

“O prazer dentre todas as coisas é o maior impostor que existe”. Comentarios a Platão, *Filebo* (Texto establecido e anotado por John Burnet. Tradução, apresentação e notas de Fernando Muniz), Rio de Janeiro/São Paulo: Editora Puc-Rio/Edições Loyola 2012, 223 pp.

Con cierta frecuencia y con una dosis importante de ingenuidad hay gente que todavía se sorprende de que algunos filósofos connotados del siglo XX, pertenecientes además a dos tradiciones interpretativas antitéticas (M. Heidegger y H.-G. Gadamer, por el lado “continental”; E. Anscombe y D. Davidson por el “analítico”), hayan tomado en serio (y en algunos casos como punto de partida de su filosofar) a Platón y Aristóteles. En realidad, eso no tiene nada de sorprendente o extraño: hay fundadas razones para sospechar que uno puede establecer un diálogo crítico y sistemático (más que histórico) con un pensador de un pasado más o menos remoto. Los filósofos antiguos pueden constituir un extraordinario entrenamiento en el ejercicio filosófico; de hecho, lo son la mayor parte de las veces, aunque siempre se presentan escollos importantes: por un lado, estamos obligados a entrar en contacto con el pensamiento de alguien que vivió y pensó hace más de dos milenios, y a hacer el esfuerzo de comprender una tesis o un argumento para no desestimar sin más como absurdo aquello que, sencillamente, no entendemos. Por otro lado, el filósofo –o el estudioso contemporáneo que sin ser un filósofo completamente “original” da a su pensamiento y discusión un “enfoque filosófico” en el sentido de tener una perspectiva que no sea puramente histórica en la consideración de un filósofo del pasado– debe enfrentar el hecho de que la filosofía de Platón o Aristóteles se conserva en griego (¡vaya perogrullada!), una lengua de una extraordinaria belleza (en el griego de Platón, no en el de Aristóteles) que nos vemos forzados a traducir.

Desde luego hay buenas traducciones de los diálogos platónicos, pero quien alguna vez haya tenido la fascinante experiencia de leer un texto de Platón en griego y haya tenido la impresión de que lo comprende pero no lo puede trasladar a la lengua a la que lo traduce con la misma precisión con que se expresa el texto griego original, entenderá muy bien por qué, en un tono que suena a prurito esteticista, suele decirse que Platón es intraducible. En mi opinión, no es cierto que Platón sea “intraducible”; cuando en *Filebo* 65c5 Platón dice ἡδονὴ μὲν γὰρ

ἀπάντων ἀλαζονίστατον uno puede verter al portugués esa sentencia griega por “o prazer dentre todas as coisas é o maior impostor que existe” (como hace el profesor Fernando Muniz en su versión del diálogo que es objeto de este comentario), o en español “pues el placer es el más grande impostor de todos”. Claro que hay pasajes que son mucho más difíciles y discutibles; siempre hay una cantidad de matices y detalles que se pierden o que no quedan suficientemente bien apresados hasta en las mejores traducciones. No obstante, creo, podemos entender a Platón, pero para eso es necesario hacer un examen cuidadoso del texto griego, investigar las posibilidades gramaticales y filosóficas que garanticen una interpretación razonable del texto, y, finalmente, traducir dicho texto a nuestro propio lenguaje.

Luego de estudiar con cuidado la traducción del profesor Fernando Muniz (M.) no tengo dudas de que esto es lo que él ha hecho. Es evidente que el libro se encuentra encuadrado en una colección que tiene sus propias normas; aunque ignoro tales normas, puedo imaginar las indicaciones básicas que guiaron el trabajo de M. y de otros colaboradores de la colección: producir una traducción precisa desde el punto de vista técnico y, a la vez, legible en portugués, acompañada de una introducción general al diálogo, de algunas notas aclaratorias a algunos pasajes especialmente difíciles y de una bibliografía básica que sirvan de guía a quien desee profundizar algunos temas. La versión de M. reproduce el texto griego editado por J. Burnet en 1901 y reimpresso varias veces por la Oxford University Press¹. En los pasajes más conflictivos que he examinado en detalle la traducción es precisa y, hasta donde puedo advertir (siendo mi lengua nativa el español), también es elegante y fluido el modo en que M. hace hablar a Platón en portugués. Dado que también yo he traducido y anotado el *Filebo*², me resulta especialmente útil la tarea de examinar la traducción e interpretación de M. y contrastarla con la mía.

En lo que sigue, dividiré mi comentario del siguiente modo: (i) citaré algunos pasajes, comentaré la traducción de M. y, en algunos casos, ofreceré una versión no necesariamente diferente, aunque quizá con algún énfasis distinto. (ii) Luego, comentaré algunos aspectos formales y de contenido de la “Apresentação do diálogo” que hace M. (pp. 7-22) y de las notas al texto (pp. 211-220). (iii) Finalmente, haré una breve reflexión sobre la necesidad de seguir traduciendo (*i.e.* interpretando a través de la traducción) a los clásicos en general y, en este caso, a Platón en particular.

¹ *Platonis Opera. Recognovit brevique adnotatione critica instruxit Ioannes Burnet, Tomus II*, Oxford: Oxford Classical Texts, 1901 (14 reimpressiones desde 1901 a 1976).

² Platón, *Filebo* (Introducción, traducción y notas por Marcelo Boeri), Buenos Aires: Editorial Losada (Colección Griegos y Latinos), 2013.

(i) Algunos pasajes del *Filebo* en la traducción de Muniz

(i.i) Cuando Platón introduce a través de su vocero Sócrates el “don de los dioses” (la dialéctica) dice³:

“E os mais antigos, que eram superiores a nós e habitavam mais perto dos deuses, transmitiram essa tradição: as coisas que se pode sempre dizer que são (ὄντων τῶν ἀεὶ λεγομένων εἶναι) vêm do *um* e do múltiplo, e têm nelas mesmas un limite e uma ilimitação inatos” (16c7-10).

Es un problema controvertido desde hace décadas el modo en que debe entenderse la frase ὄντων τῶν ἀεὶ λεγομένων εἶναι. M. opta por leer el adverbio ἀεὶ con λεγομένων, una lectura que también fue adoptada en el pasado por otros traductores e intérpretes (F. Schleiermacher, D. Frede)⁴. Si el giro se traduce “lo que se dice que siempre es, las cosas que se dice que siempre son”, uno debería pensar de inmediato en las Formas, pues se trata de una expresión habitual en los “diálogos medios” para referirse a las Formas⁵ pero también en otros diálogos tardíos⁶.

Uno quizá podría sospechar que en el pasaje del *Filebo* no puede tratarse de Formas pues si constan de lo uno y lo múltiple tienen límite e ilimitación; sobre todo esto último parecería indicar que no son Formas, pues la ilimitación implica desproporción, pero las Formas no pueden carecer de proporción (esa es también una buena razón para pensar que no puede haber Forma de placer, pues este es ilimitado, y lo ilimitado carece de proporción). Sin embargo, como dice Platón enseguida, la “unidad original” (τὸ κατ’ ἀρχὰς) puede ser una, múltiples e ilimitadas cosas. La dificultad mayor del pasaje desde el punto de vista filológico (que, claramente, puede alterar la comprensión filosófica) se centra en determinar cuál es el sujeto de la oración y a qué modifica el adverbio ἀεὶ (“siempre”). Me gustaría sugerir que el sujeto es “lo que se dice que siempre es” (τῶν ἀεὶ λεγομένων εἶναι) y el adverbio “siempre” modifica a “que es” (εἶναι). No es imposible entender que “siempre” modifique a “lo que se dice” (como lee el pasaje M.), en cuyo caso deberíamos decir “lo que siempre se dice que es”, pero eso sería mucho menos atractivo desde el punto de vista filosófico, además del hecho de que el asunto no cambia sustancialmente porque allí está εἶναι, ya sea que “las cosas se digan siempre que son”, algo un poco raro, pero que en el contexto debe significar que son las cosas de las que siempre se predica el ser (esto es, las Formas), porque de lo otro no se predica el ser, sino el devenir o llegar a ser. El giro “lo que siempre es”, como he recordado antes, es habitual en Platón desde los diálogos medios para referirse a

³ En todos los casos cito en esta sección lo que Platón dice en la versión de M.

⁴ Otros (Diès, Pradeau) ni siquiera traducen el adverbio, zanjando la cuestión de una manera poco elegante.

⁵ Cf. Platón, *Fedón*, 79d2; *Simposio*, 211a1, b1-2; *República*, 527b5, 611a1-e3.

⁶ Véase también *Parménides*, 132c6-7; *Timeo*, 27d6.

las Formas. El problema en el caso del *Filebo*, sin embargo, es que o este giro no refiere a las Formas (por la razón antes aducida), o sí se refiere a ellas pero también a otras cosas que no cumplen con los requisitos “canónicos” de una Forma platónica (esto es, las Formas de los “diálogos medios”). Pero la presencia de ilimitación no necesariamente implica falta de proporción porque en cuanto tales las Ideas son una mezcla⁷; esto es, una ilimitación que ha recibido la impronta del límite y, como tal, es limitada y proporcionada. Además, las Formas son una multiplicidad, hay participación entre ellas y orden jerárquico.

(i.ii) Luego de que Protarco ha descartado la vida de placer sin más y la de la inteligencia sin más como candidatos a ganar el primer premio en la competencia por el bien (22a9-b2)⁸, Sócrates concluye que no puede identificarse “la diosa de Filebo” con el bien. Filebo replica que tampoco la inteligencia de Sócrates es el bien, sino que a ella se le aplicarán los mismos reproches. A esto responde Sócrates:

“Sim, tal vez a *minha*, Filebo. Mais não a inteligênciã verdadeira e divina (οὐ μέντοι τόν γε ἀληθινὸν ἄμα καὶ θεῖον οἶμαι νοῦν), creio, *pois com ela as coisas se dão de modo diferente* (ἀλλ’ ἄλλως πως ἔχειν)” (22c5-6)⁹.

Lo que me interesa señalar de estas líneas es el modo en que M. resuelve la difícil y elíptica frase ἀλλ’ ἄλλως πως ἔχειν. Hasta donde alcanzo a ver, no hay nada en el griego ni en el contexto que permita pensar en “las cosas que con (o gracias a) la inteligencia se dan de una manera diferente”. Además, en esa versión queda opacado el adverbio πως que, en mi opinión tiene una función relevante. Naturalmente, el texto es tan sintético que no hay manera de resolverlo con completa claridad, pero tiendo a creer que debe respetarse la estructura de ἄλλως ἔχειν con el adverbio de modo y pensar que πως tiene un matiz que debe reflejarse en la traducción. Sugiero una versión un poco más económica (aunque seguramente no exenta de dificultades): “pero al menos no a la inteligencia que es a la vez (ἄμα) verdadera y divina, creo, sino que [esta, *i.e.* la inteligencia que al mismo tiempo es verdadera y divina] se encuentra en un estado *en cierto modo* diferente.” Si esta versión es más plausible y ajustada al griego, lo que Platón parece estar diciendo es que el estado o condición (ἔχειν + adverbio de modo) de esa inteligencia divina es diferente del estado o condición en que se encuentra la inteligencia humana, de modo que, aun cuando la inteligencia que Sócrates propone como candidato a

⁷ Cf. Platón, *Sofista*, 253b8-c3, 259a4-5.

⁸ La manera en que Filebo se refiere a la posición de Sócrates (“En efecto, tampoco tu νοῦς –*i.e.* tu inteligencia– Sócrates, es el bien”) es claramente irónica: Filebo parece estar diciendo que la sugerencia de Sócrates de proponer al νοῦς (intelecto, inteligencia) como el bien no fue, en realidad, muy inteligente.

⁹ Las cursivas en “pois com ela ... modo diferente” son propias.

ser identificado con el bien (*i.e.* “la inteligencia de Sócrates”, según la observación irónica de Filebo) pueda estar sujeta a los mismos reproches que el placer defendido por Filebo, tales reproches no pueden aplicarse a la inteligencia que al mismo tiempo es verdadera y divina. El adverbio de modo *πῶς* puede entenderse como una sugerencia irónica por parte de Platón: el estado “en cierto modo diferente” de la inteligencia del dios es, desde luego, *muy* diferente, ya que la inteligencia divina no se encuentra anclada en un cuerpo (como la humana), de modo que tampoco está sometida al influjo de los estados afectivos corpóreos que habitualmente introducen factores de confusión en la actividad intelectual humana¹⁰.

(i.iii) En *Filebo* 31b-32b, Platón presenta una detallada discusión de lo que podría entenderse como las bases fisiológicas del placer y del dolor. Como se anuncia al comienzo del texto, el propósito es examinar en qué consiste el género de la inteligencia y el del placer, los dos candidatos a ser identificados con el bien en el diálogo. Sócrates recuerda que nunca podríamos investigar o poner a prueba¹¹ el placer independientemente del dolor, volviendo así a la comparación (de *Fedón* 60b) del placer y el dolor con la imagen de dos hermanos siameses unidos a una misma cabeza. Sócrates se centra en el problema de la generación del placer y el dolor, y sostiene que ambos se generan en el “género común” (31c). Esta afirmación parece contradecir la tesis de que el placer pertenece al género de lo ilimitado (31a7-10), pero no es necesario entenderlo así. El género de la mezcla (o “común”, como Platón prefiere llamarlo ahora) posibilita que el placer –que por naturaleza pertenece al dominio de lo ilimitado, esto es, del “más”, del “menos”– tenga una cantidad determinada y, por tanto, pueda ser incorporado como un ingrediente plausible de la vida mixta. La generación del dolor es enseguida explicada como la disolución de la armonía que hay en los seres vivos, y tal armonía no es más que la “naturaleza” del ser vivo. Si el dolor se produce a partir de la ruptura de esa

¹⁰ Para un argumento platónico en esta dirección *cf.* Platón, *Timeo*, 37b-c.

¹¹ M. traduce *βασανίσαι* (en 31b6) por “interrogar sob tortura”, una interpretación admitida por el Liddell-Scott que remite a la tortura a la que era sometido un esclavo para obtener la verdad en el contexto de un proceso. Creo, sin embargo, que hay que optar por “poner a prueba” o “comprobar”, una versión más deflacionaria (también dada por Liddell-Scott) que parece calzar mejor con el pasaje y hacerlo más idiomático. Tal vez Platón está sirviéndose de la ambigüedad del término para sugerir que ese proceso dialéctico de poner a prueba puede entenderse como un cierto tipo de tortura que, no obstante, contribuirá a eliminar el error, razón por la cual en realidad producirá un bien. Para otros pasajes importantes en los que Platón usa *βασανίζειν* en el sentido de “poner a prueba” *cf.* Platón, *Gorgias*, 486d4, 487a1-4, 487e1; *Simposio*, 184a1-7; *Teeteto*, 150c1, 191c2; *Sofista*, 237b2, 241d6. En prácticamente todos estos pasajes lo que se pone a prueba o “testea” es el argumento o el alma, que para el caso son prácticamente lo mismo. En *Filebo* 21a4, como creo que no podía ser de otro modo, M. traduce el cognado *βάσανον* por “tentamos testar” (*cf.* 23a7).

armonía natural, el placer puede entenderse ahora como la restauración de dicha armonía o balance natural en el ser vivo. Los ejemplos a los que recurre Platón son hambre y saciedad (en el texto simplemente “comida”, aunque de inmediato aclara que el placer es la saciedad o repleción que produce la comida, eliminando de ese modo el dolor del hambre; *cf.* 31e8). Casos similares se dan para la explicación de la generación del dolor que, obviamente, es asociado al hambre.

Hacia el fin de la explicación Sócrates resume la discusión del siguiente modo:

“Em suma, vê se te parece comedido o discurso (μέτριος ὁ λόγος) que afirma que a *espécie viva* (ἔμψυχον ... εἶδος), como falávamos anteriormente, que veio a ser, de acordo com a natureza, a partir do ilimitado e do limite, quando é corrompida, essa corrupção é dor, ao passo que o caminho que a leva, de novo, a seu próprio ser, esse retorno (ἀναχώρησις), em todos os seres, é prazer” (32a8-b4)¹².

Aunque el pasaje es relativamente claro, ha habido cierta controversia respecto del significado de la expresión ἔμψυχον εἶδος (“especie viva” en la traducción de M.). De acuerdo con la traducción de M., lo que está diciendo Platón es que el dolor se produce cuando se destruye la “especie viva” que según la naturaleza se ha generado de lo ilimitado y del límite. De hecho, eso es lo que parece decir el texto; pero, ¿qué es la “especie viva”? Infelizmente, M. no agrega una nota explicativa al pasaje, probablemente porque piensa que la “especie viva” simplemente es la especie de los seres vivos. Pero el giro “especie viva”, sugiero, es potencialmente confuso. Muchos intérpretes han tenido (y siguen teniendo) dificultades para interpretar este pasaje; naturalmente, la palabra que da más problemas es εἶδος, a punto tal que muchas veces simplemente es eliminada en algunas traducciones¹³. La expresión ἔμψυχον εἶδος también podría interpretarse como “la Forma de ser vivo” (como sugiere Sayre); lo que estaría diciendo Platón es que cuando las relaciones apropiadas entre los elementos se destruyen (esto es, cuando el arreglo de sus elementos se aparta de la justa medida establecida por la Forma) el organismo experimenta dolor. Esta interpretación parece creíble a la luz de lo que dice Aristóteles en *De anima* 404b18-21; a saber, que el Animal Mismo se compone de unidad, de longitud, amplitud y profundidad, si es que por esto puede entenderse los opuestos básicos desde los cuales la longitud, la amplitud y la profundidad se

¹² Las cursivas son propias.

¹³ Aunque Sayre parece objetar que Hackforth traduzca εἶδος por “estado” (*i.e.* el “estado del organismo viviente”) y de ese modo haga desaparecer la palabra εἶδος (y con ella una parte significativa de la dificultad), él mismo traduce por “the Form (or particular state) of the living”; *cf.* Sayre, K.M., *Plato's Late Ontology: A Riddle Resolved* (With a new Introduction and Essay), Las Vegas: Parmenides Publishing, 2005, p. 182 y n. 90 en p. 301 (ed. original 1983).

constituyen¹⁴. Dichos opuestos serían, según Aristóteles, variedades de lo Grande y lo Pequeño¹⁵.

Sin embargo, tengo la impresión de que uno podría dar una interpretación deflacionaria del pasaje, pues en el contexto parece bastante evidente que “la *conformación* del ser vivo” constituye el estado balanceado del animal, y que cuando ese estado se destruye (es decir, cuando se destruye el “orden natural-estructural” del animal) se produce el dolor. De este modo, se elimina (i) la potencial dificultad de pensar que una Forma pueda destruirse cuando se destruye el balance natural del ser vivo, y (ii) cómo ese tipo de destrucción es el que puede entenderse como dolor. Por otro lado, (iii) si uno entiende con M. que la expresión ἔμψυχον εἶδος significa “especie viva” se genera el problema de en qué sentido puede hablarse de una especie (tipo, clase) “viva”, salvo que lo único que se haya querido decir con este giro es “la especie de ser vivo”¹⁶. En cualquier caso, el pasaje es sin duda significativo por el empleo de la palabra εἶδος calificada con ἔμψυχον. En mi lectura deflacionaria de esta línea creo que puede ser razonable leer la “*conformación* de lo animado” o lo dotado de vida en el sentido del animal, que es el único tipo de viviente capaz de sentir dolor o placer¹⁷.

(i.iv) A partir de *Filebo* 35e comienza una de las secciones más ricas del diálogo, en la que se tratan tesis y se presentan argumentos que son novedosos en la psicología platónica. Tales tesis y argumentos plantean una serie importante de dificultades que son discutidas con un detalle casi quirúrgico en el texto platónico: el deseo lo es del alma, hay placeres anticipatorios, verdaderos y falsos, etcétera. Al comienzo del pasaje, Sócrates pregunta por la situación en la que puede alguien encontrarse cuando su estado es intermedio entre placer y dolor, como cuando uno está adolorido pero recuerda estados placenteros, cuya presencia efectiva haría cesar el dolor. A la pregunta de Sócrates respecto de si una persona en tal condición se encuentra completamente adolorida o complacida, Protarco responde que está adolorida a causa de un dolor que es doble: en el cuerpo por su estado afectivo presente y en el alma por un cierto anhelo de una expectativa. Este pasaje da inicio a toda la discusión más rica en el diálogo de la psicología filosófica del

¹⁴ Para una lectura esotérica de este pasaje del *De anima* cf. Gaiser, K., *Platons ungeschriebene Lehre. Studien zur systematischen und geschichtlichen Begründung der Wissenschaften in der Platonischen Schule*, Stuttgart: Ernst Klett Verlag, 1968, p. 44-51.

¹⁵ Cf. Aristóteles, *Metafísica*, 1085a9-12.

¹⁶ Otra posibilidad es que yo ignore el modo en que suena idiomáticamente en portugués esa expresión.

¹⁷ J.-F. Pradeau traduce “la forme d’un être animé” (*Platon. Philèbe*. Introduction, traduction et notes par Jean-François Pradeau), Paris: Flammarion, 2002, *ad locum*, en lo que parece ser un enfoque deflacionario. Infelizmente, no agrega ninguna nota a la expresión ἔμψυχον εἶδος.

Platón tardío: la expectativa (προσδοκία), la esperanza (ἐλπίς), estados emocionales (πάθη) y, en general, estados anímicos¹⁸ que son capaces de modificar una condición, tanto mental como corpórea. En ese momento del debate, luego de que Sócrates interpreta la expresión de Protarco “carácter doble del dolor” (36a7: τὸ διπλοῦν τῆς λύπης) como cuando uno, estando vacío (*i.e.* adolorido), se encuentra con la esperanza manifiesta de que se repletará y en otras ocasiones carece de esperanza, se produce el siguiente parlamento:

“S. Não te parece, então, que, ao esperar preencher-se, ele tem prazer *quando se lembra* (τῷ μεμνήσθαι), mas estando vazio, naquele momento, tem simultaneamente, dor? P.: Necessariamente” (36b4-7)¹⁹.

Mi comentario a estas líneas se centra en la expresión τῷ μεμνήσθαι, que M. traduce por “quando se lembra”. Soy consciente de que ese es a veces un modo posible de interpretar este tipo de expresión, pero creo que si se lo hace en este caso se opaca la relevancia del dativo causal del infinito sustantivado μεμνήσθαι. Gracias a su “dualismo sustancialista” Platón puede decir (en una sección anterior del diálogo que, a mi juicio tiene una conexión directa con esta) que no solo el cuerpo experimenta afecciones, sino también el alma. En un sorprendente movimiento argumentativo Sócrates señala que según sea la expectativa (προσδοκίμα; un ítem anímico y, por tanto, inmaterial en el mapa ontológico de Platón) de las *afecciones del alma misma* uno puede tener una esperanza (ἐλπίς; otro ítem anímico) placentera y confiada ante los estados placenteros, y una esperanza temible y dolorosa ante los estados dolorosos (32c). El pasaje es, en mi opinión, no solo notable por el hecho de que Platón parece estar distinguiendo estados afectivos (παθήματα) tanto del cuerpo como del alma, sino también por la claridad que tiene respecto del poder causal de los ítems anímicos. Que esta es la lectura que hay que hacer creo que se confirma en el pasaje examinado en este apartado (i.iv), donde Sócrates indica que cuando uno tiene la esperanza de que se repletará, *por, a causa de* recordarlo, siente placer, pero a la vez, por estar vacío, siente dolor en ese momento. Es decir, un ítem mental como el recuerdo tiene el poder de producir un estado placentero. En realidad, dicho poder causal de la memoria ya había sido adelantado en un pasaje en el que Platón se propone mostrar que el deseo no lo es del cuerpo, sino del alma: en la medida en que todo ser viviente se dirige hacia la condición opuesta de su propio estado afectivo. Tal impulso presupone que el

¹⁸ Un filósofo de la mente contemporáneo diría “estados mentales” para eliminar el sospechoso contenido teológico de la palabra “anímico” o “alma”, pero la idea es exactamente la misma.

¹⁹ Las cursivas son propias.

ser vivo recuerda el estado afectivo opuesto, y finalmente indica que todo impulso y deseo es el dominio del alma (35c-d)²⁰.

(i.v) La analogía del alma con un bloque de cera (*Teeteto*) y con un libro (*Filebo*) son célebres en los diálogos tardíos. En el *Teeteto* es importante la aparente negación platónica del innatismo cuando Sócrates (Platón) afirma que “cuando somos niños este recipiente (*i.e.* el alma) está vacío”²¹. En *Filebo* 39a, cuando Sócrates comienza a explicar la comparación de nuestra alma con un libro, regresa a esa idea pero enfatizando ahora que la memoria, cuando se encuentra con las sensaciones, escribe λόγοι en nuestras almas. El pasaje es tan relevante desde el punto de vista filosófico (¡y tan complicado desde el punto de vista gramatical!) que conviene citarlo completo:

“S. A memória, coincidindo com as sensações, e as afecções a elas relacionadas parecem-me quase como se escrevessem discursos em nossa alma, e quando essa afecção escreve coisas verdadeiras, surgem em nós, como resultado, tanto a opinião verdadeira quanto os discursos verdadeiros; e quando tal escritor escreve em nossas almas coisas falsas, o resultado é o contrario das verdadeiras” (39a1-7).

El pasaje es de una enorme dificultad, intensidad y relevancia filosóficas (M. señala tímidamente en n.47: “O texto dessa sentença é complicado”). No tengo ninguna observación de fondo a este pasaje, sino, más bien, coincidencias: aunque M. no lo dice expresamente, parece estar de acuerdo con el diagnóstico de los estudiosos que cita en su n.47 (p. 217), a saber: hay que considerar al escritor como un compuesto de sensación presente, memoria y los παθήματα que resultan de la conjunción entre sensación y memoria. Aunque en la metáfora el escriba parece ser la memoria, en la gramática del texto es claro que el escriba es un compuesto de los tres ingredientes mencionados: memoria, sensaciones y estados afectivos (de ahí el plural φαίνονται en la construcción personal de 39a2-3). En *Filebo* 38c-d se presenta el caso de quien ve algo desde lejos e intenta discernir lo que ve; lo que quiere mostrar Platón es que las cosas “se aparecen” (φαντασθέντα, 38d2) de una manera determinada: como un hombre o como una estatua. Pero si eso es así, es porque las “apariencias” pueden ser verdaderas o falsas: si *x* se *aparece* como un hombre y *es* un hombre, esa apariencia es verdadera; si *es* un hombre pero se *aparece* como estatua, es falsa (38d10). El ejemplo es el siguiente: veo algo a lo lejos que está junto a la roca y *aparece* bajo un árbol. Gracias a mi conocimiento

²⁰ Para el impacto que este enfoque platónico parece haber tenido en el helenismo me permito remitir a Boeri, M.D., “The Stoic psychological physicalism: an ancient version of the causal closure thesis”, en: *The New Centennial Review*, X, 3 (2010), pp. 105-132, y “Epicurus the Platonist”, en: Brisson, L. y J. Dillon (eds.) *Plato’s Philebus* (Selected Papers from the Eighth Symposium Platonicum), Sankt Augustin: Academia Verlag, 2010, pp. 363-368.

²¹ Platón, *Teeteto*, 197e.

anterior (basado en mi experiencia anterior de cómo se ve un ser humano), digo que es una persona. Ahora bien, esa apariencia puede ser engañosa (es decir, falsa), porque puede tratarse de una estatua que representa a un hombre. Este ejemplo, como en el *Teeteto*, explica la opinión falsa como la combinación errónea de sensación y memoria. El ejemplo también sirve para introducir una distinción cara a Platón: una cosa es el discurso interior y privado (δόξα, “opinión”) y otra el público, que es el que propiamente se denomina “discurso” (λόγος)²².

Una vez hechas estas distinciones, Platón puede introducir la metáfora: nuestra alma se parece a un libro. La que escribe en ese libro es la memoria, cuando esta se encuentra con las sensaciones y las impresiones o estados afectivos –presumiblemente producidos luego de la sensación–, y lo que escribe son discursos en nuestras almas. Y cuando el escriba escribe la verdad, surgen en nosotros no solo opiniones verdaderas, sino también discursos verdaderos. En el ejemplo del hombre y de la estatua, (i) si pienso en silencio “aquello que veo a lo lejos es un hombre” (opinión), (ii) luego lo digo en voz alta (discurso) y (iii) resulta que eso que veo junto a la roca y que aparece bajo un árbol es un hombre, tanto mi opinión como mi discurso son verdaderos. Cuando el escriba escribe una falsedad, resultan opiniones y discursos falsos. Pero además del escriba (la memoria), hay también otro “artesano” (δημιουργός): un dibujante o pintor (ζωγράφον), cuya tarea es escribir en nuestras almas las imágenes de lo que se ha dicho o proferido en el discurso (39b6-7). El dibujante o pintor es, obviamente, la imaginación (φαντασία), que se da cuando la sensación ya no está presente (véase 39b9-10: “habiendo apartado de la vista o de alguna otra sensación lo que se opinaba o decía entonces”)²³. Esas imágenes pueden ser verdaderas o falsas: verdaderas son las de las opiniones y discursos verdaderos, falsas las de los falsos²⁴. Pero si hay “imágenes representativas” verdaderas y falsas, también puede haber placeres que *parecen* serlo, pero que no lo son de ninguna manera²⁵. La lección importante del

²² Platón, *Teeteto*, 190a; *Sofista*, 263a; *Filebo*, 38e.

²³ Desafortunadamente Platón no utiliza aquí (ni en ningún otro pasaje del *Filebo*) la palabra φαντασία, aunque podemos suponerla (en 40a9, sin embargo, usa el cognado φαντάσματα: “apariencias” o “imágenes”). En efecto, la φαντασία es no solo el “aparecer”, sino también la imaginación entendida como la facultad de producir imágenes (véase 39b10-11: “las imágenes de lo opinado y de lo dicho”).

²⁴ El recurso de Sócrates de llevar el problema de los placeres falsos al dominio del aparecer o de las imágenes tiene la ventaja de mostrar que el placer no queda amarrado, como pretende Protarco, a la mera “sensación placentera”, sino que es un fenómeno o un aparecer (φαντασία). Y como tal incluye un ingrediente proposicional-doxástico, lo cual significa que puede ser verdadero o falso (véase, de nuevo, Platón, *Sofista*, 264b1-2 y Delcomminette, S., *Le Philèbe de Platon. Introduction à l'agathologie platonicienne*, Leiden/Boston: Brill, 2006, pp. 358-360).

²⁵ Cf. Platón, *Filebo*, 51a5-6. Aunque la palabra para “parecen” es una forma del verbo δοκέω (δοκούσας; 51a5), el significado es el mismo. De todas maneras, en 51a6-7 utiliza φαντασθείσας.

símil del libro es, en cualquier caso, que, aunque el error de una imagen depende de la opinión, puede originarse en una percepción poco precisa o en una traducción conceptual errónea de una percepción²⁶. Siendo esto así, hay razones para pensar que puede haber placeres falsos. Como sugiere M. en una sección final de su estudio sobre “la potencia de la apariencia”, “Sócrates parece hacer del placer un elemento intrínsecamente vinculado a la δόξα”, de modo que el placer podría “ser entendido como una actitud proposicional”²⁷.

(i.vi) En *Filebo* 55d comienza una sección particularmente importante del diálogo, pues en ella Platón discute el conocimiento, las artes y su grado de exactitud y “pureza”. Más tarde este detalle resulta ser una condición relevante para considerar tales conocimientos y artes como ingredientes de la vida buena. Lo que es particularmente interesante de la discusión de los conocimientos en vista de su eventual incorporación a la vida buena son los criterios con que debe examinarse las diferentes disciplinas científicas. Siguiendo la lógica general del argumento, Platón propone inspeccionar las ciencias de un modo parecido a como examinó las especies de placer: el criterio en el caso de las ciencias es, como fue en el del placer, la pureza y la verdad. En *Filebo* 58a queda bastante claro que el conocimiento “puro” es el que se refiere de modo directo al ser (οὐσία), es decir, “a lo que realmente y siempre es por naturaleza idéntico en todo sentido”; esto es también “lo más verdadero”, o sea, la Forma. Tal como los placeres puros eran aquellos que no estaban mezclados con el dolor –lo cual garantizaba que efectivamente se trataba de un “verdadero placer”–, así también la pureza del conocimiento es la que se identifica con esos objetos simples y completamente idénticos. Luego de distinguir las disciplinas en productivas, por un lado, y en disciplinas que “se

²⁶ Cf. Bossi, B., *Saber gozar. Estudios sobre el placer en Platón*, Madrid: Trotta 2008, p. 253. Esta conclusión apunta en la misma dirección que el tercer sentido de falsedad distinguido por Damascio en su *Comentario al Filebo*, § 170: “en efecto, (i) tal como son falsas las opiniones [que se refieren a] lo que no es, así también [lo son] los placeres [que se refieren a] lo que no es placentero; por ejemplo, si uno se complaciera habiendo aceptado lo amargo como dulce. Además, (ii) tal como el que considera que está en el bien, aunque no lo esté, está en la falsedad, así también el que cree que se está complaciendo (ἡδεσθαι), aunque no posea nada placentero, está en la falsedad. Además, (iii) el placer es un estado afectivo (πάθος), pero ningún estado afectivo se engaña (παράγει) a sí mismo, sino que es generado por lo que lo produce; pues bien, así también este (esto es, el placer) [es producido] por lo placentero. ¿Cómo, entonces, se complace? Pues no hay presente nada placentero. [Se complace], por tanto, a causa de una opinión y apariencia [φαντασία] falsas: Por consiguiente, lo producido –que era el estado afectivo, el cual era el placer– es falso. Además, (iv) placer y dolor se dan enteramente junto con la sensación; pero las sensaciones son verdaderas y falsas. Por tanto, los placeres están unidos a ellas” (*Comentario al Filebo*, 170; véase también § 186).

²⁷ Muniz, F., *A potência da aparência. Um estudo sobre o prazer e a sensação nos Diálogos de Platão*, São Paulo: Anablume, 2011, pp. 335-336.

refieren a la educación y la formación”, por el otro, (55d1-3: τῆς περὶ τὰ μαθήματα ἐπιστήμης, τὸ δὲ περὶ παιδείαν καὶ τροφήν) se produce el siguiente diálogo:

“S. Por exemplo, se tirarmos, de qualquer das técnicas, a técnica dos números, a técnica da medida e a técnica do peso, o que restará em cada uma delas seria... sem valor. ... O que teria sobrado depois disso seria a conjectura (εἰκάζειν), o exercício dos sentidos pela experiência a por certa rotina, utilizando-se ainda as potências de adivinhação (ταῖς τῆς στοχαστικῆς ... δυνάμεσιν) que muitos denominam técnicas cuja eficácia é producida pelo exercício e pelo trabalho árduo. .. a música está cheia desse tipo de adivinhação bem exercitada. Tome como exemplo o caso da aulética que busca, pela adivinhação (στοχασμῶ), medir o tamanho de cada corda que vibra” (55e1-56e6)²⁸.

Mi comentario a este importante pasaje se centra en la traducción de στοχασμός, στοχαστική y στοχάζομαι por “adivinhação”. Doy por supuesto que con esta palabra M. quiere decir algo muy cercano a “conjetura” (que es la traducción, correcta a mi juicio, que emplea para interpretar el verbo εἰκάζειν). Mi duda en este caso es por qué no utilizar de nuevo “conjetura” aquí, de modo de evitar la potencial ambigüedad que, creo, puede tener “adivinhação”. Por lo demás, la expresión ταῖς τῆς στοχαστικῆς ... δυνάμεσιν en 55e6-7 no puede significar solamente “as potências de adivinhação”, sino “as potências da arte de adivinhação”. Como es habitual en este tipo de adjetivo, el sustantivo τέχνη está elidido pero de algún modo debe darse cuenta de él, sugiero, de manera de no perder la idea de que en ese tipo de actividad hay involucrada una cierta especie de conocimiento.

La distinción es entre ciencias productivas (cuyo interés es producir algo) y teóricas que se dirigen al conocimiento mismo; eso explica la afirmación de 58a, según la cual el conocimiento puro se refiere al ser. La idea parece ser que con cierto entrenamiento intelectual uno puede mejorar en la adquisición e internalización de esos saberes, cuyo objeto es el ser, “que es por naturaleza idéntico en todo sentido”. El ejemplo del cálculo (como el de la aritmética en *Filebo* 55e y en el pasaje paralelo de *Político* 258d) es seguramente buscado: luego de entender en un sentido teórico puro una operación aritmética y de ejercitarse en ella, uno se vuelve “más agudo” pues es capaz de incorporar de modo efectivo ese saber. Por otra parte, están aquellas disciplinas científicas que no se proponen entrar en contacto directo con el conocimiento en sí o, más precisamente, con el objeto de conocimiento que coincide con lo que es absolutamente idéntico (la Idea o Forma), sino que su propósito es proveer una cierta familiaridad, la cual se logra gracias a la experiencia y a una práctica rutinaria (*Filebo* 55e: τοῖβή). El primer ejemplo de disciplina o arte práctico-productivo es la música; su pureza es aproximada pues procede no con una medida (basada en una proporción matemática pura),

²⁸ Las cursivas son propias.

sino “estocásticamente”, es decir, sobre la base de una conjetura (στοχασμός; *Filebo* 56a). Se trata de todas las disciplinas en las que la familiaridad práctica y rutinaria, junto con la “conjetura”, desempeña un papel decisivo. Platón parece estar jugando con el significado de lo que uno podría interpretar como “arte estocástico” (τέχνη στοχαστική) y de “conjetura” (στοχασμός); el adjetivo στοχαστική y el sustantivo στοχασμός (“conjetura”) se encuentran claramente emparentados etimológicamente y vinculados con στοχάζομαι, cuyos significados oscilan entre “conjeturar”, “apuntar” y “dar en el blanco”, razón por la cual aparece frecuentemente asociado al arte de la arquería²⁹ y a todas las artes que, como la medicina o la estrategia (otros ejemplos que da Platón de artes estocásticas en este pasaje del *Filebo*), requieren de la práctica empírica y rutinaria en el ejercicio del arte. La música, el primer ejemplo que da Platón de arte estocástica en el *Filebo*, reproduce, una vez más, una tesis que ya ha discutido en la *República*: los músicos y los que cultivan estas “artes estocásticas” hacen más caso a los datos sensibles que a su entendimiento³⁰.

Me parece que la idea central del pasaje es que hay técnicas o “artes” (τέχναι) que se rigen no de acuerdo con medidas más o menos fijas o estables, sino con conjeturas que presuponen cierta práctica empírica y que son el resultado de un ejercicio sin principios o “medidas” claros. Entre este tipo de técnicas o artes se encuentran, además de la música, la medicina, la agricultura, el pilotaje y la estrategia, donde el “olfato” del técnico en cada caso requiere, más que medidas o principios formales puros, cierta práctica asentada en una experiencia y rutina que hace que el técnico “dé en el blanco”: un general debe conocer ciertos principios estratégicos, pero las situaciones concretas de acción en las que se encuentra un estratega en medio del fragor de la batalla requieren, más que un soldado de escritorio que conoce los principios de la guerra, un individuo capaz de tomar decisiones rápidas y prudentes, un talante y un aplomo que únicamente tiene un general *experimentado*. Ejemplos parecidos podrían darse para el caso del médico o del piloto: un buen médico no es solamente quien conoce a la perfección el vademécum o la anatomía humana, sino más bien quien es capaz de hacer un buen diagnóstico o de tomar la decisión correcta en un momento difícil con un enfermo. Todo eso requiere “experiencia” (ἐμπειρία) y una “práctica rutinaria” (τριβή).

(i.vii) Luego de examinar las clases de conocimiento y de establecer los criterios para determinar la exactitud y pureza o la ausencia de exactitud y pureza de un conocimiento, Platón señala que hay fundamentalmente dos tipos

²⁹ Cf. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1106b15-16.

³⁰ Cf. Platón, *República*, 531a-b: “Ambos (se refiere a los que oyen un tono musical y juzgan que es el intervalo más breve por el cual deben medir, y a los que objetan que dicho tono suena igual a los demás) ponen los oídos antes que el intelecto”.

de conocimiento: (i) el que mira a lo que nace y perece, y (ii) el que mira lo que no nace ni perece, sino que siempre es idéntico y del mismo modo (61e). Como es obvio (ii) es más verdadero que (i). Inmediatamente, el vocero Sócrates sugiere mezclar “las secciones más verdaderas” (τὰληθέστατα τμήματα; 61e6) de cada tipo de conocimiento de modo de ver si, así mezclados, son suficientes para proporcionarnos el modo de vida más digno de estima. A continuación se da el siguiente diálogo:

“**S.**: Vamos supor uma pessoa que pense a justiça, ela mesma, o que ela é (αὐτῆς περὶ δικαιοσύνης ὅτι ἔστιν) e que tenha um *discurso* (λόγον ἔχων) que corresponda exatamente à sua reflexão, e reflita assim, da mesma maneira, sobre todas as demais coisas que existem. **P.**: Que seja. **S.**: Será então que ela teria conhecimento suficiente, se pode *dar conta do círculo* (τὸν λόγον ἔχων), ele mesmo, da esfera divina, ela mesma, mas ignora os círculos da nossa esfera humana, e na construção de casas utiliza, de modo semelhante, aquelas reguas e círculos?” (62a2-b2).

A mi juicio, este pasaje es particularmente significativo desde el punto de vista epistemológico y, como es obvio, mi comentario se centrará en las dos apariciones, con una diferencia de pocas líneas, de la expresión λόγον ἔχων. Naturalmente, es posible entender ese λόγος como “discurso” y, aun cuando la expresión más habitual en Platón para decir “dar cuenta o razón de algo” es δοῦναι λόγον³¹ ο διδόναι λόγον³², sin duda podría entenderse λόγον ἔχων como “dar cuenta de”. No obstante, tengo una duda doble: (i) ¿queda claro para el lector el cambio de enfoque en la traducción entre el primer λόγον ἔχων y el segundo?; (ii) ¿qué significa λόγος en esta expresión? Por el modo en que Platón plantea el problema (δικαιοσύνης ὅτι ἔστιν)³³, uno podría (¿debería?) sospechar que lo que hay aquí es una formulación implícita de la típica pregunta “¿qué es *x*?”, donde esa *x* es habitualmente una virtud moral (en este pasaje del *Filebo*, la justicia) y la respuesta es un enunciado que describe la οὐσία o el εἶδος de *x*, es decir, la respuesta correcta a ese tipo de pregunta es una definición³⁴.

Obviamente, lo que estoy sugiriendo no es que el filósofo platónico sea una especie de maniático que supone que debe estar definiendo todas y cada una de las cosas del mundo, de modo de certificar que las conoce; la expresión “dar

³¹ Cf. Platón, *Simposio*, 202a5; *Fedón*, 75b5.

³² Cf. Platón, *Laques*, 187c2, e10; *Fedón*, 76b8, 95d7, 101d6.

³³ Una expresión equivalente a τί ποτ' ἔστιν en otros diálogos (cf. Platón, *Laques*, 190d8; *Sofista*, 217b2-3).

³⁴ Esta es, en realidad, la definición aristotélica de definición (cf. Aristóteles, *Metafísica*, 1031a12; véase también 1013a27, 1024b29, 1037a23; *Analíticos Posteriores*, 90b3-4). Pero véase también Platón, *Fedón*, 78d: “La *realidad* misma (αὐτὴ ἢ οὐσία), de cuyo ser damos razón-explicación (λόγον δίδομεν; ¿damos una definición?) cuando preguntamos y respondemos, ¿acaso siempre se encuentra en el mismo estado y del mismo modo, o bien en un estado diferente en cada caso?”.

cuenta o razón de algo” puede significar cosas diferentes que dar un λόγος en el sentido de proporcionar una definición. Ese giro es habitual en Platón cuando lo que se requiere es *explicar* o *justificar* algo: un rito³⁵, una tesis acerca de una investigación sobre la felicidad o infelicidad humanas (como en *Teeteto* 175c-d). “Dar un λόγος”, entonces, puede significar simplemente ser capaz de explicar aquello acerca de lo cual uno declara tener conocimiento; en el *Teeteto*, Platón redobla la apuesta y sostiene que conocer algo supone no solo dar un λόγος, sino también recibirlo³⁶, y en ese contexto, sugiero, un λόγος debe significar ser capaz de admitir una explicación mejor del fundamento de aquello acerca de lo cual uno cree tener un saber (esto puede hacer que uno desestime la explicación que estaba dando acerca de algo y proponer una nueva).

No obstante, en el pasaje en cuestión del *Filebo* no sería extraño que Platón piense en la definición de justicia. Si una definición es un enunciado que describe el εἶδος de un objeto³⁷, dicho εἶδος debe fungir como objeto primario de la definición. Conocer algo no es necesariamente definirlo: uno puede conocer un objeto porque es capaz de formular un juicio verdadero y dar una explicación de él (una afirmación que, sin embargo, es expresamente rechazada por Platón en el *Teeteto*). Pero, admitido eso, no es menos cierto que ser capaz de proporcionar una definición apropiada de un objeto contribuye a su conocimiento³⁸. En el contexto de (i.vii) poseer un λόγος (en caso de que λόγος pueda entenderse como “definición”) de justicia, de círculo o de “la esfera misma divina” e ignorar “esta esfera humana” y “estos círculos”, es, creo, tanto como poseer un conocimiento puramente teórico y carecer del práctico, que permite aplicar la teoría a una situación concreta³⁹. La

³⁵ Cf. Platón, *Menón*, 81a11-12.

³⁶ Cf. Platón, *Teeteto*, 202c2-3.

³⁷ Aquí estoy de nuevo “aristotelizando” (cf. *supra* n. 25).

³⁸ Como se sabe, algunos destacados intérpretes de Platón han sugerido que es problemática la cuestión de si el carácter proposicional del conocimiento dialéctico en Platón puede dar lugar a verdaderas y propias definiciones de los entes noético-ideales, y sugieren como hipótesis más probable que se trata de una “delimitación” por semejanza y diferencia (cf. Vegetti, M., *Quindici lezioni su Platone*, Torino: Einaudi 2003, p. 180. En una dirección similar cf. Trabattoni, F., “Il sapere del filosofo”, en Vegetti, M., *Platone. La Repubblica* (vol. V), Napoli: Bibliopolis, 2003, pp. 170-172).

³⁹ Trabattoni sostiene que es dudoso que en el léxico filosófico de Platón haya algo parecido al concepto de definición; una parte importante de su fundamento para esta afirmación consiste en mostrar que el término técnico usado por Aristóteles para este propósito (ὀρισμός) no aparece nunca en Platón y que διορίζειν, más que definir significa “distinguir”, “delimitar” o “separar” (“Il sapere del filosofo”, pp. 170-171). Aunque no hay duda de que διορίζειν significa delimitar en un sentido deflacionario o no técnico (es decir, no en el sentido de “definir”), una definición es una delimitación conceptual que permite distinguir o separar el objeto en sus notas esenciales y, por ende, caracterizarlo como “lo que es” (cf. Platón, *Filebo*, 62a3). Por lo demás, el hecho de que Platón no tenga el término técnico ὀρισμός no significa que no comprenda el concepto de definición (por cierto,

mezcla de ambos tipos de conocimiento cuadra perfectamente bien en el contexto con la vida mixta como modelo de vida buena.

(ii) *Observaciones generales a la Apresentação do diálogo y a las notas al texto*

La “Presentación del diálogo” (pp. 7-19) tiene el claro objetivo de introducir al lector no experto a este difícil diálogo, señalando algunos de los problemas que han sido especial objeto de debate en la crítica especializada de las últimas cinco o seis décadas. Dicha presentación es, por tanto, necesariamente breve y centrada en los aspectos más relevantes del diálogo; los pasajes que se explican en apretada pero, a la vez, clara síntesis en la presentación se centran en algunos de los temas y dificultades centrales del diálogo: las dos posiciones opuestas que gobiernan casi toda la discusión (el bien como vida de placer o vida de conocimiento), el problema de lo uno y lo múltiple, la ontología de los cuatro géneros, la clasificación de los placeres y el problema de los placeres falsos, la discusión de los tipos de conocimiento, etcétera.⁴⁰

Luego de señalar las dificultades advertidas ya por algunos intérpretes del *Filebo* (Jowett, Bury), M. hace notar algunos de los enfoques hermenéuticos del diálogo: (i) influenciados por *The Concept of Mind* de G. Ryle, hubo (aún hay) un especial interés por el problema de los placeres falsos. Querría sugerir que una de las varias razones de los desacuerdos entre los intérpretes reside en la resistencia a atribuir los predicados “verdadero” y “falso” a los placeres. Como Protarco en *Filebo* 36c, muchos estudiosos actuales creen que esto no es posible. La resistencia de Protarco a admitir la verdad o falsedad de los placeres es significativa, pues muestra que esa resistencia no es un prurito “logicista” de los intérpretes contemporáneos. Pero tal vez hay que ser caritativos con Platón, no para aceptar sin discusión lo que dice, sino para darle la oportunidad de que se explique. Platón utiliza con cierta amplitud los predicados “verdadero” y “falso”; por ejemplo, en *Teeteto* 157e y 167c habla de “sensaciones falsas” y “sensaciones verdaderas”, respectivamente. En *Timeo* 90b habla de “inteligencias o pensamientos verdaderos” (ἀληθεῖς φρονήσεις); en *Leyes* 728d de “honos verdaderos” y en *Leyes* 896c de cuidado (ἐπιμέλεια) o recuerdo (μνήμη) verdadero. Por último, en *Filebo* 58d también habla del “blanco más verdadero” (esto es, el que es puro y no

Aristóteles muchas veces usa λόγος como sinónimo de ὄρισμός). Si a la pregunta “¿qué es figura?” se responde “lo redondo es figura”, esa respuesta es desde luego incorrecta ya que hay figuras que no son redondas. Por tanto, “redondo” no es “figura”, sino una “cierta figura, no “lo que es figura” (Platón, *Menón*, 74b4-8). La respuesta correcta a esa pregunta es la definición de figura.

⁴⁰ En este último tópico (cf. p. 17) es particularmente importante el paralelo existente que M. nos recuerda entre placeres y conocimientos: tal como había placeres más puros que otros, así también sucede en el caso del conocimiento.

está mezclado). Es decir, aunque hay en Platón un uso de “verdadero” o “falso” asociado al juicio (o “discurso”: λόγος)⁴¹, también hay un uso mucho más amplio en la aplicación de dichos predicados. Por consiguiente, no hay que sorprenderse tanto, *pace* Protarco y otros intérpretes contemporáneos, de que en el *Filebo* hable de placeres verdaderos y falsos, además del hecho ya señalado de que la conexión entre placer y apariencia (φαντασία) supone, en opinión de Platón un contenido proposicional, que puede ser verdadero o falso.

(ii) Una segunda línea de lectura del diálogo es la inaugurada en la década del 60’ por el enfoque esoterista (de la escuela de Tubinga y, más tarde, de Milán), que puso en el centro de la atención al diálogo, pero como una pieza clave para reconstruir la doctrina platónica de los principios y la “verdadera” filosofía platónica contenida, no en los diálogos (que solo expresarían parcialmente el pensamiento de Platón), sino en las doctrinas orales de las lecciones dictadas por el maestro en la Academia⁴².

(iii) El tercer enfoque interpretativo, como anota M., supone un cambio radical por parte de Platón en sus últimos diálogos (entre los que, claro está se encuentra el *Filebo*) y, finalmente, (iv) hay en los últimos años reacciones a (i), (ii) y (iii) que M. califica de “más ortodoxas” y que producen interpretaciones alternativas en respuesta a esas tendencias hermenéuticas (*cf.* p. 8). El diagnóstico de M. respecto de lo que en su opinión parecen ser las cuatro corrientes hermenéuticas principales del diálogo es sin duda razonable; pero más razonable aún me parece su sugerencia en contra de quienes se pronuncian diciendo que el *Filebo* es un diálogo lleno de anomalías: es difícil aceptar la existencia de diálogos platónicos anómalos (p. 9). En efecto, en un filósofo y un artista literario de la genialidad de Platón, un discurso nunca está donde está por descuido o error; por lo demás, hay sobradas razones para ver en el *Filebo* (no menos que en otros diálogos tal vez más aclamados desde el punto de vista literario y de su composición filosófica) un discurso cuidadosamente armado y con plena conciencia de las dificultades que se enfrentan en cada página.

Las notas al texto logran un balance interesante entre nota “erudita” y nota “no erudita”; las notas son legibles para el lego y en ocasiones también son útiles para el especialista. Doy por supuesto que esto tiene que ver con una exigencia

⁴¹ Como en Platón, *República*, 367b6-7 y en *Sofista*, 260c, 263b-d.

⁴² Esta presentación tan breve de este tipo de interpretación es obviamente una simplificación. *Cf.* Krämer, H.-J., *Arete bei Platon und Aristoteles. Zum Wesen und zur Geschichte der platonischen Ontologie (Abhandlungen der Heidelberg Akademie der Wissenschaften)*, Amsterdam: P. Schippers, 1962; *Platone e I fondamenti della metafisica* (introduzione e traduzione di G. Reale), Milán: K. Gaiser, 1982., Para un comentario “esoterista” del “don de los dioses” en el *Filebo cf.* Reale, G., *Per una nuova interpretazione di Platone. Rilettura della metafisica dei grandi dialoghi alla luce delle “Dottrine non scritte”*, Milán: Vita e Pensiero, 1991, pp. 224-226 (para la lectura esoterista del *Filebo cf.* p. 547ss).

de la colección en la que se incluye este libro; debo confesar, sin embargo, que en algunos pasajes especialmente difíciles y discutidos he echado de menos alguna nota aclaratoria o interpretativa del pasaje en cuestión por parte de M.

(iii) ¿Qué necesidad hay de seguir traduciendo a Platón?

La respuesta a esta pregunta es, necesariamente, una perogrullada, al menos para quienes creemos que los filósofos antiguos aun tienen algo que decirnos y que es posible incorporarlos a la discusión sistemática: seguir traduciendo a Platón es no solo necesario, sino también parte del ejercicio filosófico que podemos hacer junto a Platón como filósofo y como escritor. Mis observaciones, tanto generales como específicas, al trabajo de M. se han centrado en aspectos que no necesariamente presuponen un desacuerdo de fondo (creo que para decir algo interesante o que suscite el debate honesto no necesariamente hay que estar siempre en desacuerdo); más bien se trata de matices y desacuerdos de distinto grado (algunos más ligeros que otros), como no podía ser de otra manera en un texto tan difícil no solo desde el punto de vista filológico, sino también filosófico.

Una traducción de Platón (como una traducción de cualquier otro texto filosófico) sin duda es una *interpretación* y, desde luego, ninguna decisión al traducir un término técnico o un pasaje completo es inocente desde el punto de vista de lo que dicha decisión produce en el nivel de la comprensión filosófica (estoy seguro de que M. es consciente de esto como traductor de textos filosóficos). Obviamente, siempre hay criterios relativamente confiables para decidir si una traducción es buena o no, pero después de examinar con cierto cuidado el modo en que M. hace hablar en portugués a Platón, no tengo dudas de que sus decisiones filológicas y filosóficas han sido apropiadas, independientemente de mis diferencias de énfasis o de matiz.

Mi selección de los pasajes de la traducción de M. es desde luego buscada y motivada por intereses personales. Seguramente los pasajes que he comentado no son los más importantes ni los únicos relevantes⁴³. Por las razones antes

⁴³ Hubiera sido deseable comentar *Filebo* 15b1-8, donde se presentan las tres (Πικῶτον, εἶτα, μετὰ δὲ τοῦτ', 15b1-5) o (según algunos intérpretes) dos controversias que Platón parece estar interesado en discutir. M. conoce muy bien la discusión pues él (junto con Rudebusch) es responsable de un importante artículo en el que se examinan críticamente muchas de las interpretaciones de este difícil pasaje y se propone una ingeniosa salida que es considerada como "una solución" (Cf. Muniz, F. y G. Rudebusch, "Plato, *Philebus* 15B: A Problem Solved", *Classical Quarterly* 54, 2 (2004), pp. 394-405). Dado que en su traducción M. interpreta el texto como si fueran tres (no dos) problemas (cf. también p. 12: "tres controversias son referidas"), y dado que la misma no genera problemas, omito comentar este pasaje. El artículo de Muniz-Rudebusch merecería un comentario aparte.

aducidas, no tengo duda de que la traducción anotada de M. es una contribución relevante a los estudios platónicos en general, no solo a los estudios platónicos en lengua portuguesa. Confieso que si hubiera tenido acceso a la versión de M. antes, no habría tomado algunas decisiones que tomé en mi propia versión española del diálogo. Pero, naturalmente, eso no tiene nada de malo; después de todo, la investigación debe ser conjunta y nuestro propósito como estudiosos y como filósofos no debería ser el amor por la victoria ni convertir el debate en un campo de batalla, sino aliarnos por dar con lo más verdadero⁴⁴.

Marcelo D. Boeri
Universidad Alberto Hurtado, Chile

⁴⁴ Cf. Platón, *Filebo*, 14b5-7, 26e2. Véase también *Critón*, 45d5, 48d8; *Sofista*, 218b6.