

PLATÓN Y DAMASCIO SOBRE LOS PLACERES DEL INTELECTO

José Antonio Giménez Salinas

Pontificia Universidad Católica de Chile

jogimenez@uc.cl

RESUMEN

A pesar de desarrollar una teoría del placer que incorpora elementos de tradiciones filosóficas posteriores, Damascio defiende en su Comentario al *Filebo* la concepción platónica del placer como un “proceso de repleción”. Este trabajo pretende mostrar que Damascio no solo respeta la letra del *Filebo*, sino también el espíritu de la comprensión platónica del placer y, en particular, de los placeres intelectuales. Suponiendo la polaridad entre el deseo y su satisfacción, Damascio propone entender la experiencia de placer intelectual como aquella en la que el deseo es efectivamente realizado, de modo que tanto el proceso como el resultado del conocer producen placer. Contrario a lo que inicialmente se podría pensar, la exégesis del filósofo neoplatónico permite poner de relieve supuestos fundamentales de la concepción platónica del placer, a saber, la conexión entre el placer y la experiencia humana de la temporalidad como su dependencia con respecto a la estructura del deseo.

PALABRAS CLAVE

Placeres intelectuales, proceso de repleción, actualidad, temporalidad, deseo, camino hacia la condición natural, condición natural.

ABSTRACT

In spite of developing a theory of pleasure that incorporates elements from subsequent philosophical traditions, Damascius defends, in his Commentary on the *Philebus*, the Platonic conception of pleasure as a “process of filling”. This paper aims to show that Damascius respects not only the letter of the *Philebus*, but also the spirit of Plato’s understanding of the nature of pleasure and, in particular, that of intellectual pleasures. Having assumed the polarity between desire and its satisfaction, Damascius proposes to understand the experience of intellectual pleasure as the experience where desire is fully achieved, so that both the process and the result of knowing produce pleasure. Contrary to what one may initially expect, the exegesis of the Neoplatonic Philosopher allows to highlighting some of Plato’s underlying assumptions about the nature of pleasure, namely: the connection between pleasure and the human experience of temporality, and the dependence of pleasure on the structure of desire.

KEYWORDS

Intellectual pleasures, process of filling, actuality, temporality, desire, way towards the natural condition, natural condition.

PLATÓN Y DAMASCIO SOBRE LOS PLACERES DEL INTELECTO

1. INTRODUCCIÓN

Filebo es sin duda uno de los diálogos más complejos de Platón, tanto por su forma de composición como por la diversidad de cuestiones que se tratan en él. Desde la Antigüedad nos ha llegado un único comentario a este diálogo, largo tiempo adscrito a Olimpodoro, finalmente reconocido como escrito por Damascio (ca. 462-538), el último director de la Academia (Westerink, 1982, pp. XVIII-XX)¹. El filósofo neoplatónico no se limita a presentar las líneas fundamentales del diálogo, sino que toma posición en las dificultades textuales y filosóficas que suscitaron ya una amplia discusión en la Antigüedad tardía. Damascio no solo reconstruye las posiciones de los neoplatónicos predecesores (como Amelio, Porfirio y Jámblico), sino que polemiza abiertamente con las interpretaciones de Siriano y sobre todo con Proclo (Longo, 2010, pp. 374-375).

En este contexto cabe nombrar como un caso paradigmático de interpretación constructiva la lectura de Damascio de la teoría del placer del *Filebo*. La originalidad de su interpretación ha llamado especialmente la atención en el debate contemporáneo sobre las teorías del placer de la Antigüedad. Francisco Bravo (2008), por una parte, ha defendido que la teoría de Damascio es fiel a la posición platónica, al entregar recursos explicativos que sirven para resolver cuestiones discutidas del diálogo (pp. 149-150). Gerd van Riel (2000) ha sostenido, por otra parte, que el comentarador introduce elementos aristotélicos y neoplatónicos que son incompatibles con la definición platónica de placer como

¹ Si bien el comentario de Damascio es el único que nos ha llegado completo, tenemos también noticia de otros comentarios al *Filebo* en la Antigüedad. Así, por ejemplo, Galeno reconoce haber escrito un comentario sobre “las transiciones del *Filebo*” que se habría hecho cargo de la dificultad interpretativa de integrar las distintas partes del diálogo platónico (*De libris propriis*, 19.46.19).

“repleción” (πλήρωσις) (pp. 177-181). Considerando este contexto polémico quiero mostrar en este trabajo que si bien la teoría del placer de Damascio depende de supuestos de orden ontológico y psicológico procedentes de desarrollos filosóficos posteriores a Platón, el comentador no solo intenta mantenerse fiel a la letra del texto comentado, sino que rescata, en mi opinión, dos características fundamentales de la teoría platónica del placer, a saber, la dependencia del placer de *la experiencia del tiempo* y de *la estructura del deseo*.

Con este fin presentaré en primer lugar los lineamientos generales de la teoría del placer del *Filebo* (2), revisando el contexto dialógico en el que tiene lugar la pregunta por el placer (2.1), los distintos criterios de división de los placeres (2.2) y, finalmente, la dificultad de la explicación de los placeres intelectuales a partir del modelo de placeres inferiores (2.3). A continuación me ocuparé de la teoría del placer que Damascio construye a partir de su comentario al *Filebo* de Platón (3). Después de presentar el objetivo y los supuestos fundamentales que sostienen el comentario del filósofo neoplatónico (3.1), me concentraré en su particular interpretación de la definición platónica del placer como “movimiento” (3.2), para, finalmente, analizar su comprensión del placer intelectual como una forma de “repleción” (3.3). En las conclusiones mostraré las ventajas y las limitaciones de la interpretación propuesta (4). El comentario de Damascio nos permite reconocer el núcleo de la teoría platónica del placer, actualizando sus posibilidades explicativas y entregando luz para la comprensión de un fenómeno fundamental de la vida humana que continúa siendo central en el debate filosófico.

2. TEORÍA DEL PLACER EN EL *FILEBO* DE PLATÓN

2.1 El planteamiento de la pregunta por la vida buena

Si bien el *Filebo* reúne temas de orden dialéctico, cosmológico y ético, sin duda la cuestión del placer es la que reclama más atención en el diálogo. Platón dedica prácticamente la mitad de este a su

teoría del placer (25 de 55 páginas de la *editio princeps* de Henricus Stephanus). En el inicio del diálogo Sócrates defiende que una vida buena debe estar dotada fundamentalmente de intelecto, mientras que Protarco identifica el bien humano con el placer (11b4-c1). “Placer” dicen experimentar, sin embargo, quienes llevan estilos de vida contradictorios como el intemperante y el moderado. Lo que sea el placer no podrá, por tanto, ser captado si no se establece previamente qué tipo de unidad prevalece a través de la multiplicidad de experiencias placenteras. La dificultad de definir el placer obliga a Sócrates a reflexionar sobre el “problema de lo uno y lo múltiple” para reconocer la unidad propia del placer (14c7-10).

La predicación de unidad y multiplicidad es un auténtico problema cuando se refiere a entidades que no cambian (15a4-7). La dialéctica es la disciplina que intenta conciliar la unidad fundamental de estas entidades con el hecho de que puedan ser predicadas de otras múltiples entidades (17a3-4; 57d6-58d5). Además de la relación de predicación entre este tipo de entidades —a saber, Formas o Ideas—, estas pueden predicarse a su vez de entidades que nacen y perecen (15b1-8)². Para explicar la unidad característica de este segundo tipo de entidades es necesario recurrir a cuatro géneros fundamentales: lo “ilimitado” (ἄπειρον), el “límite” (πέρας), la “mezcla” (μειξίς) y la “causa” (αἰτία) (23c-27a). Las entidades cambiantes son mezclas de ilimitado y límite que participan de la unidad ideal a través de la fuerza causal del intelecto divino. El placer forma parte del género de lo “ilimitado”, en la medida en que el límite que le permite participar de la armonía de una mezcla no le pertenece por naturaleza (27e1-28a4). El placer debe ser entendido como una realidad dependiente de

² La mayor dificultad textual de este pasaje está en decidir si se trata de dos (según la interpretación de Diès, 1959) o tres preguntas (según Burnet, 1976). Siguiendo esta segunda lectura, me parece que en este pasaje se presentan las siguientes dificultades: i) si existen las Ideas, ii) cómo las Ideas se predicán unas de otras y iii) cómo las Ideas forman parte del mundo sensible. Para la discusión de este pasaje, cfr. Benítez (1989, pp. 24-31) y Muniz & Rudebush (2004).

un límite y los placeres serán diferenciados sean o no susceptibles de ser limitados³.

