luego, poco más que el estado intermedio de tranquilidad o simple cesación del dolor. Esto último, sin embargo, y precisamente por constituir un estado meramente negativo, no es un auténtico placer. Posteriormente y como una ocurrencia tardía, Platón admite que estos placeres inferiores poseen una función propia y son capaces de proporcionar goce siempre que estén sometidos al dominio de la razón³⁸.

5. Entre la composición de la *República* (c. 360 a. C.) y la del *Filebo* (al menos un decenio más tarde), hubo al parecer una considerable actividad filosófica en torno al tema del placer que llevó a Platón a reconsiderarlo desde una perspectiva más amplia³⁹. La discusión sobre el placer debió plantearse abiertamente no sólo entre los partidarios de ciertos socráticos como Antístenes y Aristipo, valedores ambos de doctrinas enfrentadas, como es sabido, sino también, en el seno mismo de la Academia, entre discípulos de Platón como Eudoxo y Espeusipo⁴⁰. El primero afirmaba que el bien supremo del hombre es el placer, mientras que el segundo sostenía que es el pensamiento (τὸ φρονεῖν), y que la felicidad

³⁸ Grube (1973), pp. 119-20.

³⁹ Cf. Festugière (1936), p. 247, Gosling-Taylor (1982), pp. 129-31, Repellini (1971), y Migliori (1993), pp. .

⁴⁰ Cf. Philipsson (1925), especialmente pp. 460-74.

consiste en el punto medio entre el placer y el dolor, igualmente malos, en lo «anodino» (ἀλυπία, ἀοχλησία)⁴¹. Ambas tesis coinciden plenamente con las expuestas al principio del *Filebo*⁴², por lo que se suele ver en este diálogo un reflejo de esa disputa académica, en la que Platón actuaría como moderador⁴³.

Diès pone en duda este fácil esquema, si bien, tras apuntar diversos argumentos que abonan la idea de que hay en el diálogo una crítica a las teorías de Aristipo y los cirenaicos, concluye diciendo que, al parecer, Platón quiere destacar más la extensión de la tesis de que el placer es el bien universal⁴⁴ que su adscripción a un determinado filósofo⁴⁵. Posteriormente han vuelto sobre la cuestión Gosling-Taylor, quienes, tras examinar diversos argumentos que apoyarían la idea de una crítica a Aristipo en el *Filebo*, la desechan ante la falta de evidencias en este período para los cirenaicos, y la existencia en cambio para Eudoxo⁴⁶. Migliori va más lejos al identificar a Filebo, defensor de la tesis de que el placer es el Sumo Bien, con Eudoxo y considerar muy probable la referencia crítica en el diálogo a Aristipo y su escuela⁴⁷.

Pero es Grieco⁴⁸ quien más decididamente ha interpretado el *Filebo* platónico como una refutación total del relativismo moral cirenaico, subrayando además su crítica al concepto de placer de antihedonistas como Antístenes y, en el seno de la Academia, Espeusipo y Jenócrates. Según este autor, Platón debe desmontar, mediante su teoría de las Ideas, el relativismo cósmico de Heráclito y el relativismo psicológico de Protágoras, que constituyen la base del hedonismo cirenaico, para hacer un análisis propio y congruente de la naturaleza y valor del placer. «Aristippo –con-

⁴¹ Cf. Arist. *EN* 1172b 9-26 y 1153b 4-7, respectivamente. Puede verse un resumen de lo que sabemos sobre la teoría del placer de ambos filósofos en Guthrie (1992), pp. 470-3 (Eudoxo) y 486-7 (Espeusipo).

⁴² *Phlb.* 11b-12b.

⁴³ Así lo han sostenido filólogos del prestigio de Usener, Burnet, Wilamowitz, Jaeger, Taylor (para referencias, cf. Diès [1966], p. LV), al igual que Festugière (1936), p. 247, o Crombie (1979), vol. 1, p. 280.

⁴⁴ Cf. *Phlb.* 66c: τὸν Φιλιππου λόγον οὐ μόνον, ἀλλὰ καὶ ἄλλων πολλῶν κίς μυρίων. Esa tesis nos es conocida ya por *Prt.* 354c, *Grg.* 495a o *R.* 506b como opinión del vulgo.

⁴⁵ Diès (1966), pp. LIII-LVII.

⁴⁶ Gosling-Taylor (1932), pp. 166-7.

