

En torno a la verdad y falsedad de los placeres en el *Filebo* de Platón*

FABIO MORALES**

A la memoria de Iraset Páez Urdaneta (1952-1994)

Resumen: El *Filebo* de Platón versa predominantemente sobre la naturaleza del placer y la posible capacidad de éste para constituir el elemento principal, o al menos un ingrediente indispensable, del Bien (entendido aquí como el Bien humano). Normalmente, en la literatura secundaria se suele creer que Platón destierra de su ideal del Bien a la mayoría de los placeres, debido a razones de índole metafísica (por considerarlos como impuros, es decir, mezclados con dolor). En este trabajo se defiende la tesis contraria de que Platón no rechaza los llamados placeres mixtos, siempre, claro está, que sean verdaderos. Se aborda la cuestión del extraño sentido en que Platón habla de verdad y falsedad en relación con los placeres, la idea del placer como «repleción» y el concepto subyacente de «naturaleza».

Palabras clave: *Filebo*, placeres mixtos, verdad del placer, repleción, naturaleza.

Abstract: Plato's *Philebus* deals mainly with the nature of pleasure and its capacity to constitute the central element, or at least an essential ingredient, of the Good (conceived here as the human good). In the literature it is generally assumed that Plato excludes most pleasures from his ideal of the Good on purely metaphysical grounds (since he considers them as impure, i.e. «mixed» with pain). This article claims, on the contrary, that Plato does not reject the so-called mixed pleasures, provided they are, of course, true mixed pleasures. The rather strange platonic notion of truth and falsity of pleasures is discussed, together with the idea of pleasure as «replenishment» and the underlying concept of «nature».

Key words: *Philebus*, mixed pleasures, truth and falsity of pleasure, replenishment, nature.

Cuando se habla del concepto de placer en el *Filebo*, la discusión suele centrarse en el tema de los placeres falsos, a veces sin reparar en que hablar de placeres falsos implica también admitir la existencia de placeres verdaderos, los cuales parecerían *prima facie* tener cartas de credenciales suficientes para figurar en cualquier concepción medianamente razonable de la vida buena. No está claro, sin embargo, si Sócrates les reconoce este último privilegio, pues al final del diálogo no menciona, al menos explícitamente, los llamados «placeres mixtos» (es decir, aquellos que necesaria-

Fecha de recepción: 18 mayo 2005. Fecha de aceptación: 30 junio 2005.

* Este trabajo fue leído en el II Coloquio de Filosofía Griega, celebrado en Caracas entre el 12 y el 15 de abril de 2005.

** Universidad Simón Bolívar. Caracas, Venezuela. fmorales@usb.ve

mente van acompañados de dolor, que son la mayoría) entre las cinco categorías de bienes que merecen formar parte de una vida buena, a pesar de que, en ese mismo diálogo, Sócrates había asegurado que una vida de conocimiento que no sea placentera no merece la pena vivirse (21e). Acaso se diga que la quinta categoría de los bienes, la de los llamados «placeres puros» (66c), constituye el aporte que el placer tiene que hacer a la vida buena. Ningún otro tipo de placer sería lo suficientemente digno como para figurar en el ideal del bien. A esto cabe replicar que tampoco una vida que incluya, como única forma de placer, lo que Platón llama los «placeres puros» (placeres como el de experimentar ciertas sensaciones simples, o la actividad de aprender) resulta especialmente atractiva¹; por lo menos, no sería realizable por nosotros los seres humanos, y, como se sabe, es la naturaleza del bien humano lo que se discute en el *Filebo*. ¿Se contradice, pues, Platón? Ya el mero hecho de que Sócrates marque distancia respecto a los «enemigos del placer», entre los que posiblemente se encontraba Espeusipo, hace sospechar que no puede haber querido desterrar de su ideal de felicidad a *todos* los placeres mixtos.

Comenzaré haciendo un bosquejo de la estructura general del diálogo. Como es sabido, la trama argumental del mismo se despliega a lo largo de un intrincado debate acerca de si los hombres deberían consagrar su vida al placer o, en cambio, al conocimiento (entendiendo el conocimiento de una manera muy laxa, que incluye facetas como la opinión, la ciencia, la memoria e incluso la percepción); en otras palabras, se trata de averiguar si el bien se identifica con el conocimiento o con el placer. Muy pronto, sin embargo, Sócrates afirma —un tanto dogmáticamente, pero de acuerdo con el sentido común— que una vida, para ser buena, no puede dedicarse a una de estas dos actividades con exclusión de la otra; requiere tanto del conocimiento como del placer, y, por eso, el punto debatido pasa a ser el del papel que les corresponde, respectivamente, al conocimiento y al placer en la configuración final de la vida buena, es decir, del bien. Tras una difícil y oscura introducción de tipo metodológico y metafísico, que ha dado lugar a una vasta literatura, el diálogo pasa a analizar de manera detallada las diversas formas de placer y de conocimiento que existen, aunque el grueso de la obra lo ocupará la discusión de los placeres; sigue una breve sección donde se analizan las formas de conocimiento, y el diálogo termina estableciendo los ingredientes de la «mezcla ideal», que es la vida buena para los seres humanos.

