



EL PROBLEMA DEL PLACER EN LOS PROGRAMAS LEGISLATIVO Y EDUCATIVO PLATÓNICOS

ESTIVEN VALENCIA MARÍN*
doi: 10.11144/Javeriana.uph41-82.pple

RESUMEN

Una deseada organización social por la cual se erige una teoría filosófica en materia política aparece en Platón como una cuestión de orden moral que tiene en la aprehensión de virtudes su naturaleza. La razón regenta sobre el alma cuya condición desiderativa puede tender a un extravío de la virtud, y por ello nada más contrario al orden de sí mismo que el estar dominado por placeres. No obstante, el placer, pese a su caracterización abyecta como sensación natural del hombre, puntualiza sobre la virtud bajo una adecuada formación en su uso. Por tal razón, y por las muchas funciones que ejerce el placer (*ἡδονή*) en el *corpus platonicum*, es necesario atender al sentido que este posee en el proyecto educativo-político de Platón.

Palabras clave: política platónica; placer; educación griega; ética platónica; virtud

* Universidad Tecnológica de Pereira, Universidad Católica de Pereira, Colombia. Centro de Estudios Clásicos y Medievales Gonzalo Soto Posada (CESCLAM), Medellín, Colombia.

Correo: estiven.valencia@ucp.edu.co

Para citar este artículo: Valencia Marín, E. (2024). El problema del placer en los programas legislativo y educativo platónicos. *Universitas Philosophica*, 41(82), 119-135. ISSN 0120-5323, ISSN en línea 2346-2426. doi: 10.11144/Javeriana.uph41-82.pple



THE PROBLEM OF PLEASURE IN THE PLATONIC LEGISLATIVE AND EDUCATIONAL PROGRAMS

ABSTRACT

A desired social organization by which a philosophical theory is erected on political matters appears in Plato as a question of moral order that finds its nature in the apprehension of virtues. Reason rules over the soul, whose desiderative condition is prone to loss of virtue, and there is nothing more contrary to the order of oneself than being dominated by pleasures. However, pleasure, despite its abject characterization as a conatural sensation, points to virtue under an adequate training in its use. For this reason, and because of the many functions that pleasure (ἡδονή) has in the *Corpus Platonicum*, it is necessary to pay attention to its meaning in Plato's educational-political project.

Keywords: platonic politics; pleasure; Greek education; platonic ethics; virtue

“Si lo agradable es bueno, nadie que sepa que hay cosas mejores hará éstas si puede hacer las mejores [...] Y el dejarse someter a tal cosa, es ignorancia, y el dominarlo no es más que sabiduría.”

Platón. *Protágoras*, 358c

“El que quiera ser feliz, debe practicar la moderación y huir del libertinaje sin permitir que los deseos se hagan invencibles, pues querer satisfacer estos, es soportar una vida de bandido.”

Platón. *Gorgias*, 507d-e

1. Introducción

EL PENSAMIENTO OCCIDENTAL, cuyo origen suele ser ubicado en la Grecia de antaño, tiene en Platón a su más insigne intelectual por tratarse de un eminente expositor de los más grandes y múltiples problemas relativos a la comprensión del mundo y del hombre. Así las cosas, no es arbitraria la idea whiteheadiana de una tradición filosófica constituida por una serie de notas marginales a Platón, en el sentido de un raudal temático que, disperso por sus cuantiosas obras, ofrece modos de interpretar la experiencia humana fijándolos en un sistema coherente, capaz de explicar todo el complejo dominio del saber. En materia de problemas concebidos como aspectos esenciales en la filosofía platónica, la educación y la política se perfilan como los objetos de análisis necesarios para la instauración de reformas, sobre todo, como medios de reflexión cuyo objeto es el constructo personal y colectivo de los seres humanos.

Tanto en sus críticas a las ciudades como en la moción de principios para la instalación de su *civitas perfectissima*, al pensador griego en cuestión se le mantiene en la historia como el fundador de los ideales del desarrollo humano, y el bienestar particular y social. Y aunque estos valores suponen las bases de una vida política ejemplar, la educación se torna su móvil por cuanto dispone de los medios para articular a los individuos con su agrupación; reciprocidad esta que constituye el proceso de emisión y aprehensión de costumbres, ideas y normas propias de una sociedad. Así, política y educación (*πολιτεία και παιδεία*) se

estiman conexas desde la sofística griega por cuanto promueven un orden común en el hombre capaz de cooperar (Jaeger, 1995).

De pronto asoma en el ámbito educativo la existencia de una vida pública relacionada, de antaño, con el paradigma militar y bélico tan característico de la tradición homérica, pero, esta vez, como respuesta a las incursiones extranjeras contra los Estados de la Hélade. Ahora, las intervenciones bélicas de atenienses y espartanos de cara a la embestida persa en las Islas Jónicas y posteriores conflictos entre los mismos por causa del interés hegemónico sobre los territorios griegos, produjeron una gran inestabilidad política surcada por sediciones y revoluciones. Pero, pese a persistir semejante inestabilidad, esta no impidió el cambio de modelo educativo. De hecho, según Marrou (1985), con la aparición de la sofística y de Sócrates ocurrió la renovación de la educación con fines políticos, si bien estos pensadores insistieron en lo moral, la formación personal y la vida interior.

Con todo lo dicho, el fundamento de la deseada organización social por la que se erige una teoría filosófica en materia política aparece en Platón como una cuestión de orden moral que tiene su naturaleza en la aprehensión de virtudes. Claro es, entonces, que un deseado progreso social (*πόλεων ἐπίδοσιν*), al decir de Platón, se da en la virtud (*Leyes* III, 676a), y específicamente en la justicia que hace al Estado bueno. Es por la sabiduría, la valentía y la moderación, así como por causa de otras virtudes, que la ciudad se hace buena (*República* IV, 427e). Tal observancia de la virtud que propende por la realización del bienestar precisa en últimas la imagen de una virtud ciudadana (*πολιτικὴ ἀρετή*), que es imperativo cultivar.

Como si fuera poco, el bienestar social por el que reclama la propuesta política de Platón como muestra del Estado justo (*República* IV, 420b), además de buscar que sus miembros tengan funciones ajustadas a sus capacidades, también aboga por el orden interno del hombre, orden en el buen disponer de lo propio y el autogobierno. Para tales efectos, la razón regenta sobre el alma, cuya condición desiderativa es proclive al extravío de la virtud y, por ello, no hay nada más contrario al orden de sí que el estar dominado por los placeres (*Leyes* I, 633e), por lo general dados a deseos superficiales que alejan de aspiraciones superiores. Pero el placer, a pesar del presunto sentido abyecto que se le atribuye por causa del mal que puede generar, también como sensación connatural a los seres humanos

puntualiza sobre la virtud, a condición de que el hombre tenga una formación adecuada acerca de su comprensión (*Leyes* II, 653c)¹.

No se ignora, entonces, el interés de este autor clásico por el placer, en especial por el efecto que tal sensación depara respecto de bienes y males. Sin embargo, aunque hay razones para defender la injerencia del placer en la vida de los hombres, dados los efectos de satisfacción de una vida que se dedica a la búsqueda de la verdad de las cosas (Arenson, 2019; Bravo, 2008; Valencia, 2015; Mársico, 2019), no es claro cómo tal sensación opera en la dimensión social de todo ser humano. Con lo dicho, si el placer (ἡδονή) alberga una función política pese a ser objeto de voraz censura, es porque cumple múltiples funciones en el *corpus platonicum*, para lo que se hace necesaria la elucidación sobre su sentido. Aunque autores como Wolfsdorf (2013), Morales (2006), Espinoza Cáceres (2013) y Bieda (2014) advierten sobre la necesidad de considerar el placer como efecto de disposiciones ajustadas a la reflexión, es necesario abordarlo desde la relación con un proyecto de orden social.

De manera que ante la siguiente cuestión: ¿en función de qué razones Platón incluye al placer en la formulación de su ideal político-educativo?, cabe precisar en primer lugar el rol que representa el proyecto legal de Platón frente a la tendencia hedonista de su tiempo, seguido de un análisis del término aludido con base en los argumentos que hablan en favor de su relación con los proyectos educativo y político de Platón. Así, a modo de hipótesis, el placer encuentra su lugar en lo político cuando los estados de bienestar dependen de las actitudes internas del ser humano y sus posteriores repercusiones en la interacción con

1 La ἡδονή ligada a la tradición ética griega fue objeto de fuertes reparos por parte de Platón en respuesta a los defensores de esta, entre ellos algunos sofistas y sus contemporáneos, los filósofos cirenaicos, liderados por Aristipo de Cirene quien, junto a Platón, fueron condiscípulos de Sócrates. En diálogos tempranos como *Gorgias* y *Protágoras*, Platón presenta la más clara postura socrática del placer con alusiones al gozo, la gratificación, el disfrute, entre otros términos. Al decir del oyente de Sócrates –el sofista Protágoras en la obra homónima (351b)–, una vida agradable (εὖ ζῆν) consiste en vivir placenteramente (ἡδέως ζῆν). No obstante, para Sócrates la recta elección (ὀρθῆ αἰρέσει) del placer proporciona al alma serenidad (356e-357b); pero también la distinción de placeres en buenos y perjudiciales propala la idea de que el bien no es gozar de cualquier modo; antítesis tal a la moción de identificación entre placer y bien (εἶναι τὸ αὐτὸ ἡδὺ καὶ ἀγαθόν) sostenida por Calicles en el *Gorgias* (495a-b). Los diálogos de la época de transición y de madurez como el *Fedón*, la *República* y el *Filebo* abogan por diferenciar entre distintos placeres, manteniendo los argumentos de las obras precedentes.

otros. Ahora bien, la educación como un medio para el desarrollo particular y social de los seres humanos no pasa inadvertida a Platón, siendo un tema ampliamente abordado en la *República* y las *Leyes*², mas esta colabora con los estados de bienestar particulares y colectivos por vía de la virtud.

2. Sistema legal platónico y tendencia hedonista

NO SE NIEGA LA CONSIDERACIÓN de los intelectuales griegos a las leyes (νόμοι) y la reflexión en torno a la naturaleza, finalidad y problemas relativos a las prescripciones que estas expresan, aunque conceden al placer un rol decisivo en el constructo legislativo. Este es el caso de Platón, quien conservó la certeza de un orden cósmico regulador de las relaciones humanas con el ánimo de afirmar la instauración de un sistema legal como condición ineludible para la fundación de cualquier ciudad. Resuelto a discurrir sobre la conducta humana, movido por los desvíos políticos de sus coterráneos, el autor en cuestión concedió importancia al placer, pese a las críticas que dirigía a la posición hedonista de su tiempo. Así pues, consciente de las vicisitudes de la vida política como consecuencia de un periodo de disgregación, Platón habla del placer en la óptica de medida del bien querido.

Desde luego que al fundador de la Academia, quien desarrolló su teoría de las Formas o modelos de los objetos sensibles, le sobrevinieron debates con Aristipo

2 La *República* y las *Leyes*, obras objeto de estudio de este artículo, contienen detalles de la reflexión sobre los fundamentos que constituyen el ideario político de Platón, y entre ellos la educación se cuenta como un elemento importante para la organización social. En estos diálogos, la ἡδονή no pasa inadvertida, y si bien es tratada como un asunto ético, se asienta, al igual que la política, como una respuesta a los muchos interrogantes sobre el bienestar humano. Respecto del papel de la legislación platónica de cara a la tendencia hedonista, se recurre al apartado 571b-c, libro IX, de la *República*, en el que se alude a placeres y deseos innecesarios contrarios a toda norma, y a su regulación por medio las leyes y los mejores deseos, lo cual se convierte en base para clarificar la intención de Platón al involucrar el placer en su proyecto político. Por otra parte, con el fin de esclarecer la intención platónica de incluir el placer en su proyecto educativo se recurre al apartado 653b-c del libro II de las *Leyes* en que se precisa la correcta educación (ὀρθὴν παιδείαν), para la cual el placer con base en una crianza adecuada (ὀρθῶς τεθραμμένον) hace la perfección del hombre (τέλειος ἄνθρωπος). El uso de secciones distintas a las aquí indicadas y los términos griegos, fueron extractados de la edición de John Burnet de los diálogos de Platón (1900-1907).

de Cirene quien identificaba la felicidad con el placer (Irwin, 1995; Mársico, 2019). En efecto, el concebir las sensaciones agradables como objeto moral obliga a pensar en los eventos en que la satisfacción de deseos y necesidades no coincide con nobles intereses; una moción antihedonista por parte de Platón que se oponía a que la *ἡδονή* fuera considerada motivo principal de los actos humanos. Para efectos políticos, la definición de *εὐδαιμονία* (bienestar) acoge la totalidad de la sociedad (*εὐδαιμονοῦν πλάττομεν*) (*República* IV, 420c), pues no es el gusto de la compensación de unas necesidades privadas lo único que importa, como sugiere aquel interés por adquirir las actitudes necesarias para el saber de las cosas, ya señalado por Espinoza Cáceres (2013), Bravo (2008), Mársico (2019) y Klosko (2006). Además, para el mismo Platón, le corresponde a todo deseo y a todo placer grados de necesidad:

¿No es justo denominar necesarios a aquellos que no podemos reprimir y que al satisfacerlos nos benefician? [...] Con justicia diremos de ellos que son necesarios [...] Y respecto de los que podría liberarse si se es instruido desde joven, y en nada benefician estando presentes, si decir que son innecesarios ¿no diremos bien? (*República* VIII, 558e-559a)³.

Ello repercute sobremanera en la noción teleológica de la *ἡδονή* sostenida por el filósofo libio Aristipo de Cirene, siendo tal concepto objeto de sanción platónica por codearse con la idea de que esta es el único bien verdadero. De hecho, según Platón (*República* VI, 485e), una ponderación de aquellos placeres adaptados a la vida del conocimiento les hace más valiosos que los corpóreos, por

3 Los deseos necesarios (*ἀναγκαίους ἐπιθυμίας*) e innecesarios (*μὴ ἀναγκαίους*), integran una vasta taxonomía relativa al placer, la cual se esboza a lo largo de algunas obras de Platón. En lo tocante a los diálogos menores como el *Protágoras* y el *Gorgias*, la alusión a los placeres momentáneos (*παραχρήμα ἡδύ*) y mayores (*μεῖζων*) (*Protágoras*, 356a-c), además de la tipificación de placeres buenos (*ἡδονῶν ἀγαθῶν*) y malos (*ἡδονῶν κακῶν*) respectivamente (*Gorgias*, 495a), les son propios. Ya en diálogos como la *República* y el *Fedón*, la distinción entre placeres somáticos, impetuosos e inteligibles (*República* IX, 580d-586b) lleva a sostener la preminencia de los placeres relacionados con el aprendizaje, sobre los placeres del cuerpo (*Fedón*, 114e). Finalmente, ulterior a la escritura de la *República*, el *Filebo* ofrece una clasificación de placeres más extensa a las anteriormente descritas, siendo los placeres puros e impuros (*καθαρὰς ἡδονὰς καὶ ἀκαθάρους*) los que se dan en el cuerpo y el alma por separado (*Filebo*, 52c-d), y los mixtos que, mezclados con dolor, acacen en el alma y cuerpo por separado, incluso como conjunción de placer y dolor anímico y somático (*Filebo*, 46b-50d).

estar relacionados con el alma, lo que sugiere que en la noción aristipiana hay una clase de hedonismo indiferenciado en el cual se presenta una amalgama de deleites que ignora el exceso en las acciones⁴. No obstante, las virtudes tomadas por bienes también denotan gozo, según la respuesta de Sócrates a su interlocutor Glaucón, cuando este le pregunta sobre qué es lo mejor para la ciudad, lo mejor para la colectividad en la que se sitúa el sujeto reflexivo ávido de conocimiento sobre las cosas y poseedor de virtudes. En cuanto a la vida virtuosa, se habla específicamente de la virtud de la justicia como la más apropiada entre las que involucran a muchos y es un bien en sí, que genera disfrute a la postre (*República* II, 357-358a).⁵

Basta la anterior observación para intuir del Sócrates de Platón restricciones relativas a la tendencia hedonista, sin que esto sea razón suficiente para asegurar un repudio total respecto del placer y sus múltiples manifestaciones. Como es natural a la condición humana, el gozo se pone al descubierto cuando se satisfacen necesidades, mas la heterogeneidad de sus fuentes trae consigo la posible relación con la virtud. Concedido esto, la exculpación socrático-platónica en torno a la *ἡδονή* no tiene que ver únicamente con que esta sea concebida como un estado de ánimo subsecuente a la conquista de las *ἀρεταί* (virtudes), puesto que a causa de estas se establece la recta elección de placeres (*ἡδοναί*). Sino que, además, el placer que supera al plano físico es una característica que delimita los

4 Puede pensarse como posibilidad, el hecho de que entre Aristipo y Platón se hubieran fraguado discusiones por tratarse de pensadores contemporáneos. Ya lo advierte Claudia Mársico (2010) al referirse a la contraposición entre los placeres cinéticos o corpóreos amparados por el filósofo de Cirene, y los de índole intelectual que Platón postula con el objetivo de reemplazar aquellos, al ser estos últimos estables.

5 Destaca entre la clasificación de los bienes de Glaucón la distinción entre aquellos que son deseados por sí mismos y por el disfrute que producen; aquellos que tan solo agradan por sí mismos, y los que se estiman únicamente por los beneficios que producen. De esto se desprende un rasgo utilitarista, aunque eudaimónico, tal cual rescata el Sócrates de Platón, para quien lo conveniente y provechoso al común es digno de consideración (*República* IV, 420b; VII, 520a; *Leyes* IX, 875c). Pero lo que de disfrute o deleite existe, ya es visto en los dos autores atenienses desde una postura aquiescente, al menos para con los placeres del intelecto, y displicente para con los que contemplan excesos, a pesar de que en diálogos como el *Fedón*, el mismo Platón se muestra un tanto severo con los del cuerpo. El problema, entonces, es el de una recta elección de estos (*ἡδονῆς τε ὀρθῆ τῆ ἀίρεσει*) por medio de la técnica del cálculo (*μετρητική*) (*Protágoras*, 356e-357a), como medio de control ante placeres y deseos que representan perjuicios.

cometidos de las virtudes, con lo cual Platón difiere de las vertientes hedonistas precedentes (Irwin, 1995).

Partiendo, entonces, del postulado de que el placer demarca los propósitos del acervo de virtudes, se colige un programa legislativo cuya elaboración y extensión es de un dominio prominentemente ético. A primera vista, el filósofo ateniense y fundador de la Academia vincula la legislación a la virtud (*ἀρετή*) poniendo al legislador (*νομοθέτης*) en la tarea de divulgar leyes cuyo fin es la virtud misma (*Leyes I*, 630e-631a). Luego, la virtud pensada como efecto del adecuado asimiento de experiencias placenteras y dolorosas sucede al establecimiento del control de los placeres que distingue lo que merece honra de lo que es digno de censura (*Leyes III*, 697b). De modo que, en cuestión de apetencias, las relacionadas con una vida intelectual son de carácter superior por su satisfacción duradera (Klosko, 2006).

Bien vistas las cosas, virtudes como la valentía (*ἀνδρεία*) —que consiste en la resistencia frente a los estados de temor y dolor (*φόβους και λυπας*) en situaciones posiblemente hostiles, incluso de cara a las reclamaciones de deseos y placeres (*πόθους και ἡδονας*) (*Leyes I*, 633a-d)— advierten del papel notable de la *ἡδονή* en la definición de cada virtud. En el mismo sentido, la sabiduría (*σοφία*) que estriba en la concordancia (*συμφώνους*) entre placeres, dolores y principios, regula el orden interno del sujeto deseante (*Leyes III*, 689b, 696c). Asimismo, la templanza (*σωφροσύνη*), junto con la justicia (*δικαιοσύνη*), libran la lucha sobre el placer y las pasiones, procurando la moderación en los deleites, el ordenamiento de los bienes y el uso equilibrado de lo material como criterios esenciales del constructo legislativo (*Leyes I*, 631d-632c).

En síntesis, con la definición de las virtudes que producen experiencias placenteras, el uso correcto de estas es en sí *ἀρετή*; es decir, un estado armónico que para Platón es aquel conseguido por quien vive según lo prescrito por la ley. De ahí que el fin de toda legislación y de quien legisla sea enseñar e inducir a todos los ciudadanos a vivir según la virtud, propiciando el adiestramiento en el control de las *ἡδοναι* y el adecuarse a las que son de provecho (*Leyes I*, 635d), pues estas prácticas reemplazan la norma arbitraria dada por los hombres, lo que, para Guthrie (1992), hace posible el mantenimiento de una comunidad moralmente estable, unida y feliz. Así, si de las inclinaciones naturales a experiencias de placer se extrae lo que se debe, sin prescindir de la justa medida, se obtiene felicidad.

3. El placer en el proyecto educativo platónico

ENUNCIADA COMO UN QUEHACER ordenado al bien común, la política que ampara el ejercicio del poder público aboga por la educación para el perfeccionamiento de su estructura, sus funciones y actuaciones para con la ciudadanía. Apréciese la intervención de la educación para asociar a toda persona con su grupo social y entorno, proceso por el cual se transmiten y asimilan las normas, las costumbres, las ideas y creencias esenciales en los acontecimientos políticos, sociales, económicos y culturales de cada nación. Pero la postulación de unos ideales que se corresponden con el arquetipo de sociedad e individuo que han de formarse define las acciones legales y formativas atinentes al desarrollo de los Estados. De ahí la importancia del nexo política-educación, un fenómeno que lleva consigo la generación de progreso para las sociedades.

En este orden de ideas, la evolución legislativa y educativa griegas, desde los rasgos litigantes propios de la tradición homérica hasta los centros de pensamiento de la era clásica, obedece a la necesidad de formar ciudadanos capaces del ejercicio de la política. Esta práctica contempla —desde la visión platónica— la previa enseñanza de las virtudes civiles tendientes al bien común de las ciudades (Marrou, 1985; Steinman, 2008), si bien para nuestro autor una educación verdadera está destinada a la virtud (*Leyes* I, 630e-631a) como medio apropiado para la conformación de una sociedad justa y organizada. De esta suerte es como la educación se convierte en acto eminente, actividad que reclama de un esfuerzo de la inteligencia y voluntad humanas, no solo para enunciar principios que aseguren el bienestar de la ciudad, sino también la aplicación de los mismos.

Bajo esta modalidad aretológica de la educación y legislación griegas, un factor vital de la naturaleza humana como el placer, que informa de los estados de satisfacción posteriores a una acción, sobresale entre los principios conductuales, junto con los dolores y los deseos, además de revelarse como una base que demanda de orientación para la consecución de una vida feliz. En otros términos, la naturaleza humana requiere del placer, del dolor y de deseos (*ἡδοναὶ καὶ λύπαι καὶ ἐπιθυμίαι*) (*Leyes* v, 732e) para desenvolverse en su entorno, siendo que el hombre estima el gozo para vivir en tanto que no consiente hacer algo que acarree sufrimiento (*Leyes* v, 733b). No obstante, las desavenencias con los placeres solo aparentemente buenos, tal cual referidos en el acápite anterior, supone de un control

sobre ellos como medio para la destitución de impulsos irracionales. Baste esto para entender la medida impuesta al placer de acuerdo con Van Riel (2000):

El mérito más importante del análisis platónico del placer [...] está implícito en la noción de la vida mixta. Pero aparte de ello [...] el intelecto debe imponer cierta medida al placer. La idea de *μετριότης* fijó que el goce debe seguirse con moderación [...]. Mas una diferencia cualitativa entre los placeres, sobre la base de la cual puede determinarse su valor ético, se debe a la imposición de un límite por el intelecto (p. 42)⁶.

Después de todo, los placeres que contradicen al control de la razón y, por lo mismo, hacen propensos a los hombres de desviar sus conductas, sugieren de inmediato un desajuste en la querencia de placer a cambio del dolor presente, no solo en el descubrimiento de señales somáticas nocivas, sino también en aspectos cognitivos y emocionales de los sujetos. Ambos factores en la existencia humana –el placer y el dolor– concurren de modo que aparecen en igualdad de condiciones, sustituyéndose uno por otro; de ahí que se confundan en su objetivo, haciendo de aquel una expresión de este y de este una expresión de aquel. Sucede así que en algunos casos el placer lleva al dolor, en particular cuando se trata de un placer cuya intensidad supone la satisfacción de apetitos impetuosos (*República* VIII, 554a-c) ya que dispensados de equilibrio (*ισορροπια*) o moderación (*μετριότης*) estos placeres hacen a la persona incontinente (*ἀκόλαστος*).

Una vida equilibrada (*ισόρροπον βίον*) promete más satisfacción que la intemperante por cuanto en aquella los placeres del entendimiento triunfan sobre el dolor y hacen al hombre feliz, mientras que en una vida desenfrenada los dolores se sitúan por encima de los placeres descritos (*Leyes* V, 734c-e). Ahora bien, para una conjunción del placer con lo provechoso, la corrección (*ὀρθότης*) hace de aquel un elemento digno de elección, corrección que equivale a moldear el alma, lo cual define el orden anímico como condición para la virtud basada en opiniones rectas (Klosko, 2006; Ballén Molina, 2010; Warren, 2014; Bravo, 2008).

6 “The most important merit of Plato’s analysis of pleasure [...] is implied in the notion of the mixed life. But apart from this [...] the intellect must impose a certain measure on pleasure. The idea of *μετριότης* fixed that pleasure should be pursued in moderation. The qualitative difference between pleasure, however, on the basis of which their ethical value can be determined, in due to the imposition of a limit by the intellect.”

Ocurre, entonces que, en este modo de educación, la pregunta por el tipo de placer que debe incluirse en las actuaciones humanas es, a la vez, una pregunta por el origen de la vida buena.

Como se ve, la integración de los placeres puros con la virtud –siendo estos afines con las operaciones del intelecto y adoptados a causa del conocimiento de lo que dota de bienestar seguro– y la virtud acotada al equilibrio, moderación y rectitud, proporciona felicidad. Así, la realización del bienestar a partir de la virtud, que es el objeto de estudio de Platón, depende de la educación, y ello se evidencia cuando se considera que el placer al ajustarse a la razón se hace ἀρετή (*Leyes* II, 653b). En relación con lo dicho, es conveniente insistir en el *naturalis status* del placer que proviene de estímulos externos al sujeto, condición que experimentan los infantes, pues en ellos se trata de una de las fuentes que la naturaleza deja fluir, pero quien, una vez superada la infancia, se deja arrastrar por descontrol de las pasiones pues es presa del vicio (*Leyes* I, 644e; II, 653a).

Desde luego, la medida, el control o temperancia, según Platón, se deben a la educación y a la instrucción (παιδεία καὶ τροφή) (*República* III, 423e), en las que el placer se torna centro de atención, tal como se ha desarrollado hasta acá, sobre todo por lo que implica para la ciudad. En efecto, el hombre, siendo mixtura de razón con pasiones potencialmente nobles, es proclive a la maldad cuando –seducido por el placer y la codicia– daña el bienestar social (Guthrie, 1990; De la Vega, 2016; Valencia Marín, 2021); rasgos estos de un Estado decadente. En últimas, dado que la παιδεία forma en el uso de placeres y dolores con miras al ennoblecimiento de tales sentires, esta ve en la moderación (σωφροσύνη) la condición para el ordenamiento y control de los deleites y apetitos como expresión del dominio de sí.

Las explicaciones precedentes en cuanto al control del placer y las apetencias, control que equivale a la idea del dominio de sí mismo,⁷ no menoscaban expe-

7 “Dominio de sí”, “templanza”, “moderación”, “medura” son términos tales que podrían traducir σωφροσύνη, y que en Platón no alcanzan una completa diferencia, al menos por la sólida relación con el μετρίότης socrático indicado en anteriores notas aclaratorias. En efecto, moderación (μετρίότης) alude a la μετρητική cuya connotación de ser cálculo de placeres (μετρητική τῆς ἡδονῆς) (*Protágoras*, 356e-357a) como un medio de control, también se fusiona con el vocablo μέτρον (medida). Semejantes definiciones a partir de las obras objeto de nuestro estudio: *República* y *Leyes*, corresponden a σωφροσύνη (templanza o sensatez) en ocasiones traducido por *moderación*. Pero independientemente de las diferencias entre esos conceptos, cierto es que un antecedente de dicha

riencias placenteras que por naturaleza advienen al ser humano tras actuaciones que posibiliten la conservación de la vida, del bienestar. Desde esta perspectiva, lo que se ha de entender por vida buena, involucra todas las actividades intelectuales y somáticas relativas a placeres necesarios que se llevan a cabo con templanza, de acuerdo con Van Riel (2000). Empero, los goces excesivos que se moldean en las comidas colectivas (*συσσιστῆαι*) y las reuniones de bebida (*συμπόσια*), representan una educación en el placer por medio de la sabiduría práctica y la virtud (*Leyes* VI, 780a-c) lo que conduce a placeres puros y estables. En síntesis, el placer pensado por Platón como afección subordinada a la razón por el ejercicio de la virtud busca desvincular de la vida del particular la posibilidad de corrupción, pues, sin el control necesario permitido por el uso adecuado del placer, el sujeto realizaría acciones perjudiciales para otros.

4. Consideraciones finales

EN EL CURSO DE UNA INDAGACIÓN sobre el placer en las visiones política y educativa platónicas, se revela que su presencia en una época de grandes conflictos *ad intra et ad extra* de las ciudades informa de los excesos y las fatuidades en los que el hombre sucumbe. Frente a dicha situación compleja, repensar las prácticas de gobierno, normas y conductas de los miembros de una sociedad es criterio de fuerza si el querer último de ciudadanos y dirigentes es el asirse con el orden y el bienestar. He aquí las circunstancias a las que asistieron pensadores como Platón, quien entiende la acción política como el ejercicio de legislar y educar en aras de la virtud, sobre todo considerando aspectos tan particulares del hombre como lo es el placer, que incide de alguna u otra forma en los estados de bienestar de toda una colectividad.

ambigüedad se encuentra en el diálogo *Cármides*. Una definición concreta para *σωφροσύνη* no fue posible ante las variadas interpretaciones que se ofrecen en el desarrollo del texto (175b-d), sin embargo la certeza de que tal virtud es un gran bien para quien la posee, pues con ella se llega a ser feliz (176a), es un rasgo que dirimieron en un pasado las reflexiones éticas y políticas de otros pensadores: *Cleóbulo de Lindos*, a quien se le atribuye la sentencia según la cual “la medida es lo mejor”, y Solón de Atenas de quien se dice que dijo “nada en demasía” (según el filósofo peripatético *Demetrio de Falero* en su compendio de sentencias de los *Siete Sabios*, es citado por García Gual, 2018, p. 203). Con respecto a las variaciones conceptuales de *σωφροσύνη*, Guthrie (1990) presenta un esbozo de dicha problemática en su *Historia de la filosofía griega* IV, pp. 156-158.

Dicho esto, el interés por fundamentar su idea de Estado y la construcción de patrones de comportamiento que la preserven, lejos de reducirse a un absoluto acondicionamiento para las actividades beligerantes, pasa a contemplar las aspiraciones mayores de sabiduría y formación integral de los particulares en sus aspectos corporal y anímico; factores más profundos en la generación de las ciudades, los cuales disponen de la virtud (*ἀρετή*) como ilustre fin. Para tal efecto, una legislación y una educación que propendan por moldear el carácter equilibrado y los buenos hábitos de los ciudadanos, así como por formarlos en la observancia de leyes que ofrecen un orden y bienestar a la comunidad, constituyen una vida morigerada.

A primera vista, el bien común, fundamento del Estado platónico y principio ético por su vínculo con la virtud, se convierte en lo más deseado y, a la vez, en la condición para el aprovisionamiento de las satisfacciones colectivas. En este marco, una posible desmesura de los deleites y los deseos hace que estos elementos sean insuficientes para detentar la identificación con el bien. Buen ejemplo de ello es el impulso de quienes desean lo que en últimas no proporciona placer, como el líder político que busca poder y reconocimiento de otros, mintiendo sobre los favores ofertados al pueblo por parte de sus opositores, y padeciendo, con ello, ansiedad y sufrimiento emocional por las críticas que su actuar genera. O también el asimiento de algún placer que redunde en la privación de un bien mayor, pues la idea del Bien supera al placer (*Reública* VI, 505c, 509a). Pero esto no es factor de denuedo para la condición natural de ciertos goces, ya que el conocimiento de lo verdaderamente bueno y malo para sí, de lo que ofrece provecho y perjuicio para el individuo y su colectivo, es a lo que se aspira.

Semejante *ordo moralis*, constituido sobre todo por el desarrollo de buenos hábitos y el conocimiento del bien y mal que procura la generación del talante equilibrado y moderado de los individuos, se perfila como la base para la realización del Estado ideal y el amoldamiento de la perfección del agente humano (Irwin, 1995; Domingo Ribary, 2017; Giménez Salinas, 2019). En el fondo, la política se mide en relación con la idea de la virtud, virtud que con perspectiva normativa o educativa antepone la aplicación del bien en los deseos, actuaciones y comportamientos sociales movidos por el influjo de los placeres (*ἡδοναί*). Ello explica que Platón preconizara la legislación y la educación como investigaciones acerca del placer y otros caracteres del hombre (*Leyes* I, 636e; II, 653c).

Hechas estas salvedades a la doctrina política de Platón, la discusión sobre el rol del placer en la ética y sus implicaciones políticas también fue asunto de partidarios de la filosofía socrática, por ejemplo, los cirenaicos y algunos de los pupilos del pensador en cuestión. Este es el caso del cario Eudoxo de Cnido, para quien el placer se erige como fin y no como medio al recurrir al hecho de que todos lo desean, según Aristóteles (citado por Guthrie, 1992); y Espeusipo, para quien el placer y el dolor son males, mas el estado intermedio de ausencia de dolor (*ἀλυσία*) es un bien que concuerda con la imperturbabilidad (*ἀσχεσία*). Ciertamente es que la discusión antigua sobre la función del placer guarece diversas perspectivas sobre la bondad o perjuicio del goce a nivel privado y colectivo, pero Platón –interesado por el bienestar del hombre y la vida buena de la sociedad– revela los caracteres positivos del mismo cuando existe un dominio tanto de lo que se desea como de lo que se realiza para satisfacer el deseo, pues solo el que es virtuoso está en capacidad de participar en las dinámicas políticas.

En definitiva, si bien el fin de toda legislación, y de quien legisla, es enseñar e inducir a quienes dirige a vivir en el dominio del placer, aceptando lo conveniente para el individuo y el Estado, y si el propósito de la educación es la ejercitación en el control de placeres malsanos confrontándose con ellos, tanto legislación como educación coinciden con una teleología de la virtud. Es desde la virtud que los hombres miembros de un Estado contribuyen al bienestar de sí mismos y de su comunidad, ya sea por el seguimiento de la ley que ofrece orden y control o por una educación que ampare la formación de un tipo de hombre idóneo para la sociedad. En definitiva, la aspiración a que el Estado se ordene según la virtud es la ocasión para que Platón considere la importancia del placer, no con el objetivo de justificarlo como fin, sino para posicionar a la templanza o moderación (*σωφροσύνη*) como medio indispensable para la realización de la vida feliz.

Referencias

- Arenson, K. (2019). *Health and Hedonism in Plato and Epicurus*. Bloomsbury Academic.
- Ballén Molina, R. (2010). La pedagogía en los Diálogos de Platón. *Diálogos de Saberes*, 33, 35-54.

- Bieda, E. (2014). Cuando el placer derrota a la razón. Acerca de la acción incontinente en las *Leyes* de Platón. En M. A. Fierro, E. Bieda, A. Madrazo y M. Noé (Eds.), *Actas del Primer Simposio de AFA* (38-45). Asociación Argentina de Filosofía Antigua.
- Bravo, F. (2008). La naturaleza del placer en el *Filebo* de Platón. *Educação e Filosofia*, 22(43), 139-160. <https://doi.org/10.14393/REVEDFIL.v22n43a2008-914>
- De la Vega, M. (2016). El placer y el deseo en el *Banquete* de Platón: estética, ética y lógica. *Lógoi. Revista de Filosofía*, 31-32, 104-119.
- Domingo Ribary, A. (2017). Virtud, posesión y parecer en los Diálogos de Platón [Tesis de doctorado, Universidad de Jaén]. Repositorio de la Universidad de Jaén. <https://ruja.ujaen.es/handle/10953/1006>
- Espinoza Cáceres, J. (2013). ¿Es posible el hedonismo? Sobre el placer y su facticidad desde el *Gorgias* de Platón. *Byzantion Nea Hellás*, 32, 71-80.
- García Gual, C. (2018). *Los siete sabios de Grecia y tres más*. Alianza Editorial.
- Giménez Salinas, J. (2019). La psicología moral de la marioneta. Conflicto y acuerdo en las *Leyes* de Platón. *Ideas y Valores*, 68(171), 137-159. <https://doi.org/10.15446/ideasyvalores.v68n171.64537>
- Guthrie, W. (1990). *Historia de la Filosofía Griega IV. Platón* (A. Vallejo Campos & A. Medina González, Trads.). Editorial Gredos.
- Guthrie, W. (1992). *Historia de la Filosofía Griega v. Platón* (A. Medina González, Trad.). Editorial Gredos.
- Irwin, T. (1995). *Plato's Ethics*. Oxford University Press.
- Jaeger, W. (1995). *Paideia: los ideales de la cultura griega*. (J. Xirau & W. Roces, Trads.). Fondo de Cultura Económica.
- Klosko, G. (2006). *The Development of Plato's Political Theory*. Oxford University Press.
- Marrou, H. (1985). *Historia de la educación en la antigüedad* (Y. de Quiroga, Trad.). Akal.
- Mársico, C. (2010). *Zonas de tensión dialógica. Perspectivas para la enseñanza de filosofía griega*. Zorzal Editores.
- Mársico, C. (2019). Argumentos anti cirenaicos en el programa cultural de la *República* de Platón. *Revista de Filosofía Diánoia*, 65(83), 3-26. <https://doi.org/10.22201/iifs.18704913e.2019.83.1716>

- Morales, F. (2006). En torno a la verdad y falsedad de los placeres en el *Filebo* de Platón. *Daimon*, 37, 37-47.
- Plato (1900-1907). *Opera Omnia* (I. Burnet, Comp.). Scriptorum Classicorum Oxoniensis.
- Platón (1998). *Diálogos IV. República* (C. Eggers Lan, Trad.). Editorial Gredos.
- Platón (1999). *Diálogos VIII. Leyes* (F. Lisi, Trad.). Editorial Gredos.
- Steinman, B. (2008). *Paideia* reformista, *agogé* espartana y la práctica del placer y del dolor en las *Leyes* de Platón. *Revista Habis*, 39, 25-37. <http://dx.doi.org/10.12795/Habis.2008.i39.02>
- Valencia Marín, E. (2015). *Ética hedonista en Carta a Meneceo de Epicuro. Resignificación del concepto placer* [Tesis de grado, Universidad Católica de Pereira]. Repositorio Universidad Católica de Pereira. <https://repositorio.ucp.edu.co/handle/10785/3423>
- Valencia Marín, E. (2021). Intelectualismo ético de Platón: relación de la gnosología y ética en *República VII* de Platón. *Revista Análisis*, 53(98), 349-371. <https://doi.org/10.15332/21459169.5556>
- Van Riel, G. (2000). *Pleasure and the Good Life. Plato and Aristotle*. Koninklijke Brill.
- Warren, J. (2014). *The pleasures of reason in Plato, Aristotle and the Hellenistic Hedonists*. Cambridge University Press.
- Wolfsdorf, D. (2013). *Pleasure in Ancient Greek Philosophy*. Cambridge University Press.