⁴⁷ Migliori (1993), pp. 350-74.

⁴⁸ Grieco (1980), especialmente pp. 109-16.

cluye Grieco— aveva presentato la tesi sul piacere in due aspetti: l'uno positivo che faceva del piacere il sommo bene e l'unico scopo della vita; l'altro negativo che rifiutava di considerare l'intelligenza e la virtù como beni [...]. Anche Platone, rigettando como assurda la tesi di Aristippo, ne formula la confutazione in due aspetti: l'uno negativo che rifiuta di considerare il piacere como un bene in sé e per sé; l'altro positivo che riconosce nell'intelligenza e nella virtù una realtà congenere al bene»⁴⁹.

Centrándonos ya en el argumento del *Filebo*, podemos distinguir en él, siguiendo a Diès⁵⁰, cuatro grandes divisiones:

1. Formuladas las dos tesis, se discute el método con el que habrán de ser enfrentadas. El supremo bien habrá de reconocerse por ser τέλειον, ικανόν y αίρετόν. Pero ni el solo placer ni la sabiduría sola responden a esas condiciones, por lo que la vida feliz deberá ser mixta, una mezcla de placer y de contemplación (*Phlb.* 11a-23b).

2. Según los principios metafísicos de las leyes del ser, se establece el predominio de la inteligencia sobre el placer (*Phlb.* 23c-31a).

3. Se pasa a continuación a un estudio y clasificación detallados de los placeres (*Phlb.* 31b-55c) y de la inteligencia y las ciencias (*Phlb.* 55c-59c).

4. Se definen las características del bien supremo: κάλλος, συμμετρία, ἀλήθεια, y, según el grado en que participan de éstas, se fija la proporción de placer y de sabiduría en esa vida mixta. Se obtiene así, en la clasificación de los elementos de la vida feliz, la ordenación siguiente: medida, belleza, inteligencia y sabiduría, ciencias y opiniones rectas, placeres puros (*Phlb.* 59d-67b).

La primera conclusión destacable del *Filebo* es la afirmación de que el placer no es el sumo bien pero representa —al menos cierto tipo de placer— uno de sus elementos constitutivos; la vida propiamente apática de puro pensamiento es rechazada como οὐχ αίρετός⁵¹. Se retoma la noción de dolor/placer como defi-

⁴⁹ *Ibid.*, p. 137.

⁵⁰ Diès (1966), p. XVIII.

⁵¹ *Phlb.* 21e. Ya en *Protágoras* y *República* se había utilizado el placer como criterio para la consecución de la εὐδαιμονία o más bien como síntoma de ésta. La idea, como es sabido, será desarrollada por Aristóteles (cf. por ejemplo *EN* 1153 b 7-25).

ciencia (κένωσις)/repleción (πλήρωσις) del estado natural del organismo, pero encuadrada en la teoría general del equilibrio entre el límite (πέρας) y lo ilimitado (ἄπειρον)⁵²: el estado de equilibrio cuya destrucción produce dolor y cuya restauración, placer, se define aquí como una forma o estructura vital que resulta de una justa determinación de lo ilimitado por el límite⁵³. Se desarrolla también el concepto de estado neutro, del que hablaba ya la *República*, definido como un estado de equilibrio intermedio entre el movimiento de evacuación y el de repleción, exento, por tanto, de placer y de dolor⁵⁴ y compatible así con la vida de pura sabiduría que es «la más divina de todas»⁵⁵.

Pero el aspecto más importante del *Filebo* es su profundo análisis de la naturaleza y valor del placer y su detallada clasificación de los distintos tipos. Platón comienza distinguiendo dos especies (εἶδη) de placeres (y dolores): aquellos que son propios del cuerpo, que tienen su origen en el juego de evacuación y restauración del equilibrio natural del organismo; y aquellos que son propios del alma, que nacen de la anticipación de dolores o placeres por el temor o la esperanza⁵⁶.

Esta distinción conduce a un fino análisis psicológico del placer que pone de relieve su relación con las sensaciones, la memoria y el deseo⁵⁷. Se demuestra que el deseo es una afeción propia del alma, y su coexistencia con una afeción contraria del cuerpo introduce la cuestión de la falsedad de los placeres, que, aunque en la *República* no planteaba ningún problema, aquí es discutida a fondo y probada mediante nuevos análisis⁵⁸. La verdad o false-

⁵² Puede verse una clara exposición de la teoría platónica de los cuatro géneros fundamentales en relación con su concepción del placer en Cosenza-Laurenti (1993), pp. 139-145; para un análisis más detallado, cf. Grieco (1977) y sobre todo Migliori (1993) pp. 143-87 y 439-69.

