

LA FISIOLÓGÍA DEL ALMA EN EL *FILEBO* (32A-42C) DE PLATÓN¹

The Physiology of the Soul in Plato's *Philebus* (32a-42c)

Roberto Andrés Urrea Muñoz

ORCID ID: orcid.org/0000-0002-9625-1618

Universidad Autónoma de Madrid (Madrid, España)

robertourrea12345@gmail.com

RESUMEN

En este trabajo defendemos la siguiente tesis: la argumentación dada en el *Filebo* sobre los placeres falsos (37a-42c) está fundamentada en la exposición de una fisiología *ad hoc* del alma. Para desarrollar tal idea realizamos el siguiente recorrido. Primero, exponemos dos definiciones de placer y dolor (32a-c). Luego pasamos al estudio de los conceptos de memoria, sensación y deseo (33c-35d). Como tercer punto, por una parte, analizamos tres argumentos: el de la semejanza entre placer y opinión, el de los placeres falsos por anticipación y el de los placeres falsos por apariencia sobreestimada (37a-42c). Por otra parte, analizamos, partiendo de la exposición precedente, las definiciones ya dadas de las afecciones psíquicas y las relaciones que tienen entre sí, entendiendo estas definiciones y relaciones como la fisiología del alma. Terminamos explicando qué lugar ocupa esta fisiología dentro del objetivo general del diálogo.

PALABRAS CLAVE: Platón, placer, sensación, memoria, deseo, esperanza, alma, fisiología.

ABSTRACT

In the present work, we defend the following idea: the argument given in *Philebus* on false pleasures (37a-42c) is based on an *ad hoc* physiology of the soul. To develop this idea, we proceed as follows: first, we introduce two definitions on pleasure and pain (32a-c); after that, we study the concepts of memory, perception, and desire (33c-35d); thirdly, on one hand, we analyze three arguments: the relation between opinion and pleasure, false pleasures by anticipation, and false pleasures by an overestimated appearance (37a-42c); on the other hand, we analyze, based on the preceding points, the definitions already given on psychic affections and the relations between them, understanding this definitions and relations as the soul's physiology. We end explaining the place given to this physiology in the dialogue's general frame.

KEYWORDS: Plato, pleasure, perception, memory, desire, hope, soul, physiology.

¹ Una versión preliminar de este trabajo fue presentada en forma de comunicación en el XV Congreso de la Sociedad Española de Estudios Clásicos, que tuvo lugar en Valladolid, en julio de 2019. Agradezco al profesor José María Zamora por sus valiosos comentarios. El texto ha sido elaborado bajo la financiación recibida por el programa Crédito-Beca de la Fundación para el futuro de Colombia (Colfuturo).

LA FISIOLÓGIA DEL ALMA EN EL *FILEBO* (32A-42C) DE PLATÓN

INTRODUCCIÓN

Las reflexiones sobre el alma y el placer son un punto común de la filosofía platónica. Sobre el alma encontramos —en un número considerable de diálogos— sendas investigaciones, sobre su inmortalidad (*Phd.* 104b-106d, *Phdr.* 254c-246a, *R.* X 609b-611a), las relaciones entre su parte racional y su parte irracional (*Phdr.* 246a-247e, 253c-e; *R.* IV 439c-441a), sobre cómo puede conocer (*Tht.* 185c-e), o cuál es su composición y lugar en el universo (*Ti.* 34c-36d, *Lg.* X 895b-896b). Sobre el placer, aunque en menor volumen, también encontramos una serie de comentarios y estudios dispersos, ya sea sobre si puede experimentarse con medida (*Prt.* 352a-357e), si puede ser el bien o estar relacionado con él (*Grg.* 491e-492a, *Phlb.* 11b-c), o si está relacionado en algún grado con lo verdadero y real (*R.* IX 583b).

Sin embargo, solo al llegar al *Filebo* vemos algo llamativo. Sócrates, de la mano de sus interlocutores Filebo y, en mucha mayor medida, Protarco, se dispone a investigar quién puede ser el mejor candidato para convertirse en el bien: Filebo, y Protarco que lo secunda, piensa que es el placer (ἡδονή), el gozo (τέρψις) y todo lo conforme con ese género (γένος); Sócrates, por el contrario, piensa que es la prudencia (τὸ φρονεῖν), el intelecto (τὸ νοεῖν), la memoria (μεμνήσθαι), y cosas como la opinión correcta (δόξα ὀρθή) y los razonamientos verdaderos (ἀληθεῖς λογισμοί) (11b4-c3).

Lo que llama nuestra atención, decíamos, es que al momento de examinar si el placer es el bien, Sócrates, primero, fiel a su filosofía, procede a realizar un examen detallado de la naturaleza del placer y el dolor que no tiene comparación en ninguna otra parte de la filosofía platónica,² examen que termina por ocupar

² Si lo comparamos con los exámenes realizados en *Gorgias* (491e-499b), *Protágoras* (352a-357e) y *República IX* (580d-587a).

la mayor parte del diálogo (31b-55c). Segundo, que el detalle de dicho examen se compone en su mayoría por un análisis sobre las diferentes afecciones (παθήματα) del alma y su relación con la experiencia de placeres verdaderos, falsos, mixtos y puros (33c-50e). Este análisis, así como el primero sobre el placer, llega a ser tan peculiar por la amplitud y cuidado con que se realiza que termina por ser otro estudio *sui generis* en toda la obra platónica.

La mayor parte de los comentaristas especializados de al menos los últimos 60 años se ha dado cuenta también de esta situación especial que guarda el *Filebo*. Entre estos comentaristas tenemos a Gosling (1959), Williams (1959), Frede (1985, 1992), Bravo (2003), Migliori (1998, pp. 188-239), Delcomminette (2003), Boeri (2012, pp. 107-128), entre otros. Una mayor parte de estos comentaristas, así como otros que veremos más adelante, se han centrado principalmente en analizar cómo es posible que Platón hable de placeres falsos, lo cual se justifica en lo especial y poco habitual que resulta el hecho de atribuir verdad o falsedad a la experiencia del placer. Sin embargo, hasta hoy ha recibido muy poca atención la descripción que realiza este diálogo sobre las diferentes afecciones del alma como preludeo para el análisis de la falsedad en cuestión. Incluso, dentro del mismo análisis de los placeres falsos se exponen ideas sobre la naturaleza del alma que podrían tratarse de manera independiente del problema de la falsedad. No obstante, nos parece que no han recibido la suficiente atención hasta hoy.

Este trabajo busca prestar atención a este problema. Haciendo a un lado el análisis sobre la falsedad de los placeres, procura estudiar las diferentes definiciones de ciertas afecciones del alma, así como su relación mutua, dadas para la ocasión (*ad hoc*) que demanda el diálogo.³ Es así como nos preguntamos ¿en qué consiste

³ Con la expresión 'fisiología del alma' nos referimos a la naturaleza (φύσις) de cada afección en el marco de su carácter anímico y, por tanto, a su relación con otras afecciones anímicas. Cfr. Frede (1985, p. 162, n. 21) para un uso similar del término.

la fisiología del alma presentada antes y durante la investigación de los placeres falsos? Para que sea posible una respuesta en el marco de este trabajo, limitamos nuestro análisis al pasaje comprendido entre 32a, donde Sócrates comienza por definir qué es el placer, y 42c, donde culmina el examen de un segundo grupo de placeres falsos. Dividimos el trabajo en tres partes: primero abordamos dos definiciones de placer y dolor (32a6-c4); luego estudiamos las definiciones de sensación, memoria y deseo (33c9-35d3); por último, revisamos tres argumentos relativos a los placeres falsos (37a2-42c3) y procuramos ofrecer una visión sobre la fisiología del alma en el *Filebo* sirviéndonos de los pasajes estudiados. Concluimos con una observación sobre el papel que tiene tal fisiología en el marco general del diálogo. Dicho esto, comencemos.

I. PLACER Y DOLOR

Cerca de llegar a la mitad del diálogo, y luego de haber introducido cuatro géneros —lo ilimitado, límite, la mezcla de ambos, causa de la mezcla— con el fin de clasificar en cada uno la vida del placer (ἡδονή⁴), la del intelecto y la mixta, Sócrates ofrece dos definiciones de placer y dolor, pues no se puede clasificar el placer sin saber qué es, y para saberlo hay que tomar en cuenta el dolor (31b4-d2). En la primera definición, que ofrece como corrección de una primera que Protarco no comprende bien (31d4-e2), establece que el dolor (λύπη) (T1) viene de la destrucción del género animado conforme a naturaleza (κατὰ φύσιν ἔμψυχον γεγονός εἶδος) y el placer del camino de regreso hacia la esencia (εἰς τὴν οὐσίαν ὁδόν) de tal género (32a6-b4). Sócrates pone como ejemplos el hambre y el comer, la sed y su satisfacción, el calor intenso y el refrescarse⁵ (31e3-32a4). En este caso, son propiamente el dejar de

⁴ Para la versión en griego de las obras de Platón hemos seguido la edición de Burnet (1902).

⁵ En *Gorgias* 494b-c los mismos ejemplos soportan la tesis de Calicles de la vida feliz, y en *República* IX 585a-b el hambre y la sed también se entienden como vacíos del cuerpo.

ser (γέγονα) y el regreso al ser (εἰς ... οὐσίαν ὁδόν) los movimientos que constituyen dolor y placer, respectivamente.

En la segunda definición, Sócrates señala (T2) “(...) por un lado la esperanza de placeres como placentera⁶ y causa de confianza, y por otro la anticipación de pesares como algo temible y doloroso⁷ (τὸ μὲν πρὸ τῶν ἡδέων ἐλπιζόμενον ἡδὺ καὶ θαρραλέον, τὸ δὲ πρὸ τῶν λυπηρῶν φοβερὸν καὶ ἀλγεινόν)” (32c1-2). La primera definición corresponde, como indican sus ejemplos, a la especie de placeres y dolores corporales, mientras que la segunda tiene lugar por la expectación de la propia alma (αὐτῆς τῆς ψυχῆς διὰ προσδοκίας) al margen del cuerpo (τὸ χωρὶς τοῦ σώματος) (32c4).

