

Creencia, estado afectivo y verdad: placeres de expectativa en el Filebo de Platón*

Belief, affective state and truth: pleasures of expectation in Plato's Philebus

JOSÉ ANTONIO GIMÉNEZ SALINAS
Pontificia Universidad Católica de Chile

Recibido: 26/03/2015

Aceptado: 01/02/2016

Resumen

Una de las cuestiones más discutidas en el debate contemporáneo sobre el *Filebo* de Platón, es sin duda la de la posibilidad de los placeres falsos. En el contexto de esta discusión ha sido el pasaje 36c-41b, referido en particular a la falsedad de los placeres de expectativa, el que ha suscitado la mayor controversia y una gran variedad de interpretaciones. Las distintas posiciones se distinguen según hagan uso del criterio de verdad “ontológico”, “epistemológico” o “moral” para la comprensión de la falsedad de las expectativas. En este trabajo intento mostrar que una comprensión correcta de los placeres de expectativa debe considerar la interacción de los distintos criterios de verdad y no hacer uso exclusivamente de uno de éstos. Mientras que la verdad ontológica de los placeres sirve a la determinación del contenido de las expectativas, la verdad epistemológica (la corrección del estado de creencias) y la verdad moral (la bondad del estado afectivo-disposicional) confluyen en el tipo de verdad específico de este tipo de placeres. Para explicar este concepto de verdad consideraré como modelo la “verdad práctica” de Aristóteles.

Palabras clave: Placer, Expectativas, Verdad-Falsedad, Creencia, Disposición, Verdad Práctica

Abstract

The possibility of false pleasures is no doubt one of the most controversial issues in the contemporary literature on Plato's *Philebus*. In this context, the crucial debate and a wide number of interpretations relate to those remarks specifically concerning

* Este artículo forma parte del proyecto de investigación postdoctoral Fondecyt N° 3160472.

the falsehood of pleasures of expectation (36c-41b). The available interpretative options vary depending on whether they conceive falsehood of expectations in terms of an “ontological”, “epistemological”, or a “moral” criterion of truth. This essay aims to show that, instead of resting on a single criterion, a correct understanding of pleasures of expectation should take into account the mutual interaction between all these different criteria: while ontological truth determines the content of expectations, epistemological truth (that is, the correction of the relevant belief state) and moral truth (that is, the goodness of the affective-dispositional state) jointly define the specific type of such pleasures. To model an explanation of this notion of truth, I shall borrow from Aristotle’s account of “practical truth”.

Keywords: Pleasure, Expectations, Truth-Falsity, Belief, Disposition, Practice Truth

1. Planteamiento

En *Filebo* 36c-50e es defendida por Sócrates la tesis de que los placeres pueden ser considerados falsos.¹ Si bien Sócrates presenta distintas clases de falsedad, es el primer argumento del *Filebo*, el que se refiere específicamente a los placeres de expectativa (36c-41b), el que ha despertado mayor interés y el que nosotros consideraremos fundamentalmente en este trabajo.² La afirmación de la falsedad del placer es puesta ya en duda por el peripatético Teofrasto en la Antigüedad³ y encuentra hasta hoy críticos y defensores.⁴ En las últimas décadas se ha desarrollado en torno a la posibilidad de la falsedad (y verdad) de los placeres un intenso debate entre los estudiosos de la filosofía platónica, quienes han visto en el texto platónico una oportunidad para comprender mejor el fenómeno del placer en general y sus implicancias para la teoría del conocimiento y ética platónicas. A mi modo de ver, la discusión se centra en la comprensión del sentido de “falso” y “verdadero” como determinaciones del fenómeno del placer en general. En Platón conviven distintos usos de los predicados “verdadero” y “falso”, según éstos cualifiquen a cosas o estados de cosas (ontológico), a opiniones o juicios (epistemológico), o a personas o acciones (nor-

¹ El presente trabajo retoma, desarrolla y profundiza en mi interpretación de los “falsos placeres del *Filebo*” sostenida en mi tesis doctoral, que será próximamente publicada en el volumen 36 de la serie *International Plato Studies* de *Academia Verlag*.

² El análisis de los placeres fundados en cálculos erróneos (41b-42c) como la crítica a la concepción del placer como ausencia de dolor (42e-44a) suponen la estructura proposicional de los placeres de expectativa. En el caso de los “placeres mixtos” (44b-50e), no todos están de acuerdo en que constituyen un cuarto tipo de falsedad. Cfr. Delcomminette (2003) 234-236. En este caso se entiende por verdadera la “esencia misma del placer” y por falsa la negación de ésta – por la copresencia del dolor. Esta comprensión de la verdad del placer “ontológica o esencial” opera sin duda a la base de los placeres verdaderos y falsos a nivel proposicional. Cfr. Bravo (2003) 173.

³ Teofrasto, *Fr.* 85.

⁴ Cfr. Brandt (1977) 1-9.

mativo-moral).⁵ Estos distintos usos pueden encontrarse en la discusión sobre la vida buena del *Filebo* y operan posiblemente también en el análisis de los placeres.⁶ En este sentido, parece un modo adecuado de acercarse a la discusión actual el revisar los conceptos de falsedad y de verdad que las distintas posiciones consideran como operando en la tesis socrática.

Una primera posición considera que la afirmación de Sócrates se vuelve plausible sólo si se supone el uso de un criterio de verdad *ontológico*.⁷ Esta interpretación se funda, por una parte, en la noción de verdad como posibilidad del “llegar a ser” de la vida bien mezclada (*Fil.* 64b) y a su probable aplicación en el tratamiento de los placeres puros (53a-c) y los placeres mixtos (46b-47b). Por otra parte, el uso del criterio de verdad ontológico encuentra respaldo en la distinción entre los placeres intelectuales y corporales del libro IX de la *República*.⁸ Mientras que el intelecto experimenta placer en “lo que es siempre del mismo modo”, el cuerpo calma sus apetitos en “aquello que cambia y perece”; ahora bien, en la medida en que “lo que es siempre del mismo modo” es también lo que contiene más verdad, los placeres intelectuales resultan ser *más* verdaderos que los corporales.⁹ En este mismo sentido, habría que interpretar la falsedad de los placeres de expectativa: éstos se mostrarían como falsos por no referirse “a las realidades que son (propiamente tal)” (ἐπὶ τοῖς οὐσι), “imitando” la auténtica naturaleza del placer.¹⁰

Una segunda posición apela al criterio de verdad *lógico-epistemológico* para justificar la tesis socrática.¹¹ A diferencia del criterio ontológico, el criterio epistemológico reconoce la posibilidad de decir “lo verdadero” al nivel de la opinión. Sin embargo, mientras que el conocimiento científico es siempre verdadero, una opinión puede resultar verdadera o falsa. Por consiguiente, la opinión se revela como correcta y verdadera tan sólo cuando se adecúa con el “estado de cosas” al que remite.¹² La posición epistemológica encuentra respaldo en la analogía entre placer y opinión del *Filebo*.¹³ Los placeres de expectativa tendrían no sólo la misma estructura intencional de la opinión, sino que las expectativas mismas serían opiniones referidas al futuro, las cuales serían verdaderas o falsas en la medida en que lo esperado tenga o no efectivamente lugar.

⁵ Cfr. Platón, *Crátilo* 385b-387c.

⁶ Cfr. Bravo (2003) 152-153.

⁷ Para la posición ontológica, cfr. Brandt (1977) 14-18; Hampton (1990) 54-64; Vallejo (2010) 243-249.

⁸ Cfr. Hampton (1990) 54-57.

⁹ Platón, *República* IX, 585d-586b.

¹⁰ Platón, *Filebo* 40c-d. De aquí en adelante esta obra será citada como *Fil.*

¹¹ Para la posición lógico-epistemológica, cfr. Penner (1970) 172-178; Frede (1985) 151-160; Delcomminette (2003) 213-228.

¹² Para el concepto de verdad como adecuación, cfr. *Crátilo* 385b7-8 y *Sofista* 263b2-12.

¹³ *Fil.* 36c-37b.

La aplicación del tercer concepto de verdad ha sido finalmente defendida tanto por simpatizantes de la posición ontológica como de la epistemológica.¹⁴ La conexión entre verdad y bondad por una parte, y falsedad y maldad por otra, tiene en la filosofía platónica una importancia crucial para explicar el error moral. En el caso del *Filebo* el análisis de los placeres verdaderos y falsos tiene por objeto reconocer qué placeres pueden formar parte de una vida buena. Platón conecta abiertamente la moralidad del sujeto con su posibilidad de experimentar esperanzas verdaderas o falsas.¹⁵ El significado de verdadero y falso parece estar referido así prioritariamente al sujeto del estado de placer y no a los juicios o estados de cosas a los que se refieren las expectativas.