Platón distingue, en el primer tercio de la obra, que, como acabamos de decir, es de carácter metodológico-metafísico, cuatro géneros máximos del ser: 1) lo Indeterminado, 2) el Límite, 3) la Mezcla de Límite e Ilimitado, y 4) la Causa de la mezcla. Los placeres parecen carecer de límite, y por lo tanto pertenecerían, en principio, al primero género ontológico, el de lo Indeterminado. De lo que se trataría, una vez constatada la indeterminación del placer, es de distinguir sus distintas especies o variedades, con lo que Platón da a entender que el placer, a pesar de su indeterminación, es susceptible también de ser determinado, presumiblemente gracias a la intervención del segundo género, el del Límite. De ello resulta, de acuerdo con ciertos pasajes, que al menos una parte del placer estaría en capacidad de adquirir la perfección, que el filósofo ateniense compara con la armonía de una composición musical.²

1 A saber, no es imaginable una vida feliz en la que los únicos placeres sean el aprendizaje y el experimentar ciertas sensaciones simples, como la visión de círculos, la percepción de ciertos aromas, etc.

2 Es de suponer que *todos* los placeres pasan a formar parte del género de la mezcla una vez que interviene el Límite. La pureza que, según Platón, es inherente a algunos placeres no significa, creo, que formen parte del segundo género (el del Límite), pues, como existentes, pertenecen, no menos que los placeres mixtos, al mundo de lo real, es decir, al tercer género (el de la Mezcla).

En términos generales, Platón distingue en el *Filebo* dos grandes grupos de placeres: los puros, caracterizados principalmente porque no van acompañados de dolor y porque su objeto es perfecto; y los «impuros» o «mixtos», que aparentemente constituyen la mayoría de lo que solemos considerar como placeres, y que se distinguen de los anteriores porque exigen, o presuponen, la presencia de un dolor. Mientras que los placeres puros son «siempre verdaderos», los impuros son susceptibles de ser verdaderos o falsos. Este trabajo está dedicado a dilucidar el sentido de la verdad y falsedad de estos placeres mixtos.

El que los placeres puedan ser caracterizados como verdaderos o falsos no es una tesis que Protagora, el principal interlocutor de Sócrates en el diálogo, esté dispuesto a admitir de buenas a primeras; muchos filósofos contemporáneos han visto asimismo con extrañeza que Platón hable de verdad y falsedad en relación con los placeres. De hecho, una rara vez se topa con la expresión «placeres falsos» en la historia de la filosofía. Uno pensaría que un placer o se siente o no se siente, y que, en *esto* al menos, el placer no se diferenciaría de las impresiones de los sentidos. Al problema anterior se suma la dificultad interpretativa de que Platón distingue, no un solo tipo de falsedad del placer, sino al menos cuatro, aunque, como veremos, no esté completamente clara la naturaleza de cada una de estas acepciones ni sus relaciones mutuas. Comenzaré por analizar los llamados «placeres anticipatorios», aquellos con los que Platón introduce el tema de la falsedad en los placeres. Luego utilizaré los resultados de este análisis para extraer algunas conclusiones generales sobre los placeres mixtos y la posible participación de los mismos en la vida buena. Dorothea Frede³ clasifica en cuatro tipos los sentidos principales de falsedad de los placeres en el *Filebo*:

1. Falsedad de los placeres como actitudes proposicionales (36c-41b); por ejemplo, el placer que experimenta la lechera del cuento, cuando se imagina cómo multiplicará la suma que va a obtener cuando venda la leche que lleva al mercado. Como es sabido, el cántaro se rompe y los placeres anticipatorios de la lechera se convierten en «esperanzas vanas». La falsedad es llamada en la literatura secundaria «proposicional» porque presupone erróneamente la verdad de determinadas proposiciones.
2. Falsedad en cuanto se valora más de lo debido a ciertos placeres (41b-42c); por ejemplo, Esaú valora desproporcionadamente el plato de lentejas a cambio del cual vende su primogenitura a su hermano, según se relata en la historia de la Biblia.
3. Falsedad consistente identificar como placenteras situaciones donde lo que hay es una mera ausencia de dolor (42c-44d); se trata de la falsedad en la que incurren los ascetas al criticar como engañoso lo que la gente suele considerar como placeres; estos ascetas se contentan con vivir en un estado carente de dolor, e identifican a éste con el bien y la felicidad.
4. Falsedad de los placeres que están intrínsecamente mezclados con dolores (44d-50e); se trata de placeres como los que constituyen el ideal de vida de un Calicles. Este sentido de «falsedad», *pace* Frede, es oscuro, ya que en general también los tipos anteriores de placer presuponen dolor. (Volveré sobre este punto.)

3 Frede, Dorothea, «Disintegration and Restoration: Pleasure and Pain in Plato's *Philebus*», en: Richard Kraut (ed.), *The Cambridge Companion to Plato*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992, p. 443. Aquí he modificado levemente la presentación de Frede, para simplificar la exposición. Recientemente, Sylvain Delcomminette («False Pleasures, Appearance and Imagination in the *Philebus*», *Phronesis* 48 (2003), pp. 215-237) ha realizado un análisis pormenorizado de los aspectos formales que determinan la falsedad de los placeres según Platón.