La primera definición tiene un correlato en el *Timeo*. Aquí, el filósofo y astrónomo de Locri señala que es dolorosa (ἀλγεινόν) la afección (τὸ πάθος) contraria a la naturaleza y violenta (παρὰ φύσιν καὶ βίαιον), la cual es generada repentinamente (γινόμενον ἄθροον); y placentera (ἡδύ) la que regresa de nuevo al estado natural (εἰς φύσιν), también de forma repentina. La que se da con tranquilidad y poco a poco (ἡρέμα καὶ κατὰ μικρὸν) es imperceptible (ἀναίσθητον), y la contraria (τὸ ἐναντίον) a esta, contraria (ἐναντίως) (64c7-d3). Mientras en *Filebo* el criterio para definir el placer-dolor radica en la relación entre lo que se genera (γέγονα) y la esencia (οὐσία), en el *Timeo* radica en la oscilación entre el carácter natural (εἰς φύσιν) y el contranatural (παρὰ φύσιν) de la afección. Sin embargo, resulta ser solo una diferencia de énfasis, pues la definición esbozada por Sócrates antes de esta ya nos habla del dolor como disolución de la naturaleza (λύσις τῆς φύσεως) y placer como el regreso a ella (εἰς τὴν αὐτῆς φύσιν) (31d4-9). En cambio, sí nos adelanta el *Timeo* dos ideas: placer y dolor son afecciones (πάθη), y algunas pueden ser imperceptibles (ἀναίσθητα), algo a lo que volveremos más adelante.

⁶ ἡδύ por ‘placentera’ (Frede, 1993, p. 32; Boeri, 2012, p. 237) y no por ‘agradable’.

⁷ A no ser que se indique lo contrario, seguimos la versión española del *Filebo* de Durán (1992).

Dos puntos más. Primero, mientras que el grupo de placeres corporales se dan de forma simultánea al proceso que los designa, los placeres del alma se dan a distancia de su proceso respectivo gracias a la intervención de la variable temporal (Delcomminette, 2006, p. 304; Ogihara, 2010, p. 217), algo que se hará visible más adelante, en la exposición del deseo (T6).

Segundo, una diferencia de énfasis entre expectación y esperanza en T2. Mientras la primera puede darse sobre cualquier acontecimiento en general, sin implicar que se espere algo sobre el acontecimiento, la segunda implica que el sujeto se ve implicado a sí mismo, esperando que algo suceda (Gadamer, 1991, pp. 170-171; Frede, 1985, p. 170). En este sentido habla, por ejemplo, el discurso de Lisias en el *Fedro*,⁸ cuando señala que el amante que no tiene celos tiene una gran esperanza (πλείων ἐλπίς) de que el amado tenga amistad y no enemistad con sus allegados⁹ (232d4-e2). Por otra parte, el ateniense señala en *Leyes*¹⁰ I, en una definición semejante a la del *Filebo*, que la esperanza es el nombre común (κοινὸν ὄνομα) que reciben las opiniones de lo que va a suceder (δόξας μελλόντων) y que vienen del placer y el dolor, pero la esperanza que surge del dolor se llama miedo (φόβος) y la de lo contrario coraje o confianza¹¹ (θάρρος) (644c6-d1). En este sentido, la esperanza, considerada en sí misma, parece tener un valor neutro.

⁸ Hemos seguido las traducciones al español del *Fedro*, del *Banquete* y del *Fedón* de García Gual, Martínez Hernández y Lledó Iñigo (1988), respectivamente.

⁹ En cualquier caso, debemos reservar la distinción solo para el *Filebo*, pues vemos cómo en el *Banquete* (194a5-7) la 'gran expectación' (προσδοκία μεγάλη) que tiene la audiencia por el discurso de Agatón, que significa que todos esperan el suceso y se ven implicados en él, parece denotar también el mismo sentido referido a la esperanza en nuestro diálogo.

¹⁰ Hemos seguido la traducción al español de Lisi (1999).

¹¹ Creemos, por tanto, que Forte (2016, pp. 284-285) se equivoca al señalar que la diferencia entre esperanza y expectación radica en que la primera está relacionada de modo especial con el placer, mientras la segunda lo está tanto con el placer como con el dolor. En efecto, también podemos ver en otros diálogos que la esperanza no está relacionada necesariamente ni con dolor ni con placer (*Sph.* 250e7 y *Pl.* 295d1).

Ahora bien, una vez que Sócrates nos dice que los placeres del alma tienen lugar solo a través de la memoria (μνήμη) (33c5-6), se ve llevado a buscar una nueva serie de definiciones. De este modo, la demostración del *Filebo* pasa a ocuparse a continuación, y durante la mayor parte de lo que queda del diálogo, de la especie de dolores y placeres del alma (T2), sin desconocer, eso sí, el papel de las afecciones corporales (Gadamer, 1991, p. 154).

II. MEMORIA, SENSACIÓN Y DESEO

Con el fin de profundizar en la especie de placeres y dolores del alma sola, Sócrates se ve en la necesidad de definir qué es el deseo. Sin embargo, para hacer esto debe exponer primero qué es la memoria. Para este efecto, a su vez, nos dice que debe definir primero qué es la sensación (33c9-11). Veamos cómo lo hace, comenzando por esta última.

La sensación (αἴσθησις) consiste en un movimiento (κίνησις) en el que alma y cuerpo son afectados y movidos por una misma afección (T3) (34a3-4: Τὸ δ' ἐν ἐνὶ πάθει τὴν ψυχὴν καὶ τὸ σῶμα κοινῇ γιγνόμενον κοινῇ καὶ κινεῖσθαι). Si solo es afectado el cuerpo, no habría sensación (33d2-6). Como ejemplos tenemos la visión, audición y olfato¹² (*Tht.* 156b3-5). Una definición semejante encontramos en *Timeo*, donde se señala que los movimientos (43c4, 45d1: κινήσεις) o afecciones (παθήματα) de la percepción van, a través del cuerpo (διὰ τοῦ σώματος), hasta el alma (ἐπι τὴν ψυχὴν) (43b7-c5, 45d2: εἰς ἅπαν τὸ σῶμα μέχρι τῆς ψυχῆς), produciéndose la percepción cuando los movimientos llegan al alma (45d1-3).

Es digno de destacar cómo en ambos diálogos la sensación es definida como un movimiento en el que participan tanto el alma como el cuerpo. Sin embargo, el *Timeo* menciona de manera es-

¹² Un Sócrates menos preciso también afirma en este pasaje que placer y dolor son ejemplos de sensaciones. Con Aristóteles, creemos que esto se debería a que parecen ser lo mismo al no poder separarse (*EN*, X 1175b32-35) (trad. de Pallí Bonet, 1985). Al menos este punto parece más claro en el *Filebo*, excepción hecha de 41d. [Esta fuente no está registrada en las Referencias.

pecial —lo cual repite— que la afección pasa a través del cuerpo y llega hasta el alma. Estos *a través* (διὰ) y *hasta* (ἐπι, μέχρι) son importantes, pues detallan el tipo de conjunción que existe entre alma y cuerpo, algo que el *Filebo*, al limitarse a decir que alma y cuerpo son afectados en común (κοινῆ), deja sin explicar. De este modo, encontramos en el *Filebo* y el *Timeo* una doctrina complementaria de la sensación, aunque con el matiz diferencial señalado, algo en lo que coincidimos con Dixsaut (2013, p. 31). Sin embargo, diferimos de ella cuando afirma que en la definición del *Filebo* se hace énfasis en una paridad entre alma y cuerpo mientras que en el *Timeo* el cuerpo es solo un instrumento (1999, pp. 251-252, n. 1). Sócrates es claro cuando afirma que las afecciones del cuerpo que se extinguen antes de llegar al alma la dejan inafectada (ἀπαθής) (33d2-6). Esto es, si el cuerpo es final y no medio de la afección, no hay sensación. El final solo puede ser el alma, diferencia que se reafirmará poco después, al tratar el deseo (35d1-3).

Dicho esto, podemos responder qué es la memoria (μνήμη). Sócrates afirma que es (T4) una ‘conservación de la sensación’ (34a9: Σωτηρίαν τοίνυν αἰσθήσεως). En *Teeteto*¹³ 191d3-e1 encontramos una definición semejante. Sócrates nos dice que recordar (μνημονεύειν), en vez de conservar, se asemejaría a ‘grabar’ (ἐκμάσσειν) sensaciones, como cuando se imprime el sello de un anillo, pudiendo haber también memoria de los pensamientos (ἔννοιαι). Así, lo grabado (ἐκμαγῆ) es sabido (ἐπίστασθαι) por su imagen (εἶδωλον). Vemos en el *Filebo* una definición más precisa y concisa. Precisa, pues se privilegia el término ‘conservación’, desprovisto de metáforas como la del *Teeteto*, y concisa, ya que se deja la memoria de los pensamientos fuera de cuestión, algo que más adelante podremos explicar. Ahora bien, como sucedía en la sensación, el alma no podrá recordar una afección si es solo del

¹³ Hemos seguido las traducciones al español del *Teeteto*, del *Sofista* y del *Político* de Santa Cruz, Vallejo Campos y Cordero (1988), respectivamente.

cuerpo (33e10-34a1). De este modo, si solo el cuerpo experimenta las afecciones, no tienen lugar *strictu sensu* ni sensación ni memoria.

En cambio, Sócrates precisa que el alma sola sí puede hacer algo: recordar o tener una anamnesis (34b8: ἀναμνήσκεισθαι). En este caso, el alma recupera por sí misma (ἐν ἑαυτῇ) y sin el cuerpo (ἄνευ τοῦ σώματος) experiencias que tuvo con él en otro momento, así como recuerdos de sensaciones o conocimientos (μαθήματα) luego de su pérdida¹⁴ (ἀπολέσσασα) (T5) (34b6-c2).

