

Francisco Bravo\*

## Psicología platónica del placer

### RESUMEN

El punto de partida de la psicología platónica del placer es el problema de dónde y cómo se origina el placer. El intento de solucionarlo conduce inevitablemente al problema de la composición del hombre y el ulterior de la división platónica del alma. El principal resultado de esta investigación, en la que el pensamiento del Platón oscila entre una división bipartita y otra tripartita, es que las principales partes del alma son la irracional (formada por las tendencias concupiscible e irascible) y la racional. Cada una de ellas tiene sus propios deseos y por consiguiente sus propios placeres, pues hay una relación necesaria entre el placer y el deseo. ¿Qué clase de relación? ¿Es el placer el objeto de todos los deseos o es el deseo un efecto del placer bajo alguna de sus modalidades? El resultado de este último debate es que cada placer tiene un objeto. ¿Qué tipo de relación existe entre placer y su objeto? ¿Cuál es la consecuencia de esta relación para la naturaleza del placer? ¿Es el placer una actitud proposicional? La relación entre el placer y, por un lado, su sujeto y, por otro, su objeto, determina la división platónica de los placeres y su *status* psicológico. La investigación de este conjunto de problemas muestra la constante evolución del pensamiento de Platón relativo a esta materia y la importancia de ésta para la formación de su filosofía.

*Palabras clave:* PLACER, ALMA, DESEO.

### ABSTRACT

The starting point of Plato's psychology of pleasure is the question of where and how pleasure originates. The attempt of solving it leads inevitably to the problem of man's composition and the further one of the platonic division of the soul. The main result of this inquiry, in which Plato's thought oscillates between a bipartite and a tripartite division, is that the main parts of the soul are the irrational (formed by the desiderative and the irascible tendencies) and the rational one. Each of them has its own desires and consequently its own pleasures, since there is a necessary relationship between pleasure and desire. Which kind of relationship? Is pleasure the object of all desires or is desire an effect of pleasure under some of its modalities? The result of this last discussion is that every pleasure has an object. Which sort of relationship exists between the pleasure and its object? Which is the consequence of this relationship for the nature of pleasure? Is pleasure a propositional attitude? The relationship between the pleasure and its subject, in one hand, and its object, on the other hand, determines the platonic division of pleasures and their psychological *status*. The investigation of this set of problems shows the constant evolution of Plato's thought concerning this subject and the importance of this for the construction of his philosophy.

*Keywords:* PLEASURE, SOUL, DESIRE.

---

\* Escuela de Filosofía, Universidad Central de Venezuela.

## 1. Introducción

La psicología platónica del placer se enmarca, como es obvio, en la psicología general de Platón, explorada sólo a partir del siglo XIX y no con la frecuencia y la propiedad requeridas<sup>1</sup>, ni en el sentido más reciente de 'psicología'. T. Robinson<sup>2</sup>, uno de sus intérpretes más recientes, la define como una «doctrina de la psychê», considerada esta última como una substancia. En contraste con ello, los psicólogos actuales, parangonando la psicología con la ciencia newtoniana, que explica el mundo físico, la definen como un estudio empírico de los fenómenos mentales. No, por consiguiente, como examen de una substancia, sino de manifestaciones no substanciales. Pero ambas concepciones presuponen lo que G. Ryle<sup>3</sup> denomina «la leyenda de los dos mundos» (físico y mental). Platón fue uno de los creadores de esta leyenda, que no es en él una fábula sino un mito filosófico, vale decir, una exposición doctrinal bajo una forma voluntariamente poética y narrativa en la que interviene la imaginación y mezcla sus fantasías a los conceptos en discusión<sup>4</sup>. ¿Cómo se enmarca su psicología del placer dentro de este mito? ¿Cuál es su problemática fundamental? ¿Cómo se integra en su teoría del placer?

Señalemos, ante todo, que, en dicha teoría, la psicología del placer es precedida (o acompañada) por una fisiología del placer. Ambas intentan determinar cuál es su naturaleza (ἤντινα φύσιν ἔχει)<sup>5</sup>. Se inscriben, pues, en lo que Gosling y Taylor<sup>6</sup> llaman la tradición científica del placer entre los

<sup>1</sup> T. Robinson (*Plato's Psychology*, University of Toronto Press, 1970, 2nd. 1995, p. IX) menciona sólo tres obras al respecto, señalando algunas de sus limitaciones: A.E. Chaignet, *De la Psychologie de Platon*, (1862), J. Simson, *Der Begriff der Seele bei Platon*, (1889) y H. Barth, *Die Seele in der Philosophie Platons*, (1921).

<sup>2</sup> *Ibidem*.

<sup>3</sup> G. Ryle, *The concept of mind*, 1949, Penguin Books, 1963, p. 301.

<sup>4</sup> Cf. A. Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, PUF, 1968, p. 665. Para el sentido de μῦθος en Platón, ver L. Couturat, *De platonis mythis*, Paris, 1896, pp. 3-12; P. Frutiger, *Les Mythes de Platon*, Paris, Alcan, 1930; L. Robin, *Platon*, F. Alcan, 1938, PUF, 1968, pp. 140 ss; P.-M. Schuhl, *La fabulation platonicienne*, Paris, J. Vrin, 1968, pp. 15 ss.

<sup>5</sup> *Filebo*, 45c8.

<sup>6</sup> J. Gosling & C.C.W. Taylor, *The Greeks on Pleasure*, Oxford, Clarendon Press, 1982, pp. 10-16.

griegos<sup>7</sup>. Las dos rematan, por otra parte, en una ontología del placer<sup>8</sup> en la que Platón analiza el ser último del placer. En fin, en la mente del filósofo ateniense, la fisiología, la psicología y la ontología del placer permiten ver si el placer es deseable en todo su género (πότερον ὅλον ἐστὶ τὸ γένος: *Fil.*, 32d1) o sólo en algunas de sus especies. Ponen, en otras palabras, las bases para la ética platónica del placer.

## 2. Presupuestos fisiológicos

El análisis psicológico del placer exige tener presente que, en términos físicos (o más bien fisiológicos), ἡδονή es: (1) «un movimiento» (κίνησις τις: *Rep.* 583e10); (2) un movimiento de la especie «repleción» (πλήρωσις. Esta sucede a un estado de depleción (κένωσις), experimentado por el ser viviente. ¿Cómo debe entenderse tal proceso? ¿Se identifica con el placer o es más bien su causa? ¿Es común a todos los placeres? Son algunos de los problemas que debe resolver la fisiología del placer<sup>9</sup>. Recordaremos sólo algunos de sus presupuestos, pues son el punto de partida de la investigación psicológica. Platón los formula en el *Filebo*, al averiguar dónde residen el placer y el dolor (ἐν ᾧ τε ἐστὶν ἐκάτερον αὐτοῖν) y mediante qué afección (διὰ τί πάθος) se originan (31b2-3). Su respuesta general es que éstos surgen:

1. En los seres *vivientes* (ἐν τοῖς ζώοις: 31d5)<sup>10</sup>.
2. En el estado *natural* de los seres vivientes, que es un estado de armonía (ἁρμονία: 31c11) entre lo infinito y el límite, los constitutivos últimos de todo cuanto existe. En efecto, «cuando la armonía se disuelve, entonces, al mismo tiempo que de este modo se disuelve la naturaleza, nacen los dolores» (31d5); pero «si la armonía se restablece y se reconstruye la propia naturaleza, entonces se genera el placer (ἡδονὴν γίγνεσθαι: 31d9). Un ejemplo familiar son los fenómenos del hambre y la sed y de su satisfacción respectiva. La inspección de éstos y otros fenómenos de la

<sup>7</sup> Por oposición a la «didáctica» o evaluativa, que examina el lugar del placer en la vida buena.

<sup>8</sup> A.E. Taylor, *Plato, the Man and his Work*, London, Methuen & Co., 1977, p. 418, habla de «metafísica del placer».

<sup>9</sup> Cf. F. Bravo, «La naturaleza del placer en la filosofía de Platón», *Apuntes filosóficos*, n° 7-8 (1995), 13 y ss.

<sup>10</sup> Cf. A.E. Taylor, *O. c.*, p. 418.

misma índole permite a Platón formular la siguiente ley: «Cuando la forma vital creada [...] mediante la unión natural de lo ilimitado y el límite llega a destruirse, esta destrucción es el dolor; pero en cuanto el camino se revierte hacia la restauración de la propia esencia, este retorno mismo es el que en todos los casos (πάντων) constituye el placer» (32b1-4). Es una ley fisiológica, inspirada en la medicina de la época<sup>11</sup>. Ella establece que el estado *natural* del ser viviente es un *estado de placer*. Pero también tiene alcances psicológicos, pues, la armonía se obtiene.

3. Mediante un proceso de *repleción* (πλήρωσις). Este es particularmente visible en los placeres del cuerpo, pero la *República* (585b) lo extiende también a los placeres del alma. En efecto, la ignorancia y la insensatez son «un vacío en el estado del alma» (κενότης ἐστὶ τῆς περὶ ψυχὴν αὐτοῦ ἕξεως: b3-4) y la repleción de este vacío constituye, en lo fundamental, los placeres de la mente. Platón es explícito a este respecto: «los vacíos, dice, pueden llenarse, sea tomando alimento, sea adquiriendo inteligencia» (Ὅτι κοῦν πληροῖτ' ἂν ὃ τε τροφῆς μεταλαμβάνων καὶ ὃ νοῦν ἴσχωσιν: *Rep.* 585b6). No parece, pues, correcto decir con A.E. Taylor, que la repleción define sólo una clase (εἶδος) de placeres, a saber, los placeres corpóreos<sup>12</sup>, y no el placer en general. Taylor excluye de la repleción los placeres que nacen sólo en el alma, independientemente del cuerpo (*Fil.*, 32c3-4); por ejemplo, el generado por la expectativa de una

<sup>11</sup> Según Hipócrates (*Acerca de la dieta*, I), el ser vive y crece en virtud de la «justa armonía». Similar es el punto de vista del médico Erixímaco, en el *Banquete* (186-187). Para el cuerpo, lo mismo que para la lira, hay una medida exacta de la tensión (*Fed.*, 86a-d, 91-92), la cual es destruida por la enfermedad (*Fed.*, 86).