Para ilustrar el primer tipo de falsedad, Platón se vale de los denominados «placeres anticipatorios». Veamos en qué consisten.

A menudo, cuando sufrimos una carencia física, por ejemplo, tenemos hambre, experimentamos no sólo el dolor provocado por ella, sino a la vez la necesidad de satisfacerla, el deseo de comer. Este deseo lo analiza Platón en términos de una representación placentera, como la que experimento al imaginarme la comida con la que espero satisfacer mi apetito. Se trata de lo que suele llamarse en la literatura secundaria «placer anticipatorio», para distinguirlo del placer que experimentamos cuando finalmente comemos, que, ese sí, es el placer real. El placer anticipatorio sería, por así decirlo, una especie de placer vicario, placer que sin embargo no sustituye, sino que anuncia, al verdadero placer que se espera que ocurra.

Platón demuestra que este placer anticipatorio es distinto del apetito mismo, al decir que no siempre que tengo un apetito necesariamente interviene un placer anticipatorio. En situaciones, por ejemplo, en que la satisfacción de un apetito resulta imposible por causas ajenas a mi voluntad, y estoy consciente de ello, en vez de un placer anticipatorio experimento un dolor redoblado. «Redoblado» porque me veo afectado tanto por el dolor que proviene de la carencia misma, como por el dolor de saber que no voy a poder remediarla.

Pues bien: Platón formula a renglón seguido una tesis sorprendente. En los casos de dolores corporales en que se produce el placer anticipatorio, este placer anticipatorio sería susceptible de verdad o falsedad. ¿Qué significado tienen aquí las palabras «verdad» y «falsedad»? A juzgar por lo que dice Sócrates, se trata de que nuestras esperanzas lleguen efectivamente a cumplirse. Estamos continuamente llenos de esperanzas, dice Sócrates; y, naturalmente, deseamos que esas esperanzas se cumplan. La reacción de Protarco, el interlocutor principal de Sócrates, es de escepticismo: Aun concediendo que sintamos a menudo placeres anticipatorios, ¿qué tiene que ver eso con llamarlos falsos por el hecho de que no lleguen a cumplirse? ¿por qué negarle veracidad al placer anticipatorio mismo? ¿no es real un placer en el momento de sentirlo?

Sócrates, como respuesta, establece una primera analogía entre la opinión y el placer. Respecto de las opiniones, dice Sócrates, todo el mundo admite que pueden ser verdaderas o falsas, según si lo que expresan se da o no se da en la realidad. Pues bien: él no niega que lo que denomina «placeres anticipatorios falsos» también ocurran. La falsedad de los placeres no implica su irrealidad. Al contrario: así como pueden existir *opiniones* falsas, también pueden existir *placeres* falsos. Por lo tanto, argumentar con Protarco que yo *no* puedo equivocarme sobre el hecho de que estoy sintiendo placer, no significa que este placer no pueda ser falso.

Parece haber algo de engañoso en este razonamiento. Por sí mismo, sólo establece una condición necesaria de que los placeres puedan ser falsos, es decir, que hayan de comportarse como las opiniones; pero no se demuestra que los placeres *tengan que* comportarse como las opiniones.

Ya dijimos que Platón parece considerar como verdaderos a los placeres anticipatorios cuando lo que en ellos se anticipa llega a convertirse en real; y como falsos, cuando sucede lo contrario. ¿En qué se basa Platón para proponer este uso tan particular de «verdadero» y «falso»? Terry Penner, en un artículo de 1970, defiende la tesis platónica diciendo que todo placer anticipatorio implica siempre una proposición, tal como el placer de imaginar que voy a ser rico implica la proposición «voy a ser rico»⁴. Si luego resulta que no llego a ser rico, la proposición «seré rico» resultará falsa, y ello «contaminará» al placer (la metáfora es del propio Platón), convirtiéndolo en falso. Ya no sólo será

4 Terry Penner, «False Anticipatory Pleasures: Philebus 36a3-41a6», *Phronesis* 15 (1970), 166-178, p. 171 ss.

falsa la proposición de que voy a ser rico, sino también el placer que estoy experimentando *ahora* al imaginarme esa situación. Retroactivamente hablando, mi esperanza se habrá revelado como vana. También Dorothea Frede respalda esta interpretación en un importante artículo de 1985⁵.

Ahora bien, incluso si el análisis de Penner fuera correcto, ¿por qué habría de atribuirse la verdad y la falsedad al placer mismo, y no en cambio, como advierte también Protarco, únicamente a la proposición presupuesta en él? Penner y Frede tratan de defender la posición platónica diciendo que los placeres están tan íntimamente ligados a aquello respecto a lo cual son placeres, que no es posible separarlos de su objeto. Pero, incluso concediendo este punto, ello no explica por qué el placer experimentado por alguien que está equivocado sobre lo que va a sucederle habría de ser «falso», mientras que el de alguien que se alegra por lo que realmente sí va a sucederle habría de ser verdadero. Estos dos placeres tendrían que ser, de acuerdo con el razonamiento de Penner y Frede, sencillamente inconmensurables, porque el individuo se estaría alegrando en ellos de dos estados de cosas completamente distintos.

