

LA NATURALEZA DEL PLACER EN LA FILOSOFÍA DE PLATÓN

Francisco Bravo

RÉSUMÉ

La question du plaisir, entendu comme problème philosophique, s'annonce chez Platon selon divers points de vue. L'article en question présente ce débat qui du Philèbe au Gorgias, en passant par le Protagoras et la République affirme la nature du plaisir, nature qui ne peut être qualifiée de physiologique exclusivement. La motivation de la critique au XXème siècle offre à son tour, en relation avec la thématique du plaisir chez Platon, d'autres perspectives, où des auteurs comme J. Gosling, C. C. W. Taylor, D. L. Perry et G. Ryle revendiquent un renouvellement du débat comme une analogie moderne depuis le fond même de la problématique, dans le Gorgias, entre Socrate et Calliclès, l'enfant terrible.

La renovación de la reflexión sobre el placer que tuvo lugar a comienzos de la época moderna¹ tiene actualmente su paralelo² e incluso su eco particularmente en el horizonte de la filosofía política y de la filosofía analítica. Más aun: el remozamiento del epicureísmo en la obra de Pierre Gassendi, a mediados del siglo XVII³ y el lugar que ocupó la

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 estos y otros títulos: *De vita et morbus Epicuri libri coto*. Barbier. Lyon. 1647; *Philosophia Epicuri Syntagma*. Lyon. 1649; *Syntagma Philosophicum*. Lyon. 1658; *Opera omnia*. Lugduni. 1968, vols. 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 sue 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 artículo "Critique contemporaine des faux plaisirs dans le *Philèbe* de Platon". En M. Dixsaut (De.). *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

problemática del placer en el pensamiento de Hobbes, entre otros, han llevado a algunos a creer que el hedonismo se halla a 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 problemática sobre el placer, volvamos nuestra atención a los griegos, y en particular a Platón, uno de los filósofos griegos que con mayor frecuencia y sistematicidad se preocupó por esta problemática y que más ha influido en la renovación contemporánea del interés por esta materia.

Pero hay que señalar desde el comienzo ciertas diferencias fundamentales entre las 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 fisiológicas 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 indagaciones cristalizó en una tradición *científica* impulsada por Empédocles, Anaxágoras y Diógenes de Apolonia bajo el influjo de las investigaciones médicas: la segunda dio 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 psicológico*⁷, el cual parece corresponder

hedonismo de J. Locke. Cfr. E. A. Discroll, "The Influence of Gassendi on Locke's Hedonism", en *International Philosophical Quarterly*, 12 (1972), pp. 87-110.

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. Hirschman. *The Interest and the Passions*. Princeton. U. P. 1974.

5. Cf. a este respecto, la obra paradigmática de D. L. Perri. *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: Goslyng-Taylor. 1982).

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

a lo que Freud llama "el principio del placer": según éste, el placer es el único bien que los hombres (y 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 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 ensayo, me dedicaré a analizar la solución platónica al problema de la naturaleza del placer, vinculándola eventualmente con algunas proposiciones más recientes.

Teorías sobre la naturaleza del placer se atribuyen, en el siglo V a. de C. a Empédocles, Anaxágoras y Diógenes de Apolonia⁹. En Platón, primero se da la indagación evaluativa, desarrollada por primera vez en el *Protágoras* (315b-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 este reconocimiento no alcance aquí la claridad que en el *Filebo*¹¹; también que todo placer tiene una *causa eficiente*, que se identifica con lo agradable: son, en efecto *tà hêdéa*, las cosas agradables, *tà polûnta hêdonên* (351 d-e1),

Cambridge, C.U.P. 1903, pp. 59-63.

8. Esta constatación se da, por ejemplo, en la *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*; Goslyng-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.

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 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* (54-65) la causa del placer se aborda como un problema, la aseveración en relación con ella es clara desde el *Protágoras*. En este diálogo se da además una manifiesta preocupación por los términos hedónicos, tan atendidos por los filósofos analíticos¹⁴: en efecto, se multiplican y precisan términos como *hêdy* (placentero), *hêdesthal* (complacerse), *hêdonê* (placer) y sus sinónimos: *tôchaireîn* (gozo), *chartôn* (deleitante), *terpnôn* (encantador)¹⁵.

Sólo en el *Gorgias* -un diálogo temprano en el cual, según algunos intérpretes, Sócrates ataca 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 dicha cuestión. Este diálogo tardío se propondrá, en efecto, *tò tês hêdonês génos ideîn hêntina pot' êchel physin* (44e8), ver cuál es la naturaleza genérica del placer, o más brevemente, *hêntin physin êchein* (405c8), cuál es su naturaleza. También determinará el método para la solución de este problema: entre otras cosas, la naturaleza del placer no debe estudiarse 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 se enfrenta con el hedonismo desenfadado de Calicles.

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

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

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

15. Se precisa además la diferencia entre *gozo* (*euphrainesthai*) y *placer* (*hêdesthai*) (*Prot.* 337c).

¿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 proceso de constante repleción (*plêrôsis*) de los apetitos, insaciados e insaciables. Sin este proceso de constante repleción no puede haber placer ni vida de placer. El placer comporta, pues, cierto tipo de repleción o llenamiento (cfr. 494a6-7). Sócrates no contradice a su recalcitrante interlocutor. Acepta que desde el punto de vista fisiológico el placer consiste en un proceso de repleción, de llenar otra vez lo que ha sido previamente vaciado, de restaurar una plenitud destruida y exigida por la naturaleza. No contento con ello, refuerza esta idea del placer-repleción con 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 deberse originariamente a Empédocles¹⁶ y se repitieron insistentemente en el siglo V. Parece que fue defendida un poco antes por el médico pitagórico (o pro-pitagórico) Alcmeón de Crotona, en cuya teoría de la salud¹⁷ ésta se preserva por el equilibrio de las energías del cuerpo (*synektikên tèn isonomian tòn dynameôn*). Operativamente, la consecuencia inmediata de esta concepción fue que el tratamiento médico se concentró en el esfuerzo por restaurar el equilibrio, sea mediante una dieta adecuada o por medio de una purga¹⁸; la consecuencia teórica que el placer se concibió como un proceso de repleción, que es, con más exactitud, como lo subraya el *Filebo*, un proceso de recuperación de la armonía natural perdida. Según el *Filebo*, la naturaleza es armonía: al romperse la armonía, es la naturaleza la que se destruye y “se genera el placer”¹⁹. La misma doctrina se formula ontológicamente, recurriendo a la ontología de los principios: “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 vida se

16. Aecto, 4. 9. 15 (= DK A 95): *Empédoklês tâs hêdonàs gignesthai... katà tò êlleipôn pròs tèn anaplêrosin*. Cf. Goslyng-Taylor. 1982: 21.

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

18. Cf. Goslyng-Taylor, 1982:23. A. Dies (*Platon, Philèbe*. “Notice”, p. Li, n. 1, reseña algunos textos médicos que abundan en esta idea.

19. *Fil.*, 31d; cf. *Tim.*, 64c.

torna hacia la restauración de la propia esencia (*eis tèn autôn ousian hódon*), es este mismo retorno el que, en todos los casos, constituye el placer" (32b).

Tenemos, pues, que Platón, influido por las doctrinas médicas del siglo V, hizo suya la idea del placer-repleción sugerida por Calicles, aceptada por Sócrates y originalmente constituida por Empédocles. En oposición a ella, el dolor se concibe como un proceso de vaciamiento (*kénôsis*) o "depleción"²⁰, fácil de ejemplificar con los fenómenos del hambre y la sed²¹. 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" (585b 10). Platón llega, de este modo, como dicen J. Goslyng y C. C. W. Taylor (19-82:105), a una "teoría general del placer" que pone como elemento común a todos los placeres, corporales o mentales, un proceso de *plêrosis* o 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 (*anaplêrosin*)"²².