<sup>12</sup> A. E. Taylor (*O. c.*, p. 418) sostiene, en efecto, que Platón, lo mismo que Aristóteles, limita la teoría de la depleción-repleción «to the case of pains and pleasures connected with the body and its needs» y no lo considera aplicable «to pains and pleasures generally». Lo mismo parece suponer T. Robinson (*O. c.*, p. 140) cuando escribe que los «otros» placeres, a diferencia de los anticipatorios y los cognoscitivos, tienen su origen «in the physical process of depletion and replenishment». Robinson cita a favor de su interpretación a Hackforth, *Plato's Examination of Pleasure*, Cambridge, 1945, p. 140, n. 2. Este punto de vista es defendido también por D. Davidson, *Plato's Philebus*, London/New York, Garland Publishing, 1990, p. 330, cuando sostiene que la primera división de los placeres es entre los que resultan de la restauración y los que no lo hacen.

fortuna. Es fácil ver que, en este caso, la «causa material» de la repleción es la esperanza de obtener la fortuna<sup>13</sup>. «A lo largo de nuestra vida, dice Sócrates, no dejamos de *estar llenos* de esperanzas» (διὰ παντός τοῦ βίου αἰεὶ γέμομεν ἐλπίδων: 39e5; cf. 40a4).

Gracias al concepto de repleción, convertido en el primer elemento del *definiens* de ἡδονή, Platón llega a una «teoría general del placer»<sup>14</sup>. Originariamente, es un concepto fisiológico que el *Gorgias* (494b1-2, 495a6-7) aplica sólo a los placeres somáticos. Pero la *República* (584b-585e) y el *Filebo* (39e5, 40a4) lo transforman en un concepto psicológico, pues lo aplican también a los placeres de la mente<sup>15</sup>. Hablando en general, «la destrucción del estado normal es dolor (ἀλγῶν) y su restauración placer (ἡδονή) (*Fil.*, 32e2-3).» Y así entendió Aristóteles la doctrina de su maestro: para los platónicos, escribe, «el dolor es una deficiencia del estado natural y el placer una repleción» (καὶ λέγουσι δὲ τὴν μὲν λύπην ἔνδειαν κατὰ φύσιν εἶναι, τὴν δὲ ἡδονὴν ἀναπλήρωσιν: X,3,1173b7-8).

### 3. El sujeto del placer

¿Dónde se efectúa el proceso de repleción? No basta con decir «en los vivientes», pues según la «leyenda de los dos mundos», que llega a su momento culminante en el *Fedón*, el principal de los vivientes es un compuesto de alma y cuerpo. Ya para el *Gorgias* éste es un compuesto monstruoso, pues «nuestro cuerpo (σῶμα) es una tumba (σῆμα) del alma» (493a2)<sup>16</sup>. Para el dualismo exasperado del *Fedón*, casi todos los placeres pertenecen al cuerpo<sup>17</sup> y son un obstáculo para el conocimiento. En vista de ello, el filósofo «se mantiene lejos

<sup>13</sup> *Fil.*, 32c: «Pon ahora en el alma misma, por anticipación de tales afecciones, por una parte, la esperanza que se anticipa al goce y es placentera y reconfortante [...]; 36b4: «al guardar la esperanza de una repleción, se complace de ello».

<sup>14</sup> *O. c.*, p. 105.

<sup>15</sup> Cf. F. Bravo, *O. c.*, p. 13-15.

<sup>16</sup> La idea de que el cuerpo es una tumba en que está sepultada el alma inmortal es característica de la filosofía pitagórica y la religión órfica de los misterios, con la que el pitagorismo tenía mucho en común. Como se sabe, ambas tuvieron una considerable influencia en el dualismo de Platón.

<sup>17</sup> Ver en especial *Fed-* 66b-d.

de los placeres (ἀπέχεται τῶν ἡδονῶν: 86b6) en la medida de lo posible<sup>18</sup>. Esta tesis dualista es, en realidad, lo más importante en la larga lista de dolores, placeres, deseos, etc., que encontramos en este diálogo. Según ella, todas estas afecciones provienen del cuerpo<sup>19</sup>. Pero entre el *Fedón* y la *República* se produce una significativa evolución. Este último diálogo, aunque conserva el dualismo del primero: (a) reconoce un «placer de sola el alma (τὴν τῆς ψυχῆς [...] ἡδονήν: 485d11)»; (b) asigna a los placeres que el *Fedón* condena por proceder sólo del cuerpo una importante función dentro del alma; (c) afirma por primera vez, en el libro IX (580d y 581c), que cada parte del alma tiene sus propios placeres: «puesto que [en el alma] hay tres partes—dice Sócrates— me parece que también hay tres clases de placeres propios de cada una de ellas (τριῶν ὄντων τριττα καὶ ἡδοναί μοι φαίνεται: 580d7).

Un paso aún más importante se da en el *Filebo*, donde se sostiene que todos los placeres son procesos del alma. El autor llega a esta conclusión mediante el análisis del deseo. Como se ha visto, en los placeres anticipatorios la «materia» de la repleción es la esperanza. Pero la esperanza implica el recuerdo (μνήμην) de lo que puede llenarla y, por tanto, la sensación (αἴσθησιν), pues el recuerdo es, *ex definitione*, «conservación de la sensación» (σωτηρία τοῖνυν αἰσθήσεως: 34a10). La presencia de la sensación, común al cuerpo y al alma (34a), implica, a su vez, que incluso los placeres anticipatorios, aparentemente «independientes del cuerpo» (χωρὶς τοῦ σώματος: 32c5), dependen de éste en cierta medida, pues el recuerdo depende de la sensación y la sensación no puede existir sin el cuerpo, a diferencia de la reminiscencia (ἀνάμνησις), que es una actividad del alma independiente del cuerpo (ἄνευ τοῦ σώματος: 34b7)<sup>20</sup>. Ahora bien, tanto el recuerdo como la reminiscencia son movidos por el deseo (ἐπιθυμία) de llenarse. Los deseos que el *Filebo* menciona son «el hambre, la sed y otras afecciones de este género» (34d-e). Lo común a todos los deseos es que quienes los experimentan se sienten vacíos (κενοῦνται: 34e11). Ahora bien,

<sup>18</sup> Cf. *Fed.* 65c6-9.

<sup>19</sup> Cf. T. Robinson, *O.c.*, p. 40.

<sup>20</sup> Pero A. Diès (Col. Budé, p. 38) comenta oportunamente que la reminiscencia: (a) restaura directamente, sin mediación del recuerdo, un estado afectivo de origen corpóreo; (b) reaviva el recuerdo de un estado cognoscitivo y, por tanto, también la sensación y sus respectivas dependencias.

quien está vacío tiende a llenarse (35c), a tomar contacto con la repleción (35d7, b6). ¿Qué parte del compuesto humano logrará dicho contacto? No el cuerpo, pues se halla vacío (κενοῦται: 35b9). Sólo puede hacerlo el alma, que es la única que puede llenarse de esperanzas, con ayuda del recuerdo (τὴν ψυχὴν ἄρα τῆς πληρώσεως ἐφάπτεσθαι λοιπόν, τῆ μνήμη δῆλον ὅτι: 35b11).

La conclusión a la que llega el autor del *Filebo* es una parte fundamental de su última psicología: «no hay deseos del cuerpo» (35c3). Así, al mostrar que el impulso hacia los objetos deseados es el recuerdo y que el recuerdo es movido por el deseo, el razonamiento que precede pone en claro que «el apetito, el deseo, el principio motor de todo animal pertenece al alma» (ψυχῆς σύμπασαν τὴν τε ὄρμην καὶ ἐπιθυμίαν καὶ ἀρχὴν τοῦ ζῆου παντὸς ἀπέφηνεν: 35d2-3). No podemos, pues, decir que el cuerpo tiene sed, hambre, etc., o que experimenta los placeres que se identifican con su repleción. Es, a todas luces, una conclusión diametralmente opuesta a la doctrina del *Fedón*. Para el *Filebo*, el sujeto primero de todos los placeres, somáticos o mentales, es el alma. ¿Pero qué parte del alma? La respuesta depende del mito platónico de la división del alma y de la clasificación platónica de los placeres.

#### 4. La división platónica del alma

Para Platón y la tradición órfico-pitagórica que le precede, el alma encarnada no es una entidad uniforme y homogénea, sino una substancia multiforme y heterogénea<sup>21</sup>. Se divide, pues, en partes de naturaleza diferente. ¿En cuántas partes? El pensamiento del autor oscila entre una división bipartita, de origen órfico-pitagórico, y una división tripartita, de objetivos ético-políticos.

Sólo tres diálogos, y no en toda su extensión ni de manera exclusiva, sostienen que el alma encarnada es tripartita: la *República*, a partir del libro IV,

---

<sup>21</sup> En cuanto al alma desencarnada, es decir, a la que precede y sigue a su unión con el cuerpo, y en cuanto al alma de los dioses, el autor de *República* duda si es homogénea o lo contrario; pero puede decirse que opta por la homogeneidad, pues en ella, la tripartición que el libro IV (436a-441d) de este diálogo adopta para el alma encarnada es absorbida en una unidad superior. Similar es la doctrina del *Timeo*, aunque por otra razón: la única parte que sobrevive es la intelectiva. En contraste con estos dos diálogos, *Fedro* (246a7) se decide por la tripartición del alma de los dioses.

el *Timeo* (69e ss) y el *Fedro* (246 b ss). Estos diálogos propugnan la tripartición en aparente contradicción con una defensa más o menos implícita de la bipartición. La *República* adopta la división tripartita por exigencia de una argumentación ético-política encaminada a demostrar que la naturaleza de la justicia es la misma en el alma y en el Estado. Este intento lleva a Platón a establecer una analogía entre la estructura de las dos entidades. Así como el Estado se divide en tres clases sociales –gobernantes, militares y trabajadores (414c-415d)–, el alma consta de tres principios: el racional (λογιστικόν), el irascible (θυμητικόν) y el concupiscible (ἐπιθυμητικόν) (439 d-e; cf. 435b-c). «Hay en el alma –escribe Platón– las mismas partes y en el mismo número que en el Estado» (441c). O como dice en 580c: «así como el Estado está dividido en tres sectores, el alma de cada individuo está dividido en tres partes». El autor intenta dar a esta tripartición un fundamento lógico-ontológico, estableciendo una relación de contradicción entre las funciones de aprender (μανθάνειν), propia del alma racional, de enojarse (θυμέσθαι), propia del alma irascible, y de comer, engendrar y otras actividades del mismo género (ἐπιθυμείν), propia del alma concupiscible (cf. 436a-b). La formulación de esta oposición ha sido considerada por algunos historiadores<sup>22</sup> como el primer enunciado del principio de no-contradicción: «es evidente que el mismo sujeto (ταύτον) no puede, a la vez (ἄμα), hacer y sufrir (ποιεῖν καὶ πάσχειν) cosas contrarias (τᾶναντία) en la misma parte de sí mismo (κατὰ ταύτον) y con relación al mismo objeto (καὶ πρὸς ταύτον); por consiguiente, si descubrimos aquí efectos contrarios, sabremos que no dependen de un solo principio, sino de varios» (436 b 8 ss; cf. 436e9 y 439b6-7). Pero cabe preguntar si aprender, enojarse y disfrutar de una buena comida son funciones contrarias entre sí y tienen efectos igualmente contrarios. El argumento que Platón emplea para demostrar que *lógos* y *epithymía* son *enantíoi* es que hay gentes que tienen sed y se niegan a beber

<sup>22</sup> Por ejemplo por M. & M. Kneale, *El desarrollo de la lógica*, Madrid, Tecnos, 1972, p. 10. Otras formulaciones del principio de no-contradicción se dan en *Rep.* 349b y 602e, *Eusid.* 293b-d, *Fed.* 104b, *Teet.* 190b, *Sof.* 252d, 259a. Como observa E. Chambry (*Platon, République*, Col. Budé, p. 32, n.1), Aristóteles se inspira en ellas en *Met.* IV, 1005 b 19. Sólo en el *Sofista* (258c-259d) este principio es, si no estrictamente demostrado, al menos dialécticamente justificado mediante la doctrina de la existencia y el verdadero sentido del no-ser (O.c., p. 33, n.1).



