

LA GRACIA DE LA MEDIDA: AFRODITA SALVADORA DEL PLACER

I.

He elegido el placer como tema de esta comunicación porque la antigüedad, al menos en las figuras de Platón y Aristóteles (1), creía que el autocontrol respecto de los placeres está en la raíz de la construcción del carácter, i.e. en el comienzo de la educación. Y la educación es la clave en el proceso hacia el juicio, la libertad y la felicidad bien entendida. En el *Filebo* Platón se plantea casi la misma pregunta que nos hacemos nosotros aquí esta tarde, a saber, cuál es la fórmula de la verdadera felicidad humana: Sócrates dialoga con Protarco para explorar la cuestión de los ingredientes de la *eudaimonía* y en qué proporción han de mezclarse, para hacer a un hombre bienaventurado. Dos candidatos opuestos luchan por el primer puesto: por una parte, el placer, que pertenece al orden de lo 'ilimitado', en cuanto es indeterminado y requiere una medida para ser definido (2); por la otra, la inteligencia, que pertenece al orden de lo limitado, y que opera estableciendo diferencias y uniones, números y medidas. Sólo ella puede gobernar el deseo multiforme del apetito, ora persuadiendo, ora castigando. La felicidad consistirá en una proporcionada mezcla de 'agua austera y saludable', i.e. los saberes, con algunas gotas de ciertos placeres verdaderos que emanan de 'la fuente de miel' (61 c 4-8) (3).

Situado en el surco del platonismo, Aristóteles desarrolló la idea de que la educación del deseo es la clave para enderezarlo ('se educa a los niños sirviéndose del placer y del dolor como timón', *Ética Nicomaquea*, 1172 a 20-21) (4). Sin él, no es posible elegir el buen fin de la acción -propio de la virtud ética-, ni tampoco acceder a la sabiduría práctica, acompañante indispensable de la virtud en sentido estricto. Ambos filósofos están convencidos de que el cálculo certero de los placeres auténticos es clave para la serena y reposada felicidad de los sabios, y que, por el contrario, una vida que se deja arrastrar por el ciego apetito, en la ignorancia del bien, una vida a golpe de impulsos indiscriminados, no puede guardar fidelidad a nada ni a nadie, ni puede establecer lazos emocionales profundos o estables, y por tanto, queda inhabilitada para conocer la verdadera amistad, el afecto profundo y la concordia política.

Me propongo explorar, a grandes rasgos, cuáles son los pilares de la doctrina platónica del placer, con el objetivo de ofrecer, como alternativa hermenéutica, una visión matizada, que no rechaza al placer de plano, y que históricamente resultó provechosa para Aristóteles. Por su parte, el Estagirita se esforzó por rebatir la interpretación 'académica'

del placer como un proceso de ‘movimiento’ y de ‘génesis’, que impide incluir a los placeres corporales restauradores en la jerarquía de los bienes. Pero hay que decir que a pesar de ello, Platón no los considera absolutamente rechazables, si están medidos por la inteligencia: ‘a veces deben ser queridos y otras no, no son bienes, y solamente a veces *algunos aceptan la naturaleza de los bienes*’ (32 d). La propia diosa del placer, Afrodita, viendo el exceso (*hybris*) y la perversión de todos los que no tienen en sí límite alguno, ni para los placeres ni para su satisfacción, les impuso su ley y su orden como límites (26 b 7-c 1) (5), i.e., sus ciclos y sus ritmos, sus umbrales y sus tiempos naturales.

II.

Uno de los objetivos del *Gorgias* consiste en intentar demostrar a Calicles, famoso partidario de procurarse el poder, las riquezas y el placer en forma absoluta e ilimitada, que el placer no es el fin de la vida humana, en virtud de dos razones principales: 1. no todo placer es bueno: hay placeres que le harían avergonzarse incluso al propio Calicles y 2. la búsqueda indiscriminada del placer sin medida conduce más bien al displacer y al dolor, de modo que el placer puede constituirse en un espejismo que engaña y seduce pero que, en última instancia, se revela como mucho más pobre de lo que se espera de él. Sócrates señala que los buenos oradores habrían de decir que un hombre ha de satisfacer aquellos apetitos que, cuando son llenados, *hacen mejor a un hombre* y no aquellos que lo hacen peor (503 c-d). Constatamos aquí una aplicación del principio de subordinación de las partes al todo, según la cual la satisfacción de los apetitos no es algo que en sí misma pueda ser catalogada como buena o mala, sino que su valor depende de su contribución al estado general del alma (504 d). De modo que Sócrates deja asentados dos puntos esenciales: por una parte, la tesis de que el placer y el bien no son lo mismo (506 c 6) y por otra, la tesis de que el placer ha de ser hecho por el bien y no vice-versa (506 c 9). La *excelencia* o *virtud* está presente en algo debido a un cierto *orden, rectitud o técnica aplicada a ella* (506 d 5-8). Necesariamente el hombre que se controla (*ton sophrona*) y hace todo admirablemente, es bienaventurado y feliz, en tanto que el malvado obra mal y es infeliz (507c 1- 5). Sócrates espera refutar a Calicles demostrando que para el alma es mejor la disciplina y el control de los apetitos que su gratificación sin límite. El que quiera ser feliz no dejará que sus deseos sean satisfechos sin freno, ‘llevando la vida de un pirata’, incapaz de tener amigos y conciudadanos (507 e-508 a). Por otra parte, si la justicia y la moderación son la causa de la felicidad, cometer injusticia es peor que padecerla, porque si el sujeto invierte el orden, daña su alma y se impide producir actos que traen la felicidad, (además de quedarse solo). En cambio, si el orden interior se mantiene, el sujeto

