

Sobre el placer. Lectura del *Filebo*. *Hedoné* frente a *Phrónesis*

Silverio Sánchez Corredera

ÍNDICE:

1. Cuestiones preliminares.
2. Contexto del *Filebo* en la obra platónica.
3. Lectura del *Filebo*.
 - 3.1. Acto I. Placer frente a Saber. Hacia la vida mixta.
 - 3.2. Acto II. Más allá del placer. Dialéctica en el *regressus* a las ideas estructurales.
 - 3.3. Acto III. Psicología del placer.
 - 3.4. Acto IV. Ética del placer.
4. Conclusiones.

1. Cuestiones preliminares.

Si se consideraran las dificultades a las que nos enfrentamos antes de empezar, deberíamos desistir de este estudio que aquí iniciamos. Debería realizarlo un helenista, yo no lo soy; debería realizarse desde la precisión del conocimiento textual y de una exégesis comparada que agotara las vías de interpretación del texto «original», que estoy muy lejos de poseer. Si he proseguido es porque he comprendido que de los expertos en filosofía griega y platónica no deja uno de aprender continuamente, pero que también no es posible extraer de ellos una respuesta consensuada a las preguntas que nos vamos haciendo. Cada experto, obligado a profundizar, tiene su propia teoría sobre los distintos problemas, si bien, es verdad que se van aposentando múltiples puntos de intersección; desde ellos pretendemos movernos. Si he proseguido, en definitiva, es en la conciencia de no haber pretendido aclarar aspecto alguno oscuro sobre la exégesis platónica, sino que elevándome sobre la serie de tesis generalmente compartidas, trato de comprender y aplicar las doctrinas de Platón a los problemas que hoy todavía cabe seguir debatiendo. Y siguiendo este curso de razonamiento me he encontrado que de la conveniencia de dejarlo a la que me enfrenté en un principio he venido a parar a la conclusión de que todos los implicados en temas filosóficos estamos

obligados, en la medida que marcan múltiples circunstancias, a hacernos una recta opinión sobre las ideas de Platón en cuanto siguen vigentes.

En la obra de cualquier autor, más si encierra complejidad, y de un modo muy particular en Platón, los contenidos allí escritos pueden estar:

1º) A título de exposición de lo que se rechaza.

2º) Como contenidos atribuidos a otros y citados, sujetos a discusión y no todavía ni negados ni afirmados.

3º) Como contenidos propios propuestos como hipótesis de trabajo, ni afirmados ni negados todavía.

4º) Contenidos irónicos, que se niegan pero bien en su totalidad o bien sólo parcialmente y transversalmente.

5º) Contenidos literarios, poéticos, didácticos e instrumentales que se afirman o se niegan pero que se proponen con una dosis metafórica en la que ha de desentrañarse lo simbólico-significante de lo doctrinal-significado.

6º) Contenidos compuestos de creencias culturales (religiosas, etc.) pertenecientes a la propia época del autor que conforman un cúmulo de sentidos sin analizar o a medio analizar, que en todo caso no se han sometido suficientemente a una revisión crítica del autor; contenidos que no puede negarse que sean utilizados y esgrimidos, pero de los que no se puede establecer fácilmente la frontera entre lo que se asume y lo que se toma mecánicamente del lenguaje del tiempo al que uno pertenece; contenidos sobre los que no se tiene pretensión de situarlos doctrinalmente en primer plano.

7º) Los contenidos claros, constantes, distintos que configuran la doctrina del autor y que son el resultado de haber pasado la criba de los seis puntos anteriores; obvio es que corremos el riesgo de quedarnos con bien poco.

Estos siete niveles se multiplican por cuatro, si tenemos en cuenta que pueden referirse a términos concretos, a párrafos, al sentido global de un escrito y al sentido general de la obra de un autor.

La lectura que pretendemos hacer se propone alcanzar ese séptimo nivel, aun a sabiendas que será un intento prácticamente insalvable, porque corremos el riesgo de quedar atrapados en algunos de los niveles anteriores. Nos contentaremos con conseguir de modo claro la tesis fundamental del diálogo y con indicar los principales elementos, partes, conexiones y argumentos que, a nuestro juicio, fundamentan en mayor o menor medida la tesis de la que se trate.

2. Contexto del *Filebo* en la obra platónica

- El *Filebo* es una obra que pertenece, según todos los indicios, al último tramo de producción platónica. Situados ya en la etapa crítica o de vejez, sería posterior al *Parménides* y al *Sofista*, y también muy seguramente al *Político*. Junto con el *Timeo*, el *Critias* y *Las Leyes* habría sido escrito en este tramo último de la vejez que ha superado los sesenta y se dirige en las dos últimas décadas de vida platónica hacia el final, anterior a *Las Leyes* y en un lugar incierto en relación al *Timeo* y el *Critias*.

- Si el *Parménides* y el *Sofista* manifestaron tesis negativas, caminos sin salida, salvo, si se quiere, el valor de la teoría de las ideas como *symploké*, el *Filebo* es una obra de clara tesis positiva, en donde se utiliza todo el arsenal de enfoques amarrados ya en las obras anteriores (teoría de las ideas).

- Si el *Sofista* y el *Político* repasan estas dos figuras de las tres –sofista, político y filósofo- que Platón se proponía analizar, el *Filebo* puede ser considerado como una respuesta de lo que es el filósofo (en su *finis operis*) -lo sea o no de hecho en la intención de los *finis operantis* de Platón-. El filósofo, tendría que ser capaz de descubrir -poniéndolas de manifiesto visiblemente ante la razón común- la conexión en la que entran las ideas, no como juego especulativo (matemático o de análisis a escala de *dianoia*) sino como un oficio esclarecedor que afecta a la vida práctica, como es discriminar entre una vida prudente que sabe qué placeres son convenientes y cuáles no, y que conoce el porqué de los dolores y la conveniencia de una vida prudente.

- El *Filebo* es un diálogo no demasiado analizado en el conjunto de la obra de Platón, sobre todo si lo comparamos con la *Apología*, el *Protágoras*, el *Menón*, el *Fedón*, *Fedro*, el *Banquete*, la *República*, el *Parménides*, el *Sofista*, el *Político*, el *Timeo*, *Las Leyes*, y algunos otros, quizá porque no encierra la belleza dramática del *Banquete*, la garra dialéctica del *Protágoras*, del *Parménides* o del *Sofista*, o la espectacularidad de las tesis novedosas del *Menón*, *Fedón* o la *República* o la belleza de los mitos que realzan bajo análisis llamativos y novedosos la capa del discursar dialéctico, presente en tantos otros diálogos.

- El *Filebo* trata el tema del placer, tema quizá ya muy desgastado desde los socráticos cirenaicos, los epicúreos, los estoicos, los neoplatónicos y por el encauzamiento definitivo que iba a tener de manos de San Pablo, la Patrística, los ascetas, los anacoretas y San Agustín en toda la filosofía medieval y subsiguiente. El placer es un tema que en Platón queda en segundo plano, sobre todo si lo colocamos al lado de sus teorías sobre la justicia, del estado ideal, de la inmortalidad del alma, del conocimiento dialéctico... Además, la solución que aporta Platón sonará a un sonsonete reconocido bien desde entonces y ya desde antes. Sin embargo, la tesis que expone aquí Platón demostraría, primero, su originalidad y, segundo, la dependencia que las tesis posteriores van a contraer con ésta, empezando por Aristóteles.

- Personajes: un conjunto de oyentes anónimos que asienten o, al menos, consienten las tesis desarrolladas. Filebo, Protarco y Sócrates, que había dejado de intervenir en primer plano en los diálogos de esta época y que vuelve a hacerlo aquí en todo su esplendor. Nos preguntamos, en sintonía con lo que hemos dicho más arriba: ¿porque se trata de una obra dedicada al «Filósofo»?

3. Lectura del *Filebo*.

El tema que se propone a discusión se formula así:

¿Es mejor una vida de placer (*hedoné*) o una vida de prudencia (*phrónesis*)?¹

Según Filebo el placer es algo bueno para todos los seres vivos, y una vida de disfrute, placer y gozo es buena y preferible a una de prudencia. A esta tesis opone Sócrates la suya que defiende la vida intelectual como un bien, un bien que es preferible a la vida de placer, y no sólo eso sino que la vida prudente es lo más ventajoso de todo para aquellos que la ejerzan:

«Sócrates: *La refutación por parte nuestra es que no son esas cosas [disfrute, placer, gozo], sino que la prudencia [phrónesis], el intelecto [nous] y el recuerdo y las cosas emparentadas con ellas –opinión correcta y razonamientos verdaderos– resultan mejores y más eficaces que el placer para todos cuantos son capaces de participar de ellos, y que son lo más ventajoso de todo para cuantos son y hayan de ser capaces de participar de ellos*» (11b-c).²

A lo largo de todo el diálogo (11a-67b) va a buscarse, de este modo, una salida a esta disyuntiva. Disyuntiva que ya desde el principio no se concibe como una disyunción exclusiva, dicotómica, sino como una alternativa, en la que habrá de buscarse una mediación y una síntesis. La respuesta que quiere darnos Platón podría haberse reducido mucho si Sócrates se hubiera limitado a exponer en un «discurso largo» cuáles son las diferentes tesis argumentales que él sustenta, pero, como sabemos, Platón no sólo hace decir a Sócrates sus ideas –o las de ambos– sino que pretende demostrar que unas determinadas y no otras son las verdaderas, en el sentido de la dialéctica, sin que baste la mera defensa retórica; lo que quiere decir que no pretende sólo vencer o dejar sin argumentos al contrincante sino establecer una verdad –cuando menos evidenciar las falsedades– y, por lo tanto, convencer: «Protarco: *En adelante todos diremos, Sócrates, que lo que tú has dicho es absolutamente verdad*» (67b), si bien, el tema no se da por cerrado, puesto que quedarían cuestiones abiertas: «-Sóc.: *Entonces, ¿dejáis que me marche?.* –Pro.: *Aún queda un poco, Sócrates; que no vas tú a renunciar antes que nosotros. Te voy a recordar lo que queda*» (67b), son las últimas palabras del diálogo que Platón deja sin responder y que señalan esas cuestiones

¹ «Oposición entre la diosa de Filebo, *Hedoné*, y la de Sócrates, identificada por Bury y Gadamer con *Phrónesis*», nos aclara M^a Ángeles Durán en la nota 64, pág. 52, de Platón: *Diálogos*, VI. *Filebo*, *Timeo*, *Critias*. Gredos, 1992. Las citas de textos del *Filebo* la tomamos de esta traducción de M^a Ángeles Durán, si bien hemos tenido en cuenta también la traducción de Aguilar realizada por Francisco de P. Samaranch, en PLATÓN: *Obras completas*. Aguilar, Madrid, 1981, págs. 1218-1264.

² Citamos siempre, como hemos indicado, por la edición de Gredos: *Diálogos* VI. *Filebo*, *Timeo*, *Critias*, en la que M^a Ángeles Durán corre a cargo de la introducción, traducción y notas del *Filebo*.

abiertas que bien podemos tomar como signo de que se ha respondido a la cuestión del principio pero que ella ha suscitado a su vez otros temas de los que no puede desgajarse absolutamente. Conocemos qué vale más y por qué, el placer o la prudencia, pero no hemos dejado cerrado toda la teoría sobre el placer o sobre la prudencia, de ahí que, podemos pensar, estemos ante un final abierto.

Tratar de defender una tesis no sólo para vencer o no sólo para batirse bien en el duelo de razones sino para establecer una verdad es una tarea más ardua porque el diálogo ha de discurrir por vericuetos capaces de demostrar o fundamentar las ideas que se sustentan. No basta siempre con el análisis de los datos empíricos o de los conceptos para sopesar bien su valor, no basta con la buena yuxtaposición retórica de las creencias a las que estamos apegados para dar validez a nuestra conclusión, es preciso buscar los elementos que han de fundamentar a aquellos de los que partimos y buscar la lógica de su trabazón, pero esto no puede hacerse si no se es capaz de retroceder hasta los géneros más remotos, más originales, más fundamentales, capaces de hacer que no se tambaleen las razones aducidas al viento de los argumentos retóricos. Se trata, pues, de establecer un argumento dialéctico. Si tras este ejercicio dialéctico subsiste la disensión habría que admitir que el problema se remite no sólo a la casuística conceptual en contienda sino a una diferencia respecto de los fundamentos, respecto de los principios, respecto de la concepción general ontológica o axiológica y eso supondría modos de filosofía antagónicos e irreconciliables, a los que se les exigiría demostrar su fuerza sobre los mismos fenómenos y mostrar su capacidad de perdurar y su potencia como teoría.

Llevado por ese afán dialéctico, Platón va a avanzar en la investigación a través de veinticuatro escenas, correspondientes a cuatro grandes fases o actos de la dramaturgia intelectual (según hemos creído ver). Entendemos que se da una escena nueva cuando se añade alguna idea que no surge del mero análisis de las anteriores. El proceso de unión de escenas supone, pues, un primer nivel dialéctico. Algunos de estos escenarios introducen, además, propuestas de análisis que pretenden llevar al límite, hasta sus fundamentos, la cuestión que se debate y, para ello, Platón propone clasificar el problema tratado en función de los géneros supremos bajo los que podrían entenderse correctamente. Supone lo mismo que arrojar mallas gnoseológicas generales a los

conceptos más particulares en trámite de análisis. Esta operación la realiza Platón en tres ocasiones muy localizadas y en otros momentos más dispersos. Si los intentos dialécticos no son fallidos, entonces se consigue una estructura argumentativa que no sólo es «reflexión de segundo grado», en cuanto es filosófica y no meramente empírica o científico-positiva, sino una *symploké* que se sostiene sobre los nudos entre las ideas (el que se opera entre un escenario y otro) y sobre la trama de conjunto al enclavar el análisis de todas las partes en las estructuras gnoseológicas propuestas.

Santiago González Escudero ha defendido en repetidas ocasiones que Platón presenta sus diálogos como si de un cineasta se tratara. De este modo resultan muy coherentes el escenario del diálogo y los mitos a los que frecuentemente se alude. En el *Filebo*, por tratarse quizá de un tema más «mundano» (el placer) que «divino» (no la Justicia o la Belleza), si es que esto sucede alguna vez en el «divino Platón», no es preciso hacer alusión a mito alguno, sólo referencias rápidas a distintas divinidades y una en concreto al oráculo de Delfos: «conócete a ti mismo», que es la que sirve de tránsito a la última parte en donde se establecerá la ética de Platón sobre el placer.

Dentro de este mismo planteamiento cinematográfico (y teatral), hemos concebido el *Filebo* dividido en cuatro actos, los cuales siguen sus propios tempos, salvo el cuarto, en el que discurren un tempo cuarto, uno quinto y el sexto y final. A su vez, el Acto I (Tempo 1º) discurre a través de cuatro escenas, el Acto segundo (Tempo 2º) a través de cinco escenas (de la 5ª a la 9ª), el Acto tercero (Tempo 3º) a través de cuatro escenas (de la 10ª a la 13ª) y el Acto cuarto a través de tres tempos: el Tempo 4º, con tres escenas (que van de la 14ª a la 16ª), el Tempo 5º, con una escena (la 17ª) y el Tempo 6º, con siete escenas (de la 18ª a la 24ª). Representamos en el cuadro adjunto abajo esta división en 24 escenas, 6 tempos y 4 partes.

Este estudio «cinematográfico» no agota el análisis, puesto que todavía pueden verse dentro de cada escena los diversos encuadres —que vienen dados por puntos de inflexión que se introducen en el tema pero sin salirse de él—, encuadres que se remiten a los diversos agrupamientos de intervenciones de los interlocutores y, en definitiva, a las secuencias en las que los tres personajes que actúan toman la palabra. Pero bajar a este

análisis de detalle convertiría en enojoso este estudio, porque nos obligaría a distinguir 48 encuadres, al menos, y otras intervenciones subsidiarias. Dejamos constancia, por otra parte, de que la línea divisoria entre los encuadres y las escenas la hemos decidido de modo ponderativo, tratando de medir cuándo se introduce una nueva temática, idea, problemática o enfoque –en las escenas- y cuándo sufren las ideas puntos de inflexión relevantes –en los encuadres- La diferencia entre la novedad de una idea y el punto de inflexión dentro de una misma temática es todo lo relativo que quiera verse, por supuesto; no obstante, lo importante no está en el cuadriculado menor –sea el que sea-, sino en que de la operación de ordenar surja clara la estructura general de la obra y con ella su tesis diáfana. A ello vamos y con ello nos contentaremos aquí. No será poco, si lo logramos.

(Vid. cuadro adjunto, inmediato, abajo)

PLATÓN: FILEBO

ACTO I Planteamiento: Vida de placer Vida de saber Vida intermedia	Tempo 1º 11 a - 20 c Análisis de los conceptos (Ontología)	Escena 1ª	Planteamiento del tema: Placer/Prudencia	11 a- 12 e	
		Esc. 2ª	Evitar una discusión inútil. Discutir de palabras	12 e- 16 c	
		Esc. 3ª	Método de investigación	16 c- 20 b	
		Esc. 4ª	El bien puede residir en una tercera alternativa	20 b-20 c	
ACTO II Estructura dialéctica del problema placer/saber A través de: a) la idea de Perfección, b) los cuatro géneros: Ilimitado, límite, mezcla y causa; y c) la relación todo-partes	Tempo 2º 20 c – 31 a Dialéctica a través de redes lógicas (Gnoseología)	Esc. 5ª	Sobre la perfección, autosuficiencia y elegibilidad universal	20 c-23 b	
		Esc. 6ª	Clasificación gnoseológica (1): Ilimitado, límite, mezcla, causa (Apunte de conclusión-1)	23 b-27 d	
		Esc. 7ª	La vida mixta (placer-prudencia) pertenece al género de la mezcla	27 d-28 d	
		Esc. 8ª	El poder ordenador y globalizador del intelecto y la prudencia	28 d-30 a	
		Esc. 9ª	Relación del placer y el entendimiento con los cuatro géneros: Placer: ilimitado. Entendimiento: causa	30 a -31 a	
ACTO III “ Psicología ” del placer: Mecánica de los placeres/dolores	Tempo 3º 31 b - 48 c Análisis del hecho: placer/dolor (Ontología)	Esc. 10ª	Placer/dolor	31 b-34 c	
		Esc. 11ª	Qué es el deseo y de dónde nace	34 d-43 b	
		Esc. 12ª	Dos modelos de vida: A) Grandes cambios: Placer/Dolor B) Cambios moderados: vida neutra (sin dolor-placer)	43 b-c 46 b	
		Esc. 13ª	Mezclas de placer-dolor: -Sólo en el cuerpo. -Sólo en el alma. -En ambos	46 b-c 48 c	
ACTO IV Ética del placer	Tempo 4º 48 c - 53 d Parte analítica (Ontología)	Esc. 14ª	El desconocimiento de sí mismo (oráculo de Delfos): La ignorancia y la estupidez son un mal. Lo ridículo y lo odioso son los defectos del ignorante.	48 c-51 a	
		Esc. 15ª	Placeres verdaderos: colores..., belleza de las formas no mezcladas, ciencia.../ Placeres inferiores	51 b-52 b	
		Esc. 16ª	Clasificación de los placeres en no medidos y medidos: Violentos y no violentos	52 c-53 d	
	Tempo 5º 53 d - 55 b Parte dialéctica (Gnoseología)	Esc. 17ª	Dos tipos de seres: A) Los que son en sí y por sí (existencias) B) los que tienden siempre hacia otra cosa, la génesis (el placer) (Apunte de conclusión-2)	53 d-55 b	
		Tempo 6º 55 b-c – 67 b Parte ontognoseológica:	Esc. 18ª	Búsqueda de la mezcla placer-prudencia. Clasificación de las ciencias: más exactas y menos exactas	55 b-c 57 e
			Esc. 19ª	La ciencia dialéctica	57 e 60 a-b
		Ideal de vida desde el criterio de las ciencias, la dialéctica y la relación placer/prudencia con: Bien-Belleza-Proporción-Verdad. Escala de valores	Esc. 20ª	Placer y bien son cosas distintas. La prudencia participa más del bien que el placer.	60 a-b- 61 b
			Esc. 21ª	Ideal de vida: vida mixta: A) Todas las ciencias verdaderas y necesarias. B) Sólo placeres verdaderos, puros y necesarios.	61 b-64 d
			Esc. 22ª	La buena mezcla: en función de la medida y la proporción	64 d-65 b
			Esc. 23ª	Relación con la verdad del intelecto y del placer. Mayor relación de la verdad con el entendimiento	65 b-66 a
Esc. 24ª	Tesis final: la medida, lo medido y oportuno es el primer bien y no el placer. Escala de bienes hasta incluir los placeres pertinentes	66 a-67 b			

3.1. Acto I. Placer frente a Saber. Hacia la vida mixta.

3.1. Acto I. Placer frente a Saber. Hacia la vida mixta.

En el Acto I (Tempo 1º: 11a–20c) Platón procede a presentarnos el problema. Se trata de elegir entre la vida del intelecto y la del placer, en este último caso como quieren Filebo y los que como él mantienen las tesis hedonistas –pensamos en los cirenaicos, en aquellos sofistas que defendían esta tesis y en todos aquellos que de modo espontáneo se atenían a la salvaguardia de una idea que considerarían «evidente», según la experiencia¹. Encontramos desde el comienzo que Filebo ha desistido de entrar en la discusión o de proseguirla, aunque se nos aclarará desde el principio su postura: el placer es bueno, sin limitación, y además es preferible a los bienes que depara la vida intelectual. Los allí reunidos han decidido que debe solventarse la cuestión y que Sócrates ha de prometer no irse antes de haberla dejado satisfecha. La discusión procede, a no dudarlo, de un contexto anterior, sin duda de las polémicas de la Atenas de entonces. La tesis de Filebo va a ser retomada por Protarco. Como sabemos Protarco va a ser convencido por Sócrates pero nada se nos dice sobre Filebo, de quien cabe suponer que no habrá dado el brazo a torcer, si nos dejamos guiar por los rasgos psicológicos con los que nos lo pinta Platón: contumaz, dogmático, enojado y recubierto de una falsa seguridad a la defensiva. A pesar de que Filebo no va a intervenir apenas, no desaparece del todo –Sócrates se cuida de hacérselo presente aquí y allá y también Protarco quien se atreve a ironizar sobre él de esta manera: «*Cuenta pues que todos nosotros convenimos contigo en tales puntos. En cuanto a Filebo, quizás sea mejor no alterar ahora su buena disposