

Francisco Bravo*

Ontología platónica del placer

Resumen

Después de definir el placer en términos de movimiento, repleción y armonía, sostengo, en este artículo que, simétricamente paralela a las escalas del ser y del conocer, esbozadas en el símil de la Línea, pero ontológica y epistemológicamente fundada en ellas, hay, en la filosofía platónica, una *escala del placer*. Platón la desarrolla principalmente en *República IX*, primero en relación con el sujeto, luego respecto al objeto de *hedonè*. Los criterios «materiales» de consistencia subjetiva y de realidad objetiva son completados, desde el *Protagoras* hasta el *Filebo*, por el criterio «formal» de la medida. Una de mis conclusiones es que sólo en este contexto de la escala hedónica, enmarcada por su parte en la ontología platónica del placer, se entiende adecuadamente el espinoso problema de los «placeres falsos» del *Filebo*, ampliamente debatido en la segunda mitad del siglo XX, especialmente en los círculos analíticos.

Palabras clave: PLACER, MOVIMIENTO, REPLECIÓN, ARMONÍA, ESCALA HEDÓNICA, MEDIDA.

ABSTRACT

Upon defining pleasure in terms of movement, repletion and harmony, I argue that symmetrically founded in them, there is in the platonic philosophy, a *scale of pleasure*. Plato develops it mainly in *Republic IX*, first in connection with the subject, then with regard to the object of *hedonè*. The «material» criteria of subjective consistency and objective reality of this scale are completed, from the *Protagoras* to the *Philebus*, by the «formal» criterion of measure. One of my conclusions is that the thorny problem of the «false pleasures» as set up in the *Philebus* and widely debated in postwar analytic circles, is understandable only in the light of the proposed hedonic scale, which is framed within a full-fledged platonic ontology of pleasure.

Keywords: PLEASURE, MOVEMENT, REPLETION, HARMONY, HEDONIC SCALE, MEASURE.
(Editorial staff.)

* Escuela de Filosofía, Universidad Central de Venezuela.

El placer y la cuestión qué es x

La preocupación de Platón por determinar qué es el placer empieza a manifestarse desde el *Gorgias*, cuando constata que la rutina (ἐμπειρία) de la cocina, entre otras, a diferencia de cualquier clase de arte (τέχνη), va en pos del placer «sin haber estudiado la *naturaleza del placer* ni la causa que lo produce» (501a5-6; cf. 465a). En el mismo diálogo empieza a responder a esta pregunta desde el punto de vista fisiológico: fisiológicamente considerado, el placer es un proceso de repleción. Sólo en *República IX*, una vez que su Teoría de las Formas le ha proporcionado un criterio para distinguir los placeres más reales de los menos reales y de los irreales, sitúa esta pregunta en el plano metafísico. Sin embargo, tampoco en esta obra plantea explícitamente la cuestión definicional de qué es el placer, la cual aparece por primera vez en el *Filebo*. En este diálogo tardío, el autor se propone determinar τὸ τῆς ἡδονῆς γένος [...] ἦντινα ποτ ἔχει φύσιν (44e8), cuál es la naturaleza genérica del placer, o más globalmente, ἦντινα φύσιν ἔχει (45c8), cuál es su naturaleza. Es significativo que en este mismo diálogo se plantee también el mismo tipo de pregunta acerca del deseo¹. Con ello quiere dar a entender que investigará paralelamente la naturaleza de los dos.

Sócrates sugiere que la naturaleza del placer debe buscarse en los placeres más violentos, que se hallan entre los corpóreos y, por cierto, en los estados patológicos del organismo (45a). Este método parecería anunciar una investigación meramente empírica. Y sin embargo, el procedimiento que emplea de hecho es el de la διαίρεσις (o división de los placeres²), que es el método dialéctico del último periodo³. Es obvio, en consecuencia, que se propone responder a la cuestión τί ἐστίν. Esta es, como se sabe, una cuestión de carácter ontológico⁴, pues, para resolverla —nos recuerda el *Eutifrón* (11a8 y b4-5)—

¹ *Fil.* 34d: «estudiar el origen del placer y todas las formas que reviste nos impone [comprender previamente] ἐπιθυμία [...] τί ποτ ἐστι καὶ ποῦ γίνεταί: qué es el deseo y cómo se genera».

² Cf. mi artículo «Psicología platónica del placer», en *Apuntes filosóficos* 12 (1998), pp. 23-27.

³ Cf. mi *Teoría platónica de la definición* (en adelante, *TPD*), Caracas, 1985, pp. 186 ss.

⁴ Difiere de la cuestión πῶς γίνεταί, cómo se genera, que es una cuestión fisiológica y también se investiga en el *Filebo*. Cf., por ej., 31b.

no basta señalar un πάθος del *definiendum*, es decir, un accidente que le adviene desde fuera, sino su οὐσία (11a7) o τί ἐστίν (11b4), su esencia⁵ propiamente dicha. O como dice el *Fedro* (245e5-6), a propósito del alma: decir «la inmortalidad de lo que se mueve a sí mismo» es señalar su esencia (ψυχῆς οὐσία) y enunciar su definición (λόγον). La esencia es, en realidad, la única susceptible de definición propiamente dicha⁶. ¿Pero tiene el placer una esencia? ¿Cuál es? ¿Cómo se define?

La primera de estas preguntas es suscitada por dos posiciones que niegan la existencia del placer y son analizadas en el *Filebo*. La primera de ellas se atribuye a algunos sabios expertos en el conocimiento de la naturaleza⁷, que niegan absolutamente la existencia del placer (44b9), pues lo conciben como simples «exenciones del dolor» (44c1; cf. 43d11)⁸. Es obvio que, según esta opinión, el placer carece de entidad propia y *a fortiori* de esencia propiamente dicha, la cual no podría consistir en una negación. Por ello rechaza Platón esta identidad. Para él, «ausencia de dolor y placer son distintos por naturaleza» (44a10-11). Esto no le impide declarar a sus defensores sus «aliados» (συμμάχους: 44d7) en el intento de determinar cuáles son los placeres verdaderos (ἡδοναὶ ἀληθεῖς: 44d3). Pero una alianza de esta índole, ¿no oscurece su proyecto de definir el placer? Más parece oscurecerlo el apoyo que presta a la opinión de ciertos κομψοί (53c6) o pensadores sutiles de que el placer no es más que una perpetua génesis (ἀεὶ γένεσις ἐστίν) y «no tienen ninguna existencia» (οὐσία δὲ οὐκ ἐστὶ τὸ παράπαν ἡδονῆς: 53c5). Sócrates cree que «debemos estar reconocidos» (53c7) a quienes sostienen este punto de vista, pues nos ayudan

⁵ Cf. *TPD*, p. 67.

⁶ Según testimonio de Aristóteles (*Met.* 987b1), Platón distingue entre el sujeto de una definición y de una proposición empírica como «Teeteto está sentado» o «Teeteto vuela» (cf. *Sof.* 263a): mientras que el segundo es el cambiante mundo de la experiencia, el primero es una forma. Cf. mi *TPD*, p. 267.

⁷ Para el problema de su identificación y de los «sutiles» de *Fil.* 53c, cf. A. DIÈS, *Platon, Philèbe*, col. Budé, *Notice*, pp. LXII-LXX; A. E. TAYLOR, *Commentary on Plato's Timaeus*, Oxford, 1928, pp. 460-462 y PMW, pp. 427-429.

⁸ Este será, en fin de cuentas, el sentido de la doctrina de Epicuro: «El placer que hay que perseguir es, según nosotros, la ausencia del dolor en el cuerpo y de perturbación en el alma». *Carta a Meneceo*, 131-132, US.64; *Kyriai dóxai*, III, 72; LUCRECIO, *De rer. nat.*, II, 16-19.

a demostrar que el placer no es un bien en sí⁹. Hay, en efecto, un ser en sí y por sí (τὸ μὲν αὐτὸ καθ' αὐτὸ) y otro que está siempre referido a otra cosa (τὸ δ' αἰεὶ ἐπιέμενον ἄλλου: 53d3-4). Para el autor es obvio que la existencia pertenece sólo al ser de la primera clase, mientras que al de la segunda sólo corresponde la génesis (53d). Hay que tener presente, por otra parte, que «cada génesis particular se produce en vista de una existencia particular, y la génesis en su conjunto en vista de la existencia en su conjunto» (54c2-4). Ahora bien, sólo aquello en vista de lo cual se produce lo que se produce en vista de otra cosa pertenece a la clase del bien (ἐν τοῦ ἀγαθοῦ μόρῳ ἐκεῖνο ἐστὶ: 54c10), mientras que lo que se produce en vista de otra cosa debe colocarse en otra clase. La conclusión ética de este argumento ontológico se impone: el placer pertenece a otra clase que la del bien (εἰς ἄλλην ἢ τὴν τοῦ ἀγαθοῦ μόραν: 54d1-2)¹⁰. Pero la que ahora nos interesa es la conclusión ontológica. Esta parece ser que *hêdonê*, al carecer de existencia, carece también de esencia y que, al carecer de esencia, no es susceptible de definición. Que es indefinible^{10a}. Platón no ha tematizado la distinción entre la esencia y la existencia más allá de una posible alusión a ella en *República* VII (509b7-8)¹¹. Podemos, pues, suponer, o al menos sospechar, que, al admitir que el placer carece de existencia, acepta también que está desprovisto de una *ousía*, que es el *definiendum* de toda definición socrático-platónica¹². Así parece entenderlo, entre otros, A. E.

⁹ *Fil.* 54d4-7: «debemos agradecer a quienes nos revelan que el placer comporta génesis pero nunca existencia, pues cubren de ridículo estrepitoso a quienes proclaman que el placer es un bien».