Ahora bien, en mi opinión, cada una de las posiciones mencionadas adolece de alguna clase de limitación. Por una parte, la consideración ontológica se equivoca al suponer la participación de las Ideas en el caso de los placeres de expectativa. Este tipo de placeres no son ni intelectuales ni estéticos – y no refieren por consiguiente a Formas o Ideas –, sino que remiten al ámbito de lo contingente. Los placeres de expectativa no pueden considerarse a la luz de la distinción entre placeres intelectuales y corporales, en la medida en que las expectativas constituyen una especie intermedia de placer: no se originan por una repleción corporal, sino por un contenido mental, el cual a su vez no es un conocimiento siempre verdadero, sino tan sólo una opinión. La consideración lógico-epistemológica, por otra parte, si bien reconoce adecuadamente la conexión de expectativa y opinión, pasa por alto las diferencias entre éstas. El carácter de los placeres de expectativa exige, a diferencia de la mera opinión, también la consideración del estado afectivo *defectivo* del sujeto que posibilita que un objeto aparezca como esperable y placentero. Finalmente, la perspectiva moral responde a la intención de la argumentación socrática (distinguir placeres buenos y malos), sin embargo, deja de lado el fundamento epistemológico que justifica la distinción de Sócrates entre especies de placeres.

En este trabajo intentaré interpretar la discusión sobre los placeres de expectativa integrando los distintos criterios de verdad.¹⁶ Si bien los placeres de expectativa son llamados “verdaderos” o “falsos” en el *Filebo* prioritariamente en un sentido epistemológico,¹⁷ este uso se entrecruza con los criterios ontológico y moral en determinados momentos de la argumentación. El criterio ontológico opera por medio de la “jerarquización de bienes” en la determinación del contenido de las expectativas,¹⁸

¹⁴ Cfr. Brandt (1977) 12-13; Kenny (1960) 51. Teisserenc defiende, en cambio, la primacía del criterio moral de verdad sobre todo otro orden de consideración: Teisserenc (1999) 267-268.

¹⁵ *Fil.* 40e6-7.

¹⁶ En este sentido concuerdo con la sugerencia de Bravo de no limitar la discusión a un único criterio de verdad: Bravo (2003) 171-174.

¹⁷ Esto no niega el hecho de que la verdad ontológica sea para Platón más fundamental. Cfr. Vallejo (2010) 243-244. En el caso de los placeres de expectativa hay sin embargo buenas razones para pensar que la consideración prioritaria no es del orden ontológico.

¹⁸ De esta manera, contra la crítica de Gosling & Taylor, no habría problema en comprender los placeres

mientras que el criterio moral ha de ser considerado en la cualificación del sujeto de las expectativas. El criterio de verdad epistemológico no basta, por lo tanto, para probar el carácter “falso” de las expectativas.¹⁹ Es necesario, por lo tanto, presentar un concepto de verdad para los placeres de expectativa que no se reduzca a uno solo de los aspectos mencionados.

Para probar esto analizaré con cierto detalle la discusión sobre los placeres falsos de expectativa (36c-41b). Si bien el pasaje presenta una unidad argumentativa, dividiré mi análisis en tres partes, según los “momentos” o pasos argumentativos que se han solido distinguir en la exégesis del texto. Estos tres momentos antes que consistir en intentos de argumentación que son superados en su aporía por el momento precedente, muestran más bien distintos aspectos del fenómeno que se quiere explicar. Para este trabajo interpretativo recurriré además a otros pasajes del *Filebo* y de otros diálogos platónicos, que servirán para iluminar o complementar el difícil pasaje objeto de nuestro análisis. De esta manera intentaré argumentar a favor de una interpretación de los placeres de expectativa en la cual, si bien se supone la estructura intencional del placer en general (36c-38b), se incluye junto al aspecto proposicional un aspecto afectivo-disposicional en la producción de las esperanzas y los temores (38c-40a). El análisis del sujeto de las expectativas mostrará en último término que la ilusión que soporta las falsas expectativas se conecta con el carácter moral del sujeto y supone también el criterio de verdad ontológico para la determinación de expectativas verdaderas (40a-41b). De esta manera mostraré cómo los distintos criterios de verdad – sobre todo el epistemológico y moral – sirven para la cualificación epistémica de las expectativas. Ante la dificultad de encontrar en la filosofía platónica un concepto de verdad que comprenda tanto el aspecto epistemológico como moral, propondré en un último capítulo recurrir al modelo de la verdad práctica aristotélica para explicar la verdad y falsedad de los placeres de expectativa. A pesar de las evidentes diferencias entre los modelos éticos de Aristóteles y de Platón en el *Filebo*, es posible reconocer una fundamental analogía entre la verdad práctica y la verdad de los placeres de expectativa, la cual no solamente entrega luz sobre la teoría platónica del placer, sino que nos permite también comprender mejor la dependencia de Aristóteles con respecto a la herencia platónica.

de expectativa apelando a la participación de distintos criterios de verdad: Gosling & Taylor (1982) 442-444.

¹⁹ Ésta es precisamente la interpretación de Gadamer en su monografía sobre el *Filebo*: Gadamer (2000 =1931). Para él la ampliación de la comprensión epistemológica del placer debe llevarse a cabo desde la analítica existencial de Heidegger, atendiendo a la verdad como “apertura” (*Erschlossenheit*), y al placer y al dolor como modos del “encontrarse (en el mundo)” (*Sichbefinden*) (118-124). Cfr. también Mesch (2010) 129-132. Si bien concuerdo en muchos puntos con la interpretación gadamereana, intento en este trabajo formular un concepto de verdad que se haga de alguna manera cargo de los usos típicamente platónicos de verdad.

2. La estructura intencional de los placeres mentales

La discusión sobre la falsedad de los placeres tiene lugar dentro del extenso análisis del placer (31c-55b) y es de fundamental importancia para la determinación de un criterio que permita distinguir especies de placer. A pesar de sus concesiones a lo largo de la conversación, Protarco no vacila en volver a defender su convicción inicial sobre los placeres como experiencias subjetivas a las que no se les pueda atribuir un valor de verdad. Una opinión, en cambio, que consiste en una afirmación o negación sobre el estado de cosas del mundo, sí puede ser verdadera o falsa.²⁰ Ante esta oposición Sócrates intentará mostrar que el placer de expectativa no sólo tiene la misma estructura intencional de la opinión, sino que requiere de ésta para constituirse como experiencia de placer.²¹ El primer paso de la argumentación socrática buscará establecer una analogía entre la opinión y el placer:

Sóc.: Determinemos, pues, aún más claramente lo que se estaba diciendo hace un momento acerca del placer y de la opinión. Opinar (δοξάζειν), ¿es para nosotros algo (τι)?

Prot.: Sí.

Sóc.: ¿Y sentir placer (ἡδεσθαι)?

Prot.: ¡Sí!

Sóc.: Y lo opinado (τὸ δοξαζόμενόν), ¿también es algo?

Prot.: Desde luego.

Sóc.: ¿Y también [es algo] aquello con lo que experimenta placer lo que recibe placer (τό γε ὃ τὸ ἡδόμενον ἡδεται)?

Prot.: Sí, por supuesto.

Sóc.: Entonces, [el sujeto] que opina (τὸ δοξάζον), ya sea que opine correcta o incorrectamente (ἄντε ὀρθῶς ἄντε μὴ ὀρθῶς δοξάζει), nunca suprime el hecho de estar realmente opinando (τό γε δοξάζειν ὄντως).

Prot.: ¿Cómo podría hacerlo?

Sóc.: Entonces también en cuanto a lo que recibe placer (τὸ ἡδόμενον), ya sea que [uno] experimente placer correcta o incorrectamente (ἄντε ὀρθῶς ἄντε μὴ ὀρθῶς ἡδεται), es manifiesto que el hecho de estar realmente experimentando placer (τό γε ὄντως ἡδεσθαι) no se suprimirá nunca.²²

La analogía entre placer y opinión busca mostrar que el placer no puede ser reducido como experiencia al ámbito de la subjetividad.²³ “Aquello con lo que se experimenta placer” puede ser correcto o incorrecto,²⁴ con independencia de que la

²⁰ *Fil.* 36c6-d2; 37e11-38a2.

²¹ *Fil.* 37a ss.

²² *Fil.* 37a1-b3 (trad. M. D. Boeri).

²³ Esta tesis ha sido ya sostenida por Sócrates en *Fil.* 12c1-13d8 y 21a4-d1.