⁵³ *Phlb.* 31d-32c.

⁵⁴ *Phlb.* 43c-d: ἐκ δὲ τούτων τιθῶμεν τριπτοὺς ἡμῖν βλοῦς, ἕνα μὲν ἡδὺν, τὸν δ' αὖ λυπηρόν, τὸν δ' ἕνα μηδέτερα. La contradicción de este estado de equilibrio con la teoría heraclíteica del moviismo universal es salvada por Platón con la nueva noción de equilibrio relativo o de variación insensible (por ejemplo el crecimiento del cuerpo, movimiento imperceptible que no produce ni placer ni dolor): cf. *Phlb.* 43c.

⁵⁵ *Phlb.* 33b: πάντων τῶν βίῳ ἐστὶ θελιότατος.

⁵⁶ *Phlb.* 32b-c.

⁵⁷ *Phlb.* 33c-35d. Cf. Grieco (1980), pp. 121-2.

⁵⁸ *Phlb.* 36c-41a. La cuestión de la valoración del concepto platónico de placer verdadero y placer falso ha sido muy debatida en los últimos decenios; puede verse un

dad del placer vendrá determinada por la realidad o irrealidad del objeto⁵⁹. El concepto de verdad está directamente relacionado con el de pureza del placer, y ambos a su vez se distinguen claramente del de intensidad⁶⁰; como apunta Grieco, «dal concetto di piacere vero e puro, e dal principio che il piacere deriva dal ristabilimento di un equilibrio turbato, ne scaturisce la legge d'intensità: l'intensità è direttamente proporzionata all'equilibrio turbato e al desiderio provocato, ed è inversamente proporzionata alla purezza e alla verità del piacere. Una legge che introduce la gerarchia fra i diversi piaceri e circoscrive l'intensità ai piaceri impuri, connessi al bisogno e all'impulso»⁶¹.

Llegamos así a una clasificación precisa de los tipos de placer (y dolor) Por un lado, tenemos los placeres (y dolores) mixtos, que presuponen (o derivan hacia) su contrario y son por tanto impuros y falsos, tanto más impuros cuanto más intensos. Dentro de éstos se distinguen:

a) del cuerpo (placeres de la comida, la bebida, el sexo, y en general todos los puramente corporales, como el experimentado al rascarse cuando se siente picor);

b) del cuerpo y del alma (todos los placeres derivados de la intemperancia y el libertinaje, efectos de deseos desmesurados);

c) del alma («ira, miedo, deseo, tristeza, amor, celos, envidia y todas las demás afecciones de este genero»⁶²), según que el estado de mezcla de placer y dolor se dé en uno u otra o en ambos a la vez.

amplio repertorio bibliográfico sobre el tema en Migliori (1993), p. 210, n. 67. Entre los trabajos más recientes merecen destacarse el amplio apéndice de Gosling-Taylor (1984), pp. 429-53, el documentado artículo de Chéronneix (1986), quien concluye (pp. 336-8) que los placeres verdaderos de Platón no son más que placeres conformes con su representación ideal del placer, y las diversas alusiones al tema en el grueso trabajo de Migliori (1993), quien sostiene (p. 397) que habría que hablar más bien de una tripartición entre placeres verdaderos, placeres falsos y placeres ni verdaderos ni falsos, que serían los placeres físicos de que goza en forma adecuada el hombre temperante.

⁵⁹ Platón introduce también un criterio subjetivo de valoración del placer: la bondad del agente. En *Phlb.* 40c leemos: ψευδέσιν ἄρα ἡδοναῖς τὰ πολλὰ οἱ ποιητοὶ χαίρουσιν, οἱ δ' ἀγαθοὶ τῶν ἀνθρώπων ἀληθέσιν. Allora así indirectamente la íntima convicción de Platón en los dones innatos, que será de especial importancia en su doctrina del alma. Cf. Grieco (1980), pp. 123-26.

⁶⁰ *Phlb.* 45a-e.

⁶¹ Grieco (1980), p. 130.

