

BEATRIZ BOSSI LÓPEZ

Universidad Complutense
Madrid - España

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 Aristóteles¹, creía que el autocontrol respecto de los placeres está en la raíz de la construcción del carácter. En el *Filebo* Platón se plantea una pregunta que nos hacemos nosotros también hoy día, a saber, cuál es la fórmula de la verdadera felicidad humana. Filebo está tumbado y casi no participa de las conversaciones ni se molesta en argumentar a favor del placer erótico, que le parece el mejor de los bienes a los que puede dedicarse en la vida. Sócrates dialoga con Protarco para explorar la cuestión de los ingredientes de la *eudaimonía*. Esta palabra suele traducirse como "felicidad" pero significa algo diferente de un mero sentimiento subjetivo de placer; se trata más bien de la satisfacción profunda y serena que se alcanza cuando uno ha sabido llevar las capacidades humanas a su máximo desarrollo. La etimología de la palabra tiene una cierta relación con lo religioso, ya que está ligada a la dote natural que un buen *daimon* (una de esas divinidades intermedias que suele

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 *poiética* 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, (Cf. *Fedón* 101 d) pero creía que era 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 (Cf. *Parménides*, 135 c).

establecer una cierta mediación entre dioses y hombres) ha tenido la gentileza de aportar.

Dos candidatos contrarios 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 que lo limite. Por la otra, la inteligencia o el saber, que pertenecen al orden de lo limitado, y que operan estableciendo diferencias y uniones, números y medidas. Sólo la inteligencia puede gobernar el deseo multiforme del apetito, persuadiéndolo o castigándolo, según convenga. La felicidad consistirá en una proporcionada mezcla de "aguas austeras y saludables", i.e., los saberes, con algunas gotas de ciertos placeres verdaderos que emanan de "la fuente de miel" (61 c 4-8)².

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)³. Sin él, no es posible elegir el buen fin de la acción —propio de la virtud ética—, ni tampoco acceder a la sabiduría práctica. 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, no dualista, que no rechaza al placer de plano, y que resultó provechosa para Aristóteles. Por su parte, el Estagirita se esforzó por rebatir la interpretación "académica" del placer como un proceso de "movimiento" o 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: "*solamente a veces algunos aceptan la naturaleza de los bienes*" (32 d).

Platón hace decir a Sócrates que 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. Recordemos que Afrodita, la diosa del placer amoroso y madre de Eros, es hija de la medida, porque ella misma nace de la espuma del mar gracias a la intervención de su hermano Tiempo —*chronos*— quien supo poner límite al eterno copular de su padre Cielo (Urano) sobre la Tierra (Gea)

²Sócrates sugiere que el ideal es el resultado de la combinación de ambos ingredientes puestos en común, lo que Protarco interpreta como una vida de placer, con aprehensión inteligente y sabiduría (*Filebo*, 22 a 1-3).

³"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" (*Ética Nicomaquea*, X, 1, 1172 a 21-26).

para liberar a los dioses del seno de su madre. Ante el comentario de Sócrates, Filebo se queja de que esto los arruina o los extingue (*apoknaisai*), pero Sócrates considera que los salva (*apososai*) (26 b 7 - c 1). Es lógico pensar que al imponerle sus ciclos y sus ritmos, sus umbrales y sus tiempos naturales, la diosa promotora del placer erótico evitó que el placer destruyese al hombre⁴. Es fácil darse cuenta de que la estrategia de Platón consiste en usar a la diosa venerada por "el amante de los jóvenes" (eso quiere decir el nombre "Filebo") como un ejemplo de lo que nosotros hemos de hacer con el placer, a imitación suya: si deseamos protegerlo, hemos de integrarlo y armonizarlo en una vida plena, mixta, combinada con otras actividades, que la inteligencia organiza y rige, por medio de la medida. En tal sentido tenemos en Platón lo que podría ser un claro testimonio del nacimiento de lo que hoy llamamos "inteligencia emocional". O la inteligencia atiende al conjunto de las emociones y les da sus ocasiones oportunas o no es inteligencia.

II.

A. 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 avergüenzan 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.

La satisfacción de los apetitos no es buena o mala en sí misma, sino que su valor depende de su contribución al estado general del alma (504 d). De modo que Sócrates deja asentados dos puntos esenciales:

1. por una parte, la tesis de que placer y bien no son lo mismo (506 c 6) y
2. por otra, la tesis de que la búsqueda del placer se subordina a la del bien y no viceversa (506 c 9).

La *excelencia* o *virtud* está presente en algo debido a un cierto *orden* (506 d 5-8). Sócrates está convencido de que el moderado (*ton sophrona*) hace todo noblemente y por ello, es bienaventurado y feliz, en tanto que el intemperante obra mal y es infeliz (507 c 1 - 5). 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 injusti-

⁴Protarco, por su parte, en una concesión mediadora, acepta que lo que Sócrates afirma encaja con una comprensión inteligente del asunto (26 c 3).

cia es peor que padecerla, porque si el sujeto invierte el orden natural según el cual la razón domina y los apetitos son moderados por ella, daña su alma, se impide producir actos que traen la felicidad, y por ello se queda solo, respecto de quienes podrían ayudarle a recobrar el equilibrio. 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 (dice "una jarra agujereada"), 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 dos tipos de disciplinas: mientras unas complacen el cuerpo y el alma (la cocina contenta el paladar, la cosmética aparenta belleza y la retórica demagógica lisonjea al pueblo), las otras los mejoran (la medicina procura la salud, la gimnasia trae el vigor, la filosofía investiga la verdad), no gratificándolos *sino combatiendo los impulsos desordenados*. Las primeras son indignas, 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, persuadiéndolos o refrenándolos (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, 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 aquél que persigue el exceso de deleites, pues por ello le sucede que se entristece por una pequeña falta de deleites"⁵.

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

B. 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 arrepiintiéndonos a cada paso (356 d 4 - e 4)⁶. 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

⁵ *In Decem Libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomacheam Expositio*, Torino, Marietti, 1964, en traducción: *Comentario a la Ética a Nicómaco de Aristóteles*, Pamplona, EUNSA, 2000, 1068.

⁶ En el *Gorgias* (500 a) se presenta como "técnica para distinguir los buenos placeres de los malos".

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 real⁷, 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*.

C. 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: la inteligencia (443 b 9 - e 2). 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 arbitrariamente, sino para integrarlo.

D. En el *Filebo* Sócrates sostiene:

"Todo lo que nos parezca que llega a ser 'más y menos', y que acepta ser 'fuerte o suave', y lo que admite 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 acepta estas clasificaciones, sino todas las opuestas a ellas, como, 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 otro número, o una medida con relación a otra medida, al incluir todo eso completamente en 'el límite' podría parecer que obramos bien" (24 e - 25 b).

⁷[...] "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).

Y con respecto al placer establece que:

“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).

Sin embargo, hacia el final del diálogo, Platón distingue, por una parte, 1. los placeres “mixtos” (así llamados porque están 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*, y por la otra, 2. los placeres “puros” o absolutos, que no lo admiten, y por tanto son del género de lo *limitado* o mesurado (52 c-d). Conforme con este criterio, ciertos placeres estéticos e intelectuales no admitirían, en sí mismos, exceso alguno. Sin embargo, en el *Timeo*, Platón extiende la necesidad de la moderación, inclusive a las actividades intelectuales, de modo que la razón ha de ponerse límite a sí misma cuando, por ejemplo, el cuerpo requiere de alimento, ejercicio, descanso, etc. Por tanto, según el tipo de contexto en que nos encontramos, Platón parece oscilar entre poner al placer *tout court* en el reino de lo ilimitado, (primera parte del *Filebo*), o restringirlo como tal sólo al placer sensual restaurador (segunda parte del *Filebo*), en un intento por liberar los placeres intelectuales y estéticos “puros” de la clasificación de “males”. Esta observación es importante porque, como veremos, Aristóteles critica la idea de que el placer no pueda ser un bien por admitir gradaciones: también la salud y la virtud admiten gradaciones cualitativas y sin embargo, son bienes. Existe cierta controversia en cuanto a la interpretación de estos dos géneros o especies de “lo ilimitado” y “lo limitado”. Por mi parte, en términos generales, adhiero a la posición tradicional de D. Ross y de A. E. Taylor⁸. Se trata de conceptos *funcionales*, que marcan aspectos de lo real, ya que todo lo que hay en el mundo sensible es mezcla de ambos principios, y por tanto no deben ser aplicados en forma absoluta.

Si esto es así, en defensa de Platón habría que decir que *todas las cosas del mundo sensible* admiten gradaciones y son mezcla de estos dos principios originarios, por lo que nada es absolutamente bueno ni absolutamente malo, pero en principio (en abstracto, podríamos agregar quizás), la razón es limitadora y por eso, es buena en sí misma (proporciona armonía y equilibrio en el alma si administra bien la energía psíquica) en tanto que el placer es ilimitado y, por ello, malo (ya que, en su acepción sensual más extendida, tiende a desequilibrarnos y a poner en peligro las operaciones intelectuales que pueden gobernar adecuadamente la vida moral).

⁸W. 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”.

Frente a un Filebo que reencarna la fascinación que el placer ilimitado ejerciera en Calicles, Sócrates insiste en que no hallaremos otra forma de explicar la *maldad* de ciertos placeres, sino porque son *falsos* (40 e 6-10). Esta tesis "socrática" ha traído grandes controversias entre los investigadores y muchos coinciden más bien con el punto de vista que Platón pone en boca de Protarco, para quien "todos los placeres son verdaderos para el sujeto que siente placer". Aunque Sócrates reconoce este punto, sin embargo, insiste en su defensa de la identificación "maldad-falsedad". La falsedad (y la maldad) estriba en el carácter engañoso de ciertos placeres que parecen prometer la panacea y en verdad, cuando son satisfechos, nos dejan decepcionados. Protarco apunta que, en tales casos, lo que es falso no es el placer en sí, sino la creencia o la opinión que lo precede. Pero este Sócrates de la vejez de Platón que parece identificar "el mal del placer" con "la falsedad de la creencia que lo precede o acompaña", acaso insiste en extender la *falsedad* a la *experiencia misma de placer* porque cree que es realmente muy difícil separar el placer que sentimos, de las creencias y opiniones precedentes respecto de su intensidad. Ciertamente, la psicología demuestra que la creencia anticipatoria positiva o negativa respecto de la futura intensidad de un placer determinado tiene poder para "modificar" (aumentar o disminuir) la experiencia de placer o displacer, respecto de quien tiene creencias contrarias. (En este hecho se basa el bombardeo de la propaganda de nuestros días).

Además, observemos que esta actitud de Sócrates parece revelar que el personaje platónico permanece fiel a su tesis fundamental, según la cual el mal es ignorancia, y la virtud, sabiduría, como afirmara el Sócrates de la juventud de Platón⁹.

En la *República*, Sócrates sostiene que el filósofo es el que ha tenido experiencia de placeres auténticos y estables que brindan serenidad (el contacto con lo que *es per se*) y también ha tenido experiencia de placeres engañosos y efímeros que traen confusión y ansiedad (el contacto con lo que *no es per se*), por lo que está en mejores condiciones de juzgar unos y otros que la mayoría, de modo que ha de intentar persuadir a la masa, acerca del verdadero valor de los placeres. Porque *sabe* en qué consiste el bien y el mal, el filósofo puede aproximarse a la excelencia (o "llegar a ser" bueno, como dice en el *Protágoras*, pues, en sentido estricto, sólo Dios es bueno porque sólo Dios es sabio).

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 precisamente su mezcla con el principio unificador y limitador,

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.

(la Inteligencia, en el comienzo del diálogo, personificada luego como la diosa Afrodita), el cual, al ponerle ritmos y medida, lo "organiza", por decirlo de algún modo, en ciclos o momentos manejables para el hombre.

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 claras¹⁰, y en el inteligible, los placeres puros relativos a los conocimientos, sea teóricos o técnicos (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.

El placer es siempre *genesis* (generación, movimiento) y nunca *ousia* (ser estable). Sócrates apunta que la "generación" es instrumental respecto del "ser" o "ente" que sería su fin superior (54 a 5). Si todo placer fuera *genesis* no podría 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). (Estas descripciones, sin duda, nos recuerdan las valoraciones de la mayoría, en las sociedades del "primer mundo" de nuestros días).

Platón realiza una ingeniosa personificación de los placeres y de la razón-sabiduría, quienes entran en diálogo directo. 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 satisfacción¹¹. 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 por-

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 (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".

que busque el placer, sino porque, buscando el bien, es el único que está en condiciones de hallarlo verdaderamente.

III.

Aristóteles¹² 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, la contemplación. 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*

¹²En 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 *bexis* 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.

¹³Aristóteles 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).

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).

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 afirma que el placer acompañado de sabiduría es más elegible que solo, pero si fuera el bien absoluto o el bien supremo, no sería mejorable con ningún agregado. Ahora bien, a mi modo de ver, 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* de lo que llegue a participar 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 platónico y su búsqueda de un bien alcanzable por el hombre, un bien práctico. Por otra parte, tiene presente que para Aristóteles el hombre feliz necesitará de los bienes del cuerpo y de los externos (cierta riqueza, poder, contactos, amigos) a fin de que su actividad (ciencia, filosofía o política) no se vea impedida por la carencia de ellos.

Sin embargo, creo que 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 sume 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*).

La crítica al propio Platón se concentra, más bien, contra dos tesis:

1. la visión del placer restaurador como "ilimitado" (y por tanto como algo que no puede ser admitido en la jerarquía de los bienes en sí) porque admite grados de intensidad, por una parte, y
2. la descripción del mismo como un proceso productivo (*genesis*) o movimiento (*kinesis*) 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 favoreciéndola, aumentándola y estimulándola (1174 b 31-33).

¿Por qué esta insistencia en recalcar la diferencia entre movimiento (*kinesis*) 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 e instantánea. 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 tam-

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 adviniendo 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).

bién 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 vida y de la felicidad humana. 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* (¿de salud o de enfermedad, como el alimento o la bebida? ¿De procreación o de descontrol, como el placer erótico?) que pertenecen al género de lo *ilimitado*, en tanto que los placeres *puros* son buenos porque, estando libres del dolor y la necesidad sensibles, son *per se* medidos, porque pertenecen al género de lo *limitado*¹⁶.

Aristóteles se sitúa directamente en el plano moral: son malos los placeres que siguen o acompañan a acciones moralmente malas y son buenos los que siguen a acciones moralmente buenas¹⁷, de modo que los placeres restauradores pueden ser buenos o malos (1173 b 28 y ss.). 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 intenta refutar 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, observemos que, 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. No podemos olvidar que Aristóteles define la virtud o excelencia como un *meson*, un término medio entre el exceso y el defecto, relativo a nosotros, que fija el sabio-prudente. Sin embargo, Aristóteles adopta el punto de vista que Platón pone en boca de Protarco en el *Filebo* ya que entiende que todos los placeres son *reales*, y que el prudente juzga acerca de su *bondad*, no de su realidad¹⁸.

¹⁶ Ver nota 8 de este trabajo.

¹⁷ “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 delectable, en sentido absoluto, para el hombre, es lo que le resulta agradable según la razón (obra citada, 1432).

¹⁸ 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 aparien-

Por otra parte, cabe destacar que Aristóteles resulta más “humano” que Platón, por así decir, en su modo de describir y explicar por qué los placeres sensibles parecen más elegibles que los intelectuales: 1. [...] “el placer expele 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 (*melancholikoi*) 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 ad locum* 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 se los puede increpar mientras no se hagan daño a sí mismos ni a los demás. Pero si les hacen daño, es algo malo y censurable¹⁹.

Finalmente, en cuanto a aquello “malo” en su naturaleza, 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 [...]”²⁰.

IV.

De este modo, espero haber mostrado, siquiera parcialmente, 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

cia. 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 apeteer el placer, parece pertenecer más a la naturaleza que a la malicia (1423).

¹⁹ SANTO TOMÁS, obra citada, 1072; 1075; 1078.

²⁰ 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 sobremedida) 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 “sos-tenían que los placeres deshonestos no deben evitarse” (obra citada, 1436).

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”, a imitación de Afrodita.