Comentemos algunos puntos. Damascio (*In Phil.* pp. 156-157), considera que la sensación (αἴσθησις) es el juicio (κρίσις) sobre la identidad de algo, provocada por una afección (πάθος) del cuerpo, pero no la afección misma; es una aprehensión (ἀντίληψις) de este proceso. Una lectura semejante encontramos en Aecio y Proclo, pareciendo ser una definición común en el medio y neoplatonismo.¹⁵ En el primer reporte, Aecio señala que para Platón la sensación es una comunión (κοινωνίαν) entre alma y cuerpo de cara al mundo exterior: el alma entrega la capacidad (δύναμις) y el cuerpo es el instrumento (ὄργανον); juntos, a través de las apariencias (διὰ φαντασίαν), captan (ἀντιληπτικὰ) las cosas externas (*Placit.* 4.8.3, en Boys-Stones, 2018, p. 271, E.). Proclo, por su parte, señala que quienes hablan en defensa de Platón en contra de la tesis de Teofrasto de que no hay que buscar causas a todos los fenómenos físicos, dicen que conocer (γινώσκειν) el que

¹⁴ Encontramos una doctrina semejante en el *Fedón* (74c-d, 75d-e), si bien en este caso, así como en el *Menón* (81c-82a) y en el *Fedro* (249b-d), la anamnesis está asociada a una doctrina sobre la inmortalidad del alma y su existencia previa al cuerpo, cuestión diferente a lo que presenta el *Filebo*, cuyo argumento no está en necesidad de acudir a tal doctrina para tener éxito.

¹⁵ Plotino, por su parte, dice que hay sensación cuando se da la aprehensión (ἀντίληψις) del alma "(...) de la cualidad (ποιότης) inherente a los cuerpos e imprime en sí misma las formas (τὰ εἶδη) de los mismos" (IV, 4, 23 2-3) (trad. de Igal, 1985). Si bien reconoce que esta aprehensión se da a través del cuerpo (IV, 4, 23 47-48), primero, al atribuir la acción de aprehender solo al alma, se aleja de la perspectiva del *Filebo* del alma y cuerpo en común (κοινή) (34a3-4); segundo, al señalar que la aprehensión es de las *cualidades* de los cuerpos, atribuye al alma un papel más intelectual de lo que cabría aceptar en el *Filebo*.

o el hecho (τὸ ὄτι), en el caso de cuestiones físicas (τῶν φυσικῶν) es un conocer sin razón (ἄλογον) o una especie de aprehensión doxástica o sensorial (δοξαστικὴν ἢ αἰσθητικὴν ἀντίληψιν) (*in Ti.* II 120. 22-25¹⁶).

Encontramos la lectura de Aecio congruente con el *Filebo*, pues recuerda que la sensación se da de modo común entre alma y cuerpo (34a3-4), y que este, aun participando, tiene un papel de medio o instrumento y no de fin (33d2-6). Por otra parte, si bien Proclo no está definiendo la sensación, nos ayuda a precisar que en la aprehensión puede haber δόξα sin λόγος, de modo que no tenemos que interpretar el término ‘juicio’ (κρίσις), que usa Damascio, en un sentido fuerte como actividad racional, sino en un sentido débil, como un ‘discernir sin conceptos.’¹⁷

Bravo (2003, p. 111) piensa, en un contexto moderno, aunque asemejándose a los antiguos, que la sensación en el *Filebo* es una forma de consciencia.¹⁸ Así, todos coinciden en que la sensación no puede ser simplemente una afección corporal. Distinto es lo que propone Delcomminette, para quien la sensación sí es una afección corporal, ya que no tiene vínculo alguno con el juicio o la consciencia. Considera ‘abusiva’ la lectura de Damascio, pues señala, apoyándose en el *Teeteto* (186b2-10), que Platón distingue sensación de juicio (Delcomminette, 2003, p. 232; 2006, p. 318, n. 30).

Si bien la distinción del *Teeteto* es clara, debemos precisar lo siguiente. Primero, la diferencia entre juicio y sensación no implica que el juicio no pueda tomar parte en la sensación. Segundo, Sócrates se refiere en este contexto a lo que el alma examina por

¹⁶ Hemos seguido la traducción al inglés del *Comentario al Timeo* de Proclo realizada por Tarrant y Baltzly (2007).

¹⁷ Creemos poder interpretar en este sentido las palabras de Dixsaut (2013, p. 42) cuando dice, hablando de la sensación en el *Filebo*, que el alma, animando al cuerpo, hace a este capaz de ‘discernir sin conceptos’, si bien ella es reticente a aceptar algún tipo de función lingüística para la sensación platónica (Dixsaut, 2013, p. 36).

¹⁸ Reconocemos, sin embargo, que la ‘consciencia’ de Bravo y la ‘aprehensión’ de los antiguos pueden no tener el mismo sentido en cuanto al modo y alcance de la intervención del alma en la sensación.

sí misma (*Tht.* 185e6: δι' αὐτῆς), no en común con el cuerpo, propiedad de la sensación en el *Filebo* (T3). Tercero, el juicio en el *Teeteto* se refiere a las propiedades de las cosas percibidas, lo cual no impide ni excluye que pueda haber un juicio sobre el acto de haberlas percibido. Esto, en línea con lo señalado por Proclo, no tiene por qué implicar un razonamiento. De lo contrario, ¿cómo podría explicarse la diferencia entre la afección que se queda en el cuerpo (33d2-6) y la que sí llega hasta al alma, convirtiéndose en sensación? Según la lectura de Delcomminette, tendríamos que aceptar que es lo mismo decir sensación del cuerpo que decir sensación del alma y del cuerpo.

Sin embargo, tampoco creemos con Damascio que la sensación no sea una afección, pues esto es justo lo que nos ha dicho el *Timeo* (43b7-c5, 45c7-d3), y el *Filebo* la incluye como parte del movimiento (34a3: ἐνὶ πάθει). De este modo, rechazamos tanto la idea de que la sensación es solo un juicio de una afección como la idea de que sea solo la afección, creyendo conveniente matizar ambas perspectivas. La sensación, a nuestro juicio, es mejor descrita como el conjunto de la afección y el juicio o aprehensión que reconoce —sin conceptos— haber pasado por tal proceso. Esto es lo que el alma tendrá para su conservación gracias a la memoria.

Ahora bien, con la memoria nos adentramos más en el terreno del alma.¹⁹ Siguiendo la exposición del pasaje ya presentado del *Teeteto* (191d3-e1), si prestamos atención a la voz pasiva de los verbos grabar (ἐκμαγῆ) y saber (ἐπίστασθαι), así como al sentido del término σωτηρία (conservación), podemos decir que la memoria es un acto de carácter pasivo. En este sentido diferimos parcialmente de Teisserenc (1999), quien piensa que debe entenderse la memoria en un sentido activo, en línea también con

¹⁹ Ostfeld (2010, p. 312), a pesar de su lectura biologicista del alma, reconoce que la memoria escapa a las leyes del cuerpo. Así, diferimos de Bravo (2003, p. 98) cuando afirma que la memoria es una forma de sensación y pertenece tanto al alma como al cuerpo. Al menos en el *Filebo*, esto no es cierto.

el *Teeteto*, siguiendo la *República*²⁰ (516c9-10: μνημονεύοντι) (p. 280). En el *Filebo*, tanto el sentido que indica el término σωτηρία como el propósito que tiene Sócrates al definir la memoria como una preservación psíquica de la afección corporal recibida en la sensación, llevan a que sea indispensable defender su carácter pasivo. Quien sí puede agenciar por cuenta propia la búsqueda de un recuerdo, cumpliendo esta función activa, es la anamnesis o rememoración (ἀνάμνησις), función que nos parece más cercana al sentido del pasaje de *República* en mención. Sin embargo, al ser el aspecto pasivo del recuerdo lo que predominará más adelante (36b4-6, 38b12-13), la anamnesis no vuelve a ser mencionada en toda la demostración sobre los placeres falsos.

Presentadas la memoria y la sensación no debemos olvidar, dice Sócrates, que queremos comprender qué es el deseo (ἐπιθυμία) y de dónde nace (34d1-3), de modo tal que se nos haga más claro en qué consisten los placeres del alma. El ateniense nos dice que el deseo (T6) nace cuando se ‘está vacío’ (ἐστὶ κενούται), pues quien se siente así quiere llenarse (ἐρᾷ πληροῦσθαι) (35a3-4; *Ti.* 65a1-b2). Por lo tanto, surge la pregunta ¿qué ocurre con quien está vacío por primera vez (35a6: ὁ τὸ πρῶτον κενούμενος ἔστιν), ya que el cuerpo no lo ha experimentado antes? Que el alma, a través de la memoria, es quien tiene contacto con lo deseado²¹ (35b11-c1). De este modo, Sócrates concluye que el deseo, así como el impulso (ὀρμή) y principio (ἀρχή) de todo ser vivo, está

²⁰ Hemos seguido la traducción al español de Conrado Eggers (1988).

²¹ Cómo sucede esto es algo que Platón no resuelve, pues surge el siguiente problema, ¿cómo tener contacto por medio de la memoria con algo de lo que no hay sensación si la memoria consiste en la conservación de la sensación? Boeri (2012, p. 246, n. 204) también observa el problema, mientras Aristóteles (*EN*, X 1174b26-28) sostiene que el placer surge con respecto a toda sensación, algo más sensato a nuestro punto de vista para explicar el primer placer. Harte (2014, pp. 53-57), en línea con Aristóteles, ofrece con cierto éxito una respuesta a cómo tiene el alma contacto con lo deseado a través de la memoria. Sin embargo, deja sin tratar el problema en mención, el contenido de la primera memoria. Delcomminette (2006, pp. 333-334), por su parte, prefiere traducir πρῶτον en 35a6 por ‘para comenzar’, cambiando por completo el sentido de la interpretación del pasaje.

en el alma²² (35d1-3), algo ya sugerido en el diálogo (30c9-10) y que Platón reconocerá en otros lugares (*Phd.* 105c9-d5; *Lg.* X 896c9-d3). Por último, se añade que el estar vacío y el llenarse se corresponden, dependiendo del cambio que se dé, con dolor y con placer (35e2-5). Ahora podemos señalar los eslabones existentes entre sensación y placer: el placer y dolor surgen en el deseo, este depende de la memoria, la cual, a su vez, se origina al conservarse la sensación en el alma.