⁶² *Phlb.* 47e: ὀργὴν καὶ φόβον καὶ πόθον καὶ θρήνον καὶ ἔρωτα καὶ ζῆλον καὶ φθόνον καὶ ὅσα τοιαῦτα.

Entre los últimos se incluye el placer procurado por los espectáculos teatrales, que son criticados con una mayor profundidad y acritud de lo que lo habían sido en el libro X de la *República*⁶³. Pero, por otro lado, entre los placeres de naturaleza psíquica se encuentran algunos no mezclados con el dolor ni condicionados por el deseo, esto es, placeres puros, verdaderos. Evidentemente, están conectados, como todo placer, a sensaciones o impresiones, pero su falta no es advertida como deseo y no produce dolor, mientras que su presencia es advertida y nos colma de placeres en el máximo grado de pureza. Tales son los placeres estéticos de la vista, el oído, el olfato (la armonía de los sonidos y colores, la belleza y simetría de las formas) y, por supuesto, los placeres del conocimiento, que no implican mezcla con dolores⁶⁴.

Existe, pues, una clase de puros placeres del alma que no entra, como la masa de los placeres impuros, en el género de lo ilimitado y que, por consiguiente, habrá de formar parte, junto con la medida, la belleza y el pensamiento puro (sabiduría) y empírico (ciencias), de la vida feliz del ser humano ideal. A determinar la proporción en ésta de esos elementos se dedica la parte final del diálogo. Y la clasificación que veíamos antes, con la que acaba, no es más, como señala acertadamente Dodds⁶⁵, que la respuesta final a la pregunta fundamental de la ética platónica: $\pi\acute{\omega}\varsigma\ \beta\lambda\omega\tau\acute{\epsilon}\omicron\nu$ ⁶⁶.

En efecto, al igual que había una $\tau\acute{\epsilon}\chi\nu\eta$ para toda actividad humana, así también debía haber un *ars vivendi* que diera una respuesta científica fiable a la pregunta de cómo se debe vivir. Bajo varias formas, esta cuestión persiguió a Platón a lo largo de su vida: desde el *Eutifrón*⁶⁷, donde Sócrates se lamenta de la falta de todo criterio para fijar las discusiones éticas, pasando por el

⁶³ *Phlb.* 50a-d; cf. Grieco (1980), pp. 132-4.

⁶⁴ *Phlb.* 51b-52b. En 52a especifica Platón que los placeres puros del conocimiento sólo se experimentan cuando el alma ha satisfecho su deseo de saber, deseo que comporta dolor. Sin embargo, ya Meyer (1919), p. 154, señaló que el hecho de que Platón rechace aquí como motivo de impureza el deseo de saber se contradice con su ideal de perfeccionamiento humano que tiene como motor el Amor del Bien.

⁶⁵ Dodds (1959), p. 316.

⁶⁶ Cf. Hackforth (1945), p. 138, para quien, en la clasificación final del *Filebo*, la moderación y el equilibrio no son tanto ingredientes de la vida feliz como sus condiciones. En la misma línea parece estar Crombie (1979), p. 278, al afirmar que los dos primeros conceptos de esa clasificación son principios, y los siguientes, su puesta en práctica.

⁶⁷ *Euthphr.* 7c-d.

Protágoras y la *República*, en los que se establece que la vida feliz requiere una τέχνη que nos ayude a elegir rectamente entre placeres y dolores, y que el más capacitado para esa discriminación es el filósofo, hasta llegar, finalmente, al *Filebo*, donde se aborda la construcción de una *scala bonorum* determinada científicamente⁶⁸.

El *Filebo* representa por tanto la culminación del pensamiento platónico sobre el placer, pero también un importantísimo hito en su teoría ética general.

«La principal idea de Platón —escribe Crombie— es que los seres humanos son seres inteligentes y además sensibles, y una vida satisfactoria debe satisfacer ambas capacidades. [...] Puesto que debe ser digna de un ser pensante, debe tener dos características: estar inteligentemente ordenada e incluir también una actividad intelectual. Puesto que debe satisfacer a un ser sensible, también debe ser grata. [...] Puesto que la mayor dignidad del hombre es que sea un ser racional (los animales son sensibles también), debe preocuparse mucho más de que su vida exteriorice e incluya la inteligencia, que de que sea placentera. Además una vida auténticamente placentera depende de la inteligencia, como artífice del orden y la armonía y como fuente principal de auténtico placer. Esta postura incluye la postura de la *República*. Platón ha cambiado de ideas desde los tiempos del *Protágoras* y de la *República*, pero no niega que el placer sea un criterio para la buena vida, sino sólo que sea el único o el principal criterio»⁶⁹.