es capaz de generar actos virtuosos que le harán feliz, a pesar de los perjuicios que otros puedan provocarle.

Vivir para satisfacer los propios apetitos es una tarea interminable que pone al sujeto en el esfuerzo constante de llenar un ‘barril sin fondo’, en un trajín que castiga al sujeto bajo la apariencia de gratificarlo. Calicles no es capaz de comprenderlo sino que busca siempre quedarse con “la parte del león” (508 a 4-8). Sócrates arremete acentuando la *oposición* entre ambos: mientras unas prácticas se dedican a complacer el cuerpo y el alma (la cocina, la cosmética y la retórica demagógica), las otras se abocan a hacer de cuerpo y alma lo mejor posible (la medicina, la gimnasia, la filosofía), no gratificándolos sino *combatiéndolos*. Las primeras son indignas y lisonjeras, en tanto que las segundas son nobles. La clave está en el dominio inteligente al servicio del bien. Dar riqueza o poder no ayudará a quienes no saben cómo usarlos. Es preciso encauzar los apetitos sin sobrealimentarlos, persuadiéndoles y refrenándoles (517 b 5-7). Lejos de expresar una posición arbitrariamente puritana o represora, estas medidas se deben a la auténtica persecución de la felicidad, como estado de excelencia acompañada de un sentimiento de satisfacción o placer. Por el contrario, concederse placeres ilimitadamente demanda un esfuerzo enorme e infructuoso: el deseo tiende a agrandarse y cuanto mayor es, más difícil de satisfacer, ya que los más intensos placeres son precedidos por los más intensos dolores o estados de necesidad. Y como comenta Santo Tomás:

‘inhiera más la pena en aquel que persigue el exceso de deleites, pues por ello le sucede que se entristece por una pequeña falta de deleites’ (6).

Para Platón, los buenos placeres son siempre de intensidad moderada.

En el *Protágoras* Sócrates sugiere que debemos buscar la mayor cantidad posible de auténticos placeres, mediante el uso de una especie de ‘técnica calculativa’ que los mide y que nos libera del poder de las apariencias para traernos la serenidad y nos evita vivir deambulando ‘para arriba y para abajo’, cambiando, y arrepintiéndonos a cada paso (356 d 4- e 4) (7). Tenemos aquí una de las primeras formulaciones del principio de que ‘el placer es salvado –y no destruido– por la medida’. Placer verdadero y bien coinciden. No para cualquiera, ni todo el tiempo, sino para el sabio virtuoso que tiene la recta disposición de su alma. No se trata de un idealismo temprano por parte de Platón, sino de una doctrina defendida hasta el final. Este ‘hedonismo sapiencial’, lejos de contraponerse al antihedonismo sensual del *Gorgias*, se apoya en él.

Es notorio que Sócrates no ofrece ningún argumento para demostrar que el obrar bien produce la felicidad, sino que lo da por hecho: “el hombre bueno hará bien y noblemente

todo lo que haga, y uno que hace el bien será bienaventurado y feliz” (*Gorgias*, 507 c 3-5). ¿Ignora Platón que el bien ‘moral’ de hecho puede ser desagradable, incómodo o inclusive doloroso? Ciertamente no, un hombre bueno puede ser traicionado, el bien puede encontrarse escondido en circunstancias amargas, al punto que el hombre bueno y sabio debe ‘forzarse a sí mismo’ a escogerlo (*Prot.* 345 e 6- 346 b 5). La justicia trae su propia recompensa porque preserva la capacidad de obrar bien, que es la fuente de la felicidad: al menos a la larga, hacer el bien es siempre placentero para el sabio y virtuoso. Todos buscan el bien real (8), pero algunos creen que éste coincide con la exacerbación del placer sensual. Puesto que esta creencia es falsa, ya que la gratificación sensual a ultranza provoca más dependencia, insatisfacción y vergüenza que placer, es preciso mantener el orden interior que hace a los hombres *mejores, atendiendo a la totalidad*.