Siguiendo su exposición, Sócrates aclara que, de acuerdo con lo dicho (T1), el hambre y la sed no pueden ser experimentados por el cuerpo sino solo por el alma. Esto nos obliga a precisar la diferencia entre las primeras dos definiciones dadas de placer y dolor (T1-T2). El primer grupo de placeres tiene el concurso del cuerpo, mientras el segundo no, pero en ambos quien experimenta placer o dolor es el alma (Hackforth, 1945, p. 79 n. 4; Gadamer, 1991, p. 155; Ogihara, 2010, p. 216); en ella se asienta todo principio. En la misma dirección parece hablarnos *Teeteto* 185e6-7, donde Sócrates afirma la primacía del alma al señalar, como ya decíamos, que ella examina unas cosas por sí misma (αὐτὴ δι' αὐτῆς ἢ ψυχῆ) y otras a través de las facultades del cuerpo (διὰ τῶν τοῦ σώματος δυνάμεων). Así, no parece posible llamar al primer

²² Dixsaut (1999, p. 262) interpreta esta frase a la luz de la automotricidad del alma (*Phdr.* 245d, *Lg.* 895e ss.), señalando que el alma no es movida a desear por algo externo, sino que desea por sí misma, y el objeto de deseo lo determina la memoria. Harte (2014, pp. 64-65), en cambio, cree que ἀρχή debe interpretarse en el sentido de autoridad y no de principio u origen, implicando esto que el alma no sería primera en la secuencia causal del deseo. Creemos que el problema de esta lectura radica en lo que se entiende por causa del deseo. Aunque el alma necesita de un objeto externo (llenarse *de algo*) para que el deseo tenga cabida, esto no significa que el objeto sea la causa, sino que es una condición necesaria. Así, si no hay vacío ni necesidad de llenarse, no puede haber deseo, pero el que haya vacío no lleva necesariamente a desear llenarse. Por ejemplo, alguien puede tener sed y no desear beber agua. Por esto se hace necesario que el alma sea el origen del deseo y desee solo por sí misma, pues puede no hacerlo también. En esto estamos de acuerdo con Dixsaut.

grupo (T1) ‘placeres corporales’ o ‘fisiológicos’ solo basándonos en los ejemplos dados.²³

Por último, Sócrates aprovecha la introducción del deseo en el diálogo para señalar cierta ambivalencia existente entre placer y dolor, ya presentada, aunque con menor precisión, en *Gorgias* 496d-e (Hackforth, 1945, p. 61; Diès, 1993, p. LII; Frede, 1985, p. 157; 1992, p. 434). Sabemos que (T7) cuando se está vacío se siente dolor, pero la esperanza de haberse llenado (ἐλπίζων... πληρωθήσεσθαι), al ser recordada, permite gozar con el recuerdo (μυνησθαι) (36b4-6). Pero si además de estar vacío y con dolor no hay esperanza de llenarse en el futuro, se sentirá dolor una vez más (36b11-c1). En el primer caso se experimenta placer y dolor de forma simultánea; en el segundo, un doble dolor. Sócrates enarbola este argumento como crítica central a la tesis de Filebo, afirmando a continuación que algunos de estos dolores y placeres son verdaderos, mientras otros son falsos. Esto es, la ambivalencia de experimentar dos afecciones contrarias a la misma vez significa que una de ellas no puede ser verdad. Así, vemos cómo poco a poco Sócrates va conduciendo a Protarco de unas primeras definiciones de placer y dolor (T1 y T2) a la posibilidad de que hay falsedad en el placer.

Esta ambivalencia producida por el deseo nos permite comprender dos cuestiones. La primera, el papel crucial del aspecto temporal del placer. Para explicar que placer y dolor se dan en forma simultánea y paradójica, Platón muestra que en un mismo tiempo —el presente— coexisten tres tiempos diferentes: en el presente —participio— del estar vacío (κενούμενος) se da la esperanza de haberse llenado -futuro infinitivo- (πληρωθήσεσθαι), así como el pasado que implica el tiempo perfecto —infinitivo— de haber

²³ Cfr. Van Riel (1999, pp. 301-303; 2000, pp. 21-24) y Bravo (2003, p. 84). Sostienen que la definición predominante del placer en Platón es de corte biológico, tanto en el *Filebo* como en otros diálogos donde se aborda el problema del placer (*Protágoras*, *Gorgias*, *República IX*). Creemos con Frede (1985, p. 163) que, por el contrario, se trata de mostrar la casi completa autonomía del alma.

recordado ya²⁴ (μειμνήσθαι). Igual en el caso del doble dolor. La segunda cuestión, relativa a la relación entre deseo, memoria y esperanza, se observa gracias a la primera. El deseo de llenarse que produce el dolor provoca la aparición de la esperanza de poderse llenar y sentir placer en el futuro. Esta esperanza, por su parte, se construye con base en las experiencias pasadas de placer (Teisserenc, 1999, p. 271). Esto es, la memoria es un requisito para la aparición del deseo, y ambos son a su vez condiciones y causas de la esperanza.²⁵

Presentados este primer conjunto de definiciones y habiendo traído a escena a la verdad y a la falsedad, Sócrates se dispone a entrar en la fase crítica de su demostración a Protarco y Filebo.

III. PLACERES FALSOS Y FISIOLOGÍA DEL ALMA

Sócrates, imprimiendo un sutil cambio en la dirección del diálogo, pregunta a Protarco si acaso no hay temores (φόβοι), expectativas (προσδοκίαι) y opiniones (δόξαι) verdaderas o falsas (ἀληθεῖς ἢ ψευδεῖς). Protarco cree que en el caso de las opiniones sí, pero en el caso de los demás no (36c10-d2). Sócrates insiste. Pregunta ahora si ni siquiera en estados de locura (ἐν μανίαις) o delirio (ἐν παραφροσύναις) puede sentirse placer, aunque no se sienta en absoluto. Protarco vuelve negarlo (36e5-10). Ante su negativa, Sócrates, con el fin de convencerlo de que el placer no es el bien, decide adentrarse en un examen detallado de la verdad y falsedad de los placeres. Para abordar tal problema vamos a revisar tres

²⁴ Cfr. Gadamer (1991, p. 158), quien solo observa la relación entre pasado y futuro. Delcomminette (2006, p. 343) sí reconoce las tres dimensiones temporales en juego.

²⁵ Estamos de acuerdo con Boeri (2012, p. 250, n. 207) cuando señala que en T7 Platón parece hablar de una relación causal entre estados mentales. Solo precisamos que su carácter causal se da en virtud de ser mentales o psíquicos, pues está en el alma ser origen y principio (35d1-3). Ogihara (2010, p. 218), que también suscribe esta idea, matiza que no todos los estados son causales. Y es que el hecho de que se pueda originar un estado de otro no significa que tenga que pasar siempre ni que tenga que pasar con todos los otros estados.

argumentos: el primero, la relación entre opinión y placer; el segundo, cómo son falsos los placeres por anticipación; el tercero, cómo son falsos los placeres por una apariencia engañosa.

Opinión y Placer (37a-38a)

Sócrates, retomando su mención sobre la opinión (36c10-d2), introduce un primer argumento sobre la relación entre la estructura de la opinión y la del placer. Tal argumento tiene un carácter preparatorio para los que vendrán enseguida sobre la falsedad del placer. Lo hemos reconstruido así (T8):

1. Así como el opinar (δοξάζειν) y lo opinado (τὸ δοξαζόμενον) son algo, asimismo lo son el sentir placer (ἡδεσθαι) y lo que procura placer (τό ᾧ τὸ ἠδόμενον ἡδεται) (37a2-10).
2. Luego, opínese rectamente (ὀρθῶς) o no, se opina. En igual sentido, téngase placer rectamente o no, hay gozo (37a11-b4).
3. Ahora, así como la opinión tiene la cualidad (ποιά) de ser verdadera o falsa, lo mismo sucede con el placer y el dolor, habiendo, por ejemplo, placeres y dolores ‘grandes (μεγάλοι), pequeños (σμικροί) o intensos²⁶ (σφόδρα)’ (37b11-c10).
4. De este modo, según Sócrates, puede decirse que hay placeres que nacen a través de una opinión falsa (μετὰ δόξης ψεύδους) (37e10-11).
5. Protarco refuta esto, pues, a su juicio, sería falsa la opinión, no el placer (37e12-38a2).

Con esta primera prueba Sócrates busca dejar sentada la idea de que el placer no solo se parece a la opinión en la forma de una analogía, como creen algunos (Miller, 1971, pp. 61, 69-70; Gosling, 1959, pp. 47-51; Teisserenc, 1999, pp. 274, 277), sino que está compuesto por ella (Delcomminette, 2006, p. 358), es

²⁶ Esta cualidad será retomada más adelante (T10, 3).

decir, el placer está compuesto por un *contenido proposicional*, algo resaltado con frecuencia (Delcomminette, 2003, pp. 217-218, 235; Frede, 1985, p. 173; 1992, p. 445; Van Riel, 2000, p. 35; Bossi, 2008, p. 252). Y es que ¿de qué otro modo podría ser un placer verdadero o falso? Porque el hecho de experimentar placer no puede ser negado, como lo reconoce Sócrates al separar el acto de gozar de aquello que procura el gozo (T8, 1). Es el contenido sobre lo que procura placer (τό ὃ τὸ ἠδόμενον ἦδεται) lo que puede ser verdadero o falso. Para lograr esto, el punto 4 resulta de especial importancia. Si en el 3 Sócrates sostiene que el placer se parece a la opinión por admitir cualidades, en el 4 dice que un placer nace a través de una opinión. De hecho, para esto no haría falta compararlos, sino decir que en una parte de aquello que procura el placer hay opinión y, por lo tanto, verdad o falsedad. De este modo, aunque 3 es necesario para 4, ni es suficiente ni lo implica. De ahí que Protarco pueda aceptar de 1 a 3, pero no 4.

La importancia de T8 para los siguientes argumentos descansa en tres aspectos. Primero, la separación entre la opinión y lo opinado, así como entre el placer y lo que procura placer (T8, 1), es clave para explicar cómo puede ser falso el placer por anticipación (T9, 7-8). Segundo, que el placer admite cualidades (T8, 3) es algo que se da por hecho en el argumento sobre la intensidad engañosa de los placeres (T10, 3). Por último, aunque sin quedar muy claro cómo lo logra, Sócrates deja sentado que la opinión forma parte del placer (T8, 4), algo necesario para desarrollar la primera parte de la demostración sobre los placeres falsos por anticipación (T9, 1-2). Así, vemos que T8 es una condición necesaria para el desarrollo y comprensión de los dos casos de placeres falsos que vendrán a continuación.

1^{er} tipo de falsedad: Placer por Anticipación (38b-40d)

Para explicar el primer tipo de falsedad de los placeres, y lograr demostrar a Protarco que sí hay placeres falsos, Sócrates desarrolla un argumento más largo y detallado que el anterior. Lo reconstituimos a continuación (T9):

1. Opiniones falsas y verdaderas son seguidas de placer y dolor (38b9-10, T8, 4).
2. La opinión y el formar una opinión (δόξα και τὸ διαδοξάζειν) vienen de la memoria y la sensación (μνήμης τε και αἰσθήσεως) (38b12-13).
3. Se presenta un ejemplo: alguien, al ver desde lejos algo que aparece (φανταζόμενον) bajo un árbol, reflexiona y duda si se trata de un hombre o de una estatua (38c12-d10). Si compartiera tal reflexión a alguien, la opinión, que solo tenía para sí mismo, pasaría a llamarse discurso²⁷ (λόγος) (38e1-4).
4. En el alma, que se parece a un libro (βιβλίον), existen dos artesanos, un escribano (39a6: γραμματεὺς) y un pintor (39b6: ζωγράφος): el primero, formado por la unión de memoria, sensación y otras aficciones²⁸ (παθήματα), puede escribir discursos (λόγοι) verdaderos o falsos en nuestras almas;²⁹ el segundo, cuando se ausenta la sensación, produce imágenes (εἰκόνες) o apariencias (40a9: φαντάσματα) de tales discursos (38e12-39c2).
5. Se sigue que las imágenes tienen la misma cualidad de los discursos, de modo que la imagen de un discurso falso será falsa y la de un discurso verdadero será verdadera (39c4-6).
6. Los discursos e imágenes del escribano y del pintor, así como se refieren al pasado y presente (τὸν γεγονότα και τὸν παρόντα χρόνον), también se refieren al futuro³⁰ (τὸν μέλλοντα), lo cual

²⁷ Cfr. *Sph.* 263e7-264a2, *Tht.* 190a3-5 y *Ti.* 37b3-6 para una definición semejante. La única diferencia: en el *Teeteto* y en el *Timeo* la opinión sin compartir también es un discurso (λόγος).

²⁸ Con Diès (1993, pp. 46-48, n. 1), Delcomminette (2006, p. 221, n. 13) y Boeri (2012, p. 260, n. 226-227) creemos que παθήματα se refiere a memoria, sensación y otras aficciones.

²⁹ El escribano solo escribe 'lo opinado' (δοξαζόμενον) de la *doxa* (Delcomminette, 2003, p. 222).

³⁰ Algo ya sugerido en T7.

da lugar a las esperanzas (39d1-e6), y estas son discursos (λόγοι) (40a6-7).

7. De este modo, se opina falsamente cuando la opinión no se refiere a lo que ha sido, es y será³¹ (40c8-d2).
8. Como la opinión forma parte del placer (T8, 4), puede decirse “Que el gozar (χαίρειν) sea siempre totalmente real para el que goza, como fuere y con lo que fuere, aunque a veces se refiera a lo que no es ni ha sido (μη μέντοι ἐπὶ τοῖς οὔσι μηδ’ ἐπὶ τοῖς γεγρονόσιν), y muchas veces, muchísimas veces incluso, a lo que nunca ha de ser (ἐπὶ τοῖς μηδὲ μέλλουσί) (40d7-10)”.

Veamos. Si a opiniones falsas y verdaderas les siguen placer y dolor, y si las opiniones compartidas y las esperanzas son discursos, comprendemos que la esperanza sobre *lo que no llegará a ser en el futuro* sea falsa, y ella, al formar parte del placer, lo convierte también en falso. De este modo, los placeres falsos por anticipación están formados por esperanzas de cosas placenteras que no llegarán a suceder, pero que al ser consideradas en el presente a través de ‘discursos e imágenes psíquicas’, provocan que la anticipación sea placentera (Teisserenc, 1999, pp. 272-273). Esta anticipación se asemejaría a lo que en términos modernos podemos llamar como una experiencia mental de placer sin objeto real. Así termina la demostración sobre el primer tipo de falsedad.³²

No entraremos aquí a evaluar si realmente existen placeres falsos o en qué sentido habla Platón de falsedad, algo ampliamente comentado desde hace más de medio siglo.³³ En cambio, intenta-

³¹ En *Teeteto* 194a8-b4 Sócrates afirma, por el contrario, que no puede haber opinión falsa sobre lo que no se conoce ni se ha percibido. Así, parece que en el *Filebo* ya se ha aceptado la idea de falsedad del *Sofista* (263a2-b9) según la cual lo falso se refiere a ‘las cosas que no son como que son’.

³² No consideramos, por motivos de extensión, la relación entre la verdad de los placeres, su bondad y el papel del hombre agradable a los dioses (39e-40c). *Cfr.* Hackforth (1945, p. 73) y Delcomminette (2006, p. 396), quienes sí desarrollan este asunto.

³³ Desde Gosling (1959) hasta la actualidad se ha desarrollado una larga lista de comentarios específicos sobre este problema.

remos mostrar la *fisiología* del alma *ad hoc* que presenta Platón con el fin de realizar su demostración sobre los placeres falsos. Pues en el *Filebo* no se habla del alma misma, como cabría esperar en principio (Griswold, 1981, pp. 185-186), sino de la *naturaleza* de sus afecciones (39a2: παθήματα) y movimientos³⁴ (κινήσεις). De este modo, intentaremos explorar y analizar qué rol desempeñan, así como la relación que tienen entre sí.

Comencemos. La memoria se asienta en la sensación y depende de ella (T4). A su vez, el deseo se asienta en ambas, teniendo su origen gracias a la memoria (T6). Por su parte, dolor y placer, los estados constitutivos del desear, se presentan ya como vaciamiento, ya como repleción (35e2-5). Luego, el deseo y la memoria, al recordar los momentos de placer en el doloroso vacío, dan lugar a la esperanza, que permite creer que el placer futuro vendrá (T7). Por otra parte, el conjunto de sensación y memoria tanto dan lugar a la opinión y al formar opiniones (T9, 2) como pueden escribir ellas mismas, como si fueran un escribano, discursos (λόγοι) en nuestras almas (T9, 4). Además del escribano, un pintor (ζωγράφος) puede pintar (ζωγραφεῖν), gracias a la memoria, imágenes o ‘apariencias’ (φαντάσματα) de tales discursos cuando la sensación se ausenta (T9, 4). Por último, las esperanzas y las opiniones, si se comparten a alguien, son discursos (λόγοι) (T9, 3

³⁴ Parece que Platón no nombra de modo uniforme las diferentes funciones o capacidades del alma. El placer, la inteligencia, la memoria y la opinión correcta son estados o disposiciones (ἔξις καὶ διάθεσις) (11b6-d4); también pueden ser movimientos (κινήσεις), como la sensación (34a4, *Ti.* 43c4, 45d1), el placer y el dolor (*R.* IX 583e9-10), o las opiniones (*Lg.* X 896e8-897a4); o incluso afecciones (πάθη), como la sensación, la memoria (39a2, *Ti.* 43b7-c5) y la sabiduría (*Phd.* 79d6-7).

Para Aristóteles (*EN*, X 1174b5-9), placer y movimiento son distintos por el tiempo en que se desarrollan. Damascio (*in Phil.* 143, 170) y Gadamer (1991, p. 152) siguen esta tesis, si bien señalan que placer y movimiento, al ser inseparables, reciben la misma palabra. Para el propósito de nuestro trabajo, si bien preferimos el nombre de movimiento, seguimos la indicación del mismo Platón (*Phl.* 261e7-9, 265c2-5), permitiéndonos ser flexibles en la forma de llamar a la sensación, memoria, etc., siempre que dejemos clara la diferencia entre los razonamientos que subyacen a los nombres.

y 6). Sin embargo, siendo la esperanza una opinión (*Lg.* I 644c6-d1), difiere de esta al tratarse de una opinión *incierta* (Gadamer, 1991, pp. 169-170).

Observemos por ahora dos aspectos llamativos de esta fisiología. El primero, sobre el λόγος. Si la sensación y la memoria escriben discursos, si las opiniones compartidas y las esperanzas son discursos y si placer y dolor se componen de opiniones y se experimentan a través de memorias o esperanzas, parece que la naturaleza del alma es eminentemente discursiva o *lógica*. El λόγος es, junto a la imagen que lo sigue, el punto común que permite mantener la unidad en medio de las distintas funciones, es como la materia del hilo que enhebra el tejido de las afecciones anímicas. Esto permite entender por qué Platón ve verdad y falsedad no solo en placeres y dolores, sino en todas las cosas que existen (Dam. *In Phil.* 166). También, nos enseña que en el *Filebo* Platón esboza sin decirlo el carácter intencional que tienen los procesos anímicos, en especial los placeres. Pues lo opinado, al tener λόγος y formar parte del placer, implica que todo placer sea placer en *x* o *y*, esto es, en el λόγος de lo que procura placer³⁵ (T8, 1) (Frede, 1993, p. xvlii; Gadamer, 1991, p. 164; Teisserenc, 1999, p. 274).

Como segundo punto, la memoria. Ella es quien mayor participación tiene en otras afecciones y, por ende, la más indispensable (Gadamer, 1991, pp. 167-168). Surge de la sensación, abre las puertas al deseo y, junto a este, a la esperanza, unida a la sensación da lugar a opiniones, ante la ausencia de sensación permite la formación de imágenes y por sí misma escribe discursos. Parece haber una doble razón para esto. Por un lado, la memoria, entendida como *fin* en el *Filebo*, forma parte de las cosas que Só-

³⁵ Sin embargo, debemos aclarar, con Harte (2014, p. 36), que el *Filebo* no ofrece ninguna teoría sobre la intencionalidad ni se propone hacerlo. Además, creemos que en estricto sentido no haría falta acudir a una teoría tal para la interpretación del diálogo. La tesis central que sostiene este pasaje del *Filebo* es que hay λόγος en el placer, es decir, que es posible una *lógica* de lo que procura placer.

crates defiende que son el bien³⁶ (11b6-c1), siendo, por tanto, lo opuesto a lo que se rechaza en la vida dedicada a los placeres: el olvido (λήθη) (63d1-64a5). Por otro lado, la memoria, vista como *medio*, es una afección nodal que interviene en diferentes procesos anímicos (deseo, esperanza, opinión), por lo cual requiere ser explicada como parte de los diferentes razonamientos que desarrolla Sócrates y hemos visto hasta aquí.

Y la anamnesis, ¿dónde queda para Platón? Pues sería ella quien permita la experiencia de los placeres solo del alma (Gadamer, 1991, p. 156). Parece que en el diálogo el protagonismo de la memoria va en detrimento del de la anamnesis. Y es que, de acuerdo con el papel que tiene la memoria como *medio*, su definición como conservación de la sensación es crucial para explicar el error que tiene lugar al sentir ciertos placeres (Delcomminette, 2006, p. 321). Incluso, la misma definición de memoria resulta recortada y simplificada, como ya veíamos gracias al *Teeteto* (191d3-e1), pues la memoria de los pensamientos no es mencionada, o su relación con la anamnesis discutida, en todo el diálogo³⁷. Por otra parte, de modo semejante a como ocurre entre anamnesis y memoria, sucede entre memoria y esperanza. En el primer grupo de placeres falsos, solo se analizan aquellos por anticipación, el acto que corresponde a la esperanza. Sin embargo, también puede haber placeres falsos por rememoración o recuerdo, pero esto pasa desapercibido.³⁸ También podríamos observar con Aristó-

³⁶ Idea semejante se defiende en *República* VI 486d1-2, donde el alma filosófica debe tener una buena memoria (μνημονική).

³⁷ Otra posible explicación, en la que no entraremos en detalle aquí, diría, en línea con Gadamer (1991, p. 166), que en el *Filebo*, como la opinión se forma a partir de sensación y memoria (T9, 2), el único sentido de falsa opinión, y por ende de falso placer, que interesa está asociado a lo que puede comprobarse a través de los sentidos. Esta postura sería más afín al *Sofista* (263a-b), también sostenida por Delcomminette (2006, p. 321).

³⁸ Para Frede (1985, pp. 171, 174-175; 1992, p. 446; 1993, p. xlviii) y, con matices, Gosling (1975, pp. 214-215), Platón se limita al análisis de las esperanzas de placeres futuros porque estas solo tienen λόγος, lo cual permite ver con más claridad

teles (*EN*, X 1173b11-20) que hay recuerdos y esperanzas que no van precedidos de dolor, si bien Platón tampoco lo menciona en ningún momento.

Es así como nos damos cuenta de que el *Filebo* deja una serie de problemas sin abordar. Ahora podemos explicar, en parte, por qué se trata de una fisiología *ad hoc*. Las afecciones estudiadas, así como las relaciones entre ellas, obedecen a la necesidad de la *presente ocasión*, a saber: demostrar que el placer no es el bien y se encuentra a gran distancia de él. Puede prescindirse de toda explicación que no sirva a este fin.³⁹ Más adelante volveremos sobre esto. Ahora pasemos al segundo grupo de placeres falsos.

2º tipo de falsedad: intensidad aparente (41a-42c)

Luego de terminar la exposición de la primera clase de falsedad de los placeres, Protarco sigue sin estar convencido de la tesis de Sócrates, por lo cual este decide volverla a revisar, ahora con una prueba diferente (41a6-b2). Veámosla (T10):

1. Se recapitula una parte de la definición dada sobre el deseo (35c8-d4), recordando que este tiene su asiento en el alma, y que ella desea el estado contrario al del cuerpo (41c5-7).
2. También se recuerda que placer y dolor son ilimitados (27e4-28a4) y que ambos, siendo opuestos entre sí, pueden darse de forma simultánea (41d1-9).

la falsedad del placer. No creemos que los placeres futuros solo tengan *lóγος*, pues algunos pueden, como señala Platón (T7), referirse al futuro a partir de experiencias pasadas. Supongamos, por ejemplo, que yo quiero *volver* a comer el menú del restaurante *x*, ya que disfruté la comida la vez pasada que fui. Puede suceder que al volver no disfrute la comida como antes. ¿Esto convertiría mi esperanza de volver en falsa si se basa en un recuerdo verdadero? No lo creemos.

³⁹ Esta estrategia no es exclusiva del *Filebo*. También la encontramos en *República* IV 435b9-d7, donde Sócrates admite a Glaucón que el estudio del alma no es el método que más permita comprender con exactitud el estudio del estado justo, pero cree que hay que contentarse con este 'por el momento'.

3. Cuando tal simultaneidad tiene lugar, y quiere discernirse cuál placer o dolor es mayor, más intenso o violento que otro, pueden surgir confusiones, ya que, al ser comparados entre sí, “(...) unos placeres parecen mayores y más intensos⁴⁰ (μείζους φαίνονται καὶ σφοδρότεροι) que el dolor, y los dolores, a su vez, comparados con los placeres, parecen lo contrario de aquéllos” (42b2-6).
4. Esta situación es comparada con la de la visión, pues a menudo sucede de modo semejante que erramos al observar el tamaño de algo al verlo a mayor o menor distancia (41e9-42a3).
5. Se concluye diciendo que si retiramos a los placeres aquello que hace que parezcan mayores o menores de lo que son, no diremos que la parte que hemos quitado ni la apariencia (τὸ φαινόμενον) inicial son las correctas (42b8-c3).

Podemos llamar a los placeres agrupados por este argumento ‘de la falsa apariencia’ (φαντασίας ψευδοῦς) (Dam. *in Phil.* 170; Miller, 1971, p. 58). Cuando placeres y dolores —ilimitados— suceden de manera simultánea (T10, 2), ocurre, por ejemplo, que la mayor intensidad (52c5: τὸ σφοδρὸν) del dolor corporal hace creer al alma, yendo en dirección opuesta (T10, 1), que el placer que lo acompaña es más intenso, convirtiéndolo, como diría Sócrates en *República* (IX 586b7-c5), en una pintura sombreada (ἐσκιαγραφημένη) del verdadero placer.⁴¹ Pero, al retirar el dolor, el placer pierde la intensidad que formaba parte de su

⁴⁰ La intensidad de los placeres ya ha sido admitida por Protarco (T8, 3). Ella tiene valor por sí misma en la demostración y no se introduce solo para que se admita la falsedad como otra cualidad más (Frede, 1993, p. 40).

⁴¹ *Cfr.* Gosling (1975, p. 217). El placer pintado tiene una diferencia de sentido entre este pasaje de *República* y el de *Filebo* (T9, 4). En el primer caso se usa para designar un placer *menos real* (R. IX 583b3-7) (Frede, 1985, p. 160; 1992, p. 441), mientras en el segundo el sentir placer (ἡδεσθαί) (T8, 1) o el pintar son reales sin más aún cuando lo que procure placer o lo pintado puedan ser falsos. En ambos pasajes, sin embargo, Platón se sirve de la pintura como un recurso metodológico para problemas de orden epistemológico u ontológico.

apariencia (φαινόμενον) inicial (T10, 5). Nos parece que la sensación (αἴσθησις), al ser la primera de las afecciones anímicas en experimentar la intensidad, provoca la equivocación, pero esta solo se hace manifiesta en la apariencia (φάντασμα) que tiene lugar como acompañante del discurso escrito gracias a la memoria (T9, 4) (Delcomminette, 2003, pp. 224, 233). Esta unión entre discurso y apariencia aglutina la intensidad *sentida* y desfasada junto a la intensidad *real* del placer. La primera se produce por la compañía simultánea del dolor y lleva consigo la falsedad; la segunda, al distinguir (42b9: ἀποτέμνειν) al placer de él.

Este segundo caso de placeres falsos nos enseña algo más sobre la fisiología del alma en el *Filebo*. Si antes veíamos que el pintor creaba las apariencias ante la ausencia de la sensación (T9, 4), ahora, como indica el ejemplo de la vista (T10, 4), lo que sucede con la creación de las apariencias es semejante a lo que sucede con los sentidos (41e9-42b6). Así, mientras el primer grupo de placeres falsos permite ver la relación entre memoria y apariencia, este grupo hace visible la relación entre apariencia y sensación. En este caso, escribano y pintor visten con palabras e imágenes la intensidad desnuda vivida por una parte de la sensación (Dam. *in Phil.* 170, 182-183). Como el tamaño de la intensidad es desproporcionado, su vestido también lo será.