Es el propio Platón, sin embargo, el que da pie, hasta cierto punto, para entender la verdad y la falsedad de los placeres anticipatorios como una verdad y falsedad proposicional, pues establece un segundo paralelismo entre la opinión y el placer, al afirmar que así como una opinión es falsa cuando está basada en una percepción confusa o equivocada, así un placer anticipatorio tendría que ser falso si está basado en una opinión falsa. Con esto parecería estar sugiriendo que la verdad o la falsedad del placer están en función de la verdad o la falsedad de la proposición que expresa el objeto del placer. Así pues, si yo me alegro por el hecho de poseer un cuadro original de Giorgione —para emplear un célebre ejemplo tomado un artículo pionero de Bernard Williams, de 1959, acerca las relaciones entre el placer y la creencia⁶—, mi alegría se desvanecerá de inmediato si descubro que el cuadro que yo consideraba como auténtico es una falsificación. Pero incluso aquí, me parece, sigue teniendo razón Protarco al objetar que lo falso sería la opinión, y no el placer mismo. Pues, ¿en qué se distingue, al menos considerado subjetivamente, el placer de alguien que está erradamente convencido de que posee un Giorgione, del de alguien que sí lo posee? Pareciera que en nada. A menos, claro está, que pese a lo que Platón pone en boca de Sócrates, aquél nunca haya tenido en mientes, al hablar de la falsedad de los placeres anticipatorios, un mero error proposicional que «contamina» a los placeres respectivos.

Mi tesis es la siguiente: para que podamos hablar de verdad y falsedad en relación con los placeres —y no meramente en relación con el significado de las proposiciones que a veces puedan estar presupuestas en ellos—, es necesario que el placer como tal nos revele un aspecto real de las cosas, algo que las proposiciones descriptivas mismas no son capaces de mostrar. Únicamente así puede hablarse de una verdad y una falsedad *específicas* del placer. ¿Y qué sería lo que los placeres nos revelan, y que no nos pueden revelar, por ejemplo, las proposiciones mismas? Propongo que se trata de la *placenteridad* o *deseabilidad* de las cosas. Tal placenteridad no es determinable por meras descripciones de estados de cosas⁷, pues apunta más a cómo deseamos que sea la realidad, que a cómo de hecho ésta es. De ahí la necesidad de considerar al placer —o por lo menos a ciertos placeres, los

5 Dorothea Frede, «Rumpelstiltskin's Pleasures: True and False Pleasures in Plato's *Philebus*», *Phronesis*, 30 (1985), 151-180; pp. 168 ss.

6 Bernard A. O. Williams, «Pleasure and Belief», *Proceedings of the Aristotelian Society*, Suppl. vol. 33 (1959), 57-72, pp. 66 ss.

7 Siempre podremos, por supuesto, hablar de valores en términos descriptivos. Pero en el análisis genealógico que Platón hace de la opinión y el placer en el *Filebo*, tal uso descriptivo del lenguaje pertenecería a un segundo orden del discurso, y presupondría la valoración misma, que se alcanza, según mi propuesta, sólo a través del placer.

anticipatorios— como un modo privilegiado de acceso a la realidad, sólo que no a la realidad como en efecto ella es, sino a la realidad como creemos que debería ser⁸. Hablar de verdad y falsedad de los placeres anticipatorios no es, pues, un mero capricho filosófico de Platón. Lo que justificaría este uso sería nuestro modo de vida. Una parte esencial, y quizás la más importante, de nuestras vidas consiste en cambiar las cosas para mejorarlas, y ello no se puede hacer sin anticipar los estados de cosas que consideramos que son mejores que los actuales. Que Platón califique esta anticipación como verdadera o falsa obedece a su deseo de mostrarnos cómo el placer puede convertirse en un signo de *qué cosas son objetivamente deseables*. A la deseabilidad de las cosas sólo se accede a través de los deseos, pero no todos los deseos son igualmente válidos y «verdaderos». Por lo tanto, Platón tiene razón al hablar de verdad y falsedad en relación con los placeres.

Esta interpretación, que en último término apunta a una conexión esencial entre el placer y el bien —conexión que, no hay que olvidarlo, es el tema central del diálogo—, se ve reforzada, creo, por el análisis que hace Platón de la manera como surgen los placeres anticipatorios en nosotros. Así como las opiniones se originan, según Sócrates, a partir de sensaciones más o menos precisas que tenemos de los objetos, los placeres anticipatorios proceden de la memoria, es decir, tienen su origen en el recuerdo de placeres anteriormente experimentados, que el alma ha guardado en sí misma y actualiza como un modo de reaccionar ante un dolor presente, maximizando así —añadimos nosotros— las posibilidades de remediarlo. Por ejemplo, si sentimos sed, nos representamos el agua con la que sabemos que podremos apagarla; y gracias a esta representación se inicia en nuestra mente toda una cadena de razonamientos: ¿dónde hay agua? ¿qué tengo que hacer para conseguirla? ¿será potable el agua de esta llave?, etc. Esta función de la memoria —que, como sabemos, es la facultad que posibilita para los griegos la experiencia— la considera Platón tan importante, que dice que cuando no tenemos experiencia de qué ha satisfecho en el pasado alguna carencia que estamos experimentando ahora, no podemos evocar placer anticipatorio alguno (35a). No hay que pensar en esta actividad de la memoria, por cierto, como algo mecánico o pasivo; Platón habla de reminiscencia, por contraste con la simple memoria (34b), y la reminiscencia es en él, como en Aristóteles, una facultad activa. Los placeres anticipatorios presuponen una especie de actividad sintetizadora de pasadas experiencias. Es natural sospechar que esta facultad desempeña para Platón una función esencial en la formación de la idea del bien. Pero como veremos en las páginas subsiguientes, también la razón desempeña un papel fundamental al respecto.

El origen del placer anticipatorio se halla ligado en Platón a un modelo explicativo del placer en términos fisiológicos, que ya he adelantado tácitamente. Vale la pena detenerse un instante en su análisis. Según la explicación fisiológica del placer que da Platón —que es, como se sabe, de probable origen médico—, todo placer corporal consistiría en una «repleción» o *plêrôsis*, consistente en la restitución de una carencia de los elementos *materiales* del cuerpo. Todo dolor específicamente corporal es señal de algún tipo de desequilibrio o carencia físicos, lo cual a su vez presupone conceptualmente un estado de armonía ideal que ha sido perturbado. En los animales, el placer actúa como un estímulo para la preservación física del individuo o de la especie, pues impulsa instintivamente al animal a apropiarse de aquello que puede restablecer su perdido equilibrio somático. No

8 En su trabajo de Habilitación de 1928, Hans-Georg Gadamer interpreta el placer y el dolor en el *Filebo* como maneras de manifestárenos el mundo, y a través de éste, nuestro propio yo: «Hedone und Lype sind bei Plato deshalb die Grundmodi des Sichbefindens des Daseins, weil sie die Weisen sind, wie sich das Dasein aus der Welt versteht, nämlich seine Lust und seinen Schmerz aus dem Worüber von Lust und Schmerz. Die Affekte (*pathê*) sind also – um einen Ausdruck heutiger Philosophie zu gebrauchen – intentionaler Natur.» Hans-Georg Gadamer, *Platos dialektische Ethik und andere Studien zur platonischen Philosophie*, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1968, p. 132.

hay por qué suponer que en los seres humanos el proceso haya de ser distinto. Sólo que, gracias a la razón, somos capaces de mayores matices cuando se trata de representarnos los objetos de nuestros deseos. Nuestro apetito no es de comer cualquier alimento, sino a menudo de comer un plato determinado, en cierto lugar, etc.

Hemos llegado, con esto, a un punto que nos permite formular de manera más precisa en qué consiste para Platón la verdad y la falsedad de los placeres anticipatorios. Mi tesis es que no existe una única condición que convierta en verdaderos los placeres anticipatorios, sino un conjunto de ellas. El objeto anticipado tiene que ser objetivamente deseable, y esto tiene a su vez toda una serie de requisitos: que el objeto posea ciertas características, que el sujeto no tenga distorsionada sus facultades perceptivas por enfermedad o malos hábitos, que no esté bajo la influencia de impresiones fuertes (por ejemplo, que no esté sometido a dolores intensos que le hagan exagerar la bondad del alivio esperado), etc. Segundo, no basta con que el objeto anticipado sea deseable y se desee; tiene además que ser efectivamente logrado, y logrado como el agente lo esperaba. Recordemos que el placer anticipatorio no es el verdadero placer, sino una especie de heraldo del mismo: «obras son amores, que no buenas razones». El que se logren los objetivos deseados no es algo, por supuesto, que dependa exclusivamente del agente; también intervienen en su logro circunstancias externas. Con esto llegamos a una conclusión un tanto sorprendente: los placeres anticipatorios *verdaderos* son anticipaciones del bien práctico. Todas las formas de falsedad con respecto a los placeres mixtos, enumeradas arriba, no son sino deformaciones, por así decirlo, que se interponen entre los placeres mixtos y la realización del bien; si logramos depurar nuestros placeres mixtos de todas sus imperfecciones habremos logrado, hasta donde ello depende de nosotros, que éstos se conviertan en anticipaciones del bien.

El modelo de la acción humana que he tenido a la vista en el párrafo precedente para establecer algunas condiciones que debería satisfacer un placer anticipatorio para ser considerado como verdadero, no implica, sin embargo, que yo piense que *todos* los placeres se reducen a los placeres anticipatorios. Piénsese, por ejemplo, en el fenómeno del remordimiento, que puede constituir un «dolor verdadero» si la acción realizada a la que se refiere fue realmente mala cuando se realizó (el ejemplo es, por supuesto, mío). Incluso podrían existir acepciones, dentro del propio diálogo *Filebo*, de usos *no estrictos* de la expresión «placer anticipatorio», como por ejemplo, el placer anticipatorio implicado en la expresión «soñar despierto», cuando esta expresión no tiene connotaciones negativas. (¡Después de todo, de ilusiones también se vive!, cf. 39e 5-6). Ahora bien, ninguno de estos usos derivados sería inteligible si el significado *por excelencia* de la expresión «placer anticipatorio verdadero» no fuera aquel que corresponde a situaciones cuando lo que se anticipa es *realmente* un bien práctico.

No puedo concluir este trabajo sin ahondar un poco en el tema del placer como «repleción», pues es de vital importancia para apreciar la verdad de los placeres en toda su dimensión. Habíamos comprobado que los placeres *corporales* siempre suponen un estado de desequilibrio entre los elementos que componen el cuerpo, una carencia que debe ser subsanada. Además de los placeres corporales, Platón distingue en el *Filebo*, en segundo lugar, placeres que son tanto corporales como anímicos (los cuales ilustra, precisamente, por medio de los placeres anticipatorios). Finalmente, y en tercer lugar, Platón destaca los placeres exclusivamente anímicos, los cuales explora a través de los placeres implicados en las emociones. Todos estos casos los define Platón inequívocamente como «repleciones». Pero mientras que en el caso de los placeres somáticos y en el de los psicósomáticos está relativamente claro qué es lo que tiene que ser «llenado» por la «repleción», a saber, un estado deficiente del cuerpo, para que éste recupere su «armonía» perdida, no parece ocurrir lo mismo en el

caso de los placeres exclusivamente anímicos, pues ellos presuponen, como lo revelan los ejemplos que da Platón, no un estado de naturaleza, sino una disposición adquirida por hábito. Disposición que, por cierto, no es necesariamente buena, al contrario de la armonía corporal, en la que consiste la salud. Y sin embargo, Platón es inequívoco en lo que se refiere a calificar en el Filebo a todos los placeres como «repleciones». Analicemos con más detenimiento estos placeres exclusivamente anímicos.

Como ya adelanté, Platón explica los placeres anímicos por medio de las emociones. Éstas, al igual que los placeres corporales y los anticipatorios, presuponen siempre algún tipo de dolor, y por ello constituyen una de las tres especies de los placeres mixtos. También Aristóteles llegará a definir las emociones en la *Retórica* como mezclas de placer y dolor, en las que no obstante predomina el dolor; y asimismo las define como repleciones⁹. Cabe preguntarse, ¿repleciones de qué? Obviamente, de una disposición estable, de una *hexis*. Platón no habla explícitamente de una disposición que subyace a las emociones, pero en su descripción pormenorizada de algunas emociones dice que éstas presuponen en nosotros ciertos vicios, los cuales son disposiciones habituales. Ahora bien, como observa Aristóteles, una disposición habitual es una especie de «segunda naturaleza». Cuando Platón habla de la risa en la comedia, la critica por considerar que revela en nosotros de una disposición habitual moralmente mala, a saber, la malicia (*phthonos*), debido a que en las comedias daríamos rienda suelta a nuestra alegría por los males ajenos, al alegrarnos de las desgracias que les suceden a los personajes. La envidia como hábito sería, por así decirlo, la «segunda naturaleza» que hace posible la repleción placentera en la que consiste la risa.

Ahora bien, hay algo extraño en toda esta sección dedicada a tratar estos tres tipos de placeres mixtos: los somáticos, los psicósomáticos y los exclusivamente anímicos. Primero, porque los placeres anticipatorios no son únicamente de tipo psicósomático. Mientras que el placer anticipatorio de un plato de lentejas tiene estrecha relación con la carencia corporal que se manifiesta a través del hambre, Aquiles puede indudablemente anticipar el placer que le va a producir su venganza contra Héctor, y sin embargo este placer anticipatorio no parece provenir directamente de un proceso que ocurra en su cuerpo.

En segundo lugar, ¿cuál sería el tipo de falsedad que atañe a los placeres mixtos como tales? Dorothea Frede piensa que la falsedad de la que se habla aquí es la que ejemplifica Calicles en el *Gorgias*, y que viene dada por una distorsión en el sujeto respecto de su capacidad para calibrar adecuadamente el placer¹⁰. Pero cabría objetarle a esta lectura que los errores en la valoración de los placeres habían sido ya señalados con anterioridad en la obra, y contemplados bajo el segundo tipo de falsedad (41b-42c). Platón no tendría por qué volver sobre este punto.

Francisco Bravo, por su parte, cree que el filósofo ateniense se refiere, al hablar de este tipo de falsedad, a una falsedad ontológica característica de *todos* los placeres mixtos, es decir, de los tres

9 Cfr. Aristóteles, *Retórica*, 1369b33-35. Sobre este punto, véase D. Frede, «Mixed Feelings in Aristotle's Rhetoric», en: Amélie O. Rorty, *Aristotle's Rhetoric*, Berkeley, University of California Press, 1996, pp. 258-285. Se podría quizás pensar que también las emociones son parcialmente corporales, pues producen cambios físicos (recuérdese la descripción fisiológica de la ira como calentamiento de la sangre, que Aristóteles avala parcialmente en *De anima*, 403a5 ss.), y que por lo tanto habría que incluirlas en el segundo grupo de placeres mixtos, y no en el tercero. Pero es obvio que el origen de las emociones no se encuentra fundamentalmente, como en los otros dos casos, en un cambio corporal (que, a lo sumo podría propiciar la aparición de la emoción respectiva), a menos que se trate de casos patológicos, sino en la percepción por parte del sujeto de determinado estado de cosas. Así, por ejemplo, la cólera es una emoción causada por lo que se percibe como una ofensa a la propia persona.

10 Cf. Dorothea Frede, *Platon. Philebus. Übersetzung und Kommentar*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1997, pp. 274-295.

tipos de placeres distinguidos aquí: los somáticos, los psicosomáticos y los exclusivamente anímicos¹¹. Esta especie de falsedad genérica de los placeres mixtos provendría precisamente de su mezcla con los dolores, y aparentemente los descalificaría para formar parte de la vida buena¹². Sin embargo, si esta fuera realmente la intención de Platón en este pasaje, habría que excluir los placeres mixtos de su ideal de la felicidad. Ya Sócrates había dicho, al comienzo del diálogo, que una vida sin placer no es atractiva; y admitir en la vida buena sólo a los «placeres puros» equivaldría a ponerla fuera de nuestro alcance. Pero es que, además, Platón admite explícitamente a los placeres que acompañan a la salud, a la moderación y a la práctica de la virtud en su ideal de la vida buena¹³, como el propio Francisco Bravo no deja de reconocer en otro lugar¹⁴; y enseguida veremos que los placeres de la virtud no son sino los que forman parte de ciertas emociones, a las que nadie osaría negarles el estatuto de «placeres mixtos». Así pues, Platón no puede querer decir que los placeres mixtos son falsos por el mero hecho de estar necesariamente acompañados de dolor. Lo lógico es suponer, por el contrario, que lo que convierte a *ciertos* placeres mixtos en falsos es que están asociados a formas de ser moralmente reprochables.

Mi hipótesis es que los ataques, no desprovistos de humor e ironía, a estilos de vida parecidos a los que había defendido un Calicles en el *Gorgias*, indican que Platón está aquí abordando al placer no como un episodio puntual, sino como expresión de una disposición habitual. Es decir, está tratando al placer como manifestación de un estilo de vida. Por eso, no es el placer puntual de rascarse lo que ridiculiza Sócrates, sino del hábito de pasar todo el tiempo rascándose; ni el placer puntual de la risa, sino la risa considerada como síntoma de un hábito pernicioso. No debe extrañarnos, por otro lado, este desplazamiento del énfasis desde el placer episódico hacia el placer habitual. Recuérdese que una de las preguntas iniciales del diálogo había sido la de determinar qué «estado y disposición del alma» (*hexin psychês kai diathesin*) es capaz de proporcionar una vida feliz a los hombres (11d4 ss.) Es natural que Platón, una vez hecha la descripción puntual del placer, se dirija hacia la consideración de sus condiciones en los hábitos.

La referencia implícita a las disposiciones adquiridas nos permite también extraer varias conclusiones de gran trascendencia para la concepción platónica de los placeres mixtos, y en general del placer:

1. No habría forma de estimar «directamente» —al menos, no con total certeza— la placenteridad de los placeres anímicos; la recta identificación del placer requiere poseer ciertas disposiciones habituales.
2. Incluso los placeres corporales, si han de ser bien apreciados, exigen ciertas disposiciones habituales del alma. Mientras que los animales no racionales disponen normalmente de una

11 «En relación a todos ellos [sc. los placeres mixtos], podemos hablar de una falsedad ontológica, es decir, de una irrealidad al menos relativa de los placeres: éstos parecen ser placeres, pero no lo son realmente, pues en su composición entra un elemento que los niega como tales». Francisco Bravo, «La crítica contemporánea de los placeres falsos en el Filebo», en: F. Bravo, *Estudios de filosofía antigua*, Caracas, Universidad Central de Venezuela, 2001, p. 179. Por mi parte, no conozco ningún pasaje donde Platón diga explícitamente que el carácter impuro de los placeres mixtos los descalifica completamente como placeres.

12 No niego que los placeres mixtos poseen en el *Filebo* un estatuto deficitario con respecto a los placeres puros, que, a diferencia de ellos, son siempre «buenos» y «verdaderos». Pero esta especie de deficiencia ontológica no les resta importancia en la vida buena.

13 *Filebo*, 63 e.

14 Véase la sección titulada la sección «La construcción del «mixto»» en: F. Bravo, *Las ambigüedades del placer. Ensayo sobre el placer en la filosofía de Platón*, Sankt Augustin, Academia Verlag, 2003, p. 228 s.

medida instintiva de lo que satisface sus necesidades corporales, los seres humanos, debido al hecho de que nuestras disposiciones habituales afectan a la totalidad de nuestra psique, podemos equivocarnos en la apreciación de lo que nos hace falta físicamente; y, por ejemplo, comer más de lo debido.

3. La concepción platónica de los placeres anticipatorios permite formular una hipótesis acerca de por qué la repetición de las acciones da lugar a hábitos. Suponiendo que toda acción, por el hecho de ser elegida, produce cuando menos un sentimiento placentero de autoafirmación de la personalidad, y dado que los placeres anticipatorios se nos dan a través de la memoria, la repetición de una misma acción tiende a afirmar en nosotros la placenteridad de su recuerdo, y por lo tanto, aumenta de hecho la frecuencia de aparición del correspondiente placer anticipatorio.
4. Se explica asimismo por qué la mayor parte de las personas favorecen una vida de placeres corporales, y por qué es tan difícil ser virtuoso: dado que nos encontramos sometidos continuamente a cambios y privaciones físicas, es lógico que acudan sin cesar a nuestra mente representaciones de aquellos placeres anticipatorios que pensamos que pudieran restablecer nuestro equilibrio corporal; de ahí que en el hombre se dé siempre una lucha entre la idea del bien (lo que le conviene), y el placer (lo que le apetece), y que la «segunda naturaleza» en la que consisten los hábitos, nunca pueda, por más que uno se esfuerce en ello, suplantar definitivamente a la naturaleza biológica.
5. Mientras que el dolor corporal es un fenómeno *prima facie* negativo, puede convertirse en un placer —de segundo orden, o sea, anímico— por efecto de las disposiciones habituales. Así por ejemplo, el tomar cierto medicamento amargo se puede convertir en un placer anímico para mí, si con esta acción creo estar contribuyendo a curarme de una grave enfermedad; y el dolor físico de ayudar a alguien constituye, si soy virtuoso, una fuente de placer anímico. Placeres y dolores son «verdaderos» para Platón en la medida en que se insertan en un esquema de la vida buena.
6. Aunque Platón no lo diga expresamente, es obvio que sus análisis acerca de la verdad y la falsedad de los placeres implican que la razón, que es la sede de la verdad, tiene una función primordial en la determinación, y posterior reconocimiento de la verdadera naturaleza de los placeres y dolores.¹⁵ Gracias a la razón, controlamos los placeres anticipatorios sugeridos por la reminiscencia, y a través de los placeres anticipatorios revisados elegimos nuestras acciones. A su vez, las acciones nos permiten influir en nuestros hábitos, que luego tienen un efecto retroactivo sobre la percepción de los placeres. En suma, se podría decir que la verdad

15 Traduciendo lo dicho aquí al lenguaje metafísico de la primera parte del diálogo, obtenemos lo siguiente: El segundo género (el del Límite, o sea el conocimiento) «irrupiría» en el primero (el de lo Indeterminado, o sea, el placer), bajo los efectos del cuarto género (el del Bien); ello daría lugar al tercer género (el de la Mezcla), que sin embargo no sería homogéneo: mientras que algunos placeres se «dejarían» determinar por el Límite, dando lugar a placeres armónicamente determinados (i.e. los placeres puros, así como los placeres mixtos verdaderos), otros se resistirían a esa determinación, permaneciendo inarmónicos (los placeres mixtos falsos). Nótese que no sólo los placeres puros y los placeres mixtos verdaderos serían «conocidos» gracias al Límite, sino incluso (*via negationis*) los placeres mixtos falsos. A la posible objeción de que la interpretación precedente supone dos concepciones distintas del placer, una según la cual el placer pertenecería al género de la indeterminado, y otra según la cual el placer pertenecería al género de lo mixto, cabe responder que para el Platón del *Filebo*, todas las cosas del mundo sensible (y por lo tanto, todos los placeres *reales*) parecen corresponder al género de la Mezcla, por lo que el placer daría la impresión de ser indeterminado sólo a los ojos desprevenidos de alguien que aún no hubiera empleado las herramientas del Límite (es decir, de su razón) para discriminar entre los placeres verdaderos y los falsos.

de los placeres consiste en su consideración *sub specie rationis*. De ahí que el debate entre el conocimiento y el placer como posibles candidatos al bien supremo desemboque en el triunfo del conocimiento. No porque el bien pueda identificarse en su totalidad con el conocimiento, sino porque éste es, comparado con el placer, lo que se le aproxima más. Platón no necesita postular explícitamente los placeres mixtos verdaderos como ingredientes necesarios de la vida buena, porque éstos ya se encuentran presupuestos, si no me equivoco, en la segunda de sus cinco categorías máximas, la de «lo mensurado».¹⁶

Todos estos puntos sin duda merecen una discusión más detenida. Los he mencionado aquí de manera esquemática para mostrar cómo el tema de los hábitos buenos posee una gran relevancia, rara vez apreciada, en la cuestión de la verdad, es decir, de la recta apreciación y anticipación de los placeres mixtos, y de cómo éstos constituyen una parte esencial de la vida buena.

16 Se trata de la categoría de *to symmetron kai kalon kai to teleon kai hikanon*. R. Hackforth adopta la misma interpretación que yo en este punto. Véase R. Hackforth, *Plato's Philebus*, Cambridge, Cambridge University Press, 1972, p. 138.