En la *República* el hombre justo es capaz de armonizar las partes y llegar a hacerse ‘amigo de sí mismo’ porque ya no está a merced de múltiples deseos contrarios sino que ha logrado unificarse bajo el mando de uno solo (443 b 9-e 2). Esa sola potencia es su inteligencia. El orden justo que la razón establece con la autoridad que le confiere la visión de conjunto, da a cada parte lo suyo, de modo que pueda llevar a cabo su función de la mejor forma posible y placenteramente, en armonía interna. La ontología es el fundamento de la ética: lo superior debe gobernar a lo inferior y ponerle límite, no para someterlo, sino para salvarlo, integrándolo.

En el *Filebo* encontramos la tesis complementaria cuando Sócrates sostiene que no hallaremos otra forma de explicar la maldad de ciertos placeres, sino porque son falsos (40 e 6-10). Filebo reencarna la fascinación que el placer ilimitado ejerciera en Calicles. Toda la ética socrático-platónica no tiene otro objetivo que desmitificar esta visión (9). Sócrates reconoce en la verdad o falsedad del placer la figura del bien y del mal porque permanece fiel a su tesis fundamental, según la cual el mal es ignorancia y la virtud, saber. Los placeres *reales* son aquellos que no van precedidos ni acompañados de dolores. En el orden sensible menciona ciertos colores, figuras, la mayoría de los perfumes y ciertas voces suaves y claras (10), y en el inteligible, los placeres puros relativos a los conocimientos propios de unos pocos (52 b 8). Por contraste, los placeres violentos y arrogantes de la mayoría, que admiten magnitud e intensidad, frecuencia y escasez, pertenecen al género de lo ilimitado, y no apuntan a la verdad. En cuanto a la tesis de que el placer es siempre *genesis* y nunca *ousia*, Sócrates apunta que la generación es instrumental respecto del ser que sería su fin superior (54 a 5). Si todo placer fuera *genesis* no puede ser un bien. Pero, en sentido estricto, sólo el placer sensual restaurador intenso

precedido de necesidad o de dolor, siendo un proceso genético, no puede ser, sin más, incluido en la jerarquía final de los bienes. Inversamente, el bien no puede ser identificado ‘exclusivamente con el placer’ (*hedone monon*) porque entonces los otros bienes del alma (las virtudes y la inteligencia) no serían buenos ni nobles y habría que decir que el que sufre es malo *aunque sea el mejor de todos*, y que el que goza, en la medida en que goza, sobresale en perfección (55 b 1-c 1). Preguntados los placeres si preferirían vivir con la sabiduría o al margen de ella, ellos responderían que lo mejor para ellos es convivir con quien los conoce (63 c 1-3), en la confianza de que quien los conozca sabrá llevarlos a su plena satisfacción (11). Ante la misma pregunta, la inteligencia y la sabiduría discriminan: los placeres verdaderos y puros son ‘parientes nuestros’ y toman parte en el cortejo de toda virtud, (63 e 3-6) pero en cuanto a los *otros* placeres el rechazo es tajante: ¿Cómo admitir a los que “nos proporcionan infinitas trabas, alborotando las almas en las que vivimos, con su loco frenesí, y no permiten, en principio, que lleguemos a nacer, y hacen perecer a la inmensa mayoría de nuestros hijos nacidos, ya que al descuido le sigue el olvido?” (63 d 4-e 3).

En conclusión, el bien es realmente placentero para el sabio, que es el único realmente hedonista, en el *buen* sentido de la palabra, i.e. no porque busque el placer sino porque, buscando el bien, es el único que está en condiciones de hallarlo verdaderamente.

III.

Aristóteles (12) llama ‘accidentales’ a los placeres restauradores o placeres que remedian la necesidad, puesto que cuando nos encontramos en el estado normal no los buscamos, y entonces podemos disfrutar de cosas que son placenteras absolutamente (*haplos*) (1152 b 34; 1153 a 2-4), que no admiten exceso y son ‘naturales’, en cuanto estimulan la actividad de una naturaleza dada (1154 b 15-20).

En su tratamiento del placer en el libro VII de la *Ética Nicomaquea* Aristóteles se propone demostrar tres cuestiones principales: a) *que no todo placer es malo*: el sabio y el moderado evitan los excesivos (1153 a 31-35) pero no huyen de los necesarios; b) *que el placer es un bien*, entre otras razones, porque es lo opuesto al dolor, el cual o es un mal en sí mismo o lo es en cuanto impide una actividad, y por tanto es algo de lo que hay que huir. De modo que el ideal no es un estado neutral, como quería Espeusipo (1153 b 1- 7), ya que la felicidad, según la mayoría, ha de incluir el placer, y si hay varios tipos de placeres es preferible incluirlos *en su justa medida*, cuidando de que *no sean un obstáculo para la mejor actividad* (13); c) que *un placer determinado puede acompañar al mayor de los*

bienes: la felicidad consiste en una actividad no impedida, la contemplación, cuyo placer es el mayor de todos.