Pero también ha habido voces discordantes no ya respecto a la importancia de este diálogo en la doctrina platónica del placer, sino en cuanto a su calidad y claridad de ideas. En concreto, Guthrie, tras calificarlo de aburrido y subrayar en su argumentación cierto desorden y falta de precisión, centra su crítica en tres aspectos: en primer lugar, «su uso incondicional de la palabra 'placer' para indicar, unas veces, todo lo que más le desagradaba [a Platón] en la noción popular de placer, y otras, lo que Filebo y

⁶⁸ No cabe duda de que en esa clasificación subyace un motivo de proporción matemática, que supone una huella más del influjo pitagórico en el pensamiento de Platón (cf., por ejemplo, la intrincada demostración matemática del grado de infelicidad del tirano en *R.* 587b-588a). Este carácter «matematizante» de la teoría del placer del *Filebo* ha apoyado tanto la tesis de la polémica de Platón contra Aristipo como la de la polémica contra Eudoxo: cf. Zeller-Mondolfo (1974), pp. 515-6.

⁶⁹ Crombie (1979), pp. 280-1.

sus iguales no admiten en modo alguno que sean placeres»; en segundo lugar, el hecho de que «gran parte de lo que se dice en el diálogo repite de un modo obscuro lo que se ha explicado en otros lugares más completa y claramente»; por último, el hecho de que el diálogo «es más bien la afirmación de una creencia que una argumentación genuina. Sócrates lleva a cabo una serie de pronunciamientos dogmáticos que no se someten a discusión y que, una vez sentados, hacen de la victoria de la filosofía sobre el placer una conclusión prevista»⁷⁰.

6. En el último diálogo platónico, las *Leyes*, el tratamiento del tema del placer es mucho menos sistemático que en el *Filebo* y, en cierto modo, se ve desligado de propuestas idealistas e imbuido de un hondo pesimismo en cuanto a la condición humana. Se advierte con cierta resignación que la fuerza de lo irracional en el alma de cualquier mortal emana del fondo mismo de la naturaleza: «Lo humano por naturaleza son los placeres, los dolores y los deseos»⁷¹.

Se debe partir de la realidad si no se quiere fundar un Estado ideal sobre bases irreales. Y la realidad es que todo ser vivo tiende al placer. Por ello, quien quiera ocuparse de las leyes deberá consagrarse fundamentalmente al problema de los placeres y los dolores⁷².

La obra, esencialmente pedagógica, tiene como objetivo primordial la formación del buen ciudadano. Ello requiere una educación que, desde muy temprana edad, procure no causar al niño exclusivamente placer ni alejar de él el placer por sistema⁷³; una educación que forje su carácter de una manera equilibrada y le proporcione buenos hábitos, enseñándolo a rechazar y a amar espontáneamente, en todas las circunstancias de la vida, cuanto, en justicia, pueda ser rechazado o amado⁷⁴. Se establece así la superioridad, tanto para el alma como para el cuerpo, de una vida de

⁷⁰ Guthrie (1992), pp. 254-5.

⁷¹ *Lg.* 732e: ἔστιν δὴ φύσει ἀνθρώπειον μάλιστα ἡδοναὶ καὶ λύπαι καὶ ἐπιθυμίαι. Cf. *ibid.* 782e-783a, donde se distinguirán los tres deseos necesarios para la supervivencia del individuo y la especie: comida, bebida y sexo.

⁷² *Lg.* 636d: νόμων δὲ περί διασκοπούμενων ἀνθρώπων ὀλίγου πάσά ἐστιν ἢ σκέψις περί τε τὰς ἡδονὰς καὶ τὰς λύπας ἔν τε πόλεσιν καὶ ἐν ἰδίοις ἡθεσιν.

⁷³ *Lg.* 791c-793a.

⁷⁴ *Lg.* 653a-c.

sabía moderación en la que se pueda alcanzar aquello que todos los hombres buscan: gozar al máximo y sufrir al mínimo⁷⁵.