¹⁰ Esta argumentación contra la bondad del placer es retomada por Aristóteles en EN 1152b13, teniendo sin duda presente éste y otros pasajes paralelos del *Filebo*. Para el Estagirita, todo placer es un desarrollo sentido hacia una condición natural (γένεσις εἰς φύσιν αἰσθητή).

^{10a} Es un principio platónico, retomado por algunos filósofos medievales como Avicena, que sólo hay conocimiento cuando el espíritu alcanza el ser, es decir, una realidad estable e idéntica. Cf. *Cratilo* 439e-440^a y E. BREHIER, *Histoire de la philosophie*, Paris, PUF, 1967, p. 581.

¹¹ Según *República* 509b7-8, las otras Formas deben a la Forma del Bien, no sólo la facultad de ser conocidas, sino también la existencia y la esencia (τὸ εἶναι καὶ τὴν οὐσίαν). La misma Forma del Bien, que evidentemente existe, no es una esencia (οὐκ οὐσίας ὄντος), sino que está más allá de la esencia (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας: β9).

¹² Cf. mi *TPD*, pp. 104-107.

TAYLOR¹³, comentando *Filebo* 53c: el placer «*has no stable and determinate being* (οὐσίᾱ)». ¿Pero es efectivamente ésta la doctrina de Platón?

Placer y movimiento

Ante todo, es obvio el carácter polémico de los pasajes que acabamos de referir. En ellos, Platón está empeñado en evaluar el placer por debajo del conocimiento, y esto le lleva a aliarse con quienes le ofrecen herramientas para excluirlo del primer lugar que le atribúan algunos miembros de la academia agrupados en torno a Eudoxo. Ahora bien, si es lógicamente inválido pasar del «es» al «debe», también lo es pasar del «debe» al «es». El valor que atribuimos a una cosa no nos ofrece elementos para definir su esencia. Debemos, pues, abandonar este campo minado por el afán axiológico y ubicar la investigación en el dominio del ser. Vemos entonces que la primera categorización del placer se efectúa en el nivel de la física.

En este nivel *físico*, el placer y el dolor, por generarse en el alma (ἐν ψυχῇ), son tipos de movimiento (κίνησις τις; *Rep.* 583e10). O como comenta M. A. GRUBE¹⁴, un estado activo o «de actividad»¹⁵. Conviene recordar que, antes de Platón, los cirenaicos identificaban el placer con el movimiento suave¹⁶. No podemos saber si su concepción influyó en la del autor de los diálogos. Debemos preguntarnos, en todo caso, qué implica que el placer es un movimiento¹⁷. No, ciertamente, una depreciación ontológica del mismo, como podría hacer creer el hecho de que Platón pertenezca, en cierto modo, a la tradición eleática, para la cual κίνησις y μεταβολή son simples nombres^{17a}.

¹³ A. E. TAYLOR, *PMW*, p. 427.

¹⁴ G. M. A. GRUBE, *El pensamiento de Platón*, Madrid, Ed. Gredos, 1973, pp. 116 y 117.

¹⁵ Recordemos que *Teeteto* 156a ss alude a los filósofos que definen el conocimiento por relación con dos movimientos, uno proveniente del sujeto y otro del objeto. En el *Filebo*, el movimiento aparece como causa de los placeres y los dolores: «los cambios en uno u otro sentido generan placeres y dolores» (43b); luego se precisa que «los grandes (μεγάλοι) cambios producen en nosotros dolor y placer, mientras que los cambios moderados o mínimos no producen ni lo uno ni lo otro».

¹⁶ Cf. L. ROBIN, *Platon*, Paris, PUF, 1968, pp. 38-39.

¹⁷ Aunque Platón está lejos de una teoría del movimiento como la de Aristóteles (cf. *Física* III y V-VIII), reflexionó persistentemente en él en su madurez y en su vejez. Cf. *Fedr.* 245c, *Teet.* 152d-153a, 156a, 180d-181d, *Parm.* 129e, 138b-c, *Sof.* 249b, 250a-254d, *Tim.* 57e, 89a, *Leyes* 893c-898a.

Una de las facetas del «parricidio» que se consuma en el *Sofista* consiste, no sólo en reconocer el ser del movimiento¹⁸, sino en colocarlo entre los *mégista génê* o géneros supremos¹⁹. Platón le dedica una especial atención a partir del *Fedro*, llegando a determinar sus condiciones de posibilidad, sus diferentes clases e incluso la naturaleza que le es propia. Primero, el movimiento se da en algún lugar (ἐν χώρᾳ τι: *Leyes* 893c1). Segundo, no puede existir en lo que es cualitativamente uniforme (ἐν μὲν ὁμαλότητι: *Fil.* 57e2). Supone, en efecto, un motor (τὸ κίνησον) y un móvil (τὸ κινησόμενον) —«no hay movimiento posible en ausencia de estos dos términos» (57e5)— y «es absolutamente imposible que éstos sean uniformes (ὁμαλά)» (57e6). Así, si el placer es un movimiento, debe darse en un sujeto. Y de ahí el siguiente paso, en el análisis del placer y el dolor: «es necesario que veamos dónde residen (ἐν ᾧ τέ ἐστίν)» (*Fil.* 31b2). Además, debe tener un motor y un móvil. ¿Cuáles son éstos, en concreto? Para determinarlo, es preciso que averigüemos previamente a qué clase de movimiento pertenece. Platón se ha ocupado de la clasificación del movimiento en diferentes contextos: en el *Fedro* (245c-e), en relación con la naturaleza del alma; en el *Teeteto* (152d-153a, 156a-d, 181c-d), en el marco de su crítica a las teorías del «flujo»; en las *Leyes* (893c-895b, 897a-898a), con miras a refutar a quienes niegan la existencia de los dioses. La clasificación más exhaustiva tiene lugar en *Leyes* 893c-895b, donde el protagonista cree haber mencionado «todos los movimientos» (894a9) y estar en capacidad de enumerarlos según sus especies (ἐν εἶδεσιν: 894b1). De éste y otros lugares se desprende que el movimiento es de dos especies:

- (1) El que puede moverse a sí mismo (*Fedr.* 245c-e) y a los otros (*Leyes* 894b), e. d., el que tiene su principio dentro de sí mismo²⁰. Es un movimiento que no se interrumpe nunca y es, además, motor de todos los otros. Pertenece al alma racional (bajo las formas de la reflexión, la previsión, la volición y la opinión), lo mismo que al alma arracional (bajo las formas

^{17a} PARMÉNIDES, frg. 8, v. 38: πάντ ὄνομ ἔσται.

¹⁸ *Sof.* 249b2: «Así, pues, hay que conceder el ser a lo movido y al movimiento (καὶ τὸ κινούμενον δὴ καὶ κίνησιν συσχωρητέον ὡς ὄντα), Cf. 250^a.

¹⁹ *Sof.* 254d: «Ahora bien, los géneros supremos son los que acabamos de examinar: el ser mismo, el reposo y el movimiento».

²⁰ L. ROBIN, *Platon*, pp. 162 ss.

del goce y la tristeza (χαίρουσαν λυπούμενεν) y del amar y el odio) (cf. *Leyes*, 897a1-4). Por pertenecer a lo que se mueve a sí mismo y todo lo demás, los movimientos de esta especie se llaman «primarios» (πρωτοφυγοί). Representan, como comenta L. ROBIN²¹, la forma fundamental de la causalidad, aquella en que encuentran su principio tanto la actividad como la pasividad.

- (2) El que puede mover a los otros pero no a sí mismo (*Leyes* 894b). Constituye la especie de los movimientos «secundarios» (δευτεροφυγός) (*Ib.*, 895a5), impulsados por los primarios y pertenecientes al cuerpo. Se subdividen en las siguientes subclases: (a) Movimientos que se efectúan en el mismo lugar, como cuando un círculo gira en torno a un centro inmóvil. Son los movimientos del cielo (cf. *Teet.* 181c, *Leyes* 893cy 897e-898a). (b) Movimientos que comportan traslación (φορά: *ibid.*) del móvil, sea por deslizamiento sobre un mismo eje o sobre varios ejes. (c) Movimientos de composición y división, sin cambio en la naturaleza del cuerpo (como ocurre en los fenómenos del crecimiento y el decrecimiento: *Leyes* 893a, 894b), o con cambio en la naturaleza (como ocurre en los movimientos de alteración [ἀλλοίωσις]: *Teet.* 81d, *Parm.* 138b-c).

De estas diversas clases de movimiento resultan todas las cosas con todas sus cualidades (calor y frío, dureza y suavidad, blancura y negrura, etc.), que son, como comenta L. ROBIN²², *modes de mouvement*. Una jerarquía se halla implícita en esta clasificación de los movimientos. Las *Leyes* la explicitan en relación con las diez clases de movimiento²³. El más poderoso de todos es el que puede moverse a sí mismo (τὴν αὐτὴν αὐτὴν δυναμένεν κινεῖν: 894c3; cf. 895b1 y 7-9). En cuanto a los movimientos «secundarios», propios del cuerpo, «el mejor es el que nace en él por su propia acción (ἢ ἐν ἑαυτῷ ὑφ' αὐτοῦ ἀρίστη κίνησις: *Timeo* 89a1-2), pues es el más conforme al movimiento de la inteligencia (τῆ διανοητικῆ) y al movimiento del odo (τι τοῦ πάντος κινήσει: 893a3). Queda, pues, en claro que el movimiento más perfecto es el del alma y, dentro de ésta, el del alma intelectual. De ahí que la pregunta

²¹ *O.c.*, p. 163.

²² *O.c.*, p. 163.