²⁴ La referencia al criterio de la “rectitud” (*Fil.* 37c-e: ὀρθότης) confirma la suposición de que Platón

forma de ese contenido intencional, es decir, el “gozar mismo”, esté en realidad operando.²⁵ La experiencia de placer no existe aislada del contenido del placer, sino que dicha experiencia es constituida como tal cuando algo es experimentado como placentero. En este sentido, no sólo resulta falso el “contenido” de la experiencia, sino también la “experiencia” misma, dado que el contenido intencional determina fundamentalmente la experiencia de placer.²⁶

En la distinción entre el acto de experimentar placer y su contenido intencional se reconoce una determinada concepción sobre la naturaleza del placer. En el *Teeteto* los placeres son comprendidos como tipos de “sensaciones” (αἰσθήσεις).²⁷ Frente a la identificación protagórea de sensación, representación y conocimiento,²⁸ Sócrates intenta mostrar el carácter no judicativo de la sensación y, por tanto, la imposibilidad de afirmar a este nivel el “ser” (οὐσία) y la “verdad” (ἀληθεία).²⁹ El conocimiento “no radica en nuestras impresiones (ἐν μὲν ἄρα τοῖς παθήμασιν), sino más bien en el razonamiento que hacemos acerca de éstas (ἐν δὲ τῷ περὶ ἐκείνων συλλογισμῷ)”.³⁰ En la medida en que el diálogo del alma consigo misma trae como resultado una opinión, la segunda hipótesis del *Teeteto* consistirá en si el conocimiento es opinión verdadera.³¹

En el *Filebo* encontramos la misma distinción entre los ámbitos de la sensación y de la opinión, si bien se conecta en este caso la experiencia de placer con la opinión antes que con la sensación. Si bien la sensación y el recuerdo de ésta originan el placer,³² la experiencia de placer en los seres humanos se extiende más allá de la mera sensación. Los placeres mentales no siempre suponen la sensación: mientras los placeres ligados a la opinión suponen la experiencia sensible, los placeres intelectuales no refieren a un objeto sentido, sino a una idea. Ahora bien, la dependencia de la sensación de los placeres mentales ligados a la opinión no significa que estos placeres se reduzcan al ámbito de la subjetividad, en la medida en que éstos refieren a un estado de cosas susceptible de valor veritativo. Formalmente considerado, los placeres mentales no son ya especies de la “sensación”, sino un tipo particular de “actitudes intencionales o proposicionales”.³³

está haciendo uso de un criterio de verdad epistemológico.

²⁵ *Fil.* 37a2-b9.

²⁶ Cfr. Delcomminette (2003) 217-219.

²⁷ Platón, *Teeteto* 156b3-7.

²⁸ *Teeteto* 152c1-2.

²⁹ *Teeteto* 186c7-e12.

³⁰ *Teeteto* 186d2-5.

³¹ *Teeteto* 187b4-8. Cfr. Marcos de Pinotti (2010) 188-193.

³² *Fil.* 35a6-9.

³³ La consideración de los placeres a la luz de la teoría de las “actitudes proposicionales” ha sido defendida en la filosofía contemporánea por pensadores tan influyentes como Gilbert Ryle y Bernard Williams: Ryle (1954) 58-61; (1963) 139-142; Williams (1959) 57-61.

La analogía entre el placer y la opinión constituye, sin embargo, sólo un momento de la argumentación de Sócrates, lo que se evidencia en el diálogo por la resistencia de su interlocutor. Protarco no pone en duda que la opinión tenga una estructura intencional, pero no acepta que tal estructura sea replicable en el caso del placer. Cuando el contenido de placer se revela como falso, continúa Protarco, resulta la opinión falsa, pero no la experiencia de placer.³⁴ Sócrates se ve de este modo impedido a precisar el tipo de relación que existe entre el placer y la opinión, más allá del planteamiento analógico.³⁵

Mientras que el primer momento de la argumentación se ha concentrado en los placeres en general, en el segundo momento el centro de atención serán los placeres de expectativa. Las expectativas o placeres mentales con respecto al futuro facilitan la comprensión del placer como una actitud proposicional. La anticipación de una satisfacción futura no puede ser meramente sentida, sino que implica necesariamente la representación mental del estado de cosas aún no existente. Dado que nos encontramos en el ámbito de la opinión, este estado de cosas anticipado placenteramente ha de ser contingente y no necesario. La discusión sobre la posibilidad de los placeres falsos y verdaderos se funda, de este modo, en una comprensión del placer como actitud proposicional dirigida intencionalmente a realidades que podrían ser o no ser. Que los placeres pueden ser designados con un valor epistémico, parece ser posibilitado por la valoración de este contenido intencional. Ahora bien, el contenido del placer mental no es idéntico al de la opinión, sino que éste contiene una especie particular de contenido proposicional. Eso es lo que me propongo explicar en el próximo apartado.

3. La producción de las expectativas

Tras haber establecido la analogía fundamental entre el placer y la opinión, Sócrates intentará explicar cómo las opiniones y representaciones se originan a partir de la sensación, para luego conectar estos contenidos mentales con los placeres de expectativa. Para esto Sócrates recurre al caso de la percepción visual: cuando observamos a la distancia un objeto que se nos presenta confusamente, nos vemos obligados a “discernir” (κρίνειν) o categorizar lo visto, generando de este modo una “opinión” (δόξα) en nosotros. Cuando esta opinión a su vez es expresada o hecha pública, lo que tenemos es entonces un “discurso” (λόγος).³⁶

Ahora bien, ¿qué permite al sujeto transformar la sensación en opinión y en discurso racional? Sócrates intenta explicitar este proceso a partir de la imagen del alma como “un libro” en el que actúan sucesivamente un escritor y un pintor:

³⁴ *Fil.* 37e11-38a2.

³⁵ La relación del placer con la opinión es explicada aquí como una relación de “coincidencia”: el placer está “acompañado de opinión” (*Fil.* 37e9; 38a6-7: μετὰ δόξης).

³⁶ *Fil.* 38c5-e8.

Sóc.: La memoria (ἡ μνήμη), al encontrarse con las sensaciones (ταῖς αἰσθήσεσι) en un mismo [punto, junto con] aquellas impresiones afectivas que se refieren a dichas sensaciones (ἃ περὶ ταῦτ' ἐστὶ τὰ παθήματα), me parece que en ese momento es casi como si estuvieran escribiendo discursos en nuestras almas (ἡμῶν ἐν ταῖς ψυχαῖς τότε λόγους). Y cuando este estado afectivo (τοῦτο τὸ πάθημα) escribe la verdad, a partir de ello resulta que en nosotros surgen (ἐν ἡμῖν γιγνόμενοι) no sólo una opinión verdadera, sino también discursos verdaderos. Cuando dicho escriba, en cambio, escribe en nosotros falsedades, resulta lo contrario de verdades.

Prot.: Por supuesto que me parece que es así, y acepto lo que se ha argumentado de este modo.

Sóc.: Acepta entonces que también haya otro artesano en nuestras almas en ese momento.

Prot.: ¿Cuál?

Sóc.: Un pintor (ζωγράφον) que, después del escriba (μετὰ τὸν γραμματιστήν), escribe las imágenes de lo que se ha dicho (τῶν λεγομένων εἰκόνας) en sus almas.

Prot.: ¿Cómo y cuándo decimos que éste [lleva a cabo su tarea]?

Sóc.: Cuando uno, habiendo apartado de la vista o de alguna otra sensación lo que se opinaba y decía entonces, ve en sí mismo (ἐν αὐτῷ ὄρᾳ), en cierto modo, las imágenes de lo opinado y lo dicho. ¿O es que esto no sucede así en nosotros?

Prot.: Sin duda que sí sucede así.

Sóc.: ¿Y no es cierto que las imágenes de las opiniones y de los discursos verdaderos son verdaderas y las de los falsos son falsas?

Prot.: Completamente.³⁷

El papel del escritor y del pintor en la metáfora no parecen difíciles de reconocer: la tarea de la escritura puede ser atribuida principalmente a la “memoria” (μνήμη), mientras que la “imaginación” (φαντασία) parece ser la facultad que traduce la escritura en imágenes. Una primera conclusión que nos permite sacar esta metáfora es que la opinión no es una mera repetición de la sensación, sino que resulta de una síntesis que tiene a la sensación actual sólo como uno de sus elementos. La memoria juega en este sentido un papel fundamental para la producción de un discurso consistente con la realidad. En segundo lugar, la metáfora nos muestra el modo en que se origina el error al nivel de la opinión y la representación. Si la sensación no puede ser en sí misma verdadera o falsa, la producción sintética de la opinión y la consiguiente representación sí pueden serlo. Al parecer la “representación” es entendida en el *Filebo* del mismo modo que en el *Sofista*, a saber, como una “mezcla de percepción y opinión” (σύμμεσις αἰσθήσεως καὶ δόξης), de modo que por medio de ella se afirma algo acerca de algo.³⁸

³⁷ *Fil.* 39a1-c6 (trad. M. D. Boeri).

³⁸ Platón, *Sofista* 264a4-b3.

Debemos concentrarnos en la representación como producto final de la síntesis mental descrita, puesto que es aquí donde se revela el tipo de falsedad de los placeres de expectativa. Ahora bien, como Delcomminette adecuadamente señala,³⁹ la falsedad de la representación puede ser triple: el primer tipo de falsedad, ejemplificado en el caso de los placeres calculativos (41b-42c), es producto de la percepción imprecisa de una realidad a raíz de la distancia temporal entre el sujeto y su objeto.⁴⁰ Un segundo tipo de falsedad, introducido en la crítica a la concepción del placer como ausencia de dolor (42e-44a), se refiere al “concepto” que sintetiza la percepción erróneamente. Ahora bien, en el caso de los placeres de expectativa, la falsedad se da en la representación misma. La imaginación nos permite hacer otra vez presentes sensaciones que no son más actuales⁴¹ y que nos representemos el futuro a partir de estas sensaciones pasadas. El producto de nuestra imaginación se revela como falso cuando la realidad estimada resulta finalmente ser una ilusión.

Tras haber explicitado el proceso de producción de la opinión y la representación, introduce Sócrates la conexión con los placeres de expectativa. En *Filebo* 32b9-c6 había sido definida la “expectativa” (προσδόκημα) como “la espera o anticipación” (τὸ [...] ἐλπίζομενον) placentera y confiable de placeres o la espera dolorosa y temible de dolores. En el primer caso la expectativa puede llamarse propiamente “esperanza” (ἐλπίς), mientras que en el segundo hablamos de “temor” (φόβος). Sócrates retoma aquí el tratamiento de las expectativas reconociendo el hecho de que “a lo largo de toda nuestra vida estamos llenos de esperanzas” (ἡμεῖς δ’ αὖθις διὰ παντὸς τοῦ βίου ἀεὶ γέμομεν ἐλπίδων). Esta constatación advierte de la importancia de la discusión de los placeres de expectativa para la pregunta por la vida buena. Las esperanzas como disposiciones afectivas son fundamentales para la praxis humana, puesto que “todos” los contenidos mentales se disponen para la comprensión del futuro.⁴² Ahora bien, las esperanzas de las que estamos llenos no son otra cosa que discursos (escritos) e imágenes (pintadas) en nosotros.⁴³ Que las esperanzas sean discursos no quiere solamente decir que ellas se refieran a determinadas creencias, sino, más aún, que las esperanzas suponen un conjunto de creencias que pueden incluso estructurarse como una determinada visión de mundo. Por esto es evidente que los placeres de expectativa no se relacionan accidentalmente con su contenido, sino que éstos “llegan a ser”

³⁹ Delcomminette (2003) 224-225.

⁴⁰ Cfr. Gosling (1975) 219-220; Hampton (1990) 60.

⁴¹ *Fil.* 39b9-c2.

⁴² *Fil.* 39e4-6. La distinción entre experiencias placenteras referidas a distintas instancias temporales confirma la suposición de que las esperanzas no tratan de “lo que siempre se ha dicho que existe” (*Fil.* 16c9: ὄντων τῶν ἀεὶ λεγομένων εἶναι), sino tan sólo “acerca lo que será” (*Fil.* 39e1-2: περὶ δὲ τὸν μέλλοντα) y, en ese sentido, refieren a un estado de cosas contingente.

⁴³ *Fil.* 40a6-7.

precisamente por medio de un discurso racional.⁴⁴ Los placeres referidos al futuro implican la actividad racional de la “deliberación” o “cálculo” (λογισμός).⁴⁵

La explicación discursiva de las esperanzas no debe, sin embargo, conducir al error de identificar sin matices la opinión con el placer de expectativa. Las “esperanzas” son discursos de un tipo particular. El contenido mental de la esperanza no es lo “opinado” sobre el futuro, sino lo “esperado” de éste. Los discursos que producen las expectativas disponen al sujeto afectivamente con respecto a una representación del futuro.⁴⁶ En este sentido, el contenido *proposicional* de la esperanza tiene que incluir también una orientación *afectiva* o *disposicional*.⁴⁷ En el caso de las esperanzas, la producción sintética de la opinión a partir de la sensación y del recuerdo parece incluir también un momento afectivo primario.⁴⁸ Los discursos que motivan las expectativas no consisten, en este sentido, en una deliberación sobre el futuro más *probable*, sino más bien en una disquisición sobre lo *conveniente* y *atractivo* para el sujeto en el futuro.⁴⁹

Esta precisión es fundamental para no perder de vista la naturaleza misma del placer como un “camino hacia el propio ser” (τὴν εἰς τὴν αὐτῶν οὐσίαν ὁδόν). El “ser vivo” (ἔμψυχον) está por naturaleza conformado por los géneros ontológicos de lo “ilimitado” (ἄπειρον) y el “límite” (πέρας), de modo que está sujeto a la generación y la destrucción.⁵⁰ Cuando la armonía del ser vivo se destruye, se experimenta dolor,

⁴⁴ Si bien en el primer argumento la relación de la opinión y el placer era analógica, en este caso podemos hablar de una “relación causal” entre la creencia y el placer (*pace* Bravo): Bravo (2003) 154. No es “aquello en lo que el sujeto se place”, es decir, el contenido mental del placer, lo que causa la experiencia placentera, sino el conjunto de creencias que sustentan y posibilitan este contenido.

⁴⁵ *Fil.* 21c5-6.

⁴⁶ De la misma manera afirma Frede que nos alegramos o entristecemos de un estado de cosas porque éste se nos muestra bajo un determinado “supuesto” (*Annahme*) o “descripción” (*Beschreibung*): Frede (1997) 252-253. No hay que olvidar, sin embargo, que el supuesto que motiva la esperanza y el temor no es meramente del orden “descriptivo”, sino que se refiere a lo conveniente o inconveniente para el sujeto.

⁴⁷ Cfr. Mesch (2010) 133-134.

⁴⁸ La descripción de la tarea del “escritor” deja espacio para una interpretación en este sentido. La memoria se combina con la sensación y con “aquellas afecciones que se refieren a dichas sensaciones” (ἃ περὶ ταῦτ’ ἐστὶ τὰ παθήματα) para producir opiniones y discursos en el alma del sujeto (*Fil.* 39a1-3). Algunos interpretan estas “afecciones” concomitantes como la participación de otras facultades cognitivas. Cfr. Frede (1997) 50; Delcomminette (2003) 221-222. Otros entienden esta referencia como una apertura a un momento afectivo en la constitución de la síntesis de la opinión. Cfr. Hackforth (1958) 75, n. 1; Mesch (2010) 133; Boeri (2012) 260, n. 225. En este trabajo seguimos esta segunda lectura.

⁴⁹ Russell subraya que las creencias e imágenes que posibilitan las expectativas no entregan un mero reporte sobre el estado de cosas, sino que se aparecen al sujeto “a través del lente de la satisfacción” (*through the lens of satisfaction*): Russell (2005) 178. Las expectativas dan razón de qué es “significativo” y “prioritario” para cada sujeto, al consistir en actitudes (proposicionales) que suponen una carga valorativa: Russell (2005) 182.

⁵⁰ *Fil.* 32a8-b1.

mientras que el restablecimiento de tal armonía genera placer.⁵¹ Si bien no todo tipo de placer involucra la previa percepción de dolor,⁵² en el caso de los placeres de expectativa se mantiene en lo fundamental el modelo del placer como restablecimiento de una armonía perdida.⁵³ La esperanza no es otra cosa que la “expectativa de una repleción” y, en ese sentido, involucra tanto placer por la representación de la repleción futura como dolor por la percepción del vacío actual.⁵⁴ La expectativa supone, por tanto, la estructura de los “placeres mezclados con dolor”.⁵⁵ La producción de las expectativas incluye, a diferencia de las opiniones y discursos *apáticos*, tanto la memoria del estado natural como la percepción del vacío actual. Sólo de esta manera el objeto de la expectativa aparece al sujeto como *esperable* y *placentero*. Esto significa en último término que el sujeto se representa *a sí mismo* alcanzando y gozando de un estado de cosas en el horizonte del futuro.⁵⁶

El carácter tanto proposicional como afectivo-disposicional de las expectativas hace necesario la introducción de un tercer momento en la argumentación que considere la moralidad del sujeto de las expectativas. Con respecto a la comprensión de la falsedad del placer el análisis de este último aspecto tiene dos consecuencias fundamentales. En primer lugar, se mostrará que las expectativas no sólo pueden ser evaluadas epistemológicamente, sino que deben también ser consideradas desde una perspectiva moral. Las buenas expectativas son, por una parte, reflejo de una mesurada y atinada pretensión de satisfacción en el futuro y, en ese sentido, son producidas por un determinado talante moral; por otra parte, la realización o no realización de determinadas expectativas puede modificar a su vez la propensión afectiva y el comportamiento moral del sujeto. En segundo lugar, el análisis del sujeto nos permite juzgar la verdad de las expectativas más allá de su constatación empírica. Si bien los discursos en los que se fundan las expectativas resultan ser falsos cuando lo esperado o lo temido se muestra como *irreal*, es posible determinar en cierto modo *a priori* la verdad o falsedad de la expectativa si nos concentramos en el sujeto de la expectativa antes que en el contenido de la representación.

4. El sujeto de las esperanzas

En el tercer momento del argumento de *Filebo* 36c-41b Sócrates conecta la falsedad y verdad de la expectativa con la maldad y bondad respectivas del sujeto. Para justificar esta conexión Sócrates introduce una consideración de orden ético-religiosa:

⁵¹ *Fil.* 32b2-4.

⁵² *Fil.* 51b-53d.

⁵³ Así lo sugiere el hecho de que Sócrates recuerde que en los placeres de expectativa se goce por anticipado (προχαίρειν) un placer corpóreo (*Fil.* 39d2-5).

⁵⁴ *Fil.* 36a7-b2.

⁵⁵ *Fil.* 47c2-d4.

⁵⁶ *Fil.* 40a9-12.

Sóc.: El hombre justo (δικαίος ἀνὴρ), piadoso y totalmente bueno, ¿no es acaso amado de los dioses (θεοφιλής)?

Prot.: Por supuesto.

Sóc.: ¿Y qué? El que es injusto y totalmente malo, ¿no es acaso lo contrario de aquél?

Prot.: ¿Cómo no habría de serlo?

Sóc.: Todo ser humano, como estábamos diciendo hace un momento, ¿está lleno de muchas esperanzas (πολλῶν μὴν ἐλπίδων [...] γέμει)?

Prot.: Sí, por cierto.

Sóc.: Y las que denominamos “esperanzas”, ¿son discursos en cada uno de nosotros (λόγοι μὴν εἰσὶν ἐν ἑκάστοις ἡμῶν)? Prot.: Sí.

Sóc.: Y, a no dudarlo, las apariencias (τὰ φαντάσματα) están pintadas (ἐξωγραφημένα): muchas veces uno ve (τις ὄρᾳ) que hay para sí mismo (ἑαυτῷ) una abundante cantidad de oro y, en él, muchos placeres (ἐπ’ αὐτῷ πολλάς ἡδονάς). No hay duda de que también ve (καθορᾳ) que él mismo (αὐτὸν) está, en sí mismo (ἐφ’ αὐτῷ), pintado (ἐνεξωγραφημένον) y que siente un intenso placer (χαίροντα σφόδρα).

Prot.: ¡Por supuesto!

Sóc.: Digamos entonces que, de estas pinturas, son la mayor parte de las veces (ὡς τὸ πολὺ) verdaderas las que se presentan a los buenos por el hecho de ser [éstos] amados de los dioses (διὰ τὸ θεοφιλεῖς); [las que se les presentan] a los malos, en cambio, son la mayor parte de las veces (ὡς αὐτὸ πολὺ) lo contrario. Lo diremos, ¿no?

Prot.: Sin duda, tenemos que decirlo.⁵⁷

El argumento ético-religioso hace mención a una tesis defendida también en otros diálogos, a saber, que el bueno es amado por los dioses, mientras que el malvado no lo es.⁵⁸ Sócrates apela aquí a una suerte de nexo causal entre el favor de los dioses y la verdad de las expectativas: mientras los buenos se representan el futuro correctamente, “*porque* son amados por los dioses” (διὰ τὸ θεοφιλεῖς), los malvados, al no ser favorecidos, tienen representaciones falsas. Esto explicaría por qué los malvados se gozan en lo falso y se duelen en lo verdadero.⁵⁹ La dificultad de este argumento estriba en la interpretación del nexo causal entre el favor de los dioses y la verdad de las expectativas. Brandt considera que este pasaje debe leerse en dos niveles: por una parte, los dioses se presentan como “garantes” de las esperanzas del bueno *para Protarco*, quien es inmediatamente convencido por causa de su visión “utilitaria” de la relación de los dioses con los hombres; por otra parte, *el dialéctico*, quien se relaciona con la divinidad de modo no utilitario, entiende que las esperanzas del bueno ya no se encuentran en el nivel de la opinión (δόξα), sino más bien en el del

⁵⁷ *Fil.* 39e11-40b7 (trad. M. D. Boeri).

⁵⁸ *Fil.* 39e11-40a1. Cfr. Platón, *República* X 621e2-613b9.

⁵⁹ *Fil.* 40b2-8.

conocimiento seguro (*ἐπιστήμη*).⁶⁰ No creo, sin embargo, que sea necesario suponer dos lecturas para entender la afirmación socrática. Puede ser útil para esto revisar el pasaje a la luz de algunas afirmaciones del libro IV de las *Leyes*. Aquí es Dios presentado como la “medida de todas las cosas”, en oposición a la afirmación relativista de Protágoras.⁶¹ El hombre conoce de esta manera la verdad según se aproxime a esta medida y aprenda a relacionarse con la divinidad correctamente.⁶² A partir de estas premisas puede explicarse la afirmación del Ateniense de que las esperanzas del bueno son acertadas *dada* la concordancia con Dios.⁶³ El pasaje del *Filebo* puede interpretarse de la misma manera. Las esperanzas se refieren al mundo de lo que deviene y, dentro de este ámbito, a los acontecimientos propiamente humanos. El favor de los dioses *muestra* que la actitud del bueno frente al futuro concuerda con sus posibilidades e incluso está en armonía con el orden cósmico.⁶⁴ Con respecto a este orden el bueno *no espera* propiamente, sino que conoce que se encuentra frente a un todo racional y teleológicamente orientado, en el cual el hombre no es fin sino sólo parte; con respecto a los asuntos humanos el bueno *espera* ateniéndose a sus reales necesidades y a sus posibilidades a la mano. En conclusión, lo “divino” afecta sólo indirectamente los asuntos humanos, dado que las expectativas tienen su origen antes que todo en los deseos, placeres y dolores de cada individuo.⁶⁵ No se trata por tanto de que la divinidad “pinte” las esperanzas del sujeto, sino más bien de que las representaciones del bueno (y piadoso) concuerden con el orden divino, siendo esta concordancia con la medida de todas las cosas lo que hace a éstas verdaderas.⁶⁶

Ahora bien, el ejemplo del oro permite comprender mejor el origen psicológico de las representaciones “pintadas” sobre el futuro. Las “apariencias” (*φαντάσματα*) placenteras sobre el futuro actúan en el sujeto de modo tan efectivo como la representación de algo verdadero. Así, podemos representarnos en posesión de una gran cantidad de oro que nos garantiza grandes placeres y, en esta representación, vernos “en sí mismos” (*ἐφ’ αὐτῷ*) pintados y experimentando *ya* un inmenso placer.⁶⁷ Este ejemplo nos permite hacer dos alcances: en primer lugar, la dimensión epistemológica se conecta con la ética, en la medida en que la esperanza excesiva por determinada *especie* de cosas se revela como incompatible con una vida buena. Quien guarda en

⁶⁰ Cfr. Brandt (1977) 14-15. Brandt busca justificar así la aplicación de un criterio de verdad “ontológico” a los placeres de expectativa. Aunque el autor no haga ninguna referencia a las Ideas, éstas están operando desde el momento en que se distinguen tajantemente los niveles epistémicos de la opinión y del conocimiento.

⁶¹ Platón, *Leyes* IV 716a-b.

⁶² *Leyes* IV 716c-d.

⁶³ *Leyes* IV 718a-b.

⁶⁴ Cfr. *Leyes* III 687c.

⁶⁵ Cfr. *Leyes* V 732e-733d.

⁶⁶ Esta perspectiva se sustenta también en la visión no mercantilista de la relación con la divinidad de *Eutífrón* 10a-11b. Cfr. Bravo (2003) 170.

⁶⁷ *Fil.* 40a9-12.

sí esperanzas desmesuradas con respecto a la posesión material parece mantener una orientación de vida equivocada. En segundo lugar, el ejemplo indica que la causa de la falsedad es el carácter “aparente” de las representaciones.⁶⁸ El “oro” es moneda de cambio para la adquisición de placeres de todo tipo y, de esta manera, sirve para ejemplificar que la “apariencia” de la representación no se encuentra tanto en el estado de cosas representado (“la posesión de una cantidad de oro”) como en la valoración afectiva de esta representación (“los placeres que promete garantizar”). Ahora bien, la representación placentera de la riqueza nos engaña en la medida en que nosotros mismos estamos “pintados” con el placer anticipado. La falsedad de las expectativas se funda en una “ilusión” que experimenta el sujeto por causa de su carencia moral, en la medida en que el sujeto juega un papel activo en la producción de sus expectativas. El malvado se goza en lo falso, porque se engaña a sí mismo con respecto a lo realmente verdadero. La causa de este autoengaño se encuentra, a mi parecer, en la ignorancia con respecto a las propias necesidades y posibilidades.⁶⁹

Este doble tipo de ignorancia se muestra en el hecho de que los falsos placeres “imitan a los verdaderos hasta un punto extremadamente ridículo” (μεμμημέναι μέντοι τὰς ἀληθεῖς ἐπὶ τὰ γελοιώτερα).⁷⁰ Teisserenc ha propuesto interpretar estas líneas a la luz de la disquisición sobre la naturaleza de lo “ridículo” (γελοῖον).⁷¹ El actor cómico y ridículo actúa como si el futuro le deparase muchos éxitos, mientras que el espectador tiene la seguridad de que todas esas expectativas van a fracasar. El contraste entre la posición del actor y el espectador evidencia que la causa de las falsas expectativas es la “ignorancia” (ἄγνοια) con respecto a lo que cabe esperar. Ahora bien, esta “disposición” (ἔξις) responde a una suerte de “estado afectivo” (πάθος) fundamental del sujeto, a saber, el ‘no conocerse a sí mismo en absoluto’ (τὸ μηδαμῆ γινώσκειν αὐτόν) con respecto a sus bienes (κατὰ χρήματα), a la propia apariencia (κατὰ τὸ σῶμα) y a la excelencia moral (ἀρετή). Estos tres aspectos se ordenan jerárquicamente, de modo que la falta de conocimiento con respecto a la propia excelencia moral y, en particular, de la propia “sabiduría” (σοφία), constituye el mayor mal de todos para el sujeto.⁷²

El ejemplo del oro puede así interpretarse bajo la forma de la ignorancia con respecto a los propios bienes. El bueno no puede ser cegado por el oro, porque sus apetitos se ordenan primariamente a la satisfacción de otras necesidades de orden superior, las cuales no pueden ser garantizadas por riqueza alguna.⁷³ El bueno actúa y espera según una “jerarquía de bienes”. Este criterio que podríamos llamar “axio-

⁶⁸ Las “apariencias” (φαντάσματα) a diferencia de las “imágenes” (εἰκόνες) ponen de hincapié el carácter subjetivo de las representaciones mentales. Cfr. Platón, *Sofista* 235c-236c.