7. No anda desatinado Festugière⁷⁶ al afirmar que Platón, ya anciano, retoma en las *Leyes* el hedonismo moderado que parecía defender en el *Protágoras*. Pero lo cierto es que la concepción platónica del placer en su forma más acabada, cual es la exposición del *Filebo*, se caracteriza, como hemos visto, por una acerba polémica dirigida a desacreditar el hedonismo que había defendido Aristipo y que habría de afirmarse con la doctrina cirenaica. Como escribe C. Vicol, «Platón empleará todas las armas a su alcance para poner en ridículo los placeres groseros del cuerpo, y teóricamente encontrará las razones en la teoría misma del adversario, para demostrar que, siendo efectivamente, por su naturaleza sensible, una κίνησις y, por tanto, una γένεσις, el placer no es una cualidad, no tiene una existencia en sí, no es nunca una esencia, condiciones que en conjunto definen el bien, sino que es solamente una tendencia al ser, un estado negativo de esencia, sin medida ni fin, por lo que no puede ser un bien, y menos aún constituir en alguna de sus formas el sumo bien»⁷⁷.

Sin embargo, no dejan de encontrarse no ya sólo excepciones como las de los placeres puros, sino incluso contradicciones en su argumentación⁷⁸. Por ejemplo, el hecho de que niegue todo valor a los placeres mezclados de dolor y no obstante se vea obligado a admitir algunos de ellos como necesarios⁷⁹. Tampoco se entiende bien por qué se asigna al placer el último lugar en la jerarquía armónica de los elementos que determinan el bien, cuando se trata de placeres puros y no mixtos⁸⁰.

⁷⁵ Lg. 732e-734d. Según Gosling-Taylor (1982), p. 173, estas últimas consideraciones de Platón sobre el placer y su posición en la vida humana fueron probablemente el punto de partida de las reflexiones de Aristóteles en el libro X de su *Ética Nicomaquea*.

⁷⁶ Festugière (1936), p. 253.

⁷⁷ C. Vicol (1973), vol. I, p. 470.

⁷⁸ Cf. Festugière (1936), p. 258.

⁷⁹ *Phlb.* 62e. Aunque en la clasificación final del *Filebo* no se mencionan los placeres necesarios, su omisión, como apuntan Cosenza-Laurenti (1993), pp. 176, n. 9, y 184, n. 19, no es un olvido, sino algo totalmente intencionado.

⁸⁰ Cf. un intento de explicación en Chérilonneix (1986), pp. 316 y 334-5: el placer, ya sea puro o mixto, nunca puede escapar a la posibilidad del mal y la falsedad.

Probablemente, estas contradicciones no pasaron desapercibidas en las discusiones éticas entre los miembros de la Academia, en las que el tema del placer jugó como sabemos un papel central, ya manteniendo la misma intransigencia que, frente al placer en general, muestra a menudo Platón, como sucede con Espeusipo y Jenócrates, ya rechazando las observaciones del maestro y argumentando que el placer puede ser un bien, incluso el bien supremo, como es el caso de Eudoxo. En esta tesitura, será Aristóteles quien, profundizando en la polémica, intentará una fórmula de armonía que ponga de relieve la verdadera función vital del placer.

Bibliografía citada

- Adam (1969) = J. Adam, *The Republic of Plato*, 2 vols., Cambridge, 1969 (1ª ed. 1902).
- Berman (1991) = S. Berman, «Socrates and Callicles on Pleasure», *Phronesis* 36, 1991, pp. 117-40.
- Cherlonneix (1986) = J.-L. Cherlonneix, «La 'verité' du plaisir et le probleme de la biologie platonicienne», *Revue de Metaphysique* 3, 1986, pp. 311-38.
- Cosenza-Laurenti (1993) = *Il piacere nella filosofia greca*, a cura di P. Cosenza e R. Laurenti, Nápoles 1993.
- Crombie (1979) = J.M. Crombie, *Análisis de las doctrinas de Platón* (tr. esp. por A. Torán y J.C. Armero del libro *An Examination of Plato's Doctrines*, Londres, 1962-1963), 2 vols., Madrid, 1979.
- Diès (1966) = *Platon. Oeuvres complètes. Tome IX, 2. Philèbe*, texte établi et traduit par A. Diès, Paris, C.U.F., 1966.
- Dodds (1959) = R. Dodds, *Plato. Gorgias*, Oxford 1959.
- Duncan (1978) = R. Duncan, «Courage in Plato's *Protagoras*», *Phronesis* 23, 1978, pp. 216-28.
- Dyson (1976) = M. Dyson, «Knowledge and Hedonism in Plato's *Protagoras*», *JHS* 96, 1976, pp. 32-45.
- Festugière (1936) = A. J. Festugière, «La doctrine du plaisir des premiers sages a Épicure», *RSPH* 25, 1936, pp. 233-68 (publicado luego en *Études de philosophie grecque*, Paris 1971, pp. 81-116).
- Gosling-Taylor (1982) = J.C.B. Gosling-C.C.W. Taylor, *The Greeks on Pleasure*, Oxford 1982.
- Grieco (1977) = G. Grieco, «La genesi della filosofia platonica del piacere», *Prometheus* 3, 1977, pp. 131-46.
- Grieco (1980) = G. Grieco, «L'analisi della filosofia platonica del piacere», *Prometheus* 6, 1980, pp. 107-37.