(439c). Se podría replicar que también las hay que desconocen una ley y rechuyen aprenderla. Y en cuanto a la oposición entre *thymós* y *epithymía*, el autor se contenta con ilustrarla con una anécdota (439e), reconociendo, sin embargo, que *thymós* se asocia, a veces, con *epithymía* en contra de *lógos*, y otras, con *lógos* en contra de *epithymía* (440a-b). ¿Cómo podrían asociarse, si son contrarios entre sí? Hablando de la relación de contrariedad entre el grandor y la pequeñez, sostiene el *Fedón* (102 d 9) que cualquiera de los dos, lejos de consentir en asociarse con el otro, «o bien huye y cede el lugar cuando su contrario se le aproxima [...], o bien, por el hecho mismo de esta aproximación, cesa de existir». Parece obvio que las inconsistencias de este pasaje socavan la contrariedad (έναντιοτης) que el autor pretende establecer entre las funciones y los principios en cuestión. Podemos, pues, concluir que el fundamento lógico-ontológico de la tripartición es al menos discutible, y que lo que la sostiene en último término, al menos en *República IV*, es la «analogía política». De este modo, al menos en este pasaje, la tripartición es, como apunta T. Robinson<sup>23</sup>, «una doctrina inventada para una ocasión especial», es decir, una hipótesis *ad hoc*.

Lo que llama la atención es que el *Timeo* le confiere un apoyo biológico, asignando a cada parte del alma una región diferente del cuerpo (69e-70a): a *lógos* la cabeza, a *thymos* el tórax y a *epithymía* la región situada encima del ombligo. Atendiendo a esta distribución, algunos intérpretes como L. Robin<sup>24</sup> creen que Platón considera el alma como una magnitud (μέγεθος). En realidad, ya Aristóteles le atribuye esta concepción, que él critica<sup>25</sup>, aunque en la actualidad H. Cherniss<sup>26</sup> y T. B. Skemp<sup>27</sup> se oponen a esta interpretación aristotélica. Lo que parece claro es que, pese a su contexto biológico, el *Timeo* sufre aún la influencia de la analogía política, que ha desempeñado un papel muy importante en la *República* e incluso fuera de los diálogos<sup>28</sup>. Y sin embargo,

<sup>23</sup> O.c., p. 41.

<sup>24</sup> L. Robin, «La signification et la place de la physique dans la philosophie de Platon», *La pensée hellénique des origines à Epicure*, Paris, PUF, 1967, p. 284.

<sup>25</sup> Οὐ καλῶς τὸ λέγειν τὴν ψυχὴν μέγεθος εἶναι: *De anima*, I, 3, 407 a 3; cf. 406 b – 407 b.

<sup>26</sup> H. Cherniss, *Aristotle's Criticism of Plato and of Academy*, Baltimore, 1944, pp. 395, 405.

<sup>27</sup> T. B. Skemp, *The Theory of Motion in Plato's later Dialogues*, Cambridge, 1942, p. 86.

<sup>28</sup> F. M. Cornford («The Division of the Soul», *Hibbert Journal* XXVIII (1929-1930) señala el hecho de que varios elementos de la psicología tripartita de Platón han sido puestos de relieve por los psicólogos del siglo XX. Freud se interesa por τὸ ἐπιθυμητικόν (la libido),

ya en *República IV*, es decir, en el mismo libro en que se introduce esta analogía, Platón es consciente de la debilidad de su argumentación. Teme, en efecto, que «con un método como el que seguimos actualmente en nuestra discusión, no lleguemos a una demostración rigurosa» (435 d). La misma reserva se repite en el *Timeo*, donde se reconoce que «sólo el asentimiento de un Dios» (θεοῦ συμφήσαντος: 72 d 6) podría confirmar lo dicho sobre los principios del alma. La reserva vuelve a darse en el *Fedro* (246 a 4-5): para este diálogo, sólo una exposición divina y sumamente extensa podría llegar a una caracterización exacta de la naturaleza del alma, mientras que un esbozo humano como el presente sólo puede lograr una imagen de ella. Una imagen de la tripartición parece ser, según la mayoría de los intérpretes, el mito del *Fedro*, que compara al alma con un auriga (la razón) conduciendo dos caballos, uno «noble y bueno» (el principio irascible), otro lo contrario (el principio concupiscible) (246 b)<sup>29</sup>. Pero sobre todo en este diálogo hay una constante fluctuación entre las divisiones tripartita y bipartita<sup>30</sup>. Podemos hablar, por tal razón, de «una nota de vacilación común a todos los tres diálogos»<sup>31</sup>: una vacilación que afecta no sólo a tal o cual detalle, sino a «la idea de tripartición en su conjunto»<sup>32</sup>. Ya en la *República* y el *Timeo*, el autor se inclina a «expresar dudas sobre toda la noción de tripartición, aunque ésta se muestre como un concepto adecuado al contexto»<sup>33</sup>. De hecho, constata T. Robinson, fuera de una difusa alusión en el *Sofista* (228 b 2-3), no parece haber ninguna otra aseveración de la división tripartita en los diálogos posteriores al *Fedro*<sup>34</sup>.

Es plausible afirmar que Platón sostuvo este tipo de división en tanto filósofo, mientras que como simpatizante del orfismo se inclinó a defender la

---

Adler por τὸ θυμοειδές (la voluntad de poder), Jüing por algo que corresponde «al verdadero yo o espíritu divino»: Cf. T. Robinson, o.c., p. 56.

<sup>29</sup> No faltan autores que, como L. Robin (*La théorie platonicienne de l'amour*, Paris, 1908), sostienen que este mito no tiene ningún nexo con la doctrina de la tripartición.

<sup>30</sup> Cf. T. Robinson, o.c., p. 116. Según 237d-e, por ejemplo, hay en nosotros dos formas de principios y de motivos de acción, a saber, un «innato deseo de placer» y un «juicio adquirido que aspira a lo mejor». A veces concuerdan entre sí, otras se hallan en lucha.

<sup>31</sup> R. Robinson, o.c., p. 119; cf. p. 121.

<sup>32</sup> *Ibidem*, p. 123.

<sup>33</sup> *Ibidem*, p. 125; cf. pp. 42 y 119.

<sup>34</sup> Cf. *O.c.*, p. 124.

división bipartita<sup>35</sup>. Esta división del alma en una parte racional y otra arracional, popular en su época, la aceptó explícitamente en el *Gorgias* (493 a 4-5) y en los diálogos anteriores a *República IV*. Las dos partes constituyen «naturalezas opuestas» (ἐναντία γὰρ που θυμοεῖδει πράεια φύσις: *Rep.* 375c7-8), pues la primera es filosófica y tiene como virtud la temperancia, mientras que la segunda es guerrera y tiene como virtud la valentía<sup>36</sup>. Es obvio para el autor que el alma racional es mejor (βέλτιον) que la arracional, que le es inferior (χειρόν). Por eso, cuando la parte naturalmente mejor (τὸ βέλτιον φύσει) somete a la menos buena, el hombre es «dueño de sí mismo» (τὸ κρείττω αὐτοῦ). Por el contrario, cuando, como consecuencia de una mala educación o de una amistad indeseable, la parte mejor es vencida por la menos buena, el hombre es «esclavo de sí mismo (ἥττω αὐτοῦ)» (431 a-b). Entre las dos hay, pues, un conflicto permanente. Conviene notar, a este propósito, que, según la *República*, el conflicto ya no se da entre el alma y el cuerpo, como en el *Gorgias* (493 a 1) y en el *Fedón* (65c-d), sino entre las partes de la misma alma, sean éstas tres o sólo dos. La parte racional está en constante conflicto con la parte arracional.

A lo dicho hay que añadir, en beneficio de la bipartición, que el *status* de θυμός nunca llega a definirse realmente. Por una parte, no tiene éste una naturaleza propiamente desiderativa (ἐπιθυμητικόν), pues lo propio del principio irascible es obedecer (ὑπακουεῖν) y secundar (ξυμμάχειν) a la razón (*República* 441 e 6)<sup>37</sup>. Es, pues, un súbdito de λόγος y un aliado suyo natural, salvo cuando ha sido corrompido por una mala educación (ἐπίκουρον ὄν τῷ λογιστικῷ φύσει, ἂν μὴ ὑπὸ κακῆς τροφῆς διαφθορῆ: 441 a 2-3). Este *caveat*, unido a la subversión de θυμός aludida en 553c ss, implica, por otra parte, que *thymós* es capaz de rebelarse contra *lógos*<sup>38</sup>. Es, sin duda, esta

<sup>35</sup> Cf. O.c., p. 123.

<sup>36</sup> Cf. *Rep.* 411 e 6, 410 e 10-411\*1.

<sup>37</sup> Si nos atenemos a este texto de *República*, podríamos decir que en el *thymós* platónico se halla el germen de la idea de voluntad, a diferencia de lo que ocurre en Aristóteles, para quien el deseo en sentido amplio (ὄρεξις) es el género de ἐπιθυμία (concupiscencia), θυμός (coraje) y βούλησις (deseo racional). Para el Estagirita, este último es el que oye y obedece a la razón y parece ocupar, por tanto, el lugar que más tarde se atribuirá a la voluntad.