⁶⁹ Cfr. Kenny (1960) 51-52.

⁷⁰ *Fil.* 40c5-6.

⁷¹ *Fil.* 48c ss. Cfr. Teisserenc (1999) 293-296.

⁷² *Fil.* 48c7-49a6.

⁷³ Cfr. Hampton (1990) 59.

lógico” u “ontológico” determina la verdad o falsedad que resulte a nivel epistemológico, aunque no es suficiente. Las esperanzas más seguras son las que se fundan en lo más “constante en el tiempo” y más “propio del hombre”. En este sentido, la esperanza en bienes materiales adolece de la inseguridad fundamental de que nadie puede garantizar su riqueza frente a las vicisitudes (a diferencia de la virtud). El peligro es, sin embargo, mucho mayor si el sujeto desconoce las propias posibilidades para volverse rico o proteger su riqueza. Así, el bueno conoce además las propias posibilidades y produce expectativas oportunas y realistas, las cuales tendrán mayor probabilidad de ser confirmadas en el futuro. La deliberación que da lugar a las expectativas requiere, por consiguiente, de este doble conocimiento de sí mismo para originar representaciones verdaderas sobre el futuro.

Estas reflexiones permiten comprender mejor la especificidad de los placeres de expectativa frente a otras actitudes proposicionales. Un “pronóstico” u opinión sobre el futuro considera el estado de cosas pronosticado como *posible* o *probable*, pero no lo *anticipa* como *esperable*. Lo “esperable” no es del todo *seguro*, puesto que existe siempre una distancia entre la esperanza y su satisfacción. Esta inseguridad no destruye sin embargo las expectativas del esperanzado, en la medida en que éste cree, a diferencia del “desesperanzado”, que las dificultades pueden ser superadas.⁷⁴ La esperanza no es por consiguiente tampoco una forma de “ensoñación” o “deseo de lo inalcanzable”.⁷⁵ Ahora bien, a la posibilidad de realización de la expectativa se conecta el hecho de que ésta corresponda a una necesidad del sujeto. El objeto mental de la esperanza consiste fundamentalmente en lo contrario del estado defectivo presente del sujeto. Por consiguiente, la expectativa del oro produce placer *anticipado* no porque el oro *pinte* placeres en el alma del sujeto, sino más bien porque éste *se representa* a partir de la imagen del oro la posibilidad de la adquisición de placeres. Ahora bien, en la medida en que al sujeto *se le aparece* tal estado de cosas como lo contrario de su estado defectivo, puede decirse que el “brillo del oro” es lo que lo ha cegado.

Es necesario considerar un último aspecto de la argumentación socrática para entender la naturaleza particular de la verdad y falsedad de las expectativas. Si las posibilidades para satisfacer ciertas expectativas son realistas y hacen al sujeto realmente feliz, es algo susceptible de ser verificado por la experiencia. Sin embargo, Sócrates no afirma que “en todos los casos” las esperanzas del bueno sean mejores que las del malo, sino que esto ocurrirá “la mayoría de las veces” (ὡς τὸ πᾶσι).⁷⁶ Esta visión optimista sugiere que, si bien *por accidente* puede ser el malo exitoso y el bueno desgraciado, *a la larga* el primero no satisface sus expectativas, mientras que el segundo sí lo hace. Las esperanzas se muestran como verdaderas no porque

⁷⁴ Cfr. Gadamer (2000) 122-123.

⁷⁵ Cfr. Russell (2005) 179.

⁷⁶ *Fil.* 40b2-3.

se realicen en una ocasión particular, sino más bien porque *en el tiempo* se revelan como acertadas.

Si las buenas expectativas se corroboran tan sólo en una perspectiva a largo plazo, es necesario considerar también el modo en que el bueno modifica sus expectativas en el tiempo, en la medida en que éstas no siempre serán satisfechas. Si bien Platón no se refiere aquí directamente a un proceso de habituación y modificación de las expectativas, me parece útil hacer eco de la reflexión de Gadamer sobre la “frustración de las expectativas” en su interpretación de este pasaje.⁷⁷ Cuando las representaciones placenteras se desenmascaran como ilusiones, el sujeto no sólo padece el vacío de la insatisfacción actual, sino que se duele en mirada retrospectiva de las falsas esperanzas del pasado. La desvaloración de la esperanza recordada agrava entonces la decepción y confirma *de facto* la maldad de la expectativa. La frustración muestra así la falsedad de la anticipación de placer y hace tal recuerdo doloroso. Esta experiencia de contraste y de dolor puede, sin embargo, dar lugar al reconocimiento de los límites de las propias posibilidades y así incitar a la modificación de las expectativas erradas. Este análisis encuentra ciertamente asidero en la filosofía platónica. En primer lugar, la frustración de las expectativas refiere al fenómeno del “desengaño” como condición de posibilidad para la modificación de un estado habitual. Este fenómeno tiene una relevancia fundamental a nivel dialógico, ético y político en los diálogos platónicos.⁷⁸ En segundo lugar, es decisivo para la crítica socrática al hedonismo el hecho de que los falsos placeres y, en este caso, las falsas esperanzas, traigan consigo dolor.⁷⁹ El caso de las expectativas frustradas puede, en este sentido, entenderse al modo de la desesperanza como una suerte de “doble dolor”.⁸⁰

Hemos intentado mostrar en este apartado el papel del carácter afectivo y moral del sujeto para la conformación de expectativas verdaderas y falsas. La verdad de las esperanzas como disposiciones placenteras respecto al futuro se encuentra fundamentalmente en la coincidencia entre las necesidades y posibilidades *reales* del sujeto con los discursos e imágenes que éste reproduce en sí mismo.⁸¹ Esta correspondencia garantizaría el éxito de las expectativas en una consideración de largo plazo: el bueno garantiza para sí una vida más placentera, mientras que las esperanzas falsas conducen a una vida de frustración y dolor. De este modo, se completa la

⁷⁷ Gadamer (2000) 124.

⁷⁸ Cfr. Platón, *Gorgias* 485a-b; 509a-c y *Leyes* IX 854d-855a; X 907d-910d.

⁷⁹ La ignorancia sobre sí mismo es causa de muchas desgracias, tanto para el ignorante mismo (en el caso del débil y risible) como para los que lo rodean (en el caso del poderoso y temible) (*Fil.* 49a-c).

⁸⁰ *Fil.* 36b11-c1.

⁸¹ Bossi defiende una posición similar al sostener que los placeres son falsos cuando el cuerpo y el alma no experimentan *realmente* placer: Bossi (2008) 252. De esta manera, la verdad de la esperanza se fundaría en un determinado orden anímico del sujeto: Bossi (2008) 257. En mi opinión, la verdad de las expectativas no se halla tanto en un orden del alma, como en la coincidencia del estado disposicional con el contenido proposicional.

refutación socrática de la tesis sensualista del placer de Protarco. El placer no sólo puede ser cualificado como verdadero o falso, sino que la falsedad del placer tiene como consecuencia la negación de la misma experiencia placentera, por causa del dolor que la falsedad trae consigo. En la medida en que la referencialidad del placer involucra también la modificación de la percepción subjetiva de la experiencia de placer, la tesis sensualista resulta finalmente refutada en sus bases.

A partir del ideal de la “buena mezcla de placer y entendimiento” de *Filebo*, puede decirse que la vida de placeres verdaderos, es decir, de placeres experimentados *en lo verdadero*, implica también una vida de placeres *realmente* experimentados. El ser humano que gobierna su vida por un proyecto racional no se concentra en la consecución de los placeres que *en cada caso* se le presentan, porque en una mirada a largo plazo determinados placeres no sólo impedirán el gobierno de la razón sino que incluso serán obstáculo para el nacimiento de otros placeres. La vida buena es, por consiguiente, una “vida placentera a largo plazo”, es decir, una vida que no buscando en cada caso el placer, sino el bien, es con el tiempo, sin embargo, la vida más placentera.