- Grube (1973) = G.M.A. Grube, *El pensamiento de Platón* (tr. esp. por T. Calvo Martínez del libro *Plato's Thought*, Londres, 1935¹), Madrid, 1973.
- Gual (1988) = C. García Gual, «Platón», en V. Camps (ed.), *Historia de la ética. I: De los griegos al Renacimiento*, Barcelona 1988, pp. 80-135.
- Guthrie (1990) = W.K.C. Guthrie, *Historia de la filosofía griega. Vol. IV. Platón* (tr. esp. por A. Vallejo Campos y A. Medina González del libro *A History of Greek Philosophy. Vol. IV. Plato*, Cambridge 1975), Madrid 1990.
- Guthrie (1992) = W.K.C. Guthrie, *Historia de la filosofía griega. Vol. V. Platón: segunda época y la Academia* (tr. esp. por A. Medina González del libro *A History of Greek Philosophy. Vol. V. The later Plato and the Academy*, Cambridge 1978), Madrid 1992.
- Hackforth (1928) = R Hackfort, «Hedonism in Plato's *Protagoras*», *CQ* 22, 1928, 34-42.
- Hackforth (1945) = R Hackforth, *Plat's Examination of Pleasure*, Cambridge 1945.
- Jaeger (1985) = W. Jaeger, *Paideia: los ideales de la cultura griega* (tr. esp. por J. Xirau y W. Roces del libro *Paideia. Die Formung des griechischen Menschen*, Berlín 1933), Madrid 1985 (9ª reimpr. de la 2ª ed. de 1962).
- Joly (1956) = R Joly, *Le thème philosophique des genres de vie dans l'Antiquité Classique*, Bruselas 1956.
- Lafontaine (1902) = A. Lafontaine, *Le plaisir d'après Platon et Aristote: étude psychologique, métaphysique et morale*, París 1902.
- Meyer (1919) = H. Meyer, *Platon und die Aristotelische Ethik*, Munich 1919.
- Migliori (1993) = M. Migliori, *L'uomo fra piacere, intelligenza e Bene. Commentario storico-filosofico al "Filebo" di Platone*, Milán 1993.
- Philippson (1925) = R. Philippson, «Akademische Verhandlungen uber die Lustlehre», *Hermes* 60, 1925, pp. 444-81.
- Quiñónez (1994) = B. A. Quiñónez Vergés, «Una relectura del *Fedón* de Platón a la luz de su consideración sobre el placer», *Actas del VIII Congreso Español de Estudios Clásicos*, Vol. II, Madrid 1994, pp. 347-54.
- Repellini (1971) = F. Repellini, *Il Filebo di Platone e la questione del piacere nel IV secolo a. C.*, Milán 1971.
- Taylor (1928) = A.E. Taylor, *A Commentary on Plato's Timaeus*, Oxford 1928.
- Tenkku (1956) = J. Tenkku, *The Evaluation of Pleasure in Plato's Ethics*, Helsinki 1956.
- Vicol (1973) = C. Vicol Ionescu, *La filosofía moral de Aristóteles en sus etapas evolutivas*, 2 vols., Madrid 1973.
- Zeller-Mondolfo (1974) = E. Zeller-R. Mondolfo, *La filosofía dei Greci nel suo sviluppo storico*, parte II, vol. III, 1, a cura di M. Isnardi Parente, Florencia 1974.

JUAN FRANCISCO MARTOS MONTIEL
Universidad de Málaga