<sup>38</sup> Cf. T. Robinson, O.c., p. 44 y los autores que él cita en la n° 25.

capacidad suya la que decide al autor de la *República* (439 e 6) a asociarlo con el principio concupiscible, aunque luego vuelve a agruparlo con el principio racional: «el coraje es lo contrario de lo que parecía ser hace un momento, dice Sócrates. Lo tomábamos, en efecto, como una variedad del deseo (ἐπιθυμητικόν τι); ahora estamos lejos de afirmarlo y diríamos más bien que, cuando surge una sedición en el alma, él toma las armas en favor de la razón (πρὸς τὸ λογιστικόν)» (440 e 3-5). Pero la vacilación del filósofo no desaparece y vuelve a manifestarse en las *Leyes*, donde θυμός se sitúa, a veces, entre los deseos ordinarios, en compañía del placer, el dolor y la envidia (863 e), y otras se disocia del placer y los deseos (864 b 3-4). Más aún, en 863 b3 queda la pregunta abierta de si θυμός es una experiencia (πάθος) o una verdadera parte (μέρος) del alma: εἴτε τι πάθος εἴτε τι μέρος ὧν ὁ θυμός.

En vista de lo dicho, podemos concluir que la única división siempre presente y finalmente adoptada en la última psicología de Platón, es la que divide el alma en una parte racional y otra arracional, o lo que es lo mismo, en un principio cognoscitivo y otro emotivo. Es significativo, a este respecto, que siempre que el *Timeo* pone el acento en el aspecto mortal, las partes concupiscible e irascible forman un solo grupo. Y es que, para Platón, la mortalidad es lo único naturalmente común a las facultades concupiscible e irascible. Ni siquiera la arracionalidad lo es de esta manera, pues, como hemos visto, θυμός se alía a menudo con la parte racional, no *ex natura sua*, sino por inclinación. Lo mismo ocurre, por otra parte, en el Estado de la *República*: (374 e ss), en que los soldados y los gobernantes forman el único grupo de los guardianes. Podemos, pues, concluir con T. Robinson<sup>39</sup> que la tripartición misma «se describe mejor como una bipartición con una división ulterior dentro de ella».

## 5. Placer y deseo

La importancia de la división platónica del alma para la psicología platónica del placer radica en que aquella determina, en cierto modo, la división de los placeres: «puesto que en el alma hay tres partes –se lee en *República* 580d7– parece que también hay tres clases de placeres propios a cada uno de ellas». Ahora bien, puesto que la división fundamental del alma es la que se da entre la parte

---

<sup>39</sup> O.c., p. 121.

arracional y la parte racional; puesto que, por otra parte, la actividad fundamental de la arracional es el deseo y la actividad fundamental de la racional es el pensamiento, antes de ocuparnos de la división de los placeres debemos determinar la relación del placer: (1) con el deseo, (2) con el pensamiento.

Si nos atenemos al *Filebo*, el deseo (ἐπιθυμία) está al origen de todo placer. De ahí el orden de la investigación adoptado en este diálogo: para ubicar el placer, hay que entender previamente qué es el deseo (ἐπιθυμία ... τί ποτ' ἐστὶ) y cómo se origina (ποῦ γίγνεται: 34d2-3). El autor empieza examinando los fenómenos del hambre, la sed y otras afecciones de la misma índole, que son tipos de deseos (τινας ἐπιθυμίας: 34d10-e1). Lo común a todos es que son «vacíos» (κενοῦνται) y vacíos *sentidos*<sup>40</sup>, pues de otro modo pasarían desapercibidos (ἀπαθῆ) (33d-34a). Por ser tales, suscitan en quien los posee una tendencia hacia el estado contrario: «quien está vacío (κενούμενος) desea lo contrario de lo que experimenta<sup>41</sup>(ἐπιθυμεῖ τῶν ἐναντίων ἢ πάσχει), a saber, llenarse» (κενούμενος γὰρ ἄρα πληροῦσθαι: 35 a3-4). Esta descripción del deseo coincide, en lo fundamental, con la definición que de él se da en el *Cratilo* (420<sup>a</sup>5-7): πόθος, οὐ τοῦ παρόντος, ἄλλα τοῦ ἄλλοθί που ὄντος: una pena, no de lo presente, sino de lo que está en alguna otra parte y se halla ausente.

Cabe notar la similitud entre el deseo así concebido y el dolor tal como Platón lo define. Este es, para él, una κένωσις o vacío<sup>42</sup> que precede a la πλήρωσις constitutiva del placer, el cual, por tal razón, se presenta como un «alivio del dolor»<sup>43</sup>. La misma idea ha sido desarrollada modernamente por algunos autores aludidos por H. Sidgwick<sup>44</sup>. También para ellos el deseo es una especie de dolor, pues, argumentan, en ambos «sentimos un estímulo que nos incita a pasar del estado actual a otro diferente». Pero Sidgwick observa con

<sup>40</sup> Según *República* 585b, «el hambre, la sed y otras necesidades del mismo género» son «especies de vacíos en el estado del cuerpo (κενώσεις τινές εἰσιν τῆς περὶ τὸ σῶμα ἕξεις: 585b1)», mientras que la ignorancia y la insensatez son «un vacío en el estado del alma (κενότης ἐστὶ τῆς περὶ ψυχὴν αὐτῆς ἕξεως: 585b3).

<sup>41</sup> *Crat.* 35a3.

<sup>42</sup> Cf. *Rep.*, 585 a ss.

<sup>43</sup> *Rep.*, 584 c 6.

<sup>44</sup> H. Sidgwick, *The Methods of Ethics*, Hackett P.C., Indianapolis / Cambridge, 1981, pp. 45-46.

acierto que el dolor es un impulso a escapar del estado actual y a pasar a otro sólo negativamente diferente de él, mientras que el deseo es un «impulso primario hacia la realización de un resultado positivo». Algunos psicólogos ven el deseo como doloroso en esencia, porque tienen de él una concepción errónea. A. Bain, por ejemplo, lo define como «la fase de la volición en que hay un *motivo* pero no la *capacidad* para actuar»<sup>45</sup>. De ello concluye que si nos fuera dado seguir de un solo golpe todos los impulsos-motivos, ya no quedaría ningún lugar para el deseo. En contraste con Bain, Sidgwick define el deseo como «un impulso consciente hacia acciones que tienden a la realización de lo deseado»<sup>46</sup>. Como tal, aunque puede llegar a ser doloroso cuando no podemos alcanzar lo deseado, no lo es en todos los casos. No lo es, en particular, cuando tenemos esperanza de alcanzar lo deseado. Muy similar es el punto de vista de Platón. También para él, el deseo es la tendencia a obtener lo que aún no se posee. Quien desea, dice, desea algo (τινὸς ἐπιθυμεῖ: *Fil.*, 35b1). Y ese algo no es el vacío sentido, por ejemplo, la sed, sino la repleción del mismo (35b4). Por tal razón, no acepta sin restricciones el punto de vista de Protarco de que el sujeto que tiene sed y desea beber experimenta «un doble dolor» (διπλῆ τινη λύπη: 36a4). El doble dolor sólo se produce cuando se está vacío y «sin ninguna esperanza de llenarse» (36b). Cuando, por el contrario, se está vacío y «se guarda la clara esperanza de llenarse (ἐλπίζων μὲν πληρωθήσεσθαι: 36b4)», «se sufre y se goza a la vez (λυπεῖται τε ἅμα καὶ χαίρει: 36b8)»: se sufre de estar vacío y se goza del deseo y la esperanza de saciarse.

Del análisis anterior se sigue que, al tratarse de los placeres anticipatorios, hay una relación necesaria entre el placer y el deseo. ¿Pero no se da la misma relación en *todos* los placeres? Es cierto que en los anticipatorios hay, entre el deseo y el placer, la inequívoca mediación del *recuerdo*. Pero algún tipo de mediación se da también en las otras clases de placer. En cualquiera de ellos hay, por mínimo que sea, el intervalo que antecede a su consecución. En la satisfacción de la sed, por ejemplo, hay un intervalo mínimo entre el vacío sentido y su repleción. Ese intervalo es aún más sensible en los placeres intelectuales: antes del gozo de conocer están los largos y lentos esfuerzos del

<sup>45</sup> A. Bain, (1818-1903), cit. por Sidgwick, O.c., p. 54.

<sup>46</sup> O.c., p. 43.

aprendizaje o de la investigación. Pero parece que incluso los placeres impetuosos del desenfrenado de Calicles (cf. *Gorg.* 493 a ss), que no admiten demora alguna, siempre tienen algo de «anticipatorios» y van precedidos del deseo. En todos ellos hay, en otras palabras, una relación necesaria entre el deseo y el placer. Falta por determinar la naturaleza de dicha relación.

Por ahora parece claro que todo placer va precedido de un deseo: «¿no son los placeres más vivos –pregunta Sócrates– los que van precedidos por los más grandes deseos?» (*Fil.* 45b3-4). ¿Significa esto que todo deseo tiene como *objeto* el placer? La respuesta afirmativa es, como se sabe, la proposición central del hedonismo psicológico<sup>47</sup>. Para J. S. Mill<sup>48</sup>, uno de los principales representantes de este último, «desear una cosa y encontrarla placentera son, estrictamente hablando, dos modos de denominar el mismo hecho psicológico». Hume defiende un punto de vista similar en cuanto a ciertos placeres corpóreos<sup>49</sup>. Sidgwick, por su parte, combate la tesis del hedonismo psicológico recurriendo a la distinción hecha por A. Butler entre el amor propio o impulso hacia los propios placeres y la tendencia hacia ciertos objetos externos como el honor, el poder, etc. Según él, nadie puede actuar sólo en vista del primero, pues el placer consiste a menudo en la satisfacción de la segunda. Subraya, en particular, las afecciones de la benevolencia, que son en sí mismas «*highly pleasurable*»<sup>50</sup>. Cree, en fin, que el examen de nuestra conciencia moral parece mostrar que, como escribe Lecky<sup>51</sup>, el placer de la virtud sólo puede alcanzarse a condición de no hacerlo objeto de nuestra búsqueda. Tanto en los movimientos del sentimiento como en los del pensamiento, siempre encontramos el fenómeno del impulso estrictamente desinteresado. Se podría replicar que, al desear la fama, por ejemplo, lo que a la final se busca es el placer de la fama. Que, en consecuencia,

<sup>47</sup> Que no debe confundirse con el hedonismo ético, aunque pueda servirle de base. Para la distinción moderna entre hedonismo psicológico y hedonismo ético, cf. H. Sidgwick, O.c., Libro IV, cap. IV; C. Broad, *Five Types of Ethical Theory*, London, 1979, pp. 146-147, 180-192 y 227-239; G.E. Moore, *Principia Ethica*, Cambridge, 1903, pp. 59-63.