La pregunta por la vida buena es ahora planteada desde la perspectiva de la unidad. La vida buena no consiste ni en placer ni en intelecto, en la medida en que solo en la combinación de ambos elementos la vida humana conforma una auténtica unidad. El placer es un bien en la medida en que el intelecto lo determina y lo limita en vistas de una vida buena. El ideal de la unidad de la vida mezclada apunta a que las distintas necesidades y afectos del alma sean realizados e integrados en un proyecto de vida unitario.

2.2 Los criterios de división de los placeres en el *Filebo*

En la sección central del diálogo Sócrates se propone determinar, una vez que ya se ha acordado el género del placer, qué clase de placeres son incompatibles con una vida buena y cuáles, en cambio, pueden ser aceptados en esta. “Placer” es una realidad que cae bajo el género de lo “ilimitado” y cuya diferencia específica parece consistir en ser un cierto “movimiento de repleción” en los seres vivos. Así, en *Filebo* 32a7-b5 Sócrates define el placer como un fenómeno propio de los seres vivos compuestos de los géneros “ilimitado” y “límite” y que consiste en la “repleción” (πλήρωσις) de la armonía perdida, mientras que el dolor sería la destrucción de esta. Como ejemplo característico de esta repleción puede señalarse el placer de la comida. A continuación se distingue “otro tipo de placer” que no tendría como causa eficiente la repleción fisiológica, sino la expectativa de una repleción futura (32b10-c3). Más adelante en el diálogo se mostrará finalmente la existencia de placeres que tienen lugar solo en el alma y que

³ Si bien es cierto que el placer es considerado en sí mismo como una especie del género de lo “ilimitado”, desde el punto de vista de las realidades mezcladas podemos encontrar placeres que rehúyen el límite y placeres que no pueden existir sin límite. Para la oscilación en el significado de límite e ilimitado en el tratamiento platónico del placer, cfr. Bossi (2010, pp. 125-130).

refieren a la repleción de aspectos anímicos, como es el caso de estados afectivos como el amor y la ira (47e1-8).

Podemos señalar dos características comunes a estas tres clases de placer. En primer lugar, cada una de ellas tiene como sede en último término el alma. Aun los placeres fisiológicos, que son originados eficientemente por una repleción del cuerpo, solo se constituyen como placeres cuando son “sentidos”. La “sensación” (αἴσθησις), que consiste en un movimiento conjunto del alma y del cuerpo (33c5-d6), es una sensación *placentera* solo cuando corresponde a la satisfacción de un “deseo” (ἐπιθυμία), que es siempre una afección del alma (35c7-d3). En segundo lugar, estas tres clases de placer son originadas por la repleción de un estado doloroso y, en consecuencia, están mezcladas con dolor. “Repleción” no puede entenderse aquí meramente en sentido fisiológico, como sugiere Van Riel (2000, pp. 20-22; 181): la repleción del deseo, es decir, su satisfacción o apaciguamiento, es distinta de la repleción corporal, si bien en los placeres somáticos la primera se da junto a la segunda, mientras que en los placeres de expectativa (somático-mentales) tienen lugar en distintos tiempos; finalmente, en los estados afectivos, la repleción del deseo no envuelve repleción fisiológica alguna. La diferenciación entre estos tipos de placer tiene como criterio el origen corpóreo o psicológico de la repleción sentida. Si bien en la *República* este parecía ser el criterio decisivo para la distinción entre placeres buenos y malos (*Rep.* IX 585a-586c), en *Filebo* es solo un criterio de orden *material*, en la medida en que este criterio no considera la dependencia del placer con respecto al límite. Aquí, tanto los placeres psicológicos como los somáticos pueden ser incluidos y excluidos del ideal de la vida mixta.

Es necesario tomar en consideración un segundo criterio de división de los placeres en el *Filebo*. Mientras las tres clases de placer descritas arriba suponen la experiencia previa del deseo doloroso de la repleción ausente, hay, sin embargo, otras clases de placer que no suponen mezcla alguna con dolor, a saber, los placeres estéticos y los placeres intelectuales. Si bien la pureza del

dolor explica que esta clase de placeres esté libre de la perspectiva deformadora que produce la carencia sentida de una posible repleción y, por tanto, es más *propiamente* placer, esta caracterización no explícita todavía lo que distingue a los placeres puros positivamente (Mouroutsou, 2016, pp. 2-3; 21-22). Además, si la ausencia de dolor fuera el criterio último de división de los placeres, serían incluidos en la buena vida mixta únicamente los placeres puros (50e-53b). Sin embargo, Sócrates abre la puerta también a los placeres impuros que aceptan el límite racional (63b3-c3 y 63e2-6).

El criterio formal de la división de los placeres es, en último término, la presencia o ausencia de límite, y en cuanto que los placeres “puros” son el paradigma platónico del *verdadero* placer (52d6-7), es necesario explicar qué significa que los placeres estéticos e intelectuales tengan en sí mismos “medida” (ἐμμετρία) (52c1-d1).

En este trabajo nos concentraremos sobre todo en los placeres intelectuales, en la medida en que estos son, como sostiene el comentarador Damascio, paradigma de todo placer (*Im Phil.* §155.8).

2.3 Las dificultades de los placeres intelectuales

El hecho de que la característica fundamental de los placeres puros sea la presencia de límite no significa que esta clase de placeres dejen de pertenecer al género de lo “ilimitado”. Una lectura de ese tipo ha llevado a proponer un tipo de hedonismo refinado, según el cual los placeres puros se identificarían con el fin de la vida humana como bienes intrínsecos (Carone, 2000, pp. 264-270). En mi opinión, un placer puro puede ser querido por sí mismo solo en la medida en que “por naturaleza” se refiere ya a “lo bello” (placer estético) y a “lo verdadero” (placer intelectual). Los placeres puros no son en sí mismos fin de la acción, aunque pueden ser tomados por tales en la medida en que de antemano están “ordenados a un fin”.

Ahora bien, si los placeres estéticos e intelectuales caen igualmente bajo el género de lo ilimitado, entonces también estos deben ser formas de “repleción”. Esa parece ser efectivamente

la posición Sócrates en el *Filebo* al sostener que en los placeres estéticos existe efectivamente un requerimiento previo que no es percibido (51b3-7: τὰς ἐνδείας ἀναισθητοῦς ἔχοντα) y al explicar los placeres intelectuales como “repleción de conocimientos” que no conlleva dolor al cognoscente ni antes ni durante ni aun después de haber conocido (52a-b).