²³ Un número que, como observa L. ROBIN (*o.c.*, p. 163), se debe a razones de aritmología mística.

fundamental del autor en este punto sea «cuál es la naturaleza propia del movimiento de la inteligencia» (τίνα οὖν δὴ τοῦ κινήσεως φύσιν ἔχει: *Leyes* 897d4). Es una pregunta «difícil de responder directamente», tan difícil como la que interroga «qué es el bien» (*Rep.* 506b4), pues, también en este caso, «sería como si nos volviésemos de cara al sol» (*Leyes* 897d9; cf. *Rep.* 516^a). Por eso el autor toma la misma precaución que entonces, declarando que «es más seguro dirigir la vista a una imagen del movimiento en cuestión» (897d13), del movimiento que más se acomoda a la inteligencia (987e), a saber, «el que se produce en un solo lugar, en torno a un solo centro» (998a). Tal es el movimiento del cielo.

¿A cuál de estos movimientos pertenece el placer? Al ser un movimiento propio del alma, se halla entre los movimientos «primarios»^{2 3a}. En cuanto tal, posee *ser* propiamente dicho, que no es otro que el ser propio del alma. Si ahora recordamos que tanto en la primera como el la última ontología de Platón, el ser pertenece en propiedad a las Formas, debemos concluir que hay una Forma del placer y que de ésta participan, aunque en grados diferentes, tanto los placeres del alma como los placeres del cuerpo. Así, por el hecho de que el placer es un movimiento, una escala del placer se perfila en la filosofía platónica, fundada en las escalas del ser y el conocer, establecidas en la alegoría de la Línea. La ontología platónica del placer consiste, en gran medida, en la determinación de esta escala. A las dos contribuye la previa determinación del ser del placer en los diferentes planos a que pertenece.

La escala del placer en relación con el sujeto

Todavía en el plano físico, o tal vez mejor fisiológico, el placer es un movimiento de la especie *repleción* (πλήρωσις). Ahora bien, toda repleción se da como contrapartida de un estado de *depleción* o κένωσις, de un dolor, que es una perturbación en el estado de la naturaleza. Se muestra, pues, como una recuperación de la *armonía*, que es el estado natural del ser viviente y del ser en general. Cuando la armonía se disuelve, la naturaleza misma se disuelve^{2 4}, y

^{23a} *Leyes* 897^a: «el alma dirige cuanto hay en el cielo, en la tierra y en el mar con sus propios movimientos a que damos los nombres de ‘querer’, ‘observar’, ‘prevenir’, ‘deliberar’, ‘opinar recta o falsamente’, de ‘alegría (χαίρουσαν)’, ‘dolor’, ‘miedo’, ‘odio’, ‘amor’. Estos y todos los demás movimientos congéneres, o sea movimientos primarios (πρωτογενεῖς κινήσεις)[...]»

nacen en ella los dolores. Pero si la armonía se restablece, la naturaleza se reconstruye y nace el placer (ἡδονὴν γίγνεσθαι: 31d9; cf. 32^a-b y *Tim.* 64c). Esto parece significar que el estado natural del ser viviente es un estado de placer. En cuanto a la esencia del placer, ésta se considera lograda si y sólo si se traduce en la armonía del ser viviente. En consecuencia, el placer será tanto más real cuanto mayor sea la armonía en quien lo experimenta. La armonía es entonces un nuevo criterio para determinar la escala del placer. ¿Pero cuáles son las condiciones necesarias y suficientes de esta armonía?

Podemos decir, en terminología aristotélica, que las condiciones en cuestión son ante todo *materiales* y tienen que ver, unas con el sujeto, otras con el objeto del placer. Al *sujeto* se refiere Sócrates cuando dice, en el *Filebo* (31b2), que «hay que ver dónde residen (ἐν ᾧ τε ἔστιν) el placer y el dolor». Hablando en general, éstos residen en los *seres vivientes* (ἐν τοῖς ζώοις: 31d5). Pero desde *República* VI (485d11) se especifica que los placeres tienen su lugar en el *alma* (ἐν τῇ ψυχῇ) de los mismos. Esta proposición, opuesta al dualismo del *Fedón*, se precisa aún más en *República* IX, donde Platón reconoce por primera vez que cada una de las tres partes del alma tiene sus propios placeres²⁴. ¿Cuál de éstas es el sujeto más apropiado del placer? En consecuencia, ¿qué tipo de vida contiene más placer? Aunque esta pregunta se plantea ya en *República* II y reaparece fugazmente en *República* V (cf. 468c-d, 460b y 461b), sólo «se toma en serio», como dice G. M. A. GRUBE^{25a}, en *República* IX. Aquí Platón se propone demostrar que el alma racional, cuyo movimiento es el más perfecto, es también el sujeto más estable de todos los placeres y se llena, además, con los placeres más reales. Empieza advirtiendo que «estamos examinando las diferentes especies de placeres y de vidas que de ellas resultan, no para saber cuál es la más honesta o la más fea, la peor o la mejor, sino cuál es, *en sí misma, la más agradable y la más exenta de dolor* (πρὸς αὐτὸ τὸ ἥδιον καὶ ἀλυπότερον:

²⁴ *Fil.* 31d4-5: τῆς ἀρμονίας μὲν λυομένης ἡμῖν ἐν τοῖς ζώοις ἅμα λύσιν τῆς φύσεως; disuelta la armonía, se disuelve al mismo tiempo la naturaleza. Para HIPÓCRATES (*Sobre el régimen alimentario* I), el ser vive y se acrecienta mediante «la justa armonía».

²⁵ *Rep.* 580d7: «puesto que hay [en el alma] tres partes [concupiscible, irascible y racional], me parece que también hay tres clases de placeres propios de cada una de ellas». Cf. mi artículo «Psicología platónica del placer», *Apuntes Filosóficos*, nº 12 (1998) 14.

^{25a} G. M. A. GRUBE, *o.c.*, p. 111.

582^a1). ¿Cuál es, pues, la vida que alberga el mayor número de placeres y, además, los mejores de ellos? ¿Cuál es, en suma, la vida más placentera?

El mejor modo de saberlo es conocer el *juicio* de las tres clases de hombres que el juicio experimentan, a saber, del codicioso, el ambicioso y el filósofo (cf. *Rep.* 581c). Y para evitar que cada uno privilegie el que le es el más familiar, hay que exigirle, no sólo experiencia en los diferentes tipos de placeres, sino, además, inteligencia y capacidad de razonamiento (582a). ¿Cuál de las tres clases mencionadas posee «la mayor *experiencia* (τις ἐμπειρότατος) en todos los placeres de que hemos hablado» (582^a8)? Sócrates empieza por el filósofo y cree que es una necesidad (ἀνάγκη) que éste guste desde su infancia de los placeres no filosóficos, el de la ganancia (ἢ τοῦ κερδαίνειν ἡδονή: 582b2), propio del codicioso, y el del honor (ἢ ἀπὸ τοῦ τιμᾶσθαι ἡδονή: 582c2), peculiar al ambicioso. El codicioso, en cambio, incluso si se aplica al conocimiento de la verdad en sí (αὐτὴν τὴν ἀλήθειαν οἶον ἔστιν: 582a10), es decir, de las esencias (τὰ ὄντα: 582b5), no sólo no capta necesariamente la dulzura del placer que de él deriva y adquiere experiencia acerca de él, sino que, pese a su empeño, le es difícil (οὐ ῥᾶδιον: 582b7) conseguirlo. En cuanto al placer del honor, éste no falta a ninguna de las tres clases de hombres, con tal que cada uno «alcance la meta que se propone» (582c4-5). Esto basta para que sea honrado por la multitud y que «todos (conozcan) por experiencia el placer vinculado a los honores» (582c7). No así el inherente a la contemplación del ser (τῆς δὲ τοῦ ὄντος θεάς, οἷόν ἡδονὴν ἔχει: 582c8): para Sócrates, es imposible (ἀδύνατον) que guste de él otra clase de hombre que la del filósofo. La conclusión se impone: es el filósofo quien posee la mayor experiencia de todos los placeres y quien mejor puede juzgarlos a partir de ella. Esto se debe, sin duda, a la índole de cada uno de los tres tipos de caracteres. Mientras que el codicioso es, como dice Sócrates en el *Gorgias* (493b), una especie de «tonel agujereado» que no retiene nada y necesita ser llenado sin tregua, el filósofo, cuyas características son minuciosamente descritas en *República* VI (484a-486c), «busca únicamente el placer de sola el alma y deja de lado los placeres del cuerpo» (485d). Por el mismo hecho, es temperante y exento de codicia (485e3), y al estar perfeccionado por la educación y la experiencia (487a7), es un receptáculo seguro, no sólo para la ciencia, a la que constantemente aspira, sino también para el placer que ella procura. Si ahora examinamos la *inteligencia* (φρόνησις: 582d4), cuya posesión es el segundo requisito para emitir un juicio correcto sobre la vida más

placentera, el filósofo es «el único que junta la inteligencia a la experiencia» (582d4), pues, como observa F. M. CORNFORD²⁶, la inteligencia le ayuda a aprender más de la experiencia, por corta que ésta sea. Dígase otro tanto del instrumento del juicio que es el *razonamiento* (λόγος; 582d10). En realidad, éste no pertenece en propiedad ni al codicioso ni al ambicioso, sino que es, por excelencia, el instrumento del filósofo (582d12).

La conclusión de este análisis es obvia: «de las tres especies de placer en discusión, el de la parte del alma por la que conocemos es la más agradable (ἡδίστη) y el hombre en quien gobierna esta parte posee la vida más agradable (ὁ τοῦτου βίος ἡδιστος)» (583a1-3). El mismo juez —el filósofo— concederá el segundo lugar al «placer del guerrero y del ambicioso» (583a8), que se acerca mucho más al suyo que el del codicioso. En el último lugar colocará el placer del sujeto en quien domina la ἐπιθυμία. «Una vez reconocido que la vida del filósofo es fuente de placer en el sentido más propio de la palabra —escribe GRUBE²⁷— Platón es libre de admitir sin escrúpulos que sólo podemos desear en sentido propio aquello que nos proporciona placer». En otras palabras, puede admitir sin escrúpulos un hedonismo ético fundado en razones psicológicas. Pero estas razones mismas pueden fundarse, a su vez, en otras de carácter ontológico. ¿Por qué, en efecto, es la vida del filósofo y la parte del alma que en él gobierna el sujeto más seguro del placer?

La escala del placer en relación con el objeto

La consideración del *sujeto* del placer nos suministra, pues, una primera escala hedónica, emparentada con la epistémica. Otra escala se perfila a partir de la consideración de su *objeto*, netamente afín a la óptica. Después de establecerla, deberemos averiguar si hay algún tipo de correspondencia entre ella y la «subjetiva». El principio general parece ser que la repleción constitutiva del placer es tanto más real cuanto más real es el «material» con que se efectúa. Es un principio que Platón formula casi explícitamente: «lo que produce la plenitud más real (πλήρωσις δὲ ἀληθεστέρα) no es lo que tiene menos, sino lo que tiene más realidad (τοῦ μᾶλλον ὄντος)» (*Rep.* 585b9). ¿Qué es, empero,

²⁶ F. M. CORNFORD, *The Republic of Plato*, Oxford UP, 1977, p. 308, n. 1.

²⁷ G. M. A. GRUBE, *o.c.*, p. 112.

lo que tiene más realidad? La respuesta es que «las cosas conformes a la naturaleza (τὰ φύσει προσηκόντα)», pues la naturaleza (φύσις) constituye la realidad esencial de los seres²⁸ y particularmente de las Formas²⁹. Podemos, pues, reformular el mencionado principio con palabras del mismo autor de la *República*: «lo que se llena más realmente y se llena de cosas que tienen más realidad (τὸ τῷ ὄντι καὶ τῶν ὄντων πληρούμενον μᾶλλον), goza de ese modo más realmente y más verdaderamente (μᾶλλον ὄντως τε καὶ ἀληθεστέρος χαίρειν) del verdadero placer (ἡδονῇ ἀληθει), mientras que el que participa de cosas menos reales (τῶν ἥττον ὄντων) se llena de una manera menos verdadera y menos sólida y goza de un placer menos claro y menos verdadero» (585d11-e4). Notemos que Platón une en este pasaje el *sujeto* (a saber, lo que se llena: τὸ πληρούμενον), el *objeto* (es decir, aquello que llena: τὸ μᾶλλον ὄν, τὸ ἥττον ὄν) y el *placer* mismo, y establece una correlación entre la realidad de los tres: el placer es tanto más real cuanto más ónticamente consistente es el sujeto que goza y el objeto del que goza. O como dice GRUBE³⁰: «un vacío se llena más verdaderamente cuando es llenado con algo que es más verdadero y cuando el recipiente mismo es también más verdadero y permanente».

Sabemos, por el análisis del sujeto, que en términos psicológicos, el sujeto más real es el alma racional, pues ella constituye el yo humano, y que en términos psico-gnoseológicos, el sujeto más real es el filósofo, pues es él quien, *ex natura sua*, cultiva la facultad que define al hombre como tal. ¿Cuál es el objeto más real? Ya hemos dicho que el objeto más real (τὸ μᾶλλον ὄν) es el más conforme a la naturaleza (τὸ φύσει προσήκον). A partir de este principio, netamente ontológico, Platón construye la escala «objetiva» de los placeres, según un esquema similar al de la alegoría de la línea. Sabemos, por *República* VI-VII, que los objetos reales por excelencia —lo παντελῶς ὄν— son las Formas, que tienen su causa suprema en la Forma del Bien (cf. 509b6-10). Recordemos, por otra parte, que la discusión ontológica de los libros VI-VII de este diálogo «ha surgido de la tentativa de determinar las exigencias enfrentadas del placer y del bien»³¹. Una vez establecido que la realidad suprema es la Forma del Bien,

²⁸ Cf., por ej., *Rep.* 611b1, *Tim.* 37a4, *Leyes* 892b7.

²⁹ Cf., por ej., *Fed.* 103b5, *Rep.* X 597b6, 612^a4, *Parm.* 132d2, 158c7.

³⁰ G. M. A. GRUBE, *o.c.*, p. 117.

tenemos el criterio que nos permite establecer, no sólo la escala del ser y la correlativa del conocer, sino también la escala del placer. «Dentro del contexto del símil de la línea —escribe G. M. A. GRUBE³¹— los placeres serán evidentemente buenos en la medida en que se acerquen al punto más alto, B, donde se encuentra el Bien; la gama de los placeres corresponderá a la gama de la realidad objetiva y de las funciones del alma representados en los diferentes segmentos de la línea». Manteniéndonos en el plano ontológico, preferimos decir que los placeres serán tanto más *reales* cuanto más se acerque su objeto a la realidad absoluta, que es la Forma del Bien. Y éste es, a no dudarlo, el principal criterio —un criterio netamente ontológico— que aplica *República* IX en la construcción de la escala hedónica.

En el punto más bajo de la escala, correspondiente a la sección A-D de la línea, parecen estar, ante todo, ciertos «placeres» carentes de todo contenido, o, si se prefiere, con un contenido de sombras [σκιάι: cf. *Rep.* 510^a]. Son, se lee en *Filebo* (42e9), placeres en que «el cuerpo no es movido en sentido alguno», pues consisten, según sus defensores, en simples ausencias del dolor (43c-44a; cf. *Rep.* 583e). Sólo existen en la mente de quienes tienen una falsa opinión del placer (ψευδῆ γε μὲν δοξάζουσι περὶ τοῦ χαίρειν: 44a10). Para el autor, «la ausencia del dolor y el placer son distintos por naturaleza» (44a11). Así, la ausencia del dolor no es (οὐκ ἔστι), sino que parece (φαίνεται) placer (*Rep.* 487a7). En la misma sección A-D están los placeres que, según la escala psicgnoseológica, son los placeres ordinarios de las partes concupiscible e irascible del alma. Los cultivadores de los primeros son gentes carentes de sabiduría y de virtud que van en busca de festines y otras diversiones de la misma índole (586a). Estos, tan pronto descienden a la región baja (κάτω) como retornan a la media (μεταξύ) y no cesan, durante toda su vida, de errar entre ellas, sin levantar jamás sus ojos ni dirigirlos hacia lo verdaderamente alto (πρὸς τὸ ἀληθῶς ἄνω: 586a4), es decir, correspondiente a la sección C-B de la Línea. «Nunca se han llenado realmente del ser (οὐδὲ τοῦ ὄντος τῷ ὄντι ἐπληρώθησαν) ni han gustado del placer sólido y puro (οὐδὲ βεβαίου τε καὶ καθαρὰς ἡδονῆς ἐγεύσαντο)» (585a5-6), sino que «mirando siempre abajo, a manera de bestias, siempre inclinados hacia el suelo y vueltos hacia la mesa, se hartan de

³¹ G. M. A. GRUBE, *o.c.*, p. 113.

³² *Ibidem.*

pasto, se ensucian mutuamente y apostando a quién disfrutará más de estos goces, se cocean y cornean entre sí con cascos y cuernos de hierro, para satisfacer su insaciable avidez». Ni se llenan con cosas reales (ἄτε οὐχὶ τοῖς οὖσιν), ni llenan la parte de sí mismos que existe realmente y puede guardar los alimentos.(οὐδὲ τὸ στέργον ἑαυτῶν πιμπλάντες). Glaucón observa que Sócrates ha descrito «la vida de la mayoría de los hombres» (586b5), y esto nos recuerda el «se parecen a nosotros» (515a) que el protagonista de la *República* sentencia, a propósito de los prisioneros de la caverna. Los placeres descritos están necesariamente mezclados con dolores y, como tales, son «fantasmas del verdadero placer (εἰδώλοις τῆς ἀληθοῦς ἡδονῆς: 586b8)», «bosquejos (ἔσκιαγραφημέναις)» que no cobran color sino por la yuxtaposición de ambos elementos, cada uno de los cuales parece reforzar al otro (586c). Completan la primera sección (A-D) de los placeres-fantasma los del alma irascible, en la que la envidia estimulada por la ambición, la violencia por la soberbia, la ira por el malhumor, empujan a los hombres a «saciarse de honores, de predominio y de venganza, sin discernimiento ni razón (ἄνευ λογισμοῦ τε καὶ νοῦ) (586c-d). Todos estos placeres, nutriéndose de meras sombras (σκίαι) y fantasmas (φαντάσματα) del ser, son ellos mismos simples «fantasmas del verdadero placer». Son, en otras palabras, irreales desde el punto de vista ontológico, falsos en el plano del conocimiento y malos en el dominio moral.

En la sección D-C de la línea parecen situarse los placeres de las partes concupiscible e irascible del alma cuando éstas «obedecen a la ciencia y a la razón (τῇ ἐπιστήμῃ καὶ λόγῳ ἐπόμενοι: 586d6)». En tales circunstancias, estas dos tendencias del alma arracional buscan «los placeres que la sabiduría les indica (τὰς ἡδονὰς διωκοῦσαι ἅς ἂν τὸ φρόνιμον ἐξηγήται: 586d7) y gustan los placeres más verdaderos que les es dado gustar, pues quien les guía es la verdad (586d9). Platón insiste en que, con tales condiciones, estas tendencias del alma alcanzan «los placeres que les son propios (τὰς ἑαυτῶν οἰκείας), puesto que «lo mejor para cada cosa es también aquello que le es más propio (τὸ βέλτιστον ἐκάστω, τοῦτον οἰκειότατον: 586e1). Pertenecen a esta sección de la línea porque se producen κατὰ πίστιν (cf. *Rep.* 511e2 y 534^a1), según la fe y la confianza que el alma concupiscible y la irascible ponen en la razón. Cuando esta fe y esta confianza dejan de operar y una de las tendencias del alma arracional asume el mando, no sólo «no encuentra en sí misma el placer que le es propio»,

extraño y falso (ἀλλοτρίαν καὶ μὴ ἀληθῆ ἡδονήν)» (587a4-5).

Aunque *República* IX no los menciona en su totalidad, en la parte superior de la línea (C-B) se sitúan, según parece, los placeres «puros» o no mezclados del *Filebo*, que, siguiendo a este mismo diálogo, podríamos dividir en estéticos, epistémicos y éticos³³. A la sección C-E corresponden, en primer lugar, los placeres que llamamos *estéticos*. Estos nacen, ante todo, «de los bellos colores y de las bellas figuras» (*Fil.* 51c): no de la belleza de los cuerpos vivientes y de las pinturas — advierte Sócrates — sino de la belleza de las líneas rectas y circulares y de las superficies y los sólidos que de ellas provienen, cuya captación requiere el ejercicio de la razón discursiva (διάνοια: cf. *Rep.* 511e1). También nacen de los «sonidos suaves y claros», que se resuelven en una «nota única y pura» *Fil.* 51c). En la misma sección parecen situarse los placeres *epistémicos*, cuyo objeto son las ciencias (τὰς περὶ τὰ μαθήματα ἡδονάς: 52a1; cf. *Fed.* 114e3). Son placeres que, lo mismo que los estéticos tales como Platón los concibe, presuponen la intervención de διάνοια, aunque *ex natura sua* no se mezclan con el dolor. En la sección más alta (E-B) de la línea se sitúan los placeres *éticos*, que tienen lugar «cuando el alma entera obedece a la parte filosófica (τῷ φιλοσόφῳ) y no se produce en ella ninguna sedición» entre sus partes. Ocurre entonces que «cada una de las partes se mantiene en el límite de sus funciones (τᾶλλα τὰ ἑαυτοῦ πράττειν) y practica de este modo la justicia (δικαίᾳ εἶναι)». En tal situación, en que el alma en su totalidad se halla cara a cara (νοήται: cf. *Rep.* 511b3 y d9) con la Forma del Bien, «cada una goza de los placeres que le son propios (τὰς ἡδονάς τὰς ἑαυτοῦ ἕκαστον)» y de los placeres más puros y más verdaderos de los que puede gozar (τὰς βέλτιστας καὶ εἰς τὸ δυνατὸν τὰς ἀληθεστάτας καρποῦσθαι)» (586e3-7). Ello se debe a que el objeto de la *πλήρωσις* es el más alto de los seres, a saber, la Forma del Bien, y el sujeto que lo recibe el más estable de todos, a saber, el alma entera, sólidamente unificada en torno a su parte racional.

La construcción de la escala hedónica, fundada en la epistémica (si se mira al sujeto del placer) y en la óptica (si se atiende a su objeto), aunque se ha efectuado, no para saber cuál de sus grados es el mejor o el peor, sino para descubrir cuál es el más agradable en sí y por sí y el más exento de dolor (cf. *Rep.*

³³ Cf. mi artículo «Psicología platónica del placer», cit. p. 24.

descubrir cuál es el más agradable en sí y por sí y el más exento de dolor (cf. *Rep.* 581e), está cargada de preocupaciones éticas y culmina con una aplicación de índole política: «la vida menos agradable (ἀηδεστότα) será la del tirano, la más agradable (ἡδιστά) la del rey», pues la primera vive de simples fantasmas de placer, mientras que la segunda se nutre de los placeres puros, que son los placeres en el sentido estricto del término.

El principio formal de la escala hedónica

Hemos visto hasta ahora que las condiciones *materiales* de la armonía definitoria del placer son, por un lado, la capacidad hedónica del sujeto, reducible a su consistencia psicológica, y, por otro, realidad del objeto. Cuando las dos se dan a la vez, tenemos los placeres puros (cf. *Fil.* 51^a-53c). Pero el autor del *Filebo* precisa que lo que hace que un placer sea más puro (καθαρωτέρα) que otro placer no son solamente estas condiciones materiales (psíquicas y ónticas), sino las *formales* de mayor o menor precisión del uno respecto del otro (σαφεστέραν καὶ ἀσαφεστέραν ἄλλην ἄλλης) (57b6), que dependen, a su vez, del grado en que cada uno de ellos se somete a la medida (μέτρον). La *medida* del placer es, desde el *Protágoras*, la condición formal, no sólo de su valor, sino también del ser que le es propio. Por tal razón, Sócrates, que en este diálogo parece defender un hedonismo *stricto sensu*, es decir, un hedonismo ético³⁴, recurre al cálculo de los placeres, pues éstos pueden ser más grandes o más pequeños, más numerosos o menos numerosos, más intensos o menos intensos (cf. *Prot.* 356a3-4). ¿Cómo determinar estas magnitudes? No por la fuerza de las apariencias (ἡ τοῦ φαινομένου δύναμις), que puede inducirnos a tergiversarlas, sino mediante «el arte de medir» (ἡ μετρητικὴ τέχνη; 356d4). Dada la importancia del placer en la vida del hombre, μετρητικὴ^{34a} es la condición de nuestra felicidad (τοῦ εὐπράττειν; 356d1) y de nuestra salvación (ἡμῶν σωτηρίας; 356d3). Es un arte que, por la ambivalencia de todo arte^{34b},

³⁴ Cf. mi artículo «El hedonismo de Sócrates», *Apuntes filosóficos*, nº 6 (1994) 41-60.

^{34a} De la μετρητικὴ o arte de medir habla Platón, además de en el *Protágoras* (356d4 y d8 [cf. 356e34], 356d8, 357^a1, b2 y 4, d7), en el *Político* (283d1, 284e2, 285^a1 y c1, 286d1), en el *Fedón* (552e, 56e8), en el *Filebo* (55e2, 56e8, 57d6) y en las *Leyes* (817e6).

^{34b} Cf. *Hippias Menor*, 371e, 376c; F. BRAVO, *Introducción a la filosofía de Platón*, Caracas, Eduven, 1990, p. 51.

también puede ser utilizado por los intemperantes, con miras a obtener los placeres que los dominan³⁵. Pero el *Fedón* establece el sentido de su aplicación. En primer lugar, no se trata de trocar placeres por placeres (ἡδονὰς πρὸς ἡδονὰς [...] καταλλάττεσθαι: 69a6-7). Para el dualismo de este diálogo, sólo hay una moneda que vale y por la que todo placer debe trocarse, el pensamiento (φρόνησις) (69a8-9), que es el constitutivo último de toda virtud (69b)³⁶. Sólo cuando tiene como objetivo hacer del placer un estímulo para el pensamiento y no lo contrario, se puede decir que «el arte de medir es el que nos salva» (*Prot.* 356e4). En este mismo sentido dirá el *Político* (283b-285c) que este arte es la condición de posibilidad de cualquier otro arte. En este sentido podemos decir también que nuestra salvación depende de un saber exacto (ἐπιστήμη) (*Prot.* 356e9).

Por *República* sabemos que el objeto de este saber es la Forma del Bien, que es «el objeto de la ciencia más alevada» (ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα μάθημα: 505a2). El *Filebo* precisa que las mismas ciencias difieren entre sí considerablemente «desde el punto de vista de la precisión (εἰς σαφήνειαν: 57c7)». Hay, hablando en general, «dos ciencias del número y dos ciencias de la medida» (57d6), a saber, las filosóficas y las no filosóficas. Para el autor, las filosóficas son las más exactas. Pero por encima de ellas está la «ciencia del diálogo (ἡ τοῦ διαλεγέσθαι δύναμις: 57e6), que es una ciencia «del ser, de la realidad verdadera y perpetuamente idéntica por naturaleza» (58a2), es decir, una ciencia que tiene por objeto «aquello que hay de más preciso, exacto y supremamente verdadero» (58c3). Y si hay una ciencia más exacta que otra, también hay «un placer más verdadero que otro (μᾶλλον ἑτέρας ἄλλη: 61d7), pues éste es determinado en su verdad y en su realidad por la ciencia de la medida. Tal es el conjunto de los placeres «puros». Pero éstos no bastan para constituir el «mixto» de la vida buena, que requiere, además, en conformidad con la naturaleza compleja del sujeto que la vive, ciertos placeres «mezclados». Son éstos, más que ningún otro, los que requieren del arte de la medida, pues «privados de medida

³⁵ *Fedón* 68e: «si [los intemperantes] se abstienen de ciertos placeres, es porque hay otros que los dominan», de tal manera que «el principio de su intemperancia es, en cierto modo, la intemperancia» (δι ἀκολασίαν αὐτοῦς σεσωφρονίσθαι: 69a3).

³⁶ Cf. *Rep.* 441c-444a; *Teet.* 176a-d; *Leyes* 631c.

y proporción (μέτρου καὶ τῆς συμμέτρου φύσεως μὴ τυχοῦσα), toda mezcla, sea la que sea y se componga como se componga, corrompe necesariamente sus componentes y se corrompe a sí misma, en primer lugar» (64d9-11)³⁷. Cuando falta la medida, no se tiene una mezcla (κρᾶσις) sino una mezcolanza (τις ἄκρατος συμπεφυρμένη), la cual constituye una real miseria para los seres en que se produce (64e). La medida es, por consiguiente, la condición formal de posibilidad, no sólo de nuestra felicidad globalmente considerada, que consiste en un «mixto» de ciencia y placer, sino también de cada uno de sus componentes y, por tanto, del placer como tal. No hay placer sin medida, y la medida del placer la alcanzamos mediante la ciencia de la medida, que es, en su último grado, la ciencia del diálogo, con su objeto propio, el mundo de las Formas y, en particular, la Forma del Bien. La participación en la Forma del Bien da al objeto el ser y la esencia, el poder de ser conocidos y la placentaridad que le compete, y al sujeto el poder de conocer y complacerse. Así, la medida constituye un nuevo criterio para la construcción de la escala hedónica: un placer será tanto más real, verdadero y bueno cuando más se someta a la medida.

La última ontología del placer

Recordemos ahora que, según la *República* (486d) y el *Filebo* (65a-b), la medida es pariente (συγγενή) de la verdad y la belleza. Resulta a primera vista sorprendente que, mirado en su propio ser, el placer sea, respecto a la *verdad*, lo más impostor de todas las cosas (ἀπάντων ἀλαζονίστατον: *Fil.* 65c5). Tanto es así que, al tratarse particularmente de los placeres del amor, que son los más intensos, «el mismo perjurio tiene el perdón de los dioses» (65c7; cf. *Banq.* 183b). En cuanto a la *medida*, «nada se encontraría más desmesurado que el placer» (*Fil.* 65d, cf. 26b). En fin, en el plano de la *belleza*, los placeres más grandes son tan grotescos, que sus cultivadores se esconden en la oscuridad de la noche (66a). ¿A qué se debe que el *Filebo*, que tanto se ha esmerado en la clasificación de los placeres, descubriendo en ellos un sin fin de matices, les atribuya en bloque tales defectos al considerarlos en sí mismos? El intento de responder a esta pregunta nos conduce al meollo de la última ontología del

³⁷ Cf. *Pol.* 283e-285c; A. DIÈS, *Platon, Politique*, col. Budé, *Notice*, pp. XLIV-L.

placer³⁸. Según ésta, el placer es «ilimitado por sí mismo» (ἄπειρας τε αὐτῆ: 31a9) y entra en «un género que nunca tendrá en sí y por sí (ἐν αὐτῷ ἄφ' ἑαυτοῦ) ni comienzo, ni medio, ni fin» (31a9). Esta afirmación nos coloca ante uno de los principios fundamentales de la última ontología de Platón, a saber, el principio según el cual «todo lo que puede decirse existir está hecho de uno y múltiple y contiene en sí mismo, originariamente asociados, el límite y lo ilimitado (πέρας δὲ καὶ ἀπειρίαν)» (16c9-10). Según esta proposición, hay que distinguir en el universo (ἐν τῷ παντί: 23c4) tres principios propiamente tales. Dos de ellos, a saber, lo *ilimitado* y el *límite* (23c9), son contrarios entre sí, mientras que el tercero es la *mezcla* de los dos (23d1). A estos tres principios hay que añadir un cuarto, a saber, «la *causa* (τῆς συμμείξεως τούτων πρὸς ἄλληλα τὴν αἰτίαν: 23d6), que tiene la tarea de unirlos, y un quinto, que tiene la capacidad de separarlos (23d9)³⁹. Lo propio de lo *ilimitado* es que éste es en cierto modo múltiple (τὸ ἄπειρον πολλὰ ἐστί: 24a3) y, por tal, susceptible de un más y un menos (τὸ μᾶλλον τε καὶ ἥττον: 24a3); y además, como consecuencia de ello, susceptible de exceso y de defecto (24b6). No hay, pues, en él acabamiento (τούτῳ μὴ τέλος ἔχειν: 24b8), sino que se mantiene totalmente indefinido (24b). A partir de este análisis de τὸ ἄπειρον, Sócrates establece la siguiente ley del ser en general: «todo lo que se nos muestra llegando a ser más y menos (μᾶλλον τε καὶ ἥττον γινόμενα) y admitiéndolo violenta y suavemente y todas las características de la misma índole, debemos clasificarlo en la unidad (εἰς ἓν) del género de lo infinito (εἰς τὸ τοῦ ἀπείρου γένος)» (24e7-25a2), mientras que lo que no admite estas características sino más bien sus contrarias —lo igual, la igualdad, lo doble y todas las determinaciones matemáticas— debe contarse en el género de lo finito (εἰς τὸ πέρασ: 25b2).

³⁸ Nos referimos particularmente a la ontología del *Filebo*, por contraposición con la ontología de los diálogos medios. Cf. K. M. SAYRE, *Plato's late ontology*, Princeton University Press, 1983; F. BRAVO, «La ontología de la definición en el *Político* de Platón», in: Ch. J. ROWE (ed.), *Reading the Statesman*, Sank Augustin, Academia Verlag, 1995, pp. 76-87.

³⁹ Para las construcciones que se han hecho de este quinto género, cf. A. DIÈS, *Platon, Philèbe*, col. Budé, *ad locum*, p. 20, y los autores por él citados: PLUTARCO, *De E apud Delphos* 15, que hace corresponder los cinco géneros del *Filebo*, con los cinco escalones del Bien y los cinco géneros del *Sofista*; LACHELIER, *Revue de métaph. et de morale* X, 1902, p. 220; L. ROBIN, *Platon*, Paris, PUF, 1968, pp. 154-160.

Debemos preguntarnos ahora a cuál de estos dos géneros primitivos pertenece el placer. La respuesta del *Filebo*, citada anteriormente, no deja lugar a duda: «el placer es por sí mismo ilimitado y entra en un género que, en sí y por sí (ἐν αὐτῷ ἀφ' ἑαυτοῦ), no tiene ni tendrá nunca ni comienzo, ni medio, ni fin» (31a). Ella ha sido anticipada en páginas anteriores: en 27e8 se lee que el placer es «por naturaleza infinito en número y en grado», y en 28a3 que «el placer pertenece al número de los infinitos». Es fácil ver, en efecto, que está «marcado con el sello del género de lo más y lo menos (τῷ τοῦ μᾶλλον καὶ ἐναντίου: 26d2). Abandonado a sí mismo, su vástago natural es «la desmesura y la perversidad universalmente difundida», que no soporta «ninguna limitación de los placeres y de las saciedades» (26b). Ha sido, pues, necesario que la diosa misma (αὐτῆ [...] ἡ θεός: 26b8) le imponga «la ley y el orden, portadoras del límite» (26b9). En términos mitológicos, esta diosa es Afrodita: no la Afrodita de *Filebo*⁴⁰, que representa precisamente el placer sin regla, sino la invocada por Sócrates (cf. *Fil.* 12c) y a la que Hesíodo⁴¹ considera como la madre de la armonía. En términos filosóficos, la diosa en cuestión es el intelecto, que es causa de la mezcla de lo infinito y el límite (cf. 23d, 27b, 28d-e, 30c,d) y, al mismo tiempo, de la medida que hemos analizado anteriormente. Hablando en general, «el intelecto pertenece al género que se ha calificado de causa universal (τοῦ πάντων αἰτίου: 30e1)». Gracias a su intervención, que es como decir gracias a la medida, el placer sufre una metamorfosis que lo lleva del género de lo infinito al género de lo mixto (μεῖκτον) de infinito (ἄπειρον) y límite (πέρας). Podemos decir, en términos aristotélicos, que la causa formal del nuevo género del placer es la medida, mientras que su causa eficiente es el intelecto. La medida es, pues, la condición de posibilidad, por una parte, del placer propiamente dicho, y, por otra, de la escala hedónica. El placer propiamente dicho —el placer real— no es el que permanece en el género de lo infinito, expuesto a una «mezcolanza» con el dolor, sino el que se da como un mixto de infinito y límite y puede mezclarse con la razón para la constitución

⁴⁰ Cf. A. DIÈS, *Platon, Philèbe*, col. Budé, *ad locum* (p. 24, n.1).

⁴¹ HESÍODO, *Teogonía*, 937, 975. En ocasiones, Afrodita fue considerada como un principio disolvente, pero más arraigado está el sentimiento, manifiesto en Esquilo, de que ella es el principio de la vida en el universo (Cf. C. FALCÓN MARTÍNEZ *et al.*, *Diccionario de la mitología clásica*, Madrid, Alianza Ed. 1980, vol. I, p. 20).

de la vida buena. También podemos decir que la ausencia de la medida da lugar a los placeres *mezclados* de placer y dolor (31c), que llenan la parte inferior de la Línea: son los placeres que se mantienen en el género de lo infinito, pues carecen de principio, medio y fin; en contraste, la presencia de la medida da lugar a los placeres *puros*, que llenan la parte superior de la línea. La medida es, por consiguiente, la *ratio formalis* tanto del placer real, estándole presente, como del placer irreal, estándole ausente. Ninguna otra condición es más necesaria que ella para la constitución del placer-armonía, y en este sentido ha dicho Platón que la pureza del placer —su realidad y su verdad— no depende únicamente de la realidad de su objeto ni —añadimos— de la constancia de su sujeto, sino de su mayor o menor precisión (57b). Su presencia o su ausencia es, por otra parte, la que permite construir la escala de los placeres. En la sección A-D de la línea están, en la parte más baja, los no susceptibles de medida (aquellos que se dan como meras ausencias de dolor); y, por encima de éstos, los intrínsecamente desmesurados (los placeres de las partes concupiscible e irascible del alma que rehúsan todo control de la razón). En la sección D-C están los placeres de las partes concupiscible e irascible del alma regulados por la razón. En la parte superior de la línea se encuentran los placeres puros o intrínsecamente medidos, sea por la razón discursiva (los placeres estéticos y epistémicos, situados en la sección C-E), sea por la razón intuitiva (los placeres de la virtud, ubicados en la sección E-B).

El problema de los placeres falsos

Creo que este problema, intensamente debatido en la segunda mitad del siglo XX, sólo puede entenderse adecuadamente en el contexto de la ontología del placer, y particularmente en el de la escala hedónica. He tenido la oportunidad de reconstruir el aludido debate en mi artículo «La critique contemporaine de faux plaisirs dans le *Philèbe*»⁴². Distingo en él una tendencia esencialmente *polémica*, que se limita a rechazar la tesis de los placeres falsos, descuidando la interpretación de los textos, otra *polémico-exegética*, que funda su aceptación

⁴² Originariamente fue una conferencia dada en un seminario dirigido por los profs. Monique Dixsaut y Denis O'Brien, de la Universidad de París XII. Ha sido publicado, con otras contribuciones a ese seminario, en M. DIXSAUT (ed.), *Contre Platon*, vol. II, París, Librairie Philosophique J. Vrin, 1995, pp. 235-270.

o su rechazo en un esfuerzo exegético, y una tercera, predominantemente *exegética*. La primera es iniciada por Teofrasto, que rechaza esta tesis apoyándose en su propia concepción del placer⁴³ y en una lectura superficial de los textos del *Filebo*. Modernamente la renuevan, entre otros, Th. Gomperz, que decide no detenerse en esta «conclusión errónea»⁴⁴. La segunda tuvo sus inicios en la crítica de A. E. TAYLOR a Teofrasto⁴⁵ y ha sido continuada por D. Gallop⁴⁶, que reacciona en favor de Teofrasto. Es obvio que la más interesante desde el punto de vista filosófico es la tercera, y a ella he dedicado lo fundamental de mi análisis. En su seno es posible distinguir una triple orientación gnoseológica, ontológica y ético-antropológica. La orientación *gnoseológica* puede describirse como un esfuerzo por repensar la tesis platónica a la luz de una nueva concepción del placer, debida a G. Ryle y B. Williams. Se manifiesta por primera vez en un artículo de T. Penelhum⁴⁷, que critica la concepción de Ryle, y es continuada por I. Talberg⁴⁸, J. Gosling⁴⁹, A. Kenny⁵⁰, K. Dibikowski⁵¹ y T. Penner⁵². Lo común a los representantes de esta orientación es que entienden ‘falso’ en la expresión ‘placer falso’ en el mismo sentido cognoscitivo que aquél tiene en la expresión ‘opinión falsa’. Sostienen, pues, que Platón concibe el placer como una actitud proposicional, de una manera similar a como lo hacen Ryle y

⁴³ Cf. G. M. STRATTON, *Theophrastus and the Greek physiological psychology before Aristotle*, Amsterdam, 1964, pp. 50, 94 ss.

⁴⁴ Th. GOMPERZ, *Griechische Denker*, t. II, Leipzig, 1903, p. 468.

⁴⁵ Cf. A. E. TAYLOR, *A Commentary in Plato's Timaeus*, Oxford, Clarendon Press, 1928, p. 52; cf. *Plato, the Man and his Work*, London, Methuen & Co, 1926, p. 421, *Plato, Philebus and Epinomis*, R. Klibansky Ed., Toronto & New York, 1940, 2nd, 1956, pp. 35-43, 55-80.

⁴⁶ D. GALLOP, «True and false pleasures», *The Philosophical Quarterly*, X, 40 (1960) 331-342.

⁴⁷ T. PENELHUM, «The Logic of Pleasures», *Philosophical and Phenomenological Research*, 17 (1956-1957) 488-503.

⁴⁸ I. TALBERG, «False Pleasure», *The Journal of Philosophy*, 49, 3 (1961) 65-74.

⁴⁹ Cf., por ej., su artículo «False Pleasures: *Philebus* 35c-41b», *Phronesis* 4, 1 (1959) 44-53, que fue el que desató el debate a que me estoy refiriendo.

⁵⁰ A. KENNY, «False pleasures in the *Philebus*: a Reply to Mr. Gosling», *Phronesis* 5, 1 (1960) 45-52.

⁵¹ J. DIBIKOWSKI, «False pleasure and the *Philebus*», *Phronesis* 15 (1970) 147-165.

⁵² T. PENNER, «False anticipatory pleasures», *Phronesis* 15 (1970) 166-178.

Ryle y Williams al resaltar en él el aspecto atención. Para la orientación *ontológica*, la falsedad del placer es sinónimo de irrealidad y afecta al ser mismo del placer. J. Gosling le da cabida al denunciar, en su comentario al *Filebo*⁵³, el uso desconcertante que Platón haría de ‘aléteés’, entendiéndolo a veces (37ss) en el sentido de ‘verdadero’ y otras (52ss) en el de ‘auténtico’. En el segundo caso, un placer es verdadero si y sólo si lo es sin restricciones, e.d., sin mezcla de dolor. El uso de ‘verdadero’ en el sentido de ‘real’ y de ‘falso’ en el de ‘irreal’ se vuelve aún más importante en 61dss, donde se trata de seleccionar los elementos (hedónicos y epistémicos) que han de entrar en la «mezcla» constitutiva de la vida buena. Ante estos hechos de carácter lingüístico, Gosling sospecha que la única manera de dar cierta coherencia al uso de ‘verdadero’ (y de ‘falso’) sería dejar de lado 37 ss⁵⁴. Se obtendría entonces como resultado que falsos, es decir, irreales, son todos los placeres «mixtos», al igual que los «neutros». El criterio de falsedad de los placeres sería, pues, su mezcla con el dolor. Según la obra que J. Gosling escribe con C. C. W. Taylor⁵⁵, en 37 ss los sentidos ontológico y gnoseológico de ‘falso’ cohabitan. Y ello lleva a estos autores a concluir que «el análisis platónico de los placeres falsos es un fracaso»⁵⁶. El fracaso sería aún mayor si, como pretende la orientación *ético-antropológica*, la falsedad de los placeres falsos del *Filebo* debe entenderse en el sentido de maldad moral. En esta orientación se inscribe A. McLaughlin⁵⁷, quien, en un artículo publicado en 1969, trata de ir más allá del plano puramente gnoseológico en que se mueve el debate Gosling-Kenny y examina las implicaciones morales de la tesis de los placeres falsos. Para Platón, la falsedad es un mal en sí (cf. *Phil.* 40e), de tal manera que un placer falso es necesariamente malo. Ello explica que Talberg, por ejemplo, haya acusado a Platón de «confundir [...] falsedad y maldad». Sin ir tan lejos, McLaughlin cree que el autor «no distingue claramente» estos

⁵³ J. C. G. GOSLING, *Plato, Philebus*, Oxford, Clarendon Press, 1975, p. 211.

⁵⁴ Otra sería la de ignorar 52dss, y una tercera, que evitaría estos cercenamientos arbitrarios, la de entender ‘verdadero’ y ‘falso’ en un sentido que no sea ni gnoseológico ni ontológico.

⁵⁵ J. GOSLING & C. C. W. TAYLOR, *The Greeks on Pleasure*, 1982, p. 432.

⁵⁶ *O.c.*, p. 452. Reconocen, sin embargo, que hay lugares como *República* IX, 586b y 581c-d, en que ‘falso’ es susceptible de una interpretación ontológica (*o.c.*, pp. 442-443).

⁵⁷ A. McLAUGHLIN, «A note on false pleasures in the *Philebus*», *The Philosophical Quarterly* 19, 7^a (January 1969) 57-67.

conceptos (*o.c.*, p. 57). Pese a ello, «la conclusión según la cual los malvados se solazan en los placeres falsos es suficiente para la intención de este diálogo» (p. 60), pues basta para excluir de la vida buena los placeres de esta índole. Sería, pues, claro que, para Platón, los placeres falsos «no tienen sólo consecuencias epistemológicas, sino también implicaciones morales [...] determinadas». Si éstas se toman en cuenta, las dificultades del *Filebo* tienden a desaparecer, mientras que son difíciles de solucionar si se las olvida. «Para Platón, concluye McLaughlin, los placeres son peores simplemente porque son falsos: su naturaleza de falsos basta para devaluarlos» (p. 61). Si leemos 40c y 41a, esta conclusión parece evidente. Pero primero es necesario que sean falsos. ¿Cómo lo son? ¿En qué consiste su falsedad? McLaughlin no lo dice. Tampoco explica qué relación hay entre la naturaleza de lo falso y la naturaleza de lo malo. Y así, más que resolver el problema, se limita a mostrar una vía de solución. Esta vía, ya señalada por Talberg y Keny, es esforzadamente recorrida por Reinhard Brandt⁵⁸, quien dedica una especial atención a *Filebo* 39e8-40c8, un pasaje que P. Friedländer⁵⁹ denomina «ético-religioso» y Brandt considera como una «escapatoria».

La principal objeción que se le puede hacer a Brandt es que no intenta una integración del pasaje «ético-religioso» en el conjunto de la argumentación. Gosling y Taylor, por su parte, en vez de tratar de integrar entre sí los sentidos gnoseológico y ontológico de 'falso', buscando las razones de su cohabitación en el *Filebo*, prefieren atribuir esta cohabitación a que el autor los confunde. Otro tanto hace Talberg, tratándose del sentido ético de este término. Ello parece deberse a una doble omisión. En primer lugar, tanto éstos como los otros intérpretes han pasado por alto la doctrina de la escala hedónica de la *República*, desarrollada, como hemos visto, no sólo en relación con el sujeto (de su experiencia con respecto al placer, que se desarrolla en el doble plano epistémico y moral), sino también en relación con el objeto (de su consistencia entitativa). Por otra parte, en su determinación de la naturaleza de la falsedad, soslayan el problema necesariamente previo de qué es la verdad, según Platón, siendo así que «no es posible conocer un contrario sin el conocimiento de su contrario»⁶⁰.

⁵⁸ R. BRANDT, «Where und falsche Affekte im platonischen *Philebus*», *Archiv für die Geschichte der Philosophie* 59 (1977) 1-18. Cf. F. BRAVO, «Critique ...», pp. 259 ss.

⁵⁹ P. FRIEDLÄNDER, *Platon*, Berlín, 2ª., 1960, vol. III, p. 314.

⁶⁰ PLATÓN, *Leyes*, 816 d 9.

Esta omisión es tanto más notable cuanto que, como observa H. Marcuse⁶¹, 'verdadero' y 'falso' ni se toman ni pueden tomarse en un solo sentido en el *Filebo*. Ya en el *Cratilo* Platón parece consciente de la multivocidad de ἀλήθεια cuando la hace provenir etimológicamente de ἀλη-θειᾶ (vagabundeo divino)⁶². En este mismo diálogo, que es uno de aquéllos en que más detenidamente se ocupa del problema de la verdad, no sólo exhibe varios sentidos de 'alètheia' sino que desarrolla lo que podría considerarse como una teoría de la verdad. Αληθές tiene, ante todo, un sentido *epistemológico*, en tanto característica esencial del conocimiento. La verdad puede entonces ser proposicional, si califica a un λόγος (385b5-6), u onomástica, si caracteriza a un ὄνομα (385c10-16), que es la parte más pequeña del discurso (385c). Este último sentido constituye el problema fundamental del *Cratilo*, que trata de establecer si un ὄνομα puede ser verdadero o falso, de qué manera (φύσει ο νόμῳ) y bajo qué condiciones. La condición esencial es la ὀρθότης. Pero ésta, que en la teoría naturalista del lenguaje defendida por Cratilo consiste en «hacer ver la naturaleza de cada ser», presupone la verdad *ontológica*, que es una característica del ser y no es otra cosa que τινα βεβαιότητα τῆς οὐσίας (386a3-4), cierta permanencia de su esencia. Esta es, según el autor, la primera condición de posibilidad de todo conocimiento (cf. 440^a3-4). A la verdad ontológica, que caracteriza las cosas (τὰ πράγματα: 386e14), se añade la verdad *nomológica*, que afecta a las acciones (πράξεις: 386e6) y las producciones (387a) y puede definirse como «conformidad (de las mismas) con su propia naturaleza»⁶³. La verdad de la actividad de cortar, por ejemplo, consiste en que esta actividad se realice según la manera natural de cortar y ser cortado y con el instrumento adecuado, es decir, en conformidad con el νόμος que la rige. Una de las especies más importantes de la verdad nomológica es la verdad *moral*, que equivale a la bondad o al hecho de ser razonable (cf. 386b10-11). Si, como Protágoras pretende, las cosas son tales como a cada uno le parecen, entonces no hay hombres razonables, es decir, hombres moralmente verdaderos (386c). Por ahí

⁶¹ H. MARCUSE, «Zur Kritik des Hedonismus», *Kultur und Gesellschaft*, 1, Frankfurt, 1965, p. 164, n. 100 *in finem*.

⁶² PLATÓN, *Cratilo* 421 b 3-4.

⁶³ *Crat.* 387^a1: Κατὰ τὴν αὐτῶν ἄρα φύσιν καὶ αἱ πράξεις πρᾶτονται, οὐ κατὰ τὴν ἡμετέραν δόξαν.

vemos, además, la dependencia de la verdad moral (y nomológica, en general) respecto a la verdad ontológica: la verdad del ser (su realidad) es condición de posibilidad, tanto de la verdad del discurso acerca de él como de la verdad (autenticidad) de las acciones y las producciones en torno suyo.

Tenemos, pues, que 'verdadero' lo mismo que 'falso' son en Platón términos análogos. ¿Qué es lo común a sus diferentes usos? Parece que la conformidad o correspondencia y su contraria. El tipo de correspondencia que el *Cratilo* afirma explícitamente es la perteneciente a la verdad epistemológica: la proposición (λόγος) es verdadera si y sólo si dice las cosas que son como ellas son (ὡς ἔστιν); si las dice como no son, es falsa⁶⁴. Según esta definición, que llegará a ser clásica con Aristóteles⁶⁵, la verdad consiste, en palabras de Leibniz⁶⁶, en la «correspondencia de la proposición en la mente con las cosas de las que se habla». Es claro que esta definición se aplica a la verdad epistemológica. ¿Hay algún tipo de *adaequatio* en los otros tipos de verdad? Si la verdad ontológica consiste en cierta permanencia de las cosas, una permanencia que no es relativa a nosotros (οὐ πρὸς ἡμᾶς) ni depende de nosotros (οὐδε ὑφ' ἡμῶν) sino que está en relación con la esencia propia de las cosas (πρὸς τῆν αὐτῶν οὐσίαν)⁶⁷, la *adaequatio* ontológica no es otra cosa que la coincidencia o conformidad del ser consigo mismo, la correspondencia entre lo que es, lo que fue y lo que será y que los traductores medievales de Aristóteles llamarán *quidditas*. Platón cree que ella sería imposible si, como Heráclito sostiene, «nada está jamás en el mismo estado» (439e1). En cuanto a la verdad nomológica, ella consiste en la *adaequatio* entre la actividad (práctica o productiva) y la norma que la gobierna. La verdad moral, en particular, es, en la acción del hombre virtuoso, la correspondencia entre el ser de la misma y el deber ser determinado por la ley moral. Ella se manifiesta principalmente en la sinceridad del hombre virtuoso, hasta el punto de identificarse con ésta. Homero ha hecho de Aquiles «el más sincero» (ἄπλοῦστατος), es decir, «el más verdadero (ἀληθέστατος) de los

⁶⁴ *Crat.* 385b7-8; cf. *Sof.* 263b.

⁶⁵ ARISTÓTELES, *Met.* V, 7, 1011 b 26-27: τὸ μὲν γὰρ λέγειν τὸ ὄν μὴ εἶναι, ἢ τὸ μὴ ὄν εἶναι ψευδός, τὸ δὲ τὸ ὄν εἶναι καὶ τὸ μὴ ὄν μὴ εἶναι ἀληθές.

⁶⁶ LEIBNIZ, *Nouveaux essais*, IV, 5 *ad finem*.

⁶⁷ *Crat.* 386 e.

hombres»⁶⁸, y en Apolo verdad y sinceridad son una misma cosa⁶⁹. La verdad se da, pues, cuando hay correspondencia (*adaequatio*) entre el *dictum* y la *res* (verdad epistemológica), entre la *res* y sí misma, a través de sus diferentes momentos (verdad ontológica) y entre el *ser* y el *deber ser* de la acción y de la producción (verdad nomológica, particularmente la moral).

Este esquema, obtenido principalmente a partir del *Cratilo*, basta para hacer ver: (1) la diversidad de los sentidos de '*alèthes*' en el pensamiento de Platón, con la obvia correspondencia en los sentidos de '*pseudés*'; (2) la perfecta simbiosis entre los sentidos ontológico, epistemológico y nomológico: los dos últimos se apoyan en el primero, mientras que éste se revela en aquéllos. Si estas conclusiones se ponen en relación con los criterios de la escala hedónica, desarrollados en *República IX*, y con el propósito fundamental del *Filebo*, podemos suponer que 'falso' en la expresión 'placeres falsos', puede entenderse, en principio, en tres sentidos diferentes pero lógicamente vinculados entre sí. Es falso en sentido *ontológico* cuando su *objeto*, o bien es irreal, como en el caso de los placeres «neutros», descritos como simples cesaciones del dolor, o bien es intermedio entre el ser y el no-ser, como el de los placeres de las partes concupiscible e irascible del alma⁷⁰. Estos, aunque se dejen guiar por la razón, son, por naturaleza, «mezclados», y, por tanto, al menos susceptibles de falsedad. Desde el punto de vista del *sujeto*, el placer puede ser falso en un doble sentido. Primero, en sentido *epistemológico*, cuando el sujeto, cual recipiente sin consistencia, se deja seducir por la apariencia. Tal ocurre cuando se halla dominado por las partes concupiscible e irascible del alma. Créanse entonces actitudes proposicionales falsas, como ocurre a menudo con los placeres anticipatorios. En sentido *moral*, cuando el sujeto es moralmente malo, sus placeres lo son igualmente, y la falsedad de los mismos consiste entonces en su maldad. Según el *Filebo*, los placeres de los malvados son, la mayoría de las veces (ὡς τὸ πολὺ: 40b2), triplemente falsos: (a) ontológicamente, por cuanto

⁶⁸ *Hippias Menor*, 364e7-8; cf. 365b4.

⁶⁹ *Crat.* 405c2-3: τὸ ἀληθές τε καὶ τὸ ἀπλοῦν ταῦτον ἐστίν. Otros lugares en los que Platón se refiere al sentido moral de *alèthes* son *Rep.* 382e10, *Leyes* 738e7, 730c4, *Hippias Menor* 365c5 y 366a6, entre otros.

⁷⁰ Cf. *supra*, pp. 11 ss.

«caricaturizan» los placeres verdaderos mezclándolos con algún tipo de dolor y adoptando como criterio de placenteridad «lo fuerte, numeroso y grande» (52d7-8); (b) epistemológicamente, porque se complacen en placeres meramente pintados (ἐξωγραφῆμενα) por su imaginación (cf. 40b), sin correspondencia en la realidad; (c) moralmente, pues los juzgan buenos, es decir, adecuados a la vida buena, siendo así que son malos, por alejar de ésta.

Así, para entender en su verdadera complejidad los placeres falsos del *Filebo*, debemos tener presentes, no sólo la multivocidad de ‘verdadero’ y ‘falso’ en la filosofía de Platón, sino también los diversos criterios de la escala hedónica, fundada en último término en la escala óptica y en la escala epistémica del libro central de la *República*. Creemos, en todo caso, que la vía de intelección de esta materia es una mejor intelección de la teoría platónica de la verdad y de la alegoría de la Línea leída en relación con el placer. En suma, una mejor intelección de la ontología platónica del placer.