Así, según la teoría general del placer alcanzada en la *República*, el placer es, no un estado (*hêxis*), sino un movimiento (*kinêsis*) o, con más precisión, un proceso (*gênesis*) 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 gênesis estin*) y que en consecuencia, "no tiene ninguna existencia" (*ousia dê ouk esti tò parápan hêdonês*: 53c5-6). Es una tesis sustentada por "ciertas genes refinadas"²³, 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), cerrado sobre sí mismo, y la del

20. Permítaseme el uso de este neologismo, como contrapartida de "repleción".

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

22. EN, X, 3, 1183 b 7-8.

23. Sobre estos "refinados", cf. A. Dies, *Platon, Philébe*, "Notice", p. LXII ss.

que “tiende siempre a otra cosa” (53d4). Es obvio que el primero es, por naturaleza, superior (56d6) al segundo, que le es inferior. En efecto, sólo el primero tiene *existencia*, mientras que el segundo se halla en perpetua *génesis* (54a). 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 ética²⁴, pero sólo para combatirla y negar la tesis del placer-génesis en la que ella se funda²⁵.

Sin adentrarnos en este debate, que pertenece a la evaluación del placer en la vida del hombre, 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. Perri, que hemos señalado al comienzo. Lo único claro es que, para el autor del *Filebo*, el placer consiste, desde el punto de vista fisis-psíquico, en un proceso de repleción.

¿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 una previa “depleción”. Es una idea que parece expresar el *Fedón* (60b) señalando la inseparabilidad del placer y del dolor: si alguien persigue uno de ellos y llega a atraparlo, se lee, casi siempre (*schêdon ... aei*) se ve obligado (*anagkázesthai*)

24. EN. 1152 B 12-15.

25. EN 1153 a 10. 1152b 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 héseôs*); y en vez de sensible (*aisthêtikê*) hemos de decir “no impedida” (*anempôdiston*) (1153 a 15; cf. 1174 b 14 ss).

a atrapar al otro (60b8). Esto es más fácil de ver 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 que les preceden. Pero la *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 que, “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 estos 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 aquellos 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 así ante la siguiente dificultad, que podría socavar la teoría general antes analizada: o bien todo placer es un proceso de repleción, y entonces 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 violencia 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 (*anaistheton*)”²⁶. 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 *kénôsis* que les antecede, “no es ni

26. También para Aristipo el viejo, el placer es “un movimiento ligero, que se resuelve en sensación” (Diog. L. II. 85).

sensible ni dolorosa" (*hosa tàs endeias anasthêtous échonta kai alypoús*: 51b6-6). 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 repleciones 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 repleción 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 la *República* IX (585a-e) recurre a la idea de repleción para argumentar que los placeres corporales son menos reales que los intelectuales, pues su repleción es menos consistente: cuanto más real sea la repleción, más real será también el placer (585b). En el límite, ciertos placeres corporales (los del tirano, por ejemplo) son irreales, pues son insaciables; lo que equivale a decir que la repleción en que harían de consistir es irrealizable (cfr. 586a ss).

Aún más irreales son los llamados placeres-reposo, que no comportan ningún tipo de repleción. Precisamente para negar su realidad, Platón sostiene que hay unos placeres que no vienen a continuación de dolores (cfr. 584b). La intelección de su pensamiento exige, pues, que precisemos la relación entre el placer y el dolor: ¿son contrarios (*enantia*) entre sí?

Sobre todo en este punto, la teoría platónica del placer muestra 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 coexistir en el mismo sujeto y desaparecer de él *háma*, a la vez (cfr. 496c-497a). El dolor de la sed y el placer de aliviarla, por ejemplo, se dan en el mismo sujeto y desaparecen de él simultáneamente. La conclusión del *Gorgias* parece imponerse: el placer y el dolor no son contrarios entre sí. Pero luego vio Platón que el dolor de la sed y el placer de aliviarla no se dan ni desaparecen a la vez. Que no lo viera en el *Gorgias* se debió, según E. R. Dodds²⁷, a que todavía no había ahondado en la lógica de los contrarios. Lo ve, en cambio, y con claridad cre-

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

ciente, en el *Fedón* (60a-b) y en la *República* (583c3). Según D. Gallop²⁸, la postura de Platón en el *Fedón* es intermedia entre las que defiende en el *Gorgias* y en la *República*. Creo, por mi parte²⁹, que no difiere de la que sostiene en la *República*. En el *Fedón* 60b5 se prepara, en efecto, la reflexión sobre los contrarios que tendrá lugar en 72d-e y 102 b ss. Es, pues, de suponer que, si anticipa como ilustraciones de estos últimos el placer y el dolor, es porque los considera como contrarios entre sí. Más aún, ya en 60b se les aplica, *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 el 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 *háma 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 el libro IX de la *República* (583c3), donde Platón sostiene sin equívocos que *enantion lypê hêdonên*: que el placer es contrario al dolor. Esta conclusión, que es ilustrada en el *Fedón* con ayuda de una fábula (cfr. 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 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 sí³⁰. Acepta, en efecto, que el dolor es una sensación, pero niega que el placer sea tal. ¿Cómo se opondrían, pues entre sí dos entes que pertenecen a diferentes niveles de la realidad? El *Filebo* defenderá, por su lado, la existencia de los placeres “mixtos” y los concebirá como mezclas de placer y dolor. ¿Cómo podrían “mezclarse”, si son contrarios entre sí?

Parece que el propósito de Platón al sostener que el placer y el dolor

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

29. Goslyng-Taylor, 1982: 87.

30. D. L. Perri, 1979: 80.

son contrarios entre sí es un propósito polémico: intenta dar un mentís a quienes pretenden que puede haber un placer-reposo del dolor. Su razonamiento es el siguiente. Si el placer y el dolor son contrarios entre sí, hay entre ellos un estado subjetivo intermedio en que no se experimenta ni el uno ni el otro (*Rep.*, 583c5), un estado que, por tal razón, puede considerarse como *hêsychieian tina tês psychês* (583c7), como un reposo del alma³¹. Si el reposo se da 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, se da con respecto al placer (como ocurre al final de una experiencia agradable), se mostrará doloroso (*hyperón*: 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. Además, lógicamente hablando, la naturaleza del placer o del dolor no puede definirse por la negación de su contrario³². 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”³³, la *ataraxia*. 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”. ¿Es siquiera concebible que Epicuro tuviera esta intención? Lo que Platón, por su lado, intenta poner en claro es que, en relación con la realidad del placer (*prôs hêdonês alêtheinan*), los pretendidos placer-reposo del dolor son puramente aparentes.

Para reforzar esta tesis, añade al argumento lógico que estamos analizando uno de carácter fisio-psicológico: hablando en general, los placeres no pueden ser simples reposos del dolor, pues hay placeres que “no vienen a continuación de dolores”³⁴: los olfativos, los estéricos, en general, y los puramente epistémicos... ¿Significa esto que no todos los placeres son placeres-repleción? Ya hemos visto que no. Sólo significa

31. *Fil.*, 32 e.

32. *Fil.*, 43 d.

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

34. *Rep.*, 584 b 1.

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 necesidad³⁵. 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 del placer repleción aporta uno de los elementos definitorios de todo placer y, además, el criterio para discernir los placeres reales de los puramente aparentes. También permite 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); basta adelantar que ella 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 que se hayan en juego, a señalar las diversas clases de placer que Platón distingue.

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 aquellos en que la repleción es inexistente o imposible. Hemos visto que es *inexistente* en los placeres-reposo, es decir, en aquellos 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 (*doloúsas, 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", a tenor de la *República* (486b5)). Sócrates compara a sus cultivadores con los insensatos que llenan toneles sin fondo³⁶ y califica sus placeres de "fantasmas del verdadero placer" (*eidôlois tês alêthoús hêdonês kai eskiagraphêménais: Rep., 586b8*).

35. Cf. *Filebo*, 43 B-C-, 51 b.

36. *Gorg.*, 493 b.

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 sólo en el cuerpo, otros sólo en 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) que colindan entre sí, como el que nace del acto de rascarse. Los psico-somáticos se dan 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 en la *República* (584c7) y largamente analizados en el *Filebo* (35a ss.): su *plêrôsis* se da *in spe*, y por tanto, sólo en el alma, con ayuda de la memoria (35b). “¿No crees -pregunta Sócrates a Protarco- que, guardando esta esperanza de una repleción (*epizôn mén plêrôthêsthai*), se experimenta gozo al acordarse de ello y que, a la vez, se sufre de sentirse vacío?” (36b). Sufriendo del dolor actual, el sujeto se acuerda de lo que al hacerse presente detendrá el dolor, pero aún no se halla presente, y en tal situación, una de dos: o “se guarda la clara esperanza de llenarse”, y entonces el recuerdo genera gozo (*tó 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)³⁷. 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 típicamente 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)³⁸. Esta misma mezcla de dolores y placeres que tiene lugar sólo

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

38. 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 epi eupragia* (*Rhet.* 1386 b 19-20), un dolor perturbador y dirigido contra la buena suerte.

en el alma se da 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 *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, reconoce Platón los placeres Reales: esos que el *Fedón* (59a) llama 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 verdadera virtud (cf. 68b8-69a5). El *Filebo* los llama "placeres sin mezcla" (*tàs ameitous*: 50a), por contraste con los "mezclados" (*meichtheisais hêdonás*: ibid.), y los considera como los placeres verdaderos (*alêtheîs*: 51b1) o puros (*katharàs hêdonaús*: 52c1; cf. 53a t 63e). Entre éstos se menciona, 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, que, según el *Fedón* (68b ss), es la del filósofo.

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, ya en Teofrasto³⁹, en la antigüedad, pero sobre todo en la segunda mitad del siglo XX⁴⁰. Imposible considerarlos, en los límites de este ensayo. 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.

Volviendo al plano fisiológico, recordemos que el placer no es un estado, ni una actividad, sino un proceso de repleción. Pero decir esto

39. Theophraste, Frg. LXXXV, *Opera omnia*. De. 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' *De sensibus*", *Phronesis*, vol. 4, n° 1 (1959), 59-70.

40. Cf. mi artículo "La critique contemporaine...", antes citado.

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*. Teófrasto⁴¹ refiere que tanto Empédocles como Anaxágoras “consideran el placer, sea como una clase de *aisthêsis*, o como un fenómeno siempre asociado con *aisthêsis*”. 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 Taylor⁴², no está claro qué quiere decir el autor al clasificarlos de esta manera: primero, por la multivocidad del término ‘*aisthêsis*’⁴³; 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 (*hêntina physin êchei*: 45c5), hay que atender a los más vivos y violentos” (45a1), que son los “placeres del cuerpo” (45c5), y por cierto, no en su estado normal sino en su estado patológico (45c), pues es en éste donde tienen lugar “los más grandes deseos, y los placeres más vivos son aquellos que van precedidos de los más grandes deseos” (45b). Es, pues, explicable que Platón termine 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 un tanto vagamente D. L. Perry⁴⁴. Así y todo, no hay ningún texto platónico que asevere explícitamente que el placer es una sensación. Claro que tampoco hay ninguno en que el autor emita una negación explícita del placer-sensación. Tal negación sólo llega a darse en Aristóteles⁴⁵, y recientemente en G. Ryle⁴⁶, y ésta es la razón por la cual se la considera como una negación aristotélica-ryleana⁴⁷. Hay, sin embargo, un texto del *Filebo* que podría

41. Teófrasto, *De sensu*, 16 (=DK 31 A 86, N° 16).

42. Gosling-Taylor, 1982: 16.

43. Gosling-Taylor, 1982: 18.

44. D. L. Perry, 1967: 14 ss.

45. EN, VII, 1153 a 15.

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

47. Cf. mi artículo, “La critique contemporaine...”, p. 245.

considerarse como una aproximación a tal negación: en la página 34a de este diálogo se define el *recuerdo* como una “conservación de la sensación” (34a7), y se lo distingue 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 Agustín⁴⁸, “*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 Baier⁴⁹ extiende esta negación al dolor. Generalmente se cree, sin embargo, que el dolor, por oposición al placer, es una sensación⁵⁰. Ha sido G. Ryle⁵¹ 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. Gallie⁵² objeta 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 indiferente⁵³. Si el placer es una sensación, debe poder preguntarse lo mismo. Pero describirlo como agradable sería redundante o algo peor, y caracterizarlo como desagradable sería contradictorio. D. L. Perry está de

48. S. Agustín. *De quitate animae*.

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

50. D. L. Perry. 1967 : 78-80.

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

52. W. B. Gallie. “Pleasure”, *PAS*, Suppl. 28 (1954) 147-148.

53. Cf. G. Ryle. *The Concept of Mind*, p. 195; *Dilemas*, p. 58.

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 el tenis 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 Ryle⁵⁴ funda en la inseparabilidad lógica entre el placer y su objeto y la separabilidad, igualmente lógica, entre la sensación y su 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: a) un objeto, y b) un objeto del que se es consciente. Ryle⁵⁵ es categórico al 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 sensación⁵⁶.

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 no localización del placer y la localización de la sensación, en el

54. G. Ryle, *Dilemas*, 61.

55. G. Ryle, *Dilemas*, p. 61.

56. *Ibid.*, p. 59.

cuerpo y, segundo, la dependencia lógica del placer y la independencia lógica de la sensación respecto a su objeto, parecen al menos insinuados 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, inlocalizables en el cuerpo. Platón insiste, además, en que el placer, al igual que la opinión, tiene un objeto⁵⁷ y, por cierto, un objeto que, si es de los placeres anticipatorios, el sujeto, además de atraparlo en esperanza (cf. 39e-40a), lo formula en un discurso (40a) y lo representa, al mismo tiempo que se representa disfrutando de él (40a); e. d., un objeto del que es planamente consciente y no puede no serlo. Es esta característica del placer de tener un objeto del que el sujeto es plenamente consciente -una característica que lo vincula estrechamente con la opinión, dándole la fisonomía de una actitud proposicional- la que permitió a Platón hablar de placeres falsos: y es, sin duda, su reflexión acerca de ella la que más ha influido en el replanteamiento contemporáneo del problema de la naturaleza del placer.

En efecto, la estrecha relación que el *Filebo* establece entre el placer y la opinión ha hecho creer a intérpretes como I. Thalberg⁵⁸ 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"⁵⁹. Según el autor del *Filebo*, todo placer comportaría: a) conciencia 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 Quine)⁶⁰ 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 falsos⁶¹. El

57. Platón. *Filebo*, 37a7: *Kai tò ge hò hêdomenon hêdental* (el plural supone también un objeto que place).

58. I. Thalberg. "False pleasure". *The Journal of Philosophy*, 49, 3 (1962), 71.

59. Véase también Goslyng-Taylor, 1982 : 433, y J. Goslyng, "False pleasures: *Phulebus* 35c-41b", *Phronesis*, 4, 1 (1959) 44-53.

60. W. V. Quine. *Word and Object*. N. Y., 1960, pp. 150-156.

61. Contra la interpretación de Thalberg objeto 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

principal argumento de J. Gosling⁶² 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, *orthotês* 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 este debate, además de las sutiles reinterpretaciones del *Filebo* a las que dio 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 a pie de página de los diálogos de Platón. Ello indicaría, para nuestra consolación, que al reunir los retazos en que el filósofo ateniense lanza sus atisbos sobre la naturaleza del placer, no hemos hecho "arqueología del saber".

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

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

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).

62. Cf. J. Gosling, 1959: 50, en la N^o. 2.

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, ponga en paralelo 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 sólo en el cuerpo, sólo en 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 desarmado 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*⁶³, 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 ilimitado un placer propiamente dicho, es decir, una repleción que se resuelve en la armonía del ser viviente, y en particular, del ser pensante.

63. *Filebo* 31 a 7: *hêdonês dè ápeiron te autê*. Cf. 28a.