En este punto la teoría platónica ha sido objeto de asidua controversia desde la Antigüedad hasta nuestros días. Aristóteles dirige parte importante de su crítica a la teoría de Platón a esta dificultad⁴. Como bien sugiere Dorothea Frede (1997), mientras que Aristóteles tiene dificultades con su teoría del placer-ἐνέργεια para explicar los placeres somáticos, la teoría del placer-πλήρωσις platónica no es tan satisfactoria al momento de dar razón de los placeres intelectuales (p. 424)⁵. Epicuro recoge de alguna manera ambas teorías al proponer dos tipos fundamentales de placer: el “placer-movimiento” (κατὰ κίνησιν) y el “placer-reposo” (καταστηματική) (Diógenes Laercio X 136). En el neoplatonismo, si bien se mantiene en lo fundamental la teoría del placer-πλήρωσις platónica, los placeres puros no son ya considerados “placeres genuinos” (ἡδοναί), sino que, bajo la influencia de Aristóteles y el estoicismo, se explican como formas de “alegría” o “regocijo” a las que solo metafóricamente les correspondería el nombre de placer (e.g. τὸ χαίρειν, εὐπάθεια y εὐφροσύνη). El intelecto no ex-

⁴ Cfr. Aristóteles, *EN* X 3, 1173b13-21: “La creencia de que el placer es una repleción parece haber surgido de los dolores y placeres conectados con la comida: aquí el placer nace a partir de una repleción y es precedida por el dolor de un deseo. Pero éste no es el caso respecto a todos los placeres: los placeres del conocimiento, por ejemplo, no tienen un dolor antecedente: ni suponen tampoco dolor ciertos placeres del sentido, a saber, aquellos cuyo medio es el sentido del olfato, como muchos sonidos y visiones; y tampoco memorias y esperanzas. Si estos son procesos de generación, ¿generación de qué serían? *Ningún vacío de algo ha tenido lugar de modo que sea susceptible de ser repletado* (οὐδενὸς γὰρ ἐνδεια γεγένηται, οὗ γένοιτ’ ἂν ἀναπλήρωσις)”.

⁵ Si bien Aristóteles distingue en *EN* VII entre placeres de movimiento y placeres de reposo (*EN* VII 14, 1154b26-28), en *EN* X se concentra en la segunda clase de placeres.

perimentaría placer, en la medida en que este es una “afección” (πάθος) y el alma es “impassible” (ἀπαθής) (Plotino, *ENVI* 7, 30).

En este contexto Damascio es una excepción. Los placeres intelectuales son para este autor placeres genuinos; si bien distingue en estos el placer propio *del movimiento* de actualización de la facultad racional y el placer que sigue *a la obtención* del conocimiento. La teoría de Damascio parece combinar la teoría platónica y aristotélica al modo de Epicuro con sus placeres-movimiento y placeres-reposo⁶. Van Riel (2000) acusa a Damascio, en este sentido, de seguir a Platón tan solo en la letra, mientras que en el espíritu sostendría una teoría fundamentalmente aristotélica (pp. 179-180).

Intentaré mostrar a continuación, a partir de los lineamientos fundamentales del comentario de Damascio, que la teoría del placer esbozada por éste se mantiene en lo esencial en el *espíritu* de la teoría platónica.

3. LA INTERPRETACIÓN DE DAMASCIO

3.1 La posibilidad de los placeres intelectuales

La teoría del placer de Damascio puede ser reconstruida a partir de su comentario al *Filebo* de Platón. En los primeros párrafos el filósofo neoplatónico precisa su criterio hermenéutico para la comprensión del diálogo. El “objetivo” del diálogo (σκοπός) no es otro que el Bien propio de las mezclas de límite e ilimitado (τό μικτόν ἀγαθόν) (§6.6-7). Damascio se distancia de los que interpretan el *Filebo* como un tratado sobre el placer (*e.g.* Trasilo) (§1.1-4) y de aquellos que sostienen que el centro del diálogo es la vida del intelecto (*e.g.* Pisiteo) (§3.1-2). La prioridad del “bien mixto” significa, por una parte, que las partes de la mezcla (placer e intelecto) son tratadas como componentes de una unidad y, por otra, que a diferencia de otros diálogos, el *Filebo* no tiene por

⁶ Damascio cita en este sentido abiertamente a Epicuro. Cfr. §190.6-7.

objetivo el “bien *simpliciter*” (τό ἀπλῶς ἀγαθόν) (§6.6-11)⁷. El “bien mixto” que se considerará en el *Filebo* no es tampoco el “bien mixto perfecto”, sino el mixto inherente al cosmos, y específicamente, el propio de los seres vivos dotados de razón (§6.11-15). Si bien los componentes preceden en su origen a la mezcla, Damascio sostiene polémicamente contra Proclo que la mezcla de los seres vivos racionales es manifestación de lo Uno como “lo Unificado” (τὸ ἡνωμένον) —el bien mixto perfecto— y, por tanto, precede ontológicamente a sus componentes (§104.3-4 y *De Principiis* II 43, 1-2) (Ahbel-Rappe, 2010, p. 378).

La posición “unitaria” de Damascio tiene repercusiones fundamentales en su reconstrucción de la teoría del placer platónica. En primer lugar, el comentador interpreta la “polaridad” del *Filebo* entre placer e intelecto como una entre el “deseo” (ὄρεξις) y el “conocimiento” (γνώσις) (§6.3-4). Placer e intelecto no constituyen realmente una polaridad, en la medida en que no solo existe el placer intelectual, sino que este placer es el “paradigma de (todo) placer” (παράδειγμα τῆς ἡδονῆς) (§155.8). En cambio, sí encontramos una auténtica polaridad entre el “deseo de conocimiento” (γνωστικὴ ὄρεξις) y la “obtención de lo deseado” (τεῦξις τοῦ ὀρεκτοῦ). Así, la “investigación” (ζήτησις) que se corresponde con el deseo de conocimiento consiste en el camino que culmina en el “conocimiento” (γνώσις) (§13.6-9). Ahora bien, aunque la obtención del conocimiento no puede coexistir con el mero deseo, Damascio intentará mostrar que la vida mixta consiste precisamente en la “unidad” de esta estructura polar.

En segundo lugar, el comentador reconoce esta polaridad en los distintos niveles de las actividades humanas. Así como el sujeto es puesto en movimiento “por el deseo racional” (τῆ λογικῆ ὀρέξει) para alcanzar el conocimiento, así también la imaginación determina “al apetito irracional” (τῆ ἀλόγῳ ὀρέξει) a

⁷ Esto no impide que en algunos pasajes del *Filebo* el bien *simpliciter* sí sea de alguna manera tematizado. Cfr. 20c8-d11; 64e4-65a5.

buscar lo placentero (§148). En ambos casos es posible reconocer la polaridad entre el “deseo” y el “objeto deseado”. *La unidad de la vida mixta consiste en reconocer en ambos polos de esta estructura la presencia de “placer”*. En el caso de los placeres puros la unidad de esta polaridad es más evidente. Por esta razón el comentador les dedicará a este tipo de placeres especial atención a lo largo de su comentario.

La afirmación de la existencia de los placeres intelectuales es relativizada de alguna manera al precisar Damascio que al placer de la obtención le corresponde ante todo el término “alegría” (εὐπάθεια), siguiendo el uso propio de sus predecesores neoplatónicos (§13.8-12). Sin embargo, el comentador no adhiere a la convicción neoplatónica de que el intelecto sea incompatible con la “afección” (πάθος) placentera. Mientras que el placer no es pensable sin participación de la más mínima cognición, el intelecto puede ser pensado sin placer. En este sentido, el intelecto es “impasible” (ἀπαθής) (§86.4-6). Sin embargo, esta separación es forzada e imposible en el ser humano, en la medida en que “el amor a la verdad” (ὁ τῆς ἀληθείας ἔρωσ) nos impulsa a la consecución del conocimiento. La función cognitiva es realmente “elegible” (Αἰρετόν) —uno de los criterios de la vida buena⁸— si es también “deseable” (ὀρεκτόν) y si “trae gozo consigo” (εὐφρόσυνον). El “goce de la obtención del conocimiento” (εὐπάθεια τῆς τεύξεως) ha de ser proporcional a la intensidad del amor a la verdad. Y en la medida en que el amor a la verdad es una afección “intensa” (πολύς), el goce de su obtención también lo es (§87.1-4).

En síntesis, si bien Damascio utiliza el término εὐπάθεια para referirse al placer de la obtención de conocimiento, significa con él un tipo de afección y, en ese sentido, un placer en sentido genuino (ἡδονή). Van Riel señala acertadamente que la modificación de Damascio con respecto a sus predecesores se sustenta en innovaciones de orden más fundamental a propósito de la naturaleza

⁸ Cfr. Platón, *Fil.* 20d7-10.

del alma. Por una parte, el filósofo neoplatónico no considera que el alma sea del todo impasible. El cambio no afecta solamente a las actividades del alma, sino a su misma “sustancia” (*In Parm.* 253.4-11). El alma puede ser así sustancialmente afectada por distintas facultades sin perder su unidad numérica⁹. A partir de esta concepción del alma no hay dificultad en pensar que el πάθος placentero es inherente a la actividad sustancial del alma. Por otra parte, Damascio identifica la sustancia del alma con su “condición natural” (κατὰ φύσιν). Esta es, por cierto, múltiple: no es la misma la condición natural del alma vegetativa que la del alma intelectiva, en la medida en que les dan origen distintas actividades (§136.7-8, §155.6-8) (Van Riel, 2000, p. 143). Esto explicaría la existencia de distintos tipos de placeres, según restablezcan una u otra condición natural del ser vivo.

La polaridad entre mero deseo y obtención de lo deseado se corresponde ciertamente con el movimiento de las distintas actividades humanas en vista de la condición natural correspondiente, es decir, el estado sustancial del alma. Intentaré mostrar a continuación cómo Damascio conecta esta teoría original con la caracterización general del placer como un fenómeno asociado al “movimiento” en el *Filebo* de Platón.

3.2 Placer y movimiento

Más allá de los diferentes planteamientos de la teoría de Platón y de Damascio, este último no solo se ve a sí mismo como un “platónico”, sino que además suscribe explícitamente la definición platónica del placer como un “camino hacia la naturaleza” (κατὰ φύσιν ὁδός) y como “repleción” (πλήρωσις) o “restablecimiento natural” (πλήρωσις; κατὰ φύσιν ἀπόδοσις) (*Fil.* 32a-b)¹⁰. Damascio está de acuerdo con Platón en que el placer es “producto”

⁹ Para Proclo, en cambio, solo las actividades del alma están sujetas al cambio, mientras que el alma permanece atemporal e imperturbable. Cfr. Proclo, *Elem.* 191.

¹⁰ Cfr. también *Rep.* IX, 583e10.

(παρακολούθημα) de un “movimiento” (κίνησις) que nace de un deseo¹¹. Ahora bien, “movimiento” no significa aquí únicamente desplazamiento local ni cambio físico, sino que se dice también del alma como “actividad cambiante” (μεταβαλλομένη ἐνέργεια) y del intelecto como “actividad no cambiante” (ἀμετάβλητος ἐνέργεια) (§35.1-2). Damascio llama movimiento a la “actividad” (ἐνέργεια) de una “facultad” (δύναμις) (sensible e intelectual) y entiende al πάθος placentero que sigue a la actividad “no impedida” (ἀνεμποδίστως) como la misma facultad que es “pasivamente” (παθητικῶς) activa (§199.6-8).

Es necesario, por otra parte, combinar esta noción de movimiento con la distinción que hace Damascio entre dos tipos de “disposición” (διάθεσις) del alma (§154). Por una parte, el dolor atiende a un “movimiento” desde la condición natural “a una contra lo natural” (ἐπὶ τὸ παρὰ φύσιν), mientras que el placer se refiere al paso “hacia la natural” (ἐπὶ τὸ κατὰ φύσιν); por otra parte, el placer tiene lugar en la disposición que se da “en las actividades no perturbadas según naturaleza” (ἐν ταῖς κατὰ φύσιν ἀκωλύτοις ἐνέργειαῖς) (§154.1-5). Es necesario hacer dos salvedades. En primer lugar, la distinción entre placer como paso hacia la condición natural y placer propio de la disposición natural no debe entenderse como una limitación de la definición de placer como movimiento. El “movimiento” que tiene lugar en el cuerpo y en el alma cuando el vacío natural y el deseo irracional son respectivamente repletados no constituyen las únicas formas de placer. El placer intelectual tiene lugar, por cierto, cuando el vacío del cuerpo y el deseo del alma han sido ya saciados. Sin embargo, la actividad no impedida también puede ser considerada una clase de movimiento. En segundo lugar, esta distinción no

¹¹ Platón no identifica el placer con un movimiento a secas, sino que se trata de un “movimiento de repleción *sentido* (αἰσθητή)” (cfr. *Fil.* 35a-d). Me parece interesante la sugerencia de Bravo de interpretar en este caso αἰσθητή como “consciente”, lo que explicaría la presencia de placer en situaciones en las que no se está experimentando ningún movimiento corporal (cfr. Bravo, 2008, p. 158).

se identifica con la polaridad citada entre el deseo y la obtención de lo deseado. El placer de la actividad intelectual no se refiere solamente a la obtención del deseo, sino que incluye también en su misma estructura al “deseo racional”, el cual no apunta ni a un carencia del cuerpo (vacío fisiológico) ni a una necesidad del alma (deseo irracional).

¿En qué medida entonces el placer intelectual surge a partir de la condición natural y, sin embargo, es de alguna manera un “movimiento”? Damascio intenta responder a estas cuestiones en el parágrafo 136 de su comentario. A partir de la distinción entre materia y forma, el comentador explica la naturaleza específica del placer. La materia se mueve hacia la forma, en la medida en que la primera es pura potencialidad y participa de la actualidad de la segunda. A este tipo de movimiento o actividad lo llama Damascio “pasividad” (πεπόνθησις). Del mismo modo cabría distinguir entre la “atención” (ἔκστασις) que se dirige hacia el objeto del deseo y el placer que sigue a su obtención. Ahora bien, si entendemos el placer en conexión con la forma, entonces no habría razón para oponer placer y conocimiento (§136.1-6). Este es el caso del placer que se experimenta en la actividad “no cambiante” (ἀμετάβλητος) del intelecto. Los seres vivos y los astros experimentan al moverse en vista de su condición natural un placer más bien “pasivo”: mientras los primeros se mueven imperfectamente y experimentan placer interrumpidamente, el movimiento de los astros es perfecto y su placer constante (§191.1-5).

Ahora bien, el contraste que vuelve a sugerir Damascio entre los placeres que se producen en el paso *hacia* la condición natural y los placeres que tienen lugar *en* la condición natural, es seguido por una precisión fundamental que vuelve a subrayar que el placer del intelecto sigue también a una clase de movimiento. Todo placer, incluso el de una actividad no cambiante, “brota” (ἐπανθεῖν) “*en el movimiento hacia la condición natural propia de algo*” (τῆ πρὸς τὸ οἰκεῖον κατὰ φύσιν κινήσει). En el intelecto también hay “algo” (τι) que puede ser tenido como “su (propia) condición natural” (τὸ κατὰ φύσιν), a saber: aquel estado en el que el alma ya ha conocido

y se encuentra en reposo, mientras que “el progresar hacia esta condición” (τὸ πρὸς τοῦτο ὀδεύειν) es el movimiento del deseo racional en su búsqueda de la verdad¹². Damascio precisa que la actividad del intelecto consiste esencialmente en “haber finalizado el progreso” (ἐν τῷ ὀδευκέναι), de modo que el placer del progreso se mantiene “constante” (πεπηγυῖα) una vez finalizada la progresión (§136.6-9). Junto al placer de la investigación racional o “movimiento hacia la sustancia (racional)” (πρὸς οὐσίαν), la condición natural del intelecto, que es la actividad “de la sustancia misma” (κατὰ οὐσίαν), resulta también placentera (§136.10-11). En este sentido, Damascio no está distinguiendo entre placeres irracionales en movimiento y placeres intelectuales en reposo, sino que atribuye en relación con el intelecto ambos tipos de placer. La definición platónica del placer como “camino hacia la naturaleza” debe ser entendida *en un sentido amplio* en relación con los placeres intelectuales: el placer surge tanto *en el movimiento* hacia la sustancia como *en la compleción* de este proceso.

Para van Riel es claro que si el placer es definido en términos de movimiento y de repleción, este debe ser excluido de la condición natural y, por tanto, de la sustancia en reposo. La cosmología y fisiología del *Filebo* permitirían suponer que tal condición natural es solo un “estado ideal”, en la medida en que las entidades mixtas se encuentran siempre en proceso desde una condición no natural a una natural o viceversa. Damascio querría, en cambio, defender la posibilidad del placer de la condición natural, para lo cual la teoría del *Filebo* no sería realmente de utilidad (van Riel, 1999, pp. 304-309). En vez de reconocer su teoría como antiplatónica, en el párrafo 136 el comentador le daría conscientemente al concepto

¹² Damascio hace notar en este pasaje que está haciendo un uso particular de “condición natural” (τὸ κατὰ φύσιν): mientras que en el uso habitual el comentador significa con “condición natural” el estado de repleción fisiológica y la ausencia de deseos irracionales, en este caso se trata de un movimiento hacia la “condición natural”, que presupone ya como punto de partida el encontrarse en la “condición natural” en el uso habitual.

“movimiento” un significado que reformaría manifiestamente la teoría platónica (p. 311).

La acusación de van Riel no solo me parece injusta con respecto al comentario de Damascio, sino que supone una incorrecta interpretación del diálogo platónico. Platón no niega la experiencia de placer para la condición natural —que no es lo mismo que el “estado neutro”, como sugiere van Riel (2000, p. 179)— ni señala que tal estado sea ideal. Suponer tal cosa iría en contra del proyecto del *Filebo*, como una ética fundada en una cosmología que sostiene que existe “suficiente” (ικανόν) límite en el cosmos (30c4). La inteligencia humana puede conocer y aplicar determinados límites en el alma y en el cuerpo y restablecer así su orden natural: así, por ejemplo, la medicina y la gimnasia posibilitan la recuperación de la salud, mientras que la virtud posibilita el ordenamiento del alma (30a9-b8). Estos estados naturales son efectivamente placenteros, en la medida en que el virtuoso se place en la virtud (la condición natural del alma) y el moderado lo hace en la moderación (la condición natural del cuerpo) (12d). El proyecto del *Filebo* no tendría sentido si el “estado natural” no pudiera ser alcanzado (la vida buena es un “estado o disposición” [ἔξις καὶ διάθεσις]) y, a su vez, no fuera placentero (“el orden incorpóreo que gobierna sobre el cuerpo vivo” [κόσμος τις ἀσώματος ἄρξων καλῶς ἐμψύχου σώματος] no es otra cosa que una buena mezcla de intelecto y placer) (64b6-8).

En mi opinión, creo que hay que entender la teoría del placer de Damascio no tanto como una diferenciación entre dos clases de placer, sino, más bien, como la superación de la polaridad entre el deseo y la obtención de lo deseado que tiene lugar paradigmáticamente en los placeres intelectuales. Mientras que los placeres del alma irracional se apagan cuando el deseo es satisfecho, los placeres del intelecto parecen no seguir el mismo camino. Si interpretamos de este modo la sugerencia de Damascio, se vuelve más clara la naturaleza de los placeres intelectuales. El proceso de la investigación intelectual, que es motivado por el amor a la verdad, es en sí mismo placentero, de modo que la obtención del

conocimiento no anula dicho placer. El placer en reposo no es un placer “distinto” del placer en movimiento, sino que se trata, más bien, de una experiencia de placer que se sostiene cuando culmina el movimiento.

Esta tesis se puede apoyar también en la sugerencia de Bravo de que el uso platónico del término πλήρωσις —el tipo de “movimiento” que genera el placer— puede significar tanto el proceso como el resultado. Placer como “repleción” no se reduciría, de esta manera, al proceso de restablecimiento de una armonía, sino que también se encontraría en la armonía misma como “plenitud o proceso completo” (Bravo, 2003, pp. 58-61). A los placeres intelectuales les *inhiera* un límite, en la medida en que tienen lugar tanto en el proceso de compleción como en la completitud misma del proceso. El que ha saciado su hambre, en cambio, ya no puede experimentar el placer de repletarse que suponía el deseo previo. Por esta razón, los placeres mixtos pueden tanto resultar en estados limitados y moderados como no hacerlo, como ocurre en el caso de los placeres defendidos por los personajes Filebo (*Fil.* 45a4-e7) y Calicles (*Gorgias* 491e5-492c8).

3.3 Placer y repleción

He intentado hasta ahora mostrar cómo Damascio concilia la teoría platónica del placer como “camino hacia la naturaleza” y el hecho de que a los placeres intelectuales les sea inherente un límite en la condición natural. Es necesario ahora considerar cómo justifica el comentador que el placer del intelecto deba ser comprendido como una forma de “repleción”.

En su comentario sobre la naturaleza de los placeres puros Damascio se refiere primariamente a los placeres estéticos (párrafo 206). Este tipo de placer tiene lugar cuando el sentido se encuentra ya en su condición natural, de modo que no se experimenta ninguna molestia previa a la experiencia placentera (§206.1-5). El comentador se pregunta entonces cómo puede la percepción ser estimulada a buscar “repleción” y de qué tipo de repleción el placer sería el resultado natural. Para esto Damascio

recurre a la aparente solución del *Filebo*: si bien en este caso no existe una deficiencia percibida, sí es necesario suponer alguna deficiencia que, al no ser captada, tampoco produzca dolor alguno (§206.5-8). Sin embargo, este tipo de solución tampoco satisface a Damascio, en la medida en que el placer estético tiene lugar cuando el sentido ya se encuentra en su condición natural. En este caso hay que entender que el alma puede ser “repletada” por un orden superior al natural. El alma está aquí “necesitada”, pero “no porque haya perdido algo” (οὐχ ὡς ἀποβληθέντος τινός), sino, más bien, “porque algo no estaba presente” (ὡς μὴ παρόντος) (§206.9-11). ¿Cómo debe entenderse este argumento? El hecho de que el sentido se encuentre en su condición natural no puede significar que el sentido esté *actualmente* operando, sino, más bien, que este se encuentra dispuesto adecuadamente y no tiene “impedimento” alguno para su actualización (§199.6-8). “Repleción” significa en este sentido “actualización” de la potencialidad de la facultad sensible, de modo que el objeto del sentido se haga presente y actual. Una tal interpretación del placer estético como “actividad no impedida” tiene sus raíces en Aristóteles. Sin embargo, creo que hay buenas razones para considerar que la posición de Damascio hunde sus raíces también en Platón.

Por una parte, no creo desacertado interpretar la πλήρωσις del *Filebo* como una forma de ἐνέργειαι aristotélica. Aristóteles reconoce de hecho que el “movimiento” es un tipo de ἐνέργεια, aunque una “imperfecta” (*De Anima* III 7, 131a5-10). Si el tipo de movimiento que tiene lugar a nivel de los placeres puros es “completo y perfecto”, no se trataría, en sentido estricto, de algo distinto de la ἐνέργεια aristotélica. Van Riel critica la descripción platónica de los placeres intelectuales como πλήρωσεις, porque no es aceptable que un placer intelectual siga a una repleción de orden fisiológico. Supone que para Platón la πλήρωσις de los placeres intelectuales no es percibida porque “el vacío es muy pequeño o leve”. Esta explicación puede ser justificada con respecto al placer del olfato —que solo parcialmente es un placer estético (*Timeo* 66d-67a)—, pero no con respecto a los demás placeres puros. La ignorancia

puede ser grande o pequeña e igualmente no ser percibida, en la medida en que consiste en una especie de “vacío” que no es del orden fisiológico. No es razonable pensar que cuando Platón considera la superación de la “ignorancia” como una πλήρωσις se esté refiriendo a la repleción de un vacío corporal. De alguna manera, lo que intenta describir el término πλήρωσις en este nivel es el paso de la potencialidad a la actualidad y, en este sentido, la aparición de lo que “no estaba presente”.

Por otra parte, el aspecto de “necesidad” que mantiene Damascio en su explicación de los placeres puros es platónico antes que aristotélico¹³. En primer lugar, la necesidad de un orden superior trae de inmediato a la memoria la teoría de las Ideas. Si bien el placer estético tiene por objeto las formas matemáticas y geométricas, estas elevan el sentido hacia la contemplación intelectual de las Ideas¹⁴. No se trata tan solo de que el sentido alcance proporcionalmente su objeto, sino que, por la participación en “lo bello”, trascienda el ámbito de lo sensible (*Rep.* VII 530d-531c). En segundo lugar, si bien el placer estético supone como punto de partida el estado saludable del cuerpo, no por eso este tipo de placer deja de estar motivado por un “deseo” previo. En mi opinión, tanto con respecto al placer estético como al placer intelectual (e incluso en el caso del placer moral) al deseo previo

¹³ En este sentido, no es justo señalar, como van Riel, que Damascio rechaza la comprensión de la πλήρωσις como aquella repleción que supone una necesidad no percibida. Como bien sugiere Waterfield en su *review* al importante libro del holandés, la identificación entre “vacío no sentido” y la “no existencia de un vacío en absoluto” conduce a negar la estructura fundamental de todo el comentario de Damascio que el mismo van Riel utiliza como premisa de su análisis, a saber, que Damascio replica la “vida mixta” en las distintas actividades humanas bajo la forma de una unidad entre el polo del deseo y el polo del conocimiento (cfr. Waterfield, 2000).

¹⁴ La pregunta por la continuidad o quiebre del *Filebo* con respecto a la teoría de las Ideas ha suscitado una amplia discusión en las últimas décadas (Cfr. Frede, 1997, 205-211). En mi opinión, si bien el objeto del diálogo es el bien humano, como realidad mixta que puede ser explicada a partir de los géneros cósmicos de lo “ilimitado” y el “límite”, las Ideas siguen siendo el objeto propio del método dialéctico y, en la medida en que la dialéctica es considerada la mayor de las ciencias, las Ideas son también el objeto propio del placer del intelecto.

lo podemos llamar “deseo racional”¹⁵. Así, por ejemplo, el deseo de lo bello supone una carencia que no es de orden fisiológico, de modo que no se trata tanto de que la carencia “no sea percibida”, sino, más bien, de que es una que no es tampoco susceptible de serlo en absoluto¹⁶. La espontaneidad que caracteriza la aparición del placer estético no niega el hecho de que lo percibido viene a satisfacer un anhelo del alma por lo bello, aun cuando no haya habido conciencia de este anhelo.

A nivel intelectual se puede aplicar, *mutatis mutandi*, el mismo esquema del placer estético (cfr. §211.1-6). El alma experimenta placer tanto cuando se encuentra en búsqueda de la verdad como cuando descansa en lo conocido. Como he intentado mostrar, si bien Damascio distingue estas dos clases de placer que oscilan entre el mero deseo racional o amor a la verdad y la obtención del conocimiento, el comentador intenta a partir de su adhesión a la definición platónica de placer como “movimiento hacia la naturaleza” subrayar la unidad y continuidad entre estas dos clases de placer en el caso de las actividades no impedidas. La actividad intelectual, entendida como ἐνέργεια por Aristóteles, no parece presuponer una distinción de este tipo, en la medida en que para él pensar es una actividad que no implica ni movimiento ni tiempo. Es posible defender con Bravo que la πλήρωσις platónica significa tanto proceso como resultado y, en este sentido, que esta puede ser compatible con el placer de la actividad intelectual, entendido como ἐνέργεια.

Aun así prevalece una diferencia fundamental, en la medida en que Damascio parece entender por ἐνέργεια tanto el movimiento

¹⁵ En la vida buena se manifiestan los placeres puros correspondientemente en las formas de la simetría, la belleza y la verdad. Cfr. *Fil.* 64d9-65a5.

¹⁶ Es por esta razón que Platón no niega que pueda existir dolor por causa de una carencia a nivel estético e intelectual; aunque no se trata en este caso de un dolor percibido, sino, más bien, de uno del cual el sujeto se vuelve consciente por medio del razonamiento, una vez que el estado de carencia ha sido dejado de lado (cfr. *Fil.*, 52a9-b4).

como el reposo o, dicho de otra manera, el movimiento completo como un todo. En este sentido, el filósofo neoplatónico sostiene contra Aristóteles que aun las actividades no impedidas pueden explicarse como “procesos temporales”, si bien no “según la mezcla con lo contrario o con la privación” (κατὰ μίξιν τοῦ ἐναντίου καὶ τῆς στέρησεως), sino al modo de una “procesión” (πρόοδος) (§221.1-3). Los placeres intelectuales también incluyen una progresión y una gradación (el “más y el menos” como característica fundamental de lo “ilimitado”) que, a diferencia de los placeres corporales, que van disminuyendo de intensidad una vez que se ha alcanzado el clímax, estos se acrecientan en la medida en que el alma se vuelve más consciente de la actividad (§219.1-5).

Ahora bien, con respecto a su objeto, el placer intelectual parece referirse a las Ideas. Esto se encuentra claramente sugerido en el *Filebo* y se ajusta sin duda a la descripción de Damascio del placer puro como aquel en el que una actividad de la condición natural es satisfecha por un orden superior. A partir de la clasificación de las ciencias en el *Filebo* se puede concluir que la auténtica “pureza” o condición natural para el ejercicio de la actividad intelectual consiste en que esta es digna de ser elegida con independencia de su “utilidad” (χρησία). A la determinación utilitaria del conocimiento propia del ejercicio de la retórica Sócrates opone el arte de la dialéctica. Este arte consiste en una capacidad natural de nuestra alma de “amar la verdad” (ἐρᾶν τε τοῦ ἀληθοῦς) y “hacer todo en vistas de ella” (πάντα ἔνεκα τούτου πράττειν) (58d2-5). De esta manera, la auténtica actividad intelectual no presupone una deficiencia en el orden de la utilidad, sino que está orientada directamente a la obtención de la verdad. Entonces, si bien el placer que sigue a la actividad intelectual supone una carencia previa —a saber, la ignorancia—, esta actividad es motivada por el deseo de verdad. La carencia que supone la actividad intelectual no puede ser, por tanto, la del que “cree tener sabiduría”, puesto que esa disposición epistémica impide también una búsqueda auténtica de saber (49a1-6).

He propuesto interpretar la πλήρωσις estética e intelectual como una repleción que se origina cuando el organismo ya está en su condición natural. Sin embargo, la “condición natural específica” de la actividad estética e intelectual tiene lugar tan solo cuando la repleción ha alcanzado su resultado. La “condición natural” propia del alma racional tiene que estar, por tanto, necesariamente *más allá de la condición natural del “organismo”* (ζῷον). En su teoría del placer intelectual Damascio pone en juego un *topos* platónico que no ha sido hasta aquí nombrado, a saber, la caída del alma en el cuerpo desde una existencia emparentada con las Ideas (*Fedro* 246c-248c). El neoplatonismo desarrolla sistemáticamente esta idea en la forma de la “procedencia” (πρόοδος) del alma a partir del Intelecto separado que piensa todas las Ideas (Plotino, *En.* IV 7, 13). La emanación o separación del alma es proseguida por un “retorno” (ἐπιστροφή) a la unidad eterna del Intelecto a través del pensamiento distendido temporalmente propio del alma caída en el mundo (III 7, 11; I 6, 8). La repleción de la facultad racional del alma motivada por el deseo de retornar a la unidad del Intelecto separado implica la “participación” del alma en una naturaleza superior, a saber, en la sustancia del Intelecto separado. Damascio da razón de este contexto metafísico al señalar que el alma, por haber sido anteriormente “expulsada” de la sustancia intelectual, está impaciente por “retornar” a ella (ἐπιανελεθῆν) (§136.11-12) (Plot., *En.* VI 9, 3).

ALGUNAS CONCLUSIONES

He intentado presentar en este trabajo una interpretación de la teoría del placer de Damascio que permite reconocer “depurados” elementos fundamentales de la teoría platónica del placer que se encuentra sobre todo desarrollada en el *Filebo*. Es evidente que el comentarista neoplatónico es siempre también filósofo, de modo que no cabe esperar de la interpretación de Damascio la dependencia con respecto al texto, característica de los comentarios contemporáneos. Mi trabajo intenta, sin embargo, defender esta

lectura de la teoría platónica como una que capta el “fondo” de la intuición filosófica de Platón, aun a pesar de introducir supuestos de teorías posteriores.

La pregunta que cabe hacerse aquí es cuánto afectan los elementos “originales” o “eclecticos” del planteamiento de Damascio en su interpretación de la teoría platónica. Con respecto al supuesto ontológico que prioriza “lo mixto” frente a los géneros del “límite” y lo “ilimitado” hay que decir que si bien se trata de una interpretación revolucionaria en el contexto de la filosofía neoplatónica, no hay razón para considerar la teoría alternativa como *más platónica* que la de Damascio, si tomamos en cuenta que Platón está tratando de determinar los componentes de la felicidad humana, es decir, está considerando ante todo una realidad mixta y compuesta por naturaleza de cuerpo y alma. En particular me parece sugerente el planteamiento aquí presentado para la comprensión del programa dialéctico y unitario del *Filebo*, el cual permite a su vez proponer una teoría del placer como la superación de una polaridad. Con respecto a la teoría psicológica que reconoce en el alma la posibilidad de ser afectada, es posible sin duda objetar que en Platón el alma racional tiene que ser imposible (*Fedón*, 79d-80b). Sin embargo, en la medida en que el “movimiento” que origina el placer intelectual es según Damascio idéntico a la actividad intelectual, no veo ninguna modificación fundamental con respecto al dogma platónico que niega que el cuerpo alcance la esencia del intelecto. La pasividad de la actividad consiste precisamente en que el alma se vuelve “consciente” de esta actividad sin que ningún movimiento corporal haya sido percibido.

Con respecto a la distinción entre placer en movimiento y placer en reposo —distinción que se origina en Aristóteles y es asumida por la tradición filosófica posterior—, no me parece justificado poner en entredicho su presencia tácita en el *Filebo* platónico. Más allá de las dificultades textuales que pueda tener la sugerencia que hace Bravo, de la mano de Damascio, de interpretar el término πλήρωσις como referido tanto al proceso como

al resultado (Rudebusch, 2006, p. 50), me parece evidente que el programa del *Filebo* no puede *excluir* el placer de aquel “estado o disposición del alma” (ἔξιν ψυχῆς καὶ διάθεσιν) que permite “a todos los hombres tener una vida feliz” (11d4-6: ἀνθρώποις πᾶσι τὸν βίον εὐδαίμονα). Finalmente, la comprensión de la πλήρωσις de los placeres intelectuales como una forma de ἐνέργεια aristotélica, me parece una sugerencia sumamente útil para la comprensión de la teoría platónica. Sin duda Platón no cuenta con una teoría del acto y la potencia al modo de Aristóteles; sin embargo, el uso platónico del término “movimiento” tiene una amplitud que se acerca al sentido de ἐνέργεια cuando es usado en referencia a la actividad del pensamiento (*Sofista* 248e7 y ss.). La comprensión analógica de los términos κίνησις y πλήρωσις en el *Filebo* me parece, por cierto, mucha más sugerente que la circunscripción de estos al ámbito físico y fisiológico, respectivamente.

Finalmente, quiero referirme a los rendimientos de la interpretación presentada con respecto a la comprensión de la naturaleza del placer. La insistencia de Damascio de no apartarse de la concepción platónica del placer como una especie de lo “ilimitado” y, en específico, como una forma de “movimiento” y de “repleción”, tiene que ver con su adhesión más fundamental a la comprensión platónica del placer como una realidad que está unida a la *experiencia de la temporalidad* y que presupone la *estructura del deseo*.

La cuestión del placer está conectada en la filosofía platónica con la reflexión sobre la naturaleza del alma, pues es aquí donde tiene lugar el placer (*Fil.* 35c7-d3; *Rep.* IX, 583e10). El placer es una experiencia (subjctiva) de los entes animados, que se corresponde con el proceso de compleción o realización de entidades que se encuentran sometidas al cambio (*geneseis eis ousian*). Ahora bien, el proceso de compleción propio del alma tiene lugar *en el tiempo* como copia del eterno orden ideal —(*Timeo* 37d5-7). El placer no es, por tanto, tan solo una experiencia del alma irracional, sino también una experiencia que acontece en el desenvolvimiento del alma racional en el tiempo, es decir, en el retorno del alma a la unidad del intelecto. Si bien el alma racional piensa las Ideas, que

son entidades siempre idénticas a sí mismas, el alma existe en el tiempo y conoce las Ideas a través del pensamiento que transcurre temporalmente¹⁷. Damascio defiende esta concepción del placer al reconocer que incluso los placeres del intelecto deben explicarse como formas de “movimiento”. La actividad del intelecto es *experimentada como placentera* en la medida en que es un ente animado el que piensa y experimenta su propia actividad. La “conciencia” de una actividad—y no meramente la “sensación” de una repleción fisiológica— pueden tenerse por *experiencias placenteras* de la realización del alma en el tiempo. En este sentido, el paradigma temporal y anímico de la visión damasciana del placer (*Im Phil.* §257.3) no le impide al comentador proponer con Aristóteles que entre las distintas actividades, la del intelecto es la más placentera de todas (*Met.* XII, 1072b15-19). El placer se identifica con la esencia misma de la actividad de la inteligencia, si bien en la medida en que el alma tiene experiencia de esta (Damascio, *Im Phil.* §257.3-5).

La temporalidad de la experiencia de placer se vincula fundamentalmente con la polaridad y unidad entre el deseo y el conocimiento. El alma es el lugar del placer, cuando esta, que es esencialmente “deseo” (ὄρεξις), participa por el “conocimiento” (γνώσις) de la vida del intelecto. La gran diferencia entre el deseo irracional y el racional consiste en que mientras el placer que genera el primero se detiene cuando se alcanza la condición natural, el placer del segundo persiste en la obtención del conocimiento. La experiencia de placer intelectual puede, en este sentido, describirse

¹⁷ La concepción temporal del conocimiento se encuentra, por cierto, conectada con el carácter “dialéctico” de la filosofía platónica. En un sentido más general que el descrito, la “razón discursiva” (διάνοια) o “investigación racional” (ζητησις) alcanza siempre un conocimiento todavía incompleto, en la medida en que la “idea” conocida exige la progresión hacia otra idea, hasta alcanzar finalmente la completitud en la “contemplación noética” de las ideas (νόησις).

positivamente como aquella en la que el deseo es *efectivamente* realizado y completado¹⁸.

Explicar el placer intelectual a partir de la estructura del deseo es de suma relevancia para entender las diferencias entre la teoría platónica y aristotélica del placer. Mientras Aristóteles sostiene que lo que mueve al deseo es el bien realizable a través de la acción, de modo que el deseo es así principio de la acción (*De Anima* III 10, 433a25-30), para Platón el deseo no tiene solo por objeto la praxis, sino también aquello que es conocido por la teoría¹⁹. El deseo racional se ordena fundamentalmente al conocimiento de las Ideas y, en particular, al conocimiento de la Idea del Bien (*Simp.* 211b-c; *Rep.* VI, 505e y ss.). Así, el modelo de una vida guiada por el deseo racional tiene por paradigma al filósofo, en la medida en que a este lo mueve el “amor a la sabiduría”. La relación erótica y, por tanto, indigente del hombre con respecto a la verdad, constituye la base de la concepción platónica del placer intelectual en conexión con el deseo²⁰.

¹⁸ Estoy de acuerdo en este sentido con el interesante reciente artículo de Georgia Mouroutsou que sostiene que lo que caracteriza positivamente a los placeres puros del *Filebo* es la experiencia de “completitud del presente”, de modo que quien experimenta tales placeres lo hace con independencia del pasado y del futuro (cfr. Mouroutsou, 2016, p. 27). Sin embargo, no creo que sea necesario negar que los placeres puros sean “procesos” para que la experiencia del presente sea completa. Bastaría en este caso, como hace Damascio, distinguir entre procesos incompletos y completos. El placer intelectual no se caracteriza por la ausencia de deseo, sino, más bien, por la ausencia de un deseo que incesantemente tenga que ser llenado.

¹⁹ Damascio reconoce esta doble referencia del deseo en Platón al identificar en algunos casos el “deseo racional” con la “voluntad” (βούλησις) (§§119-120) y en otros con la “investigación racional” (ζήτησις) y el “amor a la verdad” (ὁ τῆς ἀληθείας ἔρωσις) (§13.6-9, §87.1-4).

²⁰ Si bien Aristóteles no conecta directamente el “deseo” con la teoría, es necesario reconocer, sin embargo, que el aspecto desiderativo juega también un rol en la actividad teórica. Aristóteles no solo inicia su *Metafísica* con el supuesto de que “todos los hombres desean por naturaleza conocer” (980a21: πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει), sino que es evidente que el placer constitutivo de toda actividad, y en particular de la actividad intelectual, vuelve tales actividades deseables (cfr. *Met.* XII, 1072b16-17). Ahora bien, el amor a la actividad teórica, que en último término es una “cierta praxis” (πρᾶξις τις) (cfr. *Política* VII 3, 1325b16 y ss.), no significa

Puede ser de utilidad finalmente para la comprensión tanto de la unidad como de la diferencia entre deseo y conocimiento volver un momento sobre la naturaleza del género de “lo mixto” en el *Filebo*: este es descrito, por una parte, como una “generación hacia la entidad” (26d9-10: γένεσιν εἰς οὐσίαν) y, por otra, como una “entidad mixta y generada” (27b9-10: μεικτὴν καὶ γεγενημένην οὐσίαν). Cada una de estas descripciones se enfoca en uno de los polos del placer experimentado por los entes animados, ya sea en el deseo, ya sea en la obtención de lo deseado. Ambas clases de placer no pueden, sin embargo, entenderse separadas una de la otra, puesto que señalan dos extremos de una “mezcla”, a saber, la γένεσις y la οὐσία. Por esta razón, el placer del alma en la obtención de conocimiento no puede ser meramente interpretado como “reposo”, sino que es el “resultado” de una generación o proceso. Así, en la medida en que el placer del deseo racional se completa y se sostiene en la sustancia del intelecto, el placer intelectual revela del modo más propio la unidad característica de la vida mixta, el ideal de la vida feliz en el *Filebo* de Platón.

REFERENCIAS

Ediciones y traducciones

- Boeri, M. D. (2012). *Platón*. Filebo. Introducción, traducción y notas de M. D. Boeri. Buenos Aires: Eudeba.
- Boudon-Millot, V. (2007). *Galien*, t. I. *Introduction générale. Sur l'ordre de ses propres livres. Sur ses propres livres. Que l'excellent médecin est aussi philosophe* (Collection des Universités de France). Paris: Les Belles Lettres.
- Burnet, J. (1976/1901). *Platonis Opera*. *Recognovit brevique adnotatione critica instruxit J. Burnet*. Oxford: Clarendon Press.

lo mismo que el “amor a las Ideas”; en Aristóteles lo que mueve al deseo es la misma actividad. En Platón, en cambio, si bien el placer de la vida filosófica se alcanza en la misma actividad del alma al conocer las Ideas, son estas mismas objeto del deseo: solo así puede Platón sostener que todo el que conoce (la Idea del) Bien “la persigue y tiende a ella, buscando atraparla y poseerla” (20d7-8: θηρεύει καὶ ἐφιέται βουλόμενον εἶναι καὶ περὶ αὐτὸ κτήσασθαι).

- Bywater, I. (1986). *Aristotelis Ethica Nicomachea*. Recognovit brevique adnotatione instruxit I. Bywater. Oxford: Clarendon Press.
- Diès, A. (1959). *Oeuvres complètes, tome IX, 2 Partie: Philèbe, texte établi et traduit par A. Diès*. Paris: Les Belles Lettres.
- Doods, E. R. (1963). *Proclus. The Elements of Theology. A revised text with Translation, Introduction and Commentary*. Oxford: Clarendon Press.
- Duke, E. A. et al. (1995). *Platonis Opera*, vol. I. E. A. Duke, W. F. Hicken, W. S. M. Nicoll, D. B. Robinson & J. C. G. Strachan (Eds.). Oxford: Clarendon Press.
- Harder, R. (1964). *Plotins Schriften*. Übersetzt von R. Harder, Band III, Text und Übersetzung. Hamburg: Meiner.
- Ruelle, C. E. (1889). *Damascius, Dubitationes et Solutiones de Primis Principiis*, vol. 11. Paris: Klincksieck.
- Santa Cruz, M. I. & Crespo, M. I. (2007). *Plotino: Enéadas, Textos esenciales*. Buenos Aires: Ediciones Colihue.
- Westerink, L. G. (1982/1959). *Damascius on the Philebus wrongly attributed to Olympiodorus*. Text, Translation, Notes and Indices. Amsterdam: North Holland.
- Westerink, L. G., Combes, J. & Segonds, A. P. (1997-2003). *Damascius, Commentaire du Parménide de Platon*. 4 vol., texte établi, traduit et annoté (Collection des Universités de France). Paris: Les Belles Lettres.

Literatura secundaria

- Ahbel-Rappe, S. (2010). Damascius' exegesis of *Philebus* 27, on the nature of the Mixed. En J. Dillon & L. Brisson (Eds.), *Plato's Philebus* (pp. 376-381). Sankt Augustin: Academia Verlag.
- Benítez, E. E. (1989). *Forms in Plato's Philebus*. Assen: Van Gorcum.
- Bossi, B. (2010). How consistent is Plato with regard to the "unlimited" carácter of pleasure in the *Philebus*. En J. Dillon & L. Brisson (Eds.), *Plato's Philebus* (pp. 123-134). Sankt Augustin: Academia Verlag.
- Bravo, F. (2003). *Las ambigüedades del placer. Ensayo sobre el placer en la filosofía de Platón*. Sankt Augustin: Academia Verlag.
- Bravo, F. (2008). La naturaleza del placer en el *Filebo* de Platón. *Educação e Filosofia*, 22(43), pp. 139-160.
- Carone, G. R. (2000). Hedonism and the Pleasureless Life in Plato's *Philebus*. *Phronesis*, 45(4), pp. 257-283.

- Frede, D. (1997). *Philebus. Übersetzung und Kommentar*. Tübingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Longo, A. (2010). La división nel commento di Damascio al *Filebo* di Platone. En J. Dillon & L. Brisson (Eds.), *Plato's Philebus* (pp. 369-375). Sant Agustín: Academia Verlag.
- Mouroutsou, G. (2016). The Presence of Pure Pleasure in Plato's *Philebus*: Beyond "Filling" and "Having Filled (Leaky) Jars. En J. Jirsa & Š. Špinka (Eds.), *Proceedings of the Ninth Symposium Platonicum Praguense — Plato's Philebus* (Praha 14-16.11.2013). Praha: Oikoymenh. Disponible en https://www.academia.edu/7983494/The_Presence_of_Pure_Pleasure_in_Plato_s_Philebus_Beyond_Filling_and_Having_Filled_Leaky_Jars_, pp. 1-29.
- Muniz, F. & Rudebusch, G. (2004). Plato, *Philebus* 15B: a problem solved. *Classical Quarterly*, 54 (02), 394-405.
- Rudebusch, G. (2003). Reseña de F. Bravo, *Las ambigüedades del placer*. (*Sant Augustin: Academia Verlag*) *Ancient Philosophy*, 26, 192-196.
- Van Riel, G. (1999). Le plaisir est-il la réplétion d'un manque? La définition du plaisir (32a-36c) et la physiologie des plaisirs faux (42c-44a). En M. Dixsaut (Ed.), *La fêlure du plaisir: Études sur le Philèbe de Platon. 1: Commentaires*. Paris: J. Vrin.
- Van Riel, G. (2000). *Pleasure and the Good Life. Plato, Aristotle, and the Neoplatonists*. Leiden: Brill.
- Waterfield, R. (2000). Reseña de G. van Riel. *Pleasure and the Good Life: Plato, Aristotle, and the Neoplatonist*. (Leiden: Brill) *Bryn Mawr Classical Review*.



“Sin título”, Diseño digital a partir de tomografías, fotografía y monotipo,
Gabriel Acuña, 2016