5. Verdad práctica como modelo de la verdad de los placeres de expectativa

A partir del análisis del discutido pasaje de *Filebo* 36b-41c he intentado mostrar que el concepto de verdad con el que Sócrates califica a los placeres de expectativa no debe ser considerado de manera exclusiva. Por una parte, a la base de esta discusión subyace una comprensión del placer como una “actitud proposicional”. La centralidad del criterio epistemológico de verdad no impide, por otra parte, la participación de otros criterios en la determinación de las expectativas. Una consideración ontológica o axiológica del objeto de las expectativas juega una función fundamental en la deliberación sobre lo que el sujeto ha de esperar. A su vez la consideración moral revela que las expectativas dependen de la valoración que el sujeto tiene del futuro a partir de su conocimiento sobre sus propias posibilidades y necesidades.

Este uso no significa que Platón confunda estos criterios de verdad.⁸² Por una parte, la jerarquización ontológica de los placeres sirve como “criterio” para la determinación de expectativas verdaderas en el orden epistemológico, es decir, en la correspondencia entre lo esperado y la realidad. Por otra parte, las consideraciones epistemológica y moral de los placeres de expectativa no constituyen dos especies de “falsos placeres”, sino dos condiciones de una única especie de falsedad. Por esta razón, creo adecuado intentar formular un *único* concepto de verdad que considere los distintos aspectos envueltos en el tratamiento socrático de los placeres de expectativa.⁸³

⁸² Pace Gosling (1975) 211-213.

⁸³ Un concepto de verdad también válido para las demás disposiciones emocionales. Cfr. *Fil.* 40e2-4.

Ahora bien, me parece que en el concepto aristotélico de verdad práctica podemos encontrar un modelo útil para la formulación de un concepto de verdad que conecte lo epistemológico con lo moral. Según Aristóteles, mientras que “en el pensar” (ἐν διανοίᾳ) se dan la afirmación y la negación, “en el deseo” (ἐν ὁρέξει) encontramos el perseguir y el evitar. Dado que la “virtud ética” (ἠθικὴ ἀρετή) es una “disposición ordenada a la decisión” (ἔξις προαιρετικῆ) y la decisión consiste en “un *deseo* dirigido por el *razonamiento*” (ὄρεξις βουλευτικῆ), lo “bueno o virtuoso” en la decisión tiene que conjugar en sí los ámbitos del pensar y del deseo. Se requieren, de esta manera, tres condiciones para que una decisión sea efectivamente virtuosa: i) que el pensamiento sea adecuado, ii) que el deseo sea correcto y iii) que lo que persigue el deseo y lo que afirma el pensamiento sean idénticos. Aristóteles llama a este modo de pensar y a esta verdad “prácticos”, puesto que culminan en una determinada acción.⁸⁴

En el pasaje analizado encontramos análogamente la interacción de los ámbitos racional (doxástico) y afectivo (placentero).⁸⁵ En primer lugar, el estado de creencias que posibilita las esperanzas puede comprenderse como una deliberación racional sobre lo conveniente para el sujeto según sus necesidades y posibilidades. En segundo lugar, esta deliberación sólo es conducida con éxito si quien la realiza se conoce a sí mismo y guarda a su vez una disposición “afectiva” para gozar de lo verdadero. El bueno *espera y se goza* en lo verdadero; el malvado se place por el contrario en lo falso. Así, en tercer lugar, parece razonable explicar el tipo de verdad característico de las expectativas como una suerte de correspondencia o adecuación entre el estado afectivo-disposicional y el componente proposicional de la expectativa. La evaluación epistemológica del placer apunta, por consiguiente, a la posibilidad de que *efectivamente* el estado afectivo sea “racionalmente templado”. Mientras que la creencia requiere de una base disposicional para ser concretizada en el futuro, la realización o frustración de tales estados de creencia modifican a su vez la disposición del sujeto con respecto a lo bueno y verdadero. El “sentirse bien cortoplacista” es así encauzado a una “vida buena de largo plazo” por medio de un proyecto de vida organizado racionalmente.

La aplicación del modelo de verdad práctica aristotélica a los placeres de expectativa debe, sin embargo, hacerse cargo también de sus diferencias respecto a la propuesta presentada. A diferencia del planteamiento ético aristotélico, Platón se ciñe en el *Filebo* al modelo cosmológico del “demiurgo”, expuesto con más detalle en el *Timeo*,⁸⁶ para tratar la pregunta por la vida buena. Además de existir una relación de dependencia del hombre con el cosmos, lo que existe a nivel cósmico se puede

⁸⁴ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, VI, 1139a21-31.

⁸⁵ La interacción e integración de estos ámbitos es uno de los temas fundamentales del *Filebo*. El ideal de una vida adecuadamente mezclada de placer y entendimiento responde precisamente a esta tarea.

⁸⁶ Platón, *Timeo* 30b4-31a1.

reconocer analógicamente en el hombre.⁸⁷ Así como el demiurgo introduce “límites” en la indeterminación de los contrarios (e.g. “grave-agudo”), produciendo una “sustancia mezclada que ha llegado a ser” (μεικτὴν καὶ γεγενημένην οὐσίαν)⁸⁸ (e.g. “armonías musicales”), la razón humana puede introducir límites en su alma y en su cuerpo. Así, por ejemplo, conocimientos técnicos como la gimnasia, la medicina y la música sirven al ser humano al restablecimiento de las desarmonías corporales y al temple de los afectos desordenados del alma.⁸⁹ La misma función productiva puede reconocerse en la producción de los placeres de expectativa. La carencia sentida y el llenado representado constituyen en el caso de la expectativa un modo de “indeterminación” entre contrarios. La supresión (relativa) de esta tensión por la correspondencia del estado de creencia y la situación afectiva del sujeto puede entenderse de este modo como la introducción de un “límite” racional y la producción de una mezcla armónica (esperanzas realistas y bien templadas). Esta producción supone también una suerte de “arte”, a saber, el arte del “autoconocimiento”.

Ahora bien, a partir del uso del modelo del demiurgo pueden formularse dos objeciones a la aplicación del concepto de verdad práctica. En primer lugar, este modelo parece no considerar el carácter específico de la “praxis” como un modo de pensar distinto del pensar “técnico o productivo”. Esto se reconocería en el hecho de que la reflexión del *Filebo* se concentra en la producción de “mezclas” antes que en la realización de “acciones”. En el caso particular de los placeres de expectativa la acción no jugaría papel alguno, de modo que difícilmente podríamos aquí hablar de un pensar “práctico”. En segundo lugar, el modelo del demiurgo no parece hacerse cargo del carácter “activo” del placer al tratarlo como “material” para la formación de la mezcla. Mientras que la verdad práctica implica un *desear* correctamente, los placeres de expectativa consisten en un *gozarse* o *alegrarse* en la anticipación de lo verdadero. Lo que permite a Aristóteles elaborar una teoría de la acción es precisamente la consideración del deseo como principio de la deliberación racional en la medida en que se dirige al fin de la acción.

Las objeciones propuestas no menoscaban, en mi opinión, la analogía sostenida entre la verdad práctica de Aristóteles y la valoración epistémica de los placeres de expectativa del *Filebo*. En primer lugar, la idea del hombre como demiurgo de sí mismo no debe ser interpretada estrictamente como un modo de producción técnica. La “mezcla” de ilimitado y límite, y la consiguiente de placer y entendimiento no son meras combinaciones de elementos, sino que dan lugar a un nuevo modo de ser. Ahora bien, la razón humana no es sólo “causa” del ser de la mezcla, sino que también es ella misma uno de los elementos a ser mezclados.⁹⁰ El carácter *inmanente* del

⁸⁷ *Fil.* 29b2-30a7.

⁸⁸ *Fil.* 27b9-10.

⁸⁹ *Fil.* 30a9-b8.

⁹⁰ Cfr. Teisserenc (2010) 344-347.

arte de mezclar se asemeja al modo de ser de la *praxis*. En segundo lugar, el aspecto desiderativo no es en el *Filebo* sólo condición del placer, sino que se identifica con la experiencia mixta de placer y dolor.⁹¹ Los placeres de expectativa encierran, por cierto, también esta estructura desiderativa.⁹²

En conclusión, los placeres como un modo del *sentirse o encontrarse uno mismo* frente a la realidad, dicen “verdad” o “falsedad” del sujeto. A la coincidencia entre el estado afectivo y el estado de creencia podríamos llamarla una verdad “*patética*”. Aristóteles reconoce ciertamente que el término medio del virtuoso se refiere tanto a las acciones como a las pasiones y, por consiguiente, al modo en que experimentamos placer y dolor.⁹³ Los placeres de expectativa están, en cambio, más íntimamente conectados con la acción. Las esperanzas no son meros deseos del estado contrario al actual, sino que implican la pretensión de ser satisfechas. La esperanza conduce así *necesariamente* a la acción para dar alcance en la realidad a la alegría anticipada.⁹⁴ La realización de la expectativa no es indiferente con respecto al estado afectivo precedente: su confirmación o frustración modificará a su vez la disposición afectiva. La acción se revela de este modo, en el caso de los placeres de expectativa, también como el resultado de una correspondencia y, por tanto, como un modo de ser “verdadero”.