<sup>48</sup> J. S. Mill, *Utilitarianism*, cap. II.

<sup>49</sup> O.c., p. 68. Hume (*Inquiry concerning the Principles of Morals*, Appendix II): «*there are bodily wants or appetites [...] which necessarily precede all sensual enjoyment, and carry us directly to seek possession of the object*».

<sup>50</sup> O.c., p. 49.

<sup>51</sup> Lecky, *History of European Morality*, Intr., cit. por H. Sidgwick, o.c., p. 50.

consciente o subconsciente, directa o indirectamente, todo deseo tiene como objeto el placer. Según el análisis de Platón, «el hombre codicioso dirá que, en comparación con la ganancia, el placer de los honores o de las ciencias es nada» (*Rep.*, 581b1-2). Claro que esta réplica no es necesariamente una defensa del hedonismo psicológico. Lo que queremos decir es que la vía inductiva es insuficiente para refutar el hedonismo psicológico.

G. E. Moore elige para ello la vía deductiva y teórica. Empieza aceptando «cierta relación universal entre el placer y el deseo». Pero aceptar esta relación no va a favor, sino en contra de la tesis de que «el placer es el único objeto de nuestros deseos». No significa, en efecto, que el placer es el único *objeto* de nuestros deseos, sino que el placer es, al menos en parte, la verdadera «causa del deseo»<sup>52</sup>. Es verdad que en ambos casos «siempre deseamos *because of some pleasure*». Pero '*because of*' no significa lo mismo en ambos casos. Para mostrarlo, el filósofo de Cambridge sostiene que el término 'deseo' designa de ordinario un estado mental en que se hace presente la *idea* de un objeto que aún no existe. Por ejemplo, la idea de la bebida que saciará mi sed. Según Moore, «lo que causa el sentimiento de placer en mi mente es la idea de la bebida» y dicho sentimiento ayuda a producir el deseo de esa bebida. Deseo, pues, la bebida, que aún no tengo, a causa de la idea del placer que ella produce y que ya poseo. No se atreve Moore a sostener que ésta es la doctrina psicológica verdadera, pero cree que, *prima facie*, no es absurdo sostener que la idea del placer es la causa necesaria del deseo de poseerlo. En contraste con ello, los defensores del hedonismo psicológico creen que cuando deseo el vino, no deseo el vino, sino el placer que me procura. Confunden, como diría Bradley<sup>53</sup>, el pensamiento placentero y el pensamiento del placer. Moore examina, a continuación, cómo inciden su postura y la de Mill en el hedonismo ético. Pero ésta es una investigación que desborda el marco psicológico en que nos movemos. Lo que ahora debemos determinar, aprovechando las dilucidaciones de Sidgwick y Moore, es la postura de Platón en esta materia. ¿Qué tipo de relación establece el filósofo ateniense entre el deseo y el placer?

Hay un pasaje del *Fedro* que parece acercarlo al hedonismo psicológico. En él reconoce, en efecto, «dos formas de principios y motivos de la acción (δύο

<sup>52</sup> G. E. Moore, *Principia Ethica*, p. 69.

<sup>53</sup> F. H. Bradley, *Ethical Studies*, Oxford, Clarendon Press, 1876, 1952, p. 232.



τινὲ ἔστων ἰδέα ἄρχοντε καὶ ἄγοντε: 237d7): uno de ellos es *innato* (ἡ μὲν ἔμφυτος οὐδσα), a saber, «el deseo de los placeres» (ἐπιθυμία ἡδονῶν: 237d9); otro *adquirido* (ἐπικτετος δόξα), a saber, la aspiración a lo mejor (ἐφιτεμένη τοῦ ἀριστοῦ). A veces, el primero está en contra del segundo y genera la desmesura (ὑβρις: 238<sup>a</sup>2), la cual recibe varios nombres, según la especie de placer que es objeto del deseo (placer de la comida, placer de la bebida, placer carnal)<sup>54</sup>. En todos estos casos, el deseo del placer es tiránico y su despotismo se ejerce sin tregua (238b). Pero también puede tener como objeto la belleza (πρὸς ἡδονὴν ἀχθεῖσα κάλλους: 238c1) y recibe entonces el nombre de amor. Lo fundamental de este análisis, que continúa con un examen de ἔρος (238dss), es que uno de los principios y motivos de la acción humana, principio ínsito en la naturaleza, es el deseo del placer. ¿Podemos formular este principio afirmando que *el placer es el objeto de todo deseo*? Aunque el reconocimiento de lo que Freud llama el principio del placer es la mayor aproximación de Platón al hedonismo psicológico, no podemos fundarnos en él para ponerlo en compañía de Mill, pues también reconoce otro principio de acción tan real como el anterior, por adquirido que sea. Esto le permite e incluso le exige una evaluación de los dos principios en función de su filosofía<sup>55</sup>. Una primera evaluación, realizada a la sombra de su maestro y antes de analizar la naturaleza del placer, parece inclinarlo hacia el hedonismo ético<sup>56</sup>. No así la evaluación final del *Filebo*, enfrentada, según parece, a la de otros miembros de la Academia. Según ella, el placer tiene una posición menos abarcante, aunque no menos real, en la conformación de la vida buena. En este mismo diálogo, por otra parte, un análisis más profundo de la psicología del placer le acerca a una postura que parece similar a la mooriana, en cuanto a la relación entre el deseo y el placer.

<sup>54</sup> Como observa L. Robin (*Platon, Phèdre*, Col. Budé, 1966, p. 19, n. 2), este análisis es una desarticulación de los *miembros* del género (cf. 265 e ss) y corresponde, a grandes rasgos, al análisis de *Banquete* 205 a.

<sup>55</sup> Estos dos principios se presentan al comienzo del *Filebo* como dos principios rivales. Filebo y Protarco defienden el primero, a saber, el principio del placer. Sócrates defenderá el segundo, proclamando como buenos la sabiduría, el intelecto, la memoria y todo lo que les está emparentado» (11b). La discusión terminará concediendo a cada uno un lugar real en la vida buena.

<sup>56</sup> Cf. mi artículo «El hedonismo de Sócrates», *Apuntes Filosóficos*, n° 6 (1994), 41-60.

¿Cuál es la naturaleza de esta relación? ¿Es el placer *objeto* de todo deseo o más bien *causa* del mismo? En un primer análisis, que parece el más obvio, lo que produce el deseo de la repleción es el *vacío* (somático o psíquico) experimentado por el agente. No, por tanto, la *idea* del placer, como sostiene Moore. ÉL deseo, por su parte, despierta el *recuerdo* de lo que puede llenar y de la misma repleción. Si ésta se muestra posible, el recuerdo genera la *esperanza* de alcanzarla: «la esperanza que se adelanta al placer» (τὸ μὲν πρὸ τῶν ἡδέων ἐλπίζομενον: 32c1) y es, como tal, «placentera y reconfortante» (ἡδὺ καὶ θαρραλέον). Según esta primera lectura del *Filebo*, el placer anticipado se identifica con la esperanza, que es un efecto del recuerdo, el cual, a su vez, es un efecto del deseo, generado por el vacío sentido por el agente. Así, según el autor del *Filebo*, el deseo es *causa* del placer y no *efecto* de su idea, como sostiene el autor de *Principia Ethica*.

Pero también es posible una segunda lectura que, a primera vista, acerca los puntos de vista de Moore y Platón. El deseo se orienta hacia la repleción (πληρώσεως ἐφάπτειν: 35a7) sea mediante la sensación (εἶτε αἴσθησει), en el caso de los placeres somáticos actuales, sea mediante el recuerdo, en el caso de los placeres mentales anticipatorios. En ambos casos, entre el deseo y el placer media una actividad cognoscitiva o, como diría Moore, la idea de placer. Platón analiza largamente esta «idea» a propósito del placer anticipatorio (τὸ προχαίρειν: 39d4). Lo hace recurriendo al símil del libro (38e-39b). Con relación al placer anticipatorio, nuestra alma se asemeja a un libro (βιβλίῳ τινὶ προσεικέναι: 38e13). El recuerdo, al encontrarse con las sensaciones, y las reflexiones provocadas por este encuentro, parece «escribir en nuestras almas discursos (γράφειν ἡμῶν ἐν ταῖς ψυχαῖς τότε λόγους: 39a3)», es decir, opiniones sobre el placer futuro. Más aún, la obra del escritor es secundada por la del pintor (ζωγράφον), que dibuja en el alma las imágenes correspondientes a las palabras. Discursos e imágenes se graban en las almas con relación al pasado, el presente y el futuro. Sobre todo con relación al futuro, pues, «a lo largo de la vida, no dejamos de estar llenos de esperanzas» (39e; cf. 40<sup>a</sup>3-4). Podríamos, pues, concluir que también para Platón la idea del placer *causa*: (1) el deseo del placer futuro; (2) un placer anticipado, cuando el deseo se acompaña de la esperanza de alcanzarlo. Hemos dicho, por otra parte, que todo placer es, en una primera fase, un placer anticipado. Sería, pues, legítimo concluir que en todo placer, la idea del «objeto del placer» (37a10, e5) y la esperanza de alcanzarlo, que es un

discurso<sup>57</sup>, es la causa del mismo. Pero no olvidemos que la idea misma –sensación, recuerdo, esperanza– es suscitada por el deseo de llenarse y que este deseo tiene como causa última el vacío sentido por el agente. Después de todo, Platón suscribiría la siguiente secuencia causal hedónica: vacío => deseo => idea del placer => placer anticipado y placer *tout court*. Así, la relación necesaria y universal entre el deseo y el placer es, *pace* Moore, una relación de carácter causal. Para Platón, esta relación no es recíproca, sino unívoca: aunque no hay placer sin deseo, puede haber deseo sin placer, como ocurre con los deseos sin esperanza de llenarse: éstos, en vez de ser placenteros o de ir seguidos de placer, son doblemente dolorosos .

## 6. El lugar del deseo

Una vez establecido que no hay placer sin deseo, parecería fácil precisar el *sujeto* del placer. Bastaría ubicar el deseo, con el que aquél se relaciona necesariamente. ¿Pero en qué parte del compuesto humano se ubican los deseos? El *Gorgias* parece responder a esta pregunta, al referirse a «la parte del *alma* en que residen los deseos (τῆς δ ψυχῆς τοῦτο ἐν ᾧ ἐπιθυμίαι εἰσι: 493a3). El deseo se ubicaría en una parte del alma. Pero el *Fedón* sostiene, en contra de ello, que todos los deseos provienen del *cuerpo*. De ahí que haya que descartarlos en bloque, cuando se aspira al conocimiento (65b-d)<sup>58</sup>. Hará falta la evolución producida en la *República* para que el autor empiece a hablar de la parte apetitiva (ἐπιθυμητικόν) del alma (cf. 439d8, e3,5, 440e9, 441a7, 442a5, 550b2, 571d9, 580e2, 606d2). Es cierto que ésta constituye la parte más baja de ψυχή y se compara con una bestia multiforme y multicéfala (θηρίου ποικίλου καὶ πολυκεφάλου: 588c7), con una bestia salvaje (θρέμμα ἄργιον: *Tim.* 70e4) que ha de mantenerse en cadenas, si la especie humana ha de perdurar. Pese a ello, se le reconoce un estatuto definido dentro del alma y se le atribuyen tres clases de deseos: los *necesarios*, destinados a asegurar la subsistencia, los *innecesarios* o superfluos y los *ilícitos*<sup>59</sup>. En el plano

<sup>57</sup> *Filebo* 40a6: λόγοι μν εἰσιν ἐν ~κάστος ἡμῶν, ἃς ἐλπίδας ὀνομάζομεν.

<sup>58</sup> T. Robinson, O.c., p. 33, escribe a este respecto: «some pleasures and desires are no doubt attributed to the soul by implication, but, by and large, pleasures and desires are looked upon with distaste and distrust and taken to stem from the body and the bodily».

<sup>59</sup> Cf. T. Robinson, O.c., p. 57.

político, el oligarca da rienda suelta a los primeros; el demócrata cultiva los primeros y los segundos, indiscriminadamente; el tirano se aferra a los terceros. Pero todos estos deseos proceden de la misma fuente, a saber, del alma apetitiva<sup>60</sup>.

Pero esta ubicación de los deseos en la parte apetitiva del alma es oscurecida por dos líneas de pensamiento desarrolladas en la *República*. En primer lugar, en la página 580d de este diálogo se dice por primera vez que cada parte del alma tiene sus propios deseos específicos. Si el Estado se divide en tres clases (διήρεται κατὰ τρία εἶδη) y el alma de cada individuo en tres partes (καὶ ψυχὴ ἐνὸς ἐκάστου τριχῆ), entonces también hay tres clases de placeres propios de cada una de ellas y tres órdenes de deseos y principios (τριττα καὶ ἡδοναὶ [...] ἐνὸς ἐκάστου μία: ἐπιθυμίαι τε ὡσαύτως καὶ ἀρκαί: 580d3-8). Al alma apetitiva corresponde el deseo de la ganancia (κέρδους: 585a5), a la irascible el del dominio, la victoria y la reputación (581a10), a la intelectual el del conocimiento (581b9). Insiste el autor en que a estas tres clases de deseos, que dan forma a tres clases de hombres (el codicioso, el ambicioso y el filósofo), corresponden «tres especies de placeres, análogos a cada uno de los caracteres» (581c7). Esto significa que no hay en el alma una sede específica de los deseos, como dejaba suponer el *Gorgias* y el nombre de ἐπιθυμητικόν, que la *Republica* acuña para la más baja de sus partes. A la misma conclusión nos lleva el hecho de que θυμός, pese a que tiene sus propios deseos, carece de un *status* definido, pues, como hemos visto, unas veces se asocia con la parte apetitiva y se vuelve indistinguible de τὸ ἐπιθυμητικόν, y otras con la parte intelectual, asimilándose a τὸ λογιστικόν<sup>61</sup>.

Por todo ello, lo único seguro, en cuanto a la ubicación de los deseos, es la tesis fundamental del *Filebo*: «no hay deseos del cuerpo» (35c3). En consecuencia, «el apetito, el deseo, el principio motor de todo animal pertenece al alma» (35d2-3; 55b3). Es una tesis que contrasta violentamente con la doctrina del *Fedón* (6667) de que todos los deseos pertenecen al cuerpo, y

<sup>60</sup> F.M. Cornford, *The Republic of Plato*, Oxford UP, 1977, p. 191, cree, por tal razón, que en *República* (585d) el deseo constituye un flujo único de energía que puede llevarse de un objeto a otro, «como una corriente que es desviada hacia otro lecho».

<sup>61</sup> Cf. W.F.R. Hardie, *A Study in Plato*, Oxford, 1936, pp. 141-143.

simboliza mejor que ninguna otra la última psicología de Platón. La consecuencia de ello es que el placer no tiene una sede particular dentro del alma, sino que también él es «de tres especies» (ἡδονῶν δὴ τρία εἶδη: *Rep.* 581c7) y tiene, además del sujeto genérico que es el alma, tres sujetos específicos, según la división tripartita de la *República*, o dos, según la bipartita de éste y otros diálogos.

## 7. Placer y pensamiento

La afirmación de que cada una de las partes del alma, incluida la intelectiva, tiene sus propios deseos, unida a la tesis de que el placer es inseparable del deseo, exige que precisemos la relación entre el placer y el pensamiento. Una relación de esta índole parece darse en los placeres epistémicos (τὰς τῶν μαθήματων ἡδονὰς) (*Filebo* 52b7; cf. *Fed.* 114e3), cuyo objeto son las ciencias. Pero el hecho de que éstos giren en torno al conocimiento, además de limitarse a una sola especie de placeres, no basta para hacer de todos estos una especie del pensamiento. Es, en efecto, una relación puramente extrínseca, que no afecta a la estructura del placer. ¿Basta el hecho general e intrínseco de que todo placer tiene un *objeto*? Así parece sugerirlo el paralelismo que el *Filebo* (37a ss) establece entre el placer y la opinión. Es innegable, en primer lugar, que δόξα tiene un objeto. Paralelamente, también el placer tiene un objeto que agrada (τὸ γε ᾧ τὸ ἡδόμενον: *Fil.* 37a10; cf. e5). Ahora bien, el objeto es siempre correlativo de un sujeto que conoce o se propone algo<sup>62</sup>. ¿Puede, pues, afirmarse que el hecho de que el placer tenga un objeto le da un carácter cognoscitivo? El análisis de la génesis de ἡδονή permite a Platón dar una respuesta afirmativa. En efecto, este análisis pone de manifiesto los elementos cognoscitivos del placer. El primero de ellos es el *recuerdo*, que media entre el placer y el deseo que lo genera. El sujeto recuerda los objetos que pueden llenarlo. Su recuerdo, al encontrarse con la sensación —cuya conservación es, por definición (34a)—, y las reflexiones provocadas por ese encuentro, provocan un segundo elemento cognoscitivo: en efecto, recuerdo y reflexiones parecen «escribir en nuestras almas discursos» (39a3), es decir, opiniones acerca de los objetos recordados.

<sup>62</sup> El primer sentido de 'objeto', según A. Lalande (*Vocabulaire ...*, p. 702), es el de «ce qui est pensé, ou représenté, en tant qu'on le distingue de l'acte par lequel il est pensé».

Cabe notar que, para Platón, en pleno acuerdo con la psicología moderna<sup>63</sup>, la percepción y las opiniones que la conforman, son una interpretación de la sensación con ayuda de la memoria. Ésta, secundada por la imaginación –por el pintor, que interviene después del escritor (*Fil.* 39b)– genera un tercer elemento cognoscitivo, a saber, ciertas expectativas verdaderas o falsas (προσδοκίας ἀληθεῖς ἢ μή: 36c12), es decir, ciertas *esperanzas*. Lo que caracteriza a este nuevo elemento es que : (1) comporta discursos» (λόγους: 40<sup>a</sup>6) sobre el placer futuro; (2) constituye, por sí mismo, un placer anticipado, consistente en «esperanzas para los tiempos futuros» (ἐλπίδες εἰς τὸν ἔπειτα χρόνον οὔσα: 39e5). Podemos, pues, afirmar que el placer, en su estructura misma, o bien depende causalmente de un elemento cognoscitivo, o bien se identifica con dicho elemento. Al primero de estos casos se refiere Sócrates cuando afirma que el placer parece nacer a menudo, «no de una opinión correcta, sino de una opinión falsa (οὐ μετὰ δοξῆς ὀρθῆς ἀλλὰ μετὰ ψεύδους ἡμῖν γίγνεσθαι: 37e9-10; cf. 38<sup>a</sup>6-7). ¿Basta esta relación de causalidad para hacer del placer una actitud proposicional y conferirle un valor de verdad? Apoyándose en la opinión común<sup>64</sup>, Protarco cree que no. Para defender la tesis contraria, Sócrates recurre a la analogía del libro, antes aludida, que parece hacer del placer anticipatorio una especie de discurso (λόγος). Ahora bien, lo mismo podría hacerse de todos los placeres, pues todos son anticipatorios en un primer momento. A todos se refiere Sócrates cuando dice que siempre puede ocurrir que el dolor y el placer se engañen acerca de su objeto (λύπην ἢ ἡδονὴν περὶ τὸ ἐφ' ᾧ λύπεται ἢ τοῦναντίον ἀμαρτάνουσαν ἐφομεν: 37e5). No pudieran hacerlo si no poseyeran una estructura proposicional. Y en realidad, todo proceso de repliación comprende los siguientes momentos fundamentales: (1) el vacío, como *terminus a quo*<sup>65</sup>; (2) el deseo de llenarse, como impulso

<sup>63</sup> Cf. A. Diès, *Platon, Philèbe*, Col. Budé, p. 46, n. 1.

<sup>64</sup> A. Diès (Col Budé, *ad locum*) recuerda a este propósito que, para Aristipo, «ningún placer difiere de otro placer ni es más placentero que otro» (Diógenes Laercio, II, 85). Niega, pues, este discípulo de Sócrates toda diferencia de valor entre los placeres. Diès cree que este relativismo axiológico tiene los mismos fundamentos que el relativismo de la verdad de Protágoras. Y cree que para Platón, placer y deseo son sensaciones (cf. *Teet.* 156b).

<sup>65</sup> *De ahí que los dioses sean incapaces de placer* (cf. *Fil.*, 33b-c), al igual que el ser de Parménides, que es «una esfera bien redonda» (DK, frg. 8, v. 42). Para que se dé el placer bajo cualquiera de sus formas hace falta, como primera condición de posibilidad, la no-coincidencia del ser consigo mismo, e.d., cierto tipo de vacío que requiere llenarse.

motor; (3) el recuerdo del objeto que puede realizarla; (4) la esperanza de conseguirla, que es en sí misma un placer anticipado; (5) la repleción actual, idéntica con el placer actual. Es obvio que los momentos (3) y (4) tienen un carácter proposicional. Son, sin duda, los que llevan a G. Ryle a abandonar la tradición que vincula placer y sensación y a asociarlo con la atención<sup>66</sup>. Conducen, así mismo, a B. Williams<sup>67</sup> a establecer un vínculo entre el placer y la opinión<sup>68</sup>. ¿Cuál es, después de todo ello, el *status* psicológico del placer? Un nuevo elemento para determinarlo es la clasificación platónica de los placeres.

## 8. La clasificación de los placeres

Platón se ocupa de la clasificación de los placeres con una intensidad que hace pensar en la clasificación cartesiana de las pasiones<sup>69</sup>. El objetivo de ella no es el mismo en la *República* y en el *Filebo*. En *República IX*, donde se trata de determinar el género de vida más placentero, que es, al mismo tiempo, el mejor género de vida, Platón persigue un objetivo hedonístico: «discutimos sobre las diferentes especies de placer y de la vida que de ellas resulta, no para saber cuál es la más honesta o la más deshonesta, la peor o la mejor, sino para determinar cuál es la más agradable y la más exenta de dolor (τὸ ἥδιον καὶ ἀλυπότερον: 581e7). En contraste con ello, el *Filebo* persigue un objetivo inequívocamente ético: se trata de saber qué clases de placeres pueden admitirse en la «mezcla» constitutiva de la vida buena<sup>70</sup>. En ambos diálogos, sin embargo, los criterios son, al menos en parte, de carácter psicológico. Aludiendo a *Filebo* 31b, D. Davidson<sup>71</sup> observa con acierto que un modo de saber cómo se divide el placer es determinar *en qué* (ἐν ᾧ) y *mediante qué* *afección* (διὰ τί πάθος) se genera<sup>72</sup>.

<sup>66</sup> Ver G. Ryle, *The Concept of Mind*, 1949, p. 103 ss. Hablando del placer del jugador de golf, escribe: «He did not have to try to concentrate on the game. He concentrated on it without lecturing or adjuring himself to do so» (c., p. 104).

<sup>67</sup> B.A. Williams, «Pleasure and Belief», PAS, Suppl. 1959, pp. 57-62.

<sup>68</sup> Cf. F. Bravo, «La critique contemporaine de faux plaisirs dans le *Philebos*», in M. Dixsaut (ed.), *Contre Platon*, Paris, J. Vrin, 1995, vol. II, p. 235.

<sup>69</sup> Cf. Descartes, *Les passions de l'âme*, II, art. LIII ss, AT, XI, p. 373 ss.

<sup>70</sup> Cf. *Fil.* 32d, 33a, 35d, 40e-41a, 50d-e, 52d-e, 54d, 59d-e, 61d, 62d, etc. Cf. D. Davidson, O.c., p. 328.

<sup>71</sup> O.c., p. 331.

<sup>72</sup> Pero hay otros criterios, por ejemplo, los elementos materiales y formales del placer, que he esquematizado en mi artículo «La naturaleza del placer en la filosofía de Platón», o.c., p. 21, 28-30.

Ateniéndose a este criterio, Davidson<sup>73</sup> mismo divide los placeres del *Filebo* en placeres *en proceso* y placeres *sin proceso* (puros). Los placeres en proceso se subdividen, según él, en *no-mezclados* y *mezclados*. Los *no-mezclados* se subdividen, a su vez, en *simplemente corpóreos* (analizados en 31b-32b) y *mentales* (analizados en 32c-35d), mientras que los *mezclados* se reparten en *mezclados de cuerpo y alma* (analizados en 35d-42c), *mezclados corpóreos* (analizados en 42c-47d) y *mezclados anímicos* (analizados en 47d-50e). Por otro lado, los placeres que Davidson llama sin proceso (puros) se subdividen, según él, en *puros corpóreos* (analizados en 51a-e) y *puros mentales* (analizados en 52a,b). Pero a esta interpretación se le pueden hacer algunas objeciones. En primer lugar, no hay en el *Filebo* placeres *sin proceso*. Por una parte, todos los placeres son γενέσεις (53c5, 54c6, 54d1). Es verdad que esta doctrina no es de Platón, sino de ciertas gentes de ingenio (κομψοί: 53c6)<sup>74</sup>, pero el autor del *Filebo* la acoge con reconocimiento (54d6), pues viene en apoyo de una de sus principales objeciones contra el hedonismo. Por otra parte, fisiológicamente considerado, el placer no es un estado, sino un proceso de repleción. En segundo lugar, la división propuesta por Davidson pasa por alto algunos aspectos de carácter ontológico. Es preciso reconocer que, desde este punto de vista, el *Filebo* es un tanto confuso, pues, por un lado, coloca el placer en la categoría de lo *ilimitado* (ἄπειρον), argumentando que admite el más y el menos (cf. 31<sup>a</sup>9-11 y 41d8-9), y, por otro, lo considera como un *mixto* de ilimitado y límite (31c2). Creemos que es este «mixto», según la teoría de los principios, el que se divide en las dos especies psicológicas fundamentales de placeres *mezclados* o impuros (ἄκαθαρταί) y *no-mezclados* o puros (καθαροί) (52c). Una tercera objeción contra esta interpretación es que, para Platón, «no mezclados» es la definición de «puros» (cf. 52c). Es, pues, ilegítimo hacer de los placeres puros y de los placeres no-mezclados dos categorías diferentes. Además, por el pasaje a que se refiere Davidson a propósito de los placeres «no mezclados» (a saber, 31b-32b), parece que, para él, sólo los placeres «simplemente corpóreos» son generados por

<sup>73</sup> O.c., p. 331.

<sup>74</sup> Algunos los identifican con Speusipo y sus seguidores. Cf. por ej., A. E. Taylor, PMW, pp. 423-424, y *A Commentary on Plato's Timaeus*, Oxford, 1928, pp. 460-462. Cf. A. Diès, *Platon, Philèbe*, Col. Bude, Notice, pp. LXII-LXX.



restauración. Pero Platón sostiene que todo placer es una πλήρωσις. En fin, por el pasaje a que alude a propósito de los placeres no-mezclados, a saber, 32c-35d, Davidson parece reducir los placeres no-mezclados de la mente a los anticipatorios. Pero éstos, precisamente, son mezclas de placer y dolor. En todo caso, no son éstos los únicos placeres mentales: Davidson mismo se refiere a los placeres puros de la mente de 52a y b.

Dando por sentado que todos los placeres: (1) son «una especie de movimiento» (κίνησις τις; *Rep.* 583a10); (2) son «repleciones» y (3) pertenecen al alma (35d), parece que una primera división natural<sup>75</sup> de los mismos es entre placeres *corpóreos* (31e-32b) y *mentales* (32b-35d, 47d-50e, 52a,b). No queremos decir que los primeros tienen lugar sin intervención del alma, sino que su vehículo fundamental es el cuerpo (47b)<sup>76</sup>. Tampoco queremos afirmar que los segundos son completamente ajenos al cuerpo —ellos dependen del recuerdo, que es una «conservación de la sensación» (34a10)— sino que el proceso se lleva a cabo en el alma. Los unos y los otros, que desde el punto de vista ontológico son «mixtos» (κοινά) de finito e infinito (31c), se subdividen, en el plano psicológico, en *mezclados* o impuros (ἄκαθαρταί) y *no-mezclados* o puros (καθαροί) (52c). En cuanto a los *mezclados*, «hay mezclas que dependen del cuerpo y se efectúan sólo en el cuerpo; otras que dependen del alma y se efectúan sólo en el alma; otras, en fin, que dependen del alma y el cuerpo» (46b-c; cf. 50d). Son, pues: (a) mezclados de elementos corpóreos y anímicos (se los analiza en 35d-42c), (b) mezclados de dolores y pausas de dolor (51a7-8) (se los analiza en 43a-46a) y, (c) mezclados de afecciones corpóreas encontradas (se los analiza en 46a-47d). Los que inician este grupo podrían decirse también mezclados de dolor y placer, pues «estando vacío» en el cuerpo, como ocurre en el fenómeno del hambre y la sed, uno «guarda la clara esperanza de llenarse» (36<sup>a</sup>-b; cf. 47c-d). Los que siguen son «pausas entre dolores extremos, en un estado de sufrimiento del cuerpo y el alma» (51a7-8), y se los podría considerar como placeres neutros: para Platón., no tienen la naturaleza de placeres<sup>77</sup>. Los últimos

<sup>75</sup> Según un precepto metodológico del *Fedro*, es necesario detallar las especies observando las «articulaciones naturales» (ἄρθρα ἡπέφυκεν: 265e1). Un «orden natural» (κατ' φύσιν) vuelve a exigirse en *Fil.* 50e5.

<sup>76</sup> De ahí el inconveniente de distinguir una especie de placeres «simplemente corpóreos», como hace Davidson (*O.c.*, p. 331).

de este grupo se ilustran con los que se experimentan en ciertas enfermedades como la sarna: las fricciones que provocan son a la vez placenteras y dolorosas (46ds). Pero también hay placeres *corpóreos puros*, como los analizados en 51a-e: son «los que nacen de los colores que llamamos bellos, de las figuras, de la mayoría de los perfumes o de los sonidos, de todos esos goces cuya ausencia no es ni dolorosa ni sensible, mientras que su presencia nos procura plenitudes sentidas, placenteras, puras de todo dolor» (51b3-7).

Así, también los placeres mentales comprenden las dos sub-especies de mezclados (impuros) y no-mezclados (puros). Los ἀκαθαρταί, que se analizan en 47d-50e, acompañan a «la cólera, el temor, el pesar, el duelo, el amor, la envidia, la malevolencia y otras afecciones de la misma índole» (47e, cf. 50b-c). Sócrates evoca, en especial, aquellos que son producidos por las comedias: no sólo por las que se representan en el teatro, sino también —dice Platón— por «toda la comedia y la tragedia de la vida» (50b). Requieren «tanta mayor atención cuanto que son oscuros» (48b)<sup>78</sup>. Los interlocutores del *Filebo* centran su atención en los que acompañan a la envidia (φθόνος). En éstos, la mezcla se produce porque, por un lado, la envidia misma es «un dolor en el alma» (λύπη τιν ψυχῆς; 48b8; cf. 50a); y, por otro, el envidioso se ríe de las desdichas de los otros (48b) y «la risa (γελᾶ) es un placer» (50<sup>a</sup>8). A continuación de los placeres mentales mezclados y con el fin de seguir un orden natural (κατὰ φύσιν; 50e5), Sócrates examina los placeres mentales sin mezcla (τὰς ἀμείκτους; 50e6). Estos se subdividen en tres subclases, que podríamos denominar estéticos, epistémicos y éticos. A la subclase de los estéticos pertenecen, ante todo, «los que nacen de los bellos colores y de las bellas figuras». 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 sólidos que provienen de ellas (51c). Placeres estéticos son también los generados por los sonidos «suaves y claros» que se resuelven en una «nota única y pura» (51d). Menos divinos que éstos son los que provienen de ciertos olores, aunque tampoco éstos se dan «necesariamente mezclados con dolores» (51e). Una nueva sub-especie de

<sup>77</sup> Corresponden a los placeres «catastémicos» de Epicuro, a los que Platón niega *avant la lettre* la naturaleza de placeres. (cf. 51<sup>a</sup>).

<sup>78</sup> Son, sin duda, los que atraen la atención del psicoanálisis actual.

mentales puros son los que tienen por objeto las ciencias (τὰς περὶ τὰ μαθήματα ἡδονάς: 52a1; cf. *Fed.* 114e3), e.d., los placeres epistémicos, que son puros «con tal que no nos parezcan contener ni el hambre de aprender ni un dolor original (ἀλγέδονας ἐξ ἀρχῆς) como resultado de esa hambre» (52<sup>a</sup>). Vimos que, para la *República* (585b3), la ignorancia es un «vacío en el alma». En coherencia con ello, el placer del aprendizaje consiste en la repleción de ese vacío mediante el conocimiento. Pero es una repleción que, *ex natura sua*, no va acompañada de dolor (52a-b). La sub-especie de los mentales puros se completa con los que acompañan a «toda clase de virtud» (σὺμπάθης ἀρετῆς: 63e5), e.d., con los placeres éticos, reconocidos desde el *Fedón* (114e).

### 9. El *status* psicológico del placer

Después de analizar la relación del placer con el deseo y con el pensamiento y de establecer las diversas especies del placer, debemos preguntarnos cuál es el *status* psicológico del placer. Recordemos, ante todo, que la tradición griega científica lo consideraba como una *sensación*<sup>79</sup>. Según Teofrasto<sup>80</sup>, Empédocles lo mismo que Anaxágoras lo concebían, «sea como una clase de αἴσθησις, sea como un fenómeno siempre asociado con αἴσθησις». A primera vista, Platón parece continuar esta tradición tanto en el *Teeteto* (156b) como en el *Timeo* (64<sup>a</sup>-65b) y en el *Filebo* (33c-35c). La sensación es, según el filósofo ateniense, sea la causa de los placeres y los dolores (τὸ τῶν ἡδέων καὶ τῶν ἀλγειῶν αἴτιον: *Tim.* 64a3)<sup>81</sup>, sea la condición indispensable para que éstos penetren en el dominio de la conciencia (*Fil.* 33d). De ahí la necesidad de definir la memoria (μνήμην ... ὅτι ποτ' ἐστὶ: 33c8) –que es «conservación de la sensación» (34<sup>a</sup>10)– e incluso la misma sensación antes de la memoria, para entender qué es el placer. Más aún, metodológicamente hablando, para descubrir la naturaleza del placer (ἦντινα φύσιν ἔχει: 45c5), hay que atender a los placeres más vivos y violentos (45a1), que son los placeres del cuerpo (45a5) en los estados patológicos del organismo. ¿Basta, empero, que la sensación sea la causa

<sup>79</sup> Cf. mi artículo «La naturaleza del placer ...», pp. 24 ss.

<sup>80</sup> Teofrasto, *De sensu*, 16 (= DK 31 A 86).

<sup>81</sup> Según el *Timeo*, «una impresión contraria a la naturaleza y violenta (...) es dolorosa. La que restablece el estado normal [...] es agradable».

eficiente del placer o de la conciencia que de él se tiene para que el placer mismo sea una sensación? Evidentemente que no. Sólo la multivocidad del término αἰσθησις<sup>82</sup>, unida a la atención predominante de Platón a los placeres corpóreos, explica que dé a veces la impresión de confundir, como dice D. L. Perry<sup>83</sup>, la causa eficiente del placer, que es a menudo una sensación agradable, con el mismo placer. Pero no hay ningún texto platónico que asevere explícitamente que el placer es una sensación. Tampoco hay, es verdad, uno que lo niegue, como lo hace Aristóteles en la *Ética a Nicómaco*<sup>84</sup>, o en la actualidad G. Ryle<sup>85</sup>. Hay, sin embargo, un texto del *Filebo* que parece negar implícitamente el placer-sensación. Según él, hay placeres producidos por «rememoración» (ἀνάμνησις), que es la recuperación de las afecciones que inciden en el cuerpo y en el alma «independientemente del cuerpo» (34c). Es obvio que el placer así generado es un placer que experimenta el alma «sin intervención del cuerpo» (34c). En realidad, lo mismo puede decirse de todos los placeres mentales. Ahora bien, ninguna sensación es independiente del cuerpo. Toda sensación es, por el contrario, como la define San Agustín<sup>86</sup>, *corporis passio per se ipsam non latens animam*. Por consiguiente, hay placeres que no son sensaciones –tal es, en particular, el gozo (τὸ χαίρειν)<sup>87</sup>– ni son producidos por sensaciones.

Modernamente, insisten en esta negación D.L. Perry (1967: 82) y sobre todo G. Ryle, quien ha emprendido la tarea de demostrarla<sup>88</sup>. Ahora bien, dos de los argumentos más convincentes de Ryle parecen inspirados por el *Filebo* o, al menos, rastreables en este diálogo. El primero de ellos es la ilocalizabilidad del placer y la localizabilidad de la sensación en el cuerpo. Hemos visto que los placeres anticipatorios, que son «esperanzas» y por tanto «discursos», sólo ocurren en el alma. Son, pues, ilocalizables en el cuerpo. Lo mismo puede decirse de todos los placeres mentales. El segundo argumento es la dependencia

82 Cf. J. Gosling & C.C.W. Taylor, *The Greeks on Pleasure*, p. 18.

83 D. L. Perry, *The Concept of Pleasure*, 1967, p. 14 ss.

84 EN, VII, 1153a15: διὸ καὶ οὐ καλῶς ἔχει τὸ αἰσθητῆν γένεσιν φαναι εἶναι τὴν ἡδονήν.

85 G. Ryle, *The Concept of Mind*, p. 103 ss; *Dilemas*, p. 58.

86 San Agustín, *De qualitate animae*.

87 Cf. *Banq.* 212c3; *Hip. Men.* 269a1; *Prox.* 358b1, *Eutid.* 288b1, *Crat.* 400e3; *Fedr.* 273c9; *Leyes*, 763b7.

88 G. Ryle, l.c. Cf. mi artículo «La naturaleza del placer ...», pp. 25-27.

lógica del placer respecto de su objeto. Vimos que, según el *Filebo*, el placer, lo mismo que la opinión, tiene un objeto<sup>89</sup> y un objeto del que el sujeto es consciente y no puede no serlo. Es, pues, parte del concepto de placer que éste tenga un objeto. No es, en cambio, parte del concepto de sensación que ésta tenga un objeto, pues es lógicamente posible que haya sensaciones sin objeto. Todo ello indica que el placer no es una sensación.

La vinculación necesaria entre el placer y un objeto parece implicar, por otra parte, una vinculación igualmente necesaria entre el placer y la opinión. «Los estados agradables del espíritu —comenta I. Talberg<sup>90</sup>— encierran siempre un elemento proposicional» del tipo «creer que». Según el autor del *Filebo*, todo placer comporta: (1) un objeto; (2) la conciencia de este objeto; (3) la creencia de que éste pertenece a la clase de las cosas que pueden efectuar la repleción. Esto es en particular claro en los placeres anticipatorios, en los que la repleción se hace con «esperanzas», que son discursos. Es por ello que sobre todo en éstos, el placer se manifiesta como una «actitud proposicional»<sup>91</sup>. El principal argumento de J. Gosling<sup>92</sup>, a favor de esta interpretación, es la analogía que el *Filebo* establece entre 'gozar de' y 'creer que'. Los términos más importantes de esta analogía son ὀρθότης y ἀμαρτανεῖν, que en el diálogo que nos ocupa se predicán tanto de la opinión como del placer. Son, con toda evidencia, términos proposicionales, que revelan la naturaleza proposicional, no sólo de la opinión, sino también del placer. Dicha naturaleza explica, por otra parte, la tesis platónica de los «placeres falsos» (cf. *Fil.* 35c-41b), a la que ha dado gran importancia la crítica contemporánea<sup>93</sup>. Por tener naturaleza proposicional —por ser «esperanza de una repleción» (*Fil.* 34b4)— «el dolor o el placer pueden equivocarse acerca de su objeto» (περὶ τὸ εφ' ᾧ λυπείται ἢ τοῦναντίον ἀμαρτάνουσαν: 37e5). Según G. Ryle, dicha naturaleza proposicional la tiene el placer por la «atención» que necesariamente presta a su objeto. «Para una persona —escribe<sup>94</sup>— es

<sup>89</sup> *Fil.* 37a7: καὶ τὸ γε ᾧ τὸ ἡδόμενον ἦδεται.

<sup>90</sup> I. Talberg, «False pleasures», *The Journal of Philosophy*, 49, 3 (1962) 71. Cf. Gosling-Taylor, 1982: 433 y J. Gosling, «False Pleasures: *Philebus* 35c-41b», *Phronesis*, 4, 1 (1959) 44-53.

<sup>91</sup> Cf. W. Quine, *World and Object*, N.Y., 1960, pp. 159-156.

<sup>92</sup> J. Gosling, 1959: 50, nota 2.

<sup>93</sup> Cf. F. Bravo, «La critique contemporaine des faux plaisirs dans le *Philebos*», in: M. Dixaut (ed), *Contre Platon*, Paris, J. Vrin, vol. II, pp. 235270.

<sup>94</sup> G. Ryle, *Dilemmas*, p. 59.

imposible, no psicológica sino lógicamente, gozar de la música sin prestarle la más mínima atención». Según el *Filebo*, la naturaleza proposicional del placer se debe a que el agente tiene siempre una opinión sobre el objeto del placer. Desde el punto de vista psicológico, éste es, en todos los casos, una afección anímica del género creencia o, si se prefiere, de la especie esperanza. Y en este sentido, para satisfacción del hedonismo psicológico, «a lo largo de nuestra vida, no dejamos de estar llenos de esperanzas» (*Fil.* 39e5).