Coincide con Platón en la preferencia por una vida mixta de pensar y placer, y ofrece una explicación de tal situación: necesitamos placeres de distintos órdenes porque que hay dos principios contrarios en nosotros, en cambio, Dios, siendo simple, goza de un placer único, y el placer reside más en el reposo que en el movimiento; ‘el cambio es dulce a todas las cosas, como dijo el poeta (se refiere a Eurípides (*Orestes*, 234) debido a algo malo, pues así como el hombre cambiante es malo, también lo es la naturaleza que necesita cambio, ya que no es ni simple ni buena’ (cf. 1154 b 20-29). Se nota el tono platónico de estas sentencias (el Bien es lo Uno, el mal, lo compuesto o la díada) que nos hacen pensar en un desarrollo temprano por parte de Aristóteles.

Ya en el libro X (1172 b 28-35) Aristóteles dice que Eudoxo, para defender la tesis de que el bien coincide con el placer, afirmaba que el placer hace más deseable cualquier bien al que se añada, y que, en cambio, Platón refuta que el placer sea *el* bien precisamente con el mismo argumento. Alude al pasaje del *Filebo* 60 b en el cual Sócrates precisamente diferencia el bien del placer, porque el placer acompañado de sabiduría es más elegible que sólo, pero si fuera el bien absoluto o el bien supremo no sería mejorable con ningún agregado. Ahora bien, Aristóteles no parece estar criticando a Platón en este pasaje porque dice:

‘El bien no se vuelve más elegible añadiéndole algo. Está claro que nada sería *el* bien si llegara a ser más elegible acompañado de alguno de los bienes *per se*. ¿Qué cosa hay de esta naturaleza, de la que nosotros participemos (*koinonoumen*)? Pues esto es lo que se investiga’. (1172 b 31-35).

Sin embargo, en su comentario al pasaje del libro X, Santo Tomás sostiene:

‘Aristóteles rechaza el razonamiento de Platón. Es evidente que según esta razón, nada en los asuntos humanos será un bien en sí, puesto que cualquier bien humano se hace más elegible añadido a algún bien en sí. No puede encontrarse *algo* que llegue a participar de la vida humana que no se haga mejor por el añadido de algo distinto. Nosotros buscamos ese *algo* que llegue a participar de la vida humana, pues los que dicen que el placer es *un* bien entienden que es *un bien humano*, pero no *el bien divino mismo* que es la esencia misma de la bondad (*In Dec. Lib. 1422*).

Este comentario obedece a que Santo Tomás conoce el rechazo de Aristóteles por el Bien en sí y su búsqueda de un bien alcanzable por el hombre. Por otra parte, tiene presente que para Aristóteles el hombre feliz necesitará de los bienes del cuerpo, externos y de la fortuna, a fin de que su actividad contemplativa y/o política no se vea impedida por la carencia de ellos. Sin embargo, la formulación aristotélica de la ‘autosuficiencia del bien

supremo' es lo bastante ambigua para atender a ambos puntos de vista: el (platónico) *abstracto* y el (suyo propio) *concreto*:

“Tomamos ‘autosuficiente’ como aquello que *sólo* hace la vida elegible y no carente de nada. Esto parece ser la felicidad; y lo más elegible de todo, aunque no se le suma nada más, pues si se le suma, será evidentemente todavía más preferible en unión con el más pequeño de los bienes: lo que se añade constituye un agregado de bienes, y de los bienes, siempre es preferible el más grande” (EN 1097 b 15-20).

Dejando de lado las numerosas críticas de Aristóteles a ‘los platónicos’ o ‘los académicos’, la crítica al propio Platón se concentra, más bien, contra la visión del placer restaurador como ‘ilimitado’ porque admite grados de intensidad, por una parte, y contra su descripción como una *genesis* o proceso productivo por la otra. Que el placer admite ‘grados’ de intensidad, no es para él una prueba de que no es un bien, porque con ese criterio, ni la virtud ni la salud serían bienes, ya que éstos también admiten grados (1173 a 15-28) (14).

Asimismo, Aristóteles se opone a la descripción del placer como ‘movimiento’, ya que lo concibe como una ‘totalidad’, como el acto de ver, que es completo en cualquier momento de su duración (1174 a 15-17) (15). Todo movimiento es un medio para un fin, pero el placer es un fin en sí mismo, completo en cualquiera de sus momentos, y, siendo un todo indivisible, (1174 a 19- b 10) no admite generación (1174 b 12). Definido como ‘actualización no impedida de un hábito natural’, el placer perfecciona la actividad, como un fin que se agrega ‘por encima’ de ella (*hos epigignomenon ti telos*), favoreciéndola, aumentándola y estimulándola (1174 b 31-33).