Pero ¿de qué relación entre apariencia y sensación se trata? En el *Filebo*, la apariencia tiene un doble sentido: el de ser lo que percibe la sensación, esto es, lo que se aparece y es captado por ella (φανταζόμενον, φαινόμενον) (T9, 3; T10, 5); y el de ser imagen psíquica que acompaña al discurso ante la ausencia de sensación⁴² (εἰκόν, φάντασμα) (T9, 4) (Miller, 1971, pp. 67-68). El primer sentido se asemeja al que presentan el *Teeteto* (152b5-c3) y el *Sofista*

⁴² Tanto en *Teeteto* como en *Filebo* la relación entre apariencia y sensación se establece para mostrar que son susceptibles de ser falsas. Cfr. Delcomminette (2006, pp. 367-368), quien interpreta como 'percepción' lo que nosotros llamamos imagen psíquica (εἰκόν, φάντασμα) (T9, 4). Tal giro semántico y nominal, reconoce, no se da en Platón.

(264a4-b3). En el *Teeteto*, Sócrates compara apariencia (φαντασία) y sensación (αἴσθησις), señalando que al decir que algo parece ser (φαίνεται) de cierto modo se dice en el sentido de percibir o tener la sensación (αἰσθάνεσθαι) de ello. En el *Sofista* (264a4-b3), por su parte, (T11) la apariencia⁴³ (φαντασία) o lo que ‘aparece’ (φαίνεται) es definido como la mezcla de sensación y opinión.⁴⁴ Este pasaje, que parece superar al del *Teeteto* por su complejidad, ya que allí no se considera el papel de la opinión, es clave para nuestra comprensión del *Filebo*. Debemos leer la definición del *Sofista*, contra Delcomminette (2006, pp. 377-378) y Marcos (2010, p. 192), siguiendo nuestra lectura previa de la definición dada antes sobre la sensación (Dam. *In Phil.* 156-157), a saber: como conjunto de la afección corporal junto al juicio que se forma el alma de ella. Así, la φαντασία sería lo que el conjunto de sensación y opinión perciben a través de alma y cuerpo. En este caso, lo que aparece,⁴⁵ la sensación y juicio sobre lo aparecido son una misma cosa. Solo podríamos concebirla como imaginación⁴⁶ (Santa Cruz, Vallejo Campos y Cordero, 1988, p. 472) si aceptamos que forma parte del acto perceptivo y participa en él, no como exenta de él (T9, 4).

⁴³ Con Casadesús (2010, pp. 189-190) en la traducción de φαντασία.

⁴⁴ Cfr. Aristóteles (*De An.* 428a22-428b2), quien rechaza esta definición bajo el argumento de que toda opinión necesita la palabra o discurso (λόγος), mientras que algunas bestias (θηρίων) tienen imaginación y no tienen discurso, lo cual implica que puede haber imaginación sin opinión. De ahí que para él la imaginación sea “(...) un movimiento producido por la sensación en acto (κίνησις ὑπὸ τῆς αἰσθησεως τῆς κατ’ ἐνέργειαν γιγνομένη)” (429a1-2) (trad. Calvo, 2010). Esto es, no participa el λόγος ni, por tanto, la opinión. Nosotros, no obstante, seguimos la perspectiva ya señalada por Proclo (*in Ti.* II 120. 22-25), según la cual puede haber opinión sin λόγος.

⁴⁵ También el verbo φαίνω es usado por igual en *Filebo* (T10, 3 y 5) y en *Sofista* con el sentido que aquí decimos.

⁴⁶ Interpretar la creación de imágenes del pintor como ‘imaginación’ (Delcomminette, 2006, p. 376) puede llevar a malentendidos. Ya que Platón toma imágenes (39c1) y apariencias (40a9) como sinónimos, habría que considerar que al sentido del término ‘apariencia’, complejo y difuso aún en el *Filebo*, debe añadirse el de imagen. De este modo, no resulta razonable suponer que el pintor crea imágenes o *imagina* en el sentido corriente del término, pues sus pinturas también guardan el sentido de apariencias, las cuales él no crea.

Dicho esto, la fisiología de los placeres falsos por intensidad se nos revela así. Cuando decimos que la apariencia (φαινόμενον) inicial del placer resulta falsa (T10, 5) por su intensidad, queremos decir que lo que aparece (φαίνεται) como muy intenso, al ser captado por la sensación y la opinión (T11), se *siente* como muy intenso y se *opina* que es muy intenso. Luego, gracias a la memoria y en ausencia de sensación, se forma una imagen (εικόν, φάντασμα) de tal intensidad (T9, 4). De este modo, la apariencia tiene lugar dos veces en el *Filebo*: primero, en la forma de sensación y opinión mezcladas; segundo, en la forma de imagen psíquica formada gracias a la memoria de la primera apariencia.

Ahora bien, considerando que estamos compuestos de alma y cuerpo (30a3-4), expliquemos qué sentido especial tiene que la fisiología sea del alma y no del cuerpo. Como hemos visto, el alma es requisito indispensable en el sentir placer o dolor (T1-T2), es el asiento del deseo (35b11-c1), donde se produce la opinión (T9, 3 y *Sph.* 263e7-264a2) y donde sensación y memoria escriben sus discursos como un escribano, acompañados por un pintor que produce las imágenes de tales discursos (T9, 4). Es, por último, donde se producen las esperanzas (T9, 6). Pero, es lo que debemos explicar, una fisiología del alma, ¿es una fisiología de qué? Lo cual nos lleva a su vez a la pregunta ¿qué es el alma?

El *Filebo* nos dice que el alma se asemeja a un libro (βιβλίον) (T9, 4), y el *Teeteto* (191c8-d6) que (T12) en ella hay una ‘tablilla de cera’ (κήρινον ἐκμαγεῖον) donde se graban sensaciones (αἰσθήσεις) y pensamientos (ἐννοιαί), y lo grabado es lo recordado. Bajo esta luz, lo escrito, lo grabado o lo recordado tendrían su lugar. Pero, si pintor y escribano son quienes escriben, dibujan o graban, ¿qué lugar ocuparían?, ¿y qué de las demás afecciones psíquicas? Esto nos conduce a dos *loci* clásicos en Platón: *Fedro* 245c7-9, donde se nos dice que el alma es (T13) ‘lo que se mueve a sí mismo’ (τὸ αὐτὸ κινουῦν) y es ‘origen del movimiento’ (ἀρχὴ κινήσεως) y *Leyes* X 896a1-2, donde es definida como (T14) ‘el movimiento con la capacidad de moverse a sí mismo’ (τὴν δυναμένην αὐτὴν αὐτὴν κινεῖν κίνησιν). Ahora recordemos que Platón ya había dicho que

la sensación es un movimiento (T3), y que placer y dolor también lo son (*R.* IX 583e9-10). Por lo tanto, si esto es así, y extendemos esta característica a las demás afecciones —las cuales también son llamadas movimientos (*Ti.* 43b7, 43c4-5)—, el alma de algún modo tendría que ser también estos movimientos que forman parte de ella⁴⁷ (Griswold, 1981, p. 188; Delcomminette, 2006, pp. 317-318). *Fedro* y *Leyes* nos ayudarían a resolver el problema que se nos acaba de plantear. Ahora podemos decir que el escribano —sensación, memoria, esperanza— y el pintor, junto al deseo y la anamnesis, son movimientos que se mueven a sí mismos.

Presentemos ahora las definiciones enseñadas hasta aquí bajo la nueva perspectiva. La sensación tiene lugar cuando el alma, a través del cuerpo, *es movida*,⁴⁸ y la memoria consistiría en *representar* el movimiento que dejó grabado la sensación (Delcomminette, 2006, p. 323). La anamnesis, por su parte, se esforzaría por representar todo movimiento de carácter únicamente anímico. El deseo sería el *movimiento* del alma *en dirección* a la repleción, escapando del vacío. La esperanza consistiría en la *presentación anticipada* de un movimiento placentero que en el futuro probablemente se experimentaría. Y el pintar sería el movimiento del brazo del pintor que con el pincel da color, forma y textura a la imagen, esto es, el acto de pintar. Vemos así que lo anímico sería

⁴⁷ En esta dirección se expresa el ateniense en *Leyes* X 896e8-897a4 cuando dice que el alma conduce todo lo que hay en cielo, tierra y mar con *sus movimientos* (ταῖς αὐτῆς κινήσεσιν), cuyos nombres (ὀνόματά) son querer (βούλεσθαι), analizar (σκοπεῖσθαι), cuidar (ἐπιμελεῖσθαι), deliberar (βουλευέσθαι), opinar correcta o equivocadamente (δοξάζειν ὀρθῶς ἐψευσμένως), cuando se alegra o sufre dolor (χαίρουσαν λυπούμενην), se atreve o teme (θαρροῦσαν φοβουμένην), odia o ama (μισοῦσαν στέργουσαν). Vale observar que si el alma está formada por movimientos, entonces está formada por acciones y no por cosas, por verbos y no por sustantivos, algo apreciable en este pasaje y en el inicio del *Filebo* (11b7: φρονεῖν, νοεῖν, μεμνήσθαι). Así, la forma de su constitución es un suceder.

⁴⁸ Al decir esto no debemos olvidar que el alma, al ser *automovimiento* (T13), es agente y paciente de sus acciones. Es decir, es movida porque se mueve a sí misma. Lo que no se aclara en el *Filebo*, pero sí en el *Timeo*, es que el alma también puede entrar en contacto con movimientos del mundo exterior (43c1, 77b7-c1).

sobre todo el proceso y no su resultado (contenido discursivo del recuerdo o la esperanza, forma de la imagen, etc.)

Si con *Filebo* (T9, 4) y *Teeteto* (T12) hemos visto el carácter *pasivo* del alma, con *Fedro* (T13) y *Leyes* (T14) hemos visto su carácter *activo*. En tanto ‘movimiento activo’, el alma es cada una de las afecciones que tienen lugar en un momento determinado: el alma percibe, piensa, escribe, espera, recuerda, desea, teme, yerra, acierta, etc. En tanto movimiento concluido o forma pasiva, el alma es cada una de las cosas sobre las que tratan las afecciones: lo percibido, recordado (T12), pensado, deseado, esperado, temido, etc. De este modo, a través del *Filebo*, primero, conocemos mejor la doble voz, activa y pasiva, del alma, la cual, sin usar nuestras palabras, ya Platón había sugerido (T8, 1); segundo, respondiendo a la pregunta formulada antes, comprendemos que una fisiología del alma es una fisiología de sus movimientos.

De este modo, este estudio ha buscado mostrar la naturaleza de cada uno de los movimientos afectivos del alma junto a su resultado, así como las diferentes relaciones (de necesidad, causalidad, semejanza, negación) que tienen lugar entre ellos, de acuerdo con las definiciones revisadas. Todo esto aparece a lo largo del diálogo como el trasfondo en el que descansa la experiencia de los placeres falsos. La sensación es *necesaria* para la memoria, y un error en la primera puede *implicar* un error en la segunda, el cual a su vez se puede trasladar a las imágenes del pintor, donde ya *no* está presente la sensación. La relación entre el opinar y lo opinado es *semejante* a la del sentir placer y lo que es objeto de placer, como lo es una parte a su todo. Por tanto, lo opinado, habiendo recibido el error de la sensación, memoria e imagen psíquica, hará el error propiedad del objeto del placer por la misma necesidad que une a la parte con el todo.

IV. CONCLUSIÓN

Para terminar, intentemos explicar qué relación tiene la fisiología del alma que hemos estudiado con el tema central del *Filebo*, saber cuál es la vida buena y feliz (11b4-d10; Dam. *in Phil.* 6). Mientras

Filebo defiende la tesis de que el placer es el bien, Sócrates defiende que el inteligir y el recordar lo son. Para evaluar ambas tesis, Sócrates se ve en la necesidad de examinar cuántas y cuáles (ὅποσα καὶ ὅποῖα), si las hay, son sus especies (εἶδη), y del mismo modo con la sabiduría (19b2-4). Una vez Sócrates y Protarco acuerdan que al placer corresponde el género de lo ilimitado (ἄπειρον), Sócrates añade que debe decir en qué consiste y a través de qué afecciones se genera (31a8-b3). En este momento comienza la investigación sobre el placer y el dolor, las afecciones psíquicas y los diferentes tipos de placeres falsos (32a-42c), pasaje que ha sido el objeto de análisis de este estudio.

Por lo tanto, debemos resaltar lo siguiente. El *Filebo* no tiene como objetivo principal dar una definición o fisiología del alma (Pradeau, 2010, p. 313; Harte, 2014, p. 63). La fisiología que se expone es un medio (Frede, 1992, p. 442) que tiene como fin ayudar a Sócrates a demostrar que si existen placeres falsos, estos no pueden formar parte de la vida buena (63c4-64a6), dejando participar solo a los placeres verdaderos, aunque en un lugar muy alejado del bien (66c4-6). En este sentido, como ya habíamos dicho, es una fisiología *ad hoc*, pues solo se ha presentado para la ocasión de esta investigación sobre el bien. Sin embargo, aún con tal alcance y objetivo, no deja de sorprender que resulte ser el más completo estudio sobre el funcionamiento del alma individual que encontramos en Platón (Pradeau, 2010, p. 313; Harte, 2014, p. 33).

REFERENCIAS

- Boeri, M. (trad.) (2012). *Filebo*. Buenos Aires: Losada.
- Bossi, B. (2008). *Saber gozar, Estudios sobre el Placer en Platón*. Madrid: Trotta.
- Boys-Stones, G. (2018). *Platonist Philosophy 80 BC to AD 250: An Introduction and Collection of Sources in Translation*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bravo, F. (2003). *Las ambigüedades del placer ensayo sobre el placer en la filosofía de Platón*. Sankt Augustin: Academia Verlag.

- Burnet, J. (1902). *Platonis Opera*, vols. 2-3. Oxford: Oxford University Press.
- Calvo Martínez, T. (trad.) (2010). *Acerca del alma*. Madrid: Gredos.
- Casadesús Bordoy, F. (trad.) (2010). *El Sofista*. Madrid: Alianza.
- Conrado Eggers, L. (trad.) (1988). *Diálogos IV. República*. Madrid: Gredos.
- Delcomminette, S. (2003). False Pleasures, Appearance and Imagination in the *Philebus*. *Phronesis*, 48(3), 215-237. Recuperado de: www.jstor.org/stable/4182729
- Delcomminette, S. (2006). *Le Philèbe de Platon, introduction à l'agathologie platonicienne*. Brill: Leiden.
- Diès, A. (trad.) (1993). *Ouvres Completes, Tome IX - 2^e Partie, Philèbe*. Paris: Les Belles Lettres.
- Dixsaut, M. (1999). Une Certain Espèce de Vie (*Philèbe* 34d1 - 36c3). En M. Dixsaut (Ed.), *La fêlure du plaisir: études sur le "Philebe" de Platon I, Commentaires* (pp. 245-265). Paris: Vrin.
- Dixsaut, M. (2013). *Platon et la question de l'âme*. Paris: Vrin.
- Durán, M. A. y Lisi, F. (trads.) (1992). *Diálogos VI. Filebo, Timeo, Critias*, Madrid: Gredos.
- Forte, J. (2016). Explaining Hope in Plato's *Philebus*. *International Philosophical Quarterly*, 56(3), 283-295. doi: 10.5840/ipq201662868
- Frede, D. (1985). Rumpelstiltskin's Pleasures: True and False Pleasures in Plato's *Philebus*. *Phronesis*, 30(2), 151-180. Recuperado de: <https://www.jstor.org/stable/4182225>
- Frede, D. (1992). Desintegration and Restoration: Pleasure and Pain in Plato's *Philebus*. En R. Kraut (Ed.), *A Cambridge Companion to Plato* (pp. 425-463). Cambridge: Cambridge University Press.
- Frede, D. (trad.) (1993). *Plato's Philebus*. Indianapolis: Hackett Publications.
- Gadamer, H. G. (1991). *Plato's Dialectical Ethics, Phenomenological Interpretations Relating to the Philebus*. New Haven: Yale University Press.
- García Gual, C., Martínez Hernandez, M. y Lledó Iñigo, E., (trads.) (1988). *Diálogos III. Fedón, Banquete, Fedro*. Madrid: Gredos.
- Gosling, J. C. B. (1959). False Pleasures: *Philebus* 35c-41b, *Phronesis*, 4(1), 44-53. Recuperado de: <https://www.jstor.org/stable/4181646>

- Gosling, J. C. B. (trad.) (1975). *Plato's Philebus*. Oxford: Clarendon Press.
- Griswold, C. (1981). Soul, Form and Indeterminacy in Plato's *Philebus* and *Phaedrus*. *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association*, 55, 184-194. doi: 10.5840/acpapro19815533
- Hackforth, R. (trad.) (1945). *Plato's Examination of Pleasure. A Translation of the Philebus, with Introduction and Commentary*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Harte, V. (2014). Desire, Memory and the Authority of Soul. En B. Inwood, (Ed.), *Oxford Studies in Ancient Philosophy V. XLVI* (pp. 33-72). Oxford: Oxford University Press.
- Igal, J. (trad.) (1985). *Plotino, Eneadas (III-IV)*. Madrid: Gredos.
- Lisi, F. (trad.) (1999). *Diálogos VIII-IX. Leyes*. Madrid: Gredos.
- Lledó, E., y Pallí Bonet, J. (trads.) (1985). *Ética Nicomáquea, Ética Eudemia*. Madrid: Gredos.
- Marcos, G. (2010). Placer y *phantasia* en Filebo 36c3-40e5. En J. Dillon & L. Brisson (Eds.), *Plato's Philebus: Selected Papers from the Eighth Symposium Platonicum* (pp. 188-193). Sankt Augustin: Academia Verlag.
- Migliori, M. (1998). *L'uomo fra piacere, intelligenza e Bene*. Milán: Vita e Pensiero.
- Miller, F. D. (1971). Can Pleasures be False? ("Philebus" 36C - 41B). *Southwestern Journal of Philosophy*, 2(3), 57. Recuperado de: <https://www.jstor.org/stable/43154851>
- Ogihara, S. (2010). The Contrast between Soul and Body in the Analysis of Pleasure in the *Philebus*. En J. Dillon & L. Brisson (Eds.), *Plato's Philebus: Selected Papers from the Eighth Symposium Platonicum* (pp. 215-220). Sankt Augustin: Academia Verlag.
- Ostenfeld, E. (2010). The Psychology of the *Philebus*. En J. Dillon & L. Brisson (eds.), *Plato's Philebus: Selected Papers from the Eighth Symposium Platonicum* (pp. 307-312). Sankt Augustin: Academia Verlag.
- Pradeau, J. F. (2010). The Forging of the Soul in Plato's *Philebus*. En J. Dillon & L. Brisson (Eds.), *Plato's Philebus: Selected Papers from the Eighth Symposium Platonicum* (pp. 313-319). Sankt Augustin: Academia Verlag.

- Santa Cruz, M. I., Vallejo Campos, A. y Cordero, N. L. (trads.) (1988). *Diálogos V. Parménides, Sofista, Teeteto y Político*. Madrid: Gredos.
- Tarrant, H. & Baltzly, D. (2007). *Proclus' Commentary on Plato's Timaeus*, vol. 3. Cambridge: Cambridge University Press.
- Teisserenc, F. (1999). L'empire du faux ou le plaisir de l'image, *Philebe* 37a-41a. En M. Dixsaut (Ed.), *La fêlure du plaisir: études sur le "Philebe" de Platon I, Commentaires* (pp. 267-297). Paris: Vrin.
- Van Riel, G. (1999). Le plaisir est-il la réplétion d'un manque? La définition du plaisir (32 a- 36c) et la physiologie des plaisirs faux (42c - 44a). En M. Dixsaut (Ed.), *La fêlure du plaisir: études sur le "Philebe" de Platon I, Commentaires* (pp. 299-314). Paris: Vrin.
- Van Riel, G. (2000). *Pleasure and the Good Life Plato, Aristotle, and the Neoplatonists*. Leiden: Brill.
- Williams, B. A. O. (1959). Pleasure and Belief. *Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volumes*, 33, 57-92. Recuperado de: <https://www.jstor.org/stable/4106620>.