6. A modo de conclusión

En este trabajo he intentado mostrar a partir de una interpretación del pasaje de *Filebo* 36c-41b la necesidad de comprender los placeres de expectativa utilizando distintos criterios de verdad. Para esto comencé analizando la analogía entre opinión y placer con la intención de mostrar que el placer incluye una estructura intencional, de modo que no puede ser reducido a la sensación. A continuación, me concentré en el análisis de las líneas 38c-40a para explicar cómo la verdad y falsedad de las opiniones y representaciones producen expectativas. Éstas son producto de una deliberación racional que apunta a lo esperable y conveniente para el sujeto. La consideración de la definición del placer en general y de los placeres mentales en particular (*Fil.* 32a7-c6) permite comprender que la expectativa además de referir a un contenido proposicional, supone también un aspecto afectivo-disposicional para ser comprendida a cabalidad. En un siguiente apartado traté de mostrar a partir del último momento de la argumentación (*Fil.* 40a-41b) que la verdad de las expectativas se conecta con el carácter moral del sujeto. La comprensión del argumento ético-religioso a la luz de algunos pasajes de *Las Leyes* como la interpretación del ejemplo

⁹¹ Cfr. *Fil.* 34e-35d.

⁹² Cfr. *Fil.* 36a7-c1.

⁹³ Aristóteles, *Ética a Nicómaco* II, 1104b13-16; 1107a2-5.

⁹⁴ Cfr. Russell (2005) 175.

del oro a partir del análisis de “lo ridículo” (*Fil.* 48c-49a) permiten explicar cómo la ilusión con respecto al futuro nace de una doble ignorancia del sujeto con respecto a sus necesidades y posibilidades, y en qué medida el criterio de verdad ontológico sirve a la determinación del contenido de las expectativas. El bueno puede a su vez garantizar que sus esperanzas serán satisfechas a largo plazo a partir de su capacidad de aprendizaje cuando las expectativas de corto plazo son frustradas, como sugiere Gadamer. Finalmente, volviendo sobre la pregunta inicial acerca de los criterios de verdad, argumenté a favor del uso del modelo de la verdad práctica expuesta por Aristóteles en el libro VI de su *Ética a Nicómaco* para la mejor comprensión de la verdad de los placeres de expectativa del *Filebo*. Por una parte, los placeres de expectativa no sólo se refieren a un contenido doxástico, sino que son producidos a partir de una deliberación racional acerca de lo conveniente para el sujeto. Los discursos y las representaciones acerca de lo conveniente dependen, por otra parte, de las disposiciones del sujeto según su estado de carencia y su conocimiento acerca de su propio estado afectivo. Así, los placeres de expectativa serán verdaderos cuando las disposiciones del sujeto no sólo coincidan con el contenido de las expectativas, sino que sean disposiciones que se ordenen a la satisfacción de la vida buena del hombre.

Si mi propuesta interpretativa está en la dirección correcta, no sólo la argumentación sobre la falsedad de los placeres de expectativa mostraría, por una parte, ser consistente, sino que la teoría general de la falsedad de los placeres podría ser vista bajo una nueva luz. Aún más, si consideramos esta hipótesis en el contexto más amplio de la propuesta ética del *Filebo*, podría anticiparse una comprensión del ideal de la vida mixta de placer y entendimiento como una forma de coincidencia entre lo afectivo y lo cognitivo en la vida humana. La comprensión de los placeres de expectativa a la luz del concepto de verdad práctica aristotélica permite, en suma, reconsiderar la ética platónica tardía como un proyecto de apropiación de la praxis y de la afectividad humanas desde la ampliación del concepto de verdad teórica.

Por otra parte, la interpretación propuesta permite reconocer la herencia platónica presente en la ética de Aristóteles. Entre los diálogos platónicos son precisamente los diálogos tardíos de orientación ético-política (*Filebo*, *Político* y *Las Leyes*), los que mejor sirven para la comprensión de la continuidad entre los proyectos éticos de ambos filósofos. El análisis de los placeres de expectativa en el *Filebo* puede ser útil no sólo para el mejor entendimiento de la génesis de la influyente teoría de la verdad práctica, sino también para la profundización en la comprensión de los estados afectivos en la ética aristotélica como susceptibles también de un valor de verdad.

Bibliografía

A. Ediciones utilizadas de Platón y Aristóteles

- BADHAM C. (1878), *The Philebus of Plato. With Introduction, Notes, and Appendix, together with a critical letter in the Laws of Plato and a chapter of Palaeographical Remarks*, London/Edinburgh.
- BURNET J. (1976), *Platonis Opera*, Recognovit brevique adnotatione critica instruxit J. Burnet, Oxford (=1901).
- BYWATER I. (1986), *Aristotelis Ethica Nicomachea*, recognovit brevique adnotatione instruxit I. Bywater, Oxford.

B. Literatura secundaria

- BOERI M.D. (2012), *Platón*. Filebo, Introducción, traducción y notas de M.D. Boeri, Buenos Aires: Losada.
- BOSSI B. (2008), *Saber gozar: Estudios sobre el placer en Platón: Protágoras, Gorgias, Fedón*, República, Filebo, Madrid: Trotta.
- BRANDT R. (1977), "Wahre und falsche Affekte in platonischen *Philebus*", *Archiv für Geschichte der Philosophie* 59, 1-18.
- BRAVO F. (2003), *Las ambigüedades del placer. Ensayo sobre el placer en la filosofía de Platón*, Sankt Augustin: Academia Verlag.
- DELCOMMINETTE S. (2003), "Falses Pleasures, Appearance und Imagination in the *Philebus*", *Phronesis* 48, 215-237.
- FREDE D. (1985), "Rumpelstiltskin's Pleasures: True and False Pleasures in Plato's *Philebus*", *Phronesis* 30, 151-180.
- FREDE D. (1997), *Philebus. Übersetzung und Kommentar*, Tübingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- GADAMER H.-G. (2000 =1931), *Platos dialektische Ethik. Phänomenologische Interpretationen zum Philebus*, Leipzig: Felix Meiner Verlag.
- GIMÉNEZ J. A., *Theorie und Praxis bei Platon. Die Ethik des gemischten Lebens in Platons Philebos*, International Plato Studies, Band 36, Academia Verlag, Sankt Augustin (próxima publicación).
- GOSLING J.C.B. (1975), *Philebus. Translated with notes and commentary*, Oxford: Clarendon Press.
- GOSLING J.C.B. & TAYLOR C.C.W. (1982), *The Greeks on Pleasure*, Oxford: Clarendon Press.
- HACKFORTH R. (1958 =1945), *Plato's Examination of Pleasure. A translation with Introduction and Commentary*, Cambridge: Cambridge University Press.
- HAMPTON C. (1990), *Pleasure, Knowledge and Being, An Analysis of Plato's Philebus*, New York: State University of New York Press.

- KENNY A. (1960), "False Pleasures in the *Philebus*: A Replay to Mr. Gosling", *Phronesis* 5, 45-52.
- MARCOS DE PINOTTI G.E. (2010), "Placer y *phantasia* en *Filebo*36c3-40e5", *Plato's Philebus*, edited by J. Dillon and L. Brisson, Sankt Agustin: Academia Verlag, 188-193.
- MESCH W. (2010), "Falsche Lust und grundlose Hoffnung. Gadamer Philebos-Interpretation und die neuere Forschung", *Hermeneutic Philosophy and Plato: Gadamer's Response to the Philebus*, Gill Ch./Renaud F. (eds.), Sankt Agustin: Academia Verlag, 121-138.
- PENNER T. (1970), "False Anticipatory Pleasures", *Phronesis* 15, N°2, 166-178.
- RUSSELL D.C. (2005), *Plato on Pleasure and the Good Life*, Oxford: Oxford University Press.
- RYLE G. (1954), "Pleasure", *Dilemmas*, Cambridge:Cambridge University Press.
- RYLE G. (1963 =1949), *The Concept of Mind*, New York: Pingüin Books.
- TEISSERENC F. (1999), "L'empire du faux ou le plaisir de l'image. *Philèbe* 37a-41a", M. Dixsaut (ed.), *La fêlure du plaisir: Études sur le Philèbe de Platon. 1: Commentaires*, Paris: Librairie Philosophique Vrin.
- TEISSERENC F. (2010) "D'une causalité démiurgique en cosmologie et en éthique" in *Plato's Philebus*, edited by J. Dillon and L. Brisson, Sankt Agustin: Academia Verlag, 342-347.
- VALLEJO A. (2010), "La verdad del placer en el *Filebo*", *Plato's Philebus*, edited by J. Dillon and L. Brisson, Sankt Agustin: Academia Verlag, 243-249.
- WILLIAMS B.A.O. (1959), "Pleasure and Belief", *Proceedings of the Aristotelian Society*, Supplementary Volume XXXIII (1959) 57-92.