¿Por qué esta insistencia en recalcar la diferencia entre movimiento y ‘actualización’ (*energeia*)? Porque sólo en la medida en que el placer, inclusive el sensible restaurador, es concebido como un todo final (y no como mero movimiento instrumental o proceso generativo) puede ser admitido entre los bienes, aunque sea en el último escalón y en su justa medida. El placer es, por tanto, una actualización unitaria, global, final, instantánea, aunque también constituye un mecanismo natural para que no nos olvidemos de nutrirnos y de perpetuar la especie. Platón y Aristóteles están de acuerdo en que el bien pertenece al orden de lo final y determinante y en que son bienes los placeres puros, como los de la vista, el oído, el olfato y los placeres intelectuales. Coinciden también en que el hombre sabio y virtuoso es el patrón y medida de bienes y placeres auténticos, y en que son placeres ‘propiamente humanos’ aquellos que perfeccionan las acciones del hombre perfecto y feliz. Pero para el Platón del *Filebo* los placeres restauradores, tomados como

procesos generadores (de salud o de plenificación), no son bienes en sí mismos, aunque sean ingredientes necesarios de la felicidad. Para Aristóteles tales placeres accidentales, aunque puedan admitir el exceso, son sin embargo, bienes, si son tomados en su justa medida.

Platón deriva de la ontología las categorías morales: los placeres restauradores no son bienes porque constituyen procesos de generación que pertenecen al género de lo ilimitado, y los placeres puros son buenos porque estando libres del dolor y la necesidad, son medidos y pertenecen al género de lo limitado (ver nota 2). Aristóteles se sitúa directamente en el plano moral: son malos los placeres que siguen o acompañan a acciones moralmente malas y vice-versa (16), de modo que los placeres restauradores pueden ser buenos o malos (1173 b 28 y sgtes). Aunque no todo placer es deseable (1174 a 1-8), hay algunos deseables en sí mismos por su naturaleza y por sus causas (1173 b 25-31). Aristóteles refuta a Platón usando sus mismas armas, i.e, compartiendo sus mismos principios: el placer es un bien porque *no es movimiento*, en cuanto constituye algo total y completo en toda su duración presente, ni tampoco es generación de otra cosa. Sin embargo, aunque la consideración de los placeres corporales restauradores es, de algún modo, diferente, no hay consecuencias éticas divergentes. Para ambos autores la clave está en la moderación: el bien es la medida. Aristóteles entiende que todos los placeres son reales, y que el sabio juzga acerca de su bondad, no de su realidad (17).

Aristóteles explica por qué los placeres sensibles parecen más elegibles que los intelectuales: 1....‘el placer expelle la pena: debido a penas excesivas <algunos> persiguen el placer excesivo, y en general, el corporal, como si fuera un remedio...’ (1154 a 26-29); 2. los placeres corporales son perseguidos debido a su intensidad por aquellos que no son capaces de disfrutar de otros placeres y muchos están constituidos de tal modo que un estado neutral es para ellos doloroso, 3. la juventud es una etapa de ‘embriaguez’ en la cual se buscan los placeres intensos, y 4. los impulsivos (*melancholikai*) por naturaleza siempre necesitan alivio o remedio, pues su cuerpo está permanentemente excitado por su temperamento y siempre están en estado de intenso deseo: el placer expulsa la pena, sea el contrario, sea uno cualquiera, si es intenso, y por estas causas se vuelven viciosos y malos (1154 b 5-12). En su *Comentario* (18) Santo Tomás, agrega que cuando algunos hombres no tienen otros deleites en los cuales recrearse, porque no perciben los placeres intelectuales, y se incitan espontáneamente a su concupiscencia, no son increpables mientras no les hagan daño ni a ellos ni a los demás. Pero si les hacen daño, es algo malo e increpable. Finalmente, en cuanto a aquello ‘malo’ que es causa del deseo de cambio, dice:

‘Así como es propio del hombre malo, cambiar fácilmente, y no tener su mente fija en algo, así la naturaleza que necesita el cambio, no es simple ni perfectamente buena, pues el movimiento es el acto de lo imperfecto’ ... (19).

IV.

De este modo, esperamos haber mostrado cómo es posible que, en contraste con nuestra época, que glorifica el cambio por el cambio mismo, para estos sabios antiguos y medievales, sólo aquellos que fundan sus vidas en elecciones deliberadas y ordenadas al bien, pueden gozar de los auténticos placeres y de la felicidad de relaciones personales estables. Porque, a pesar de estar, ellos también, compuestos del elemento inestable, en lugar de dejarse llevar indiscriminadamente por los impulsos de su imaginación, se detienen a considerar lo que la hora reclama para el bien propio y común, y así gobernados por la inteligencia, pueden limitar sus placeres con la gracia de la medida.

Beatriz Bossi López
Universidad Complutense de Madrid

NOTAS

- (1) A fin de marcar el contexto amplio de mi comunicación, he elegido cinco supuestos básicos que compartieron los principales pensadores de la antigüedad (y que hoy podríamos clasificar como de orden ontológico, gnoseológico, psicológico, político, o ético). Son los siguientes: 1. cada ente es porque hay algo *uno* que lo hace ser aquello que es; 2. es posible conocer la realidad: el *lógos* que conforma la naturaleza con caracteres matemáticos es el mismo *lógos* que nos constituye como sujetos pensantes; 3. el todo es superior a la parte, porque, al integrarla, le da una función propia: para ser feliz un hombre necesita saber que pertenece a una ciudad o grupo estructurado que cuenta con él para su funcionamiento, recibe de él una educación y se debe, de algún modo, a él. Esta relación es esencial para que el hombre halle la felicidad, sea en la vida poética del trabajo, sea en la vida práctica del obrar moral, sea en la vida contemplativa de la investigación; 4. el bien consiste en una medida que es preciso descubrir en cada situación, por lo que 'nada en exceso' es un principio ampliamente conocido y aceptado; 5. esta regla de oro ha de combinarse con el 'conócete a ti mismo' para poder calcular la medida adecuada en que se sitúa el bien en cada caso, teniendo en cuenta las inclinaciones personales que se desvían, a fin de contrarrestarlas. Podemos cuestionar estas hipótesis, pero al menos debemos tener en claro que la negación de algunos de estos supuestos resulta igualmente hipotética. Platón sabía, por ejemplo, que su doctrina de las Formas constituía un principio hipotético indemostrable, (*Fedón* 101 d) pero capaz de ser armonizado con los hechos o con convicciones caras a su filosofía, como la idea de que el cambio encuentra su principio explicativo en la permanencia: sin las Formas, no nos es posible pensar conceptualmente ni cultivar la dialéctica (*Parménides*, 135 c).
- (2) Platón define lo ilimitado como 'todo lo que nos parezca que llega a ser más y menos, y que acepta lo fuerte o suave y lo demasiado, y todo lo semejante, todo eso se debe colocar en la especie de lo *ilimitado* como en una sola forma...en cuanto a lo que no acepte estas clasificaciones, sino todas las opuestas a ellas, en primer lugar, lo igual y la igualdad, y después de lo igual, lo doble y todo lo que con relación a un número sea un número, o una medida con relación a una medida, al incluir absolutamente todo eso en el *límite* podría parecer que actuamos bien' (24 e-25 b). 'El placer es ilimitado por sí mismo y entra en un género que no tiene ni jamás tendrá en sí y por sí, ni comienzo, ni medio, ni fin' (31 a). Existe cierta controversia en cuanto a la interpretación de estos dos géneros. W.D. Ross (*Plato's Theory of Ideas*, Oxford, 1951) y A.E. Taylor (*Plato, Philebus and Epinomis*, London, 1956) entienden el par *peras-apeiron* como antecedente de lo que serán forma y materia en Aristóteles; G. Striker (*Peras und Apeiron. Das Problem der Formen in Platons Philebos*, Göttingen 1970), los toma como agrupando un conjunto de conceptos; J.C.B. Gosling (*Plato: Philebus*, Oxford, 1975) cree que se aplican a las *technai* matemáticas. Sayre (*Plato's Late Ontology, A Riddle Resolved*, Princeton, 1983) considera que *apeiron* corresponde a lo que Aristóteles llama 'lo grande y lo pequeño' i.e. la Díada indefinida. En *Metafísica* (1004 b 32-34) indica que para algunos 'límite' y 'ausencia de límite' son principios reducibles a 'unidad' y 'pluralidad'. Entiendo que se trata de conceptos *funcionales*, que marcan aspectos de lo real, (todo lo que hay en el mundo sensible es mezcla de ambos principios). Hacia el final del diálogo, Platón considera los placeres *impuros*, (mezclados con dolor o necesidad), i.e. los que admiten magnitud e intensidad, frecuencia y escasez, como 'los que llevan lo más y lo menos por el cuerpo y el alma' y son del género de lo *ilimitado*, en tanto que los *puros* no lo admiten y son del género de lo *limitado* o mesurado (52 c-d). Los placeres intelectuales no admiten, en sí mismos, exceso alguno. Sin embargo, en *Timeo* Platón extiende la necesidad de la moderación, inclusive a las actividades intelectuales.
- (3) Sócrates sugiere que el ideal es el resultado de la combinación de ambos ingredientes puestos en común, (*ex amphoin summeichtheis koinos genomenos*) lo que Protarco interpreta como una vida de placer, con aprehensión inteligente y sabiduría (*Fil.* 22 a 1-3).
- (4) 'Parece que es de suma importancia para la virtud ética gozar con lo que se debe gozar y odiar lo que se debe, porque ello se extiende a lo largo de toda la vida y tiene peso y fuerza para la virtud y la felicidad, pues, por una parte, prefieren las cosas agradables y por otra, huyen de las dolorosas' (EN, X, 1, 1172 a 21-26).
- (5) Y aunque Filebo pueda quejarse de que esto lo arruina o los extingue (*apoknaisai*), Sócrates considera que los salva (*apososai*) (26 b 7- c 1). Protarco, por su parte, en una concesión mediadora, acepta que lo que Sócrates afirma encaja con una comprensión inteligente (*kata noun*) del asunto (26 c 3).
- (6) *In Decem Libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachean Expositio*, Torino, Marietti, 1964, en traducción: *Comentario a la Ética a Nicómaco de Aristóteles*, Pamplona, EUNSA, 2000, 1068.
- (7) En el *Gorgias* (500 a) se presenta como 'técnica para distinguir los buenos placeres de los malos'.
- (8) ... 'el bien es aquello que toda alma persigue y por lo cual hace todo, adivinando que existe, pero está sumida en dificultades frente a eso, y sin poder captar suficientemente qué es'. (*Rep.* 505 d 9- e 3).
- (9) La afirmación de que 'los placeres no son malos de otro modo que por el hecho de ser falsos' (40 e 6-10) es un signo de que aquí se conservan intactas ciertas tesis fundamentales del *Protágoras*: el placer en cuanto tal es un bien en sí mismo, pero hay placeres verdaderos y otros falsos, y 'el arte de medir' es capaz de distinguirlos. Por otra parte, esta conclusión del *Filebo* también coincide con el planteo del *Gorgias*, porque a pesar de que el sujeto pueda creer que goza, si su afán es desmedido, se carga de un esfuerzo inútil y pesado para el conjunto de su vida. Por otra parte, el placer plantea un problema añadido en el origen: si es por sí mismo ilimitado y pertenece al género de lo que no tiene comienzo, medio ni fin, escapa a toda cognoscibilidad. Lo que lo hace cognoscible es su mezcla con el principio unificante, la inteligencia, la cual, al ponerle ritmos y medida, lo 'organiza', por decirlo de algún modo, en ciclos manejables.
- (10) Cuando habla de figuras y colores no se refiere a las de los animales o pinturas sino a la belleza de las líneas rectas o circulares y a sus superficies o sólidos geométricos, los cuales no son bellos por relación con otra cosa (*pros heteron*) sino bellos en sí, a los que siguen placeres naturales (*all' autas kath'autas einai, kai touton sumphutous hedonas epomenas*) (51 c 1-d 9).
- (11) Hallamos ecos de esta perspectiva en *Rep.* 590 d: "...para cualquiera es mejor ser gobernado por lo sabio y divino, sobre todo conteniéndolo en su interior como propio, pero si no, dándole órdenes desde afuera".
- (12) En general la mayoría de los intérpretes consideran que la diferencia entre el tratamiento del libro VII y el del libro X corresponde al que existe entre un borrador temprano más rápido y una versión terminada más refinada y filosófica. Mientras en el libro VII dice que el placer es una *energeia* (1153 a 9-15), en el libro X dice que 'acompaña, completa o perfecciona la *energeia*' pero no debe ser identificada con ella. Si tomamos *energeia* como "actualización" y no como "actividad" que es la traducción corriente, es posible armonizar ambas definiciones y acentuar el contraste con la *hexis* o disposición de la cual depende. El momento de placer coincide con la actualización de una potencia, no con el proceso que la precede. La sensación de saciedad no es idéntica al llenado de alimento. "No impedida" significa "conforme con el perfecto estado de la facultad o potencia y de su objeto". Así por ejemplo, el ejercicio físico es placentero cuando no es impedido por el mal estado del cuerpo. Según Aristóteles, no hace falta agregar "percibida" porque una sensación placentera es siempre, de suyo, percibida. No obstante, en *Retórica* 1369 b 33-35 Aristóteles, en un tratamiento del asunto probablemente anterior a *EN*, utiliza la fórmula de los 'académicos' para definir el placer como movimiento *-kinesis-* del alma, o intensa restauración *-katastasis-* hacia el estado natural.
- (13) Aristóteles parece aquí coincidir con el Platón del *Fedón* quien también rechaza los placeres sensibles porque atrapan la atención y apartan el alma de la contemplación. Para el Estagirita, un bien es más elegible combinado con otro que separadamente, lo que prueba que el placer *es un bien*. Los que dicen que un hombre, en los más grandes infortunios, será feliz si es bueno, hablan por hablar (1153 b 9-21). Curiosamente, Santo Tomás atribuye esta opinión a 'los estoicos' (obra citada, 1056).

- (14) Tomás de Aquino (obra citada, 1427) observa que debiera considerarse que ciertos placeres son simples, sin mezcla, y no admiten el más y el menos, como el que sigue a la contemplación de la verdad, en tanto que otros, mixtos, por la combinación de elementos sensibles que causa el placer, pueden convenir más o menos a la naturaleza del que se deleita, con lo que parece estar adivinando la diferencia que establece el mismo Platón en el *Filebo* (52 c-d). Peor coincide con Aristóteles al comentar que no corresponde decir que los últimos no son determinados ni buenos. Por su parte, Gauthier-Jolif, en su comentario *ad locum*, explican que si el placer de la contemplación es 'más grande' que el placer de comer, por ejemplo, no es porque el placer es algo indeterminado que admite diferentes grados, sino porque es un género que engloba especies diferentes, donde cada una, aunque perfectamente determinada en sí misma, realiza 'más o menos' el concepto (Aristote, *L'Éthique a Nicomaque*, Tome II, Commentaire, Louvain-Paris, 1970, p. 825).
- (15) En la *Metafísica* 1048 b 18-35, Aristóteles explica la diferencia entre una *energeia* y una *kinesis*: en el caso de la primera el fin está incluido en la acción misma y la acción es instantánea: hacerlo y haberlo hecho se cumplen al mismo tiempo; en el caso de la segunda es algo exterior a ella. Como ejemplo de la primera pone el ver, el comprender y el pensar; como ejemplo de la segunda, el construir, el caminar y el adelgazar: el paso de la disposición a la actividad no es un proceso sino una manifestación instantánea. En su comentario *ad locum* Santo Tomás comenta que aunque se pueda *llegar* al placer rápida o lentamente no se deleita uno velozmente (obra citada, 1429): el deleite es cierto todo, completo en el primer instante en el cual comienza a ser (1439). También dice que el placer no es la saciedad o la generación sino algo que se sigue de esto (obra citada, 1430).
- (16) 'Diferentes son los placeres que proceden de <fuentes u orígenes> nobles respecto de los que proceden de los vergonzosos; y no es posible sentir el placer propio del hombre justo sin ser justo...' (*Ética Nicomaquea*, 1173 b 28-30). 'En cada actividad hay un placer propio, es bueno el que corresponde a una actividad buena, y malo el que a una mala, pues los deseos de lo bueno son laudables y los de lo malo, reprobables' (cf. *EN*, 1175 b 26-28). Santo Tomás comenta que lo deleitable en sentido absoluto para el hombre es lo que le resulta agradable según la razón (obra citada, 1432).
- (17) Podría parecer que esta posición es contraria a la tesis de los placeres falsos, que mantiene Platón en el *Filebo*, pero sólo se trata de una contradicción aparente, ya que 'falsos' quiere decir 'malos': son falsos, no porque el sujeto no goce con ellos, en tal sentido todos los placeres, en cuanto experimentados, son verdaderos, sino en cuanto engañan al sujeto respecto de lo que 'prometen' o de las expectativas que despiertan. Para Platón este mundo de objetos atractivos para el cuerpo es un mundo de sombras inconstantes, el mundo de la caverna, el mundo de la apariencia. Los hombres deberán levantar su mirada hacia los cuerpos celestes como modelo de afinación virtuosa y regular (*Timeo* 47 b-c). Para Aristóteles en este mundo imperfecto y sublunar 'todo tiene en sí mismo algo divino, a saber, la inclinación de su naturaleza, que depende del primer principio, o aún la forma misma, que es el principio de esta inclinación' (Tomás de Aquino, obra citada, 1060). Asimismo Tomás entiende que aquello en lo que convergen los malos, a saber, en apetecer el placer, parece pertenecer más a la naturaleza que a la malicia (1423).
- (18) Santo Tomás, obra citada, 1072; 1075; 1078.
- (19) Santo Tomás, obra citada, 1079; se refiere a *Física*, 201 b 31-32. En cuanto a la opinión de Aristóteles según la cual nadie elegiría tener durante toda su vida una mente infantil (aunque los niños estimen disfrutar sobremanera) ni disfrutar haciendo algo muy vergonzoso toda su vida, aún si jamás tuviera que apenarse, Santo Tomás entiende que lo dice contra los epicúreos, quienes 'sostenían que los placeres deshonestos no deben evitarse' (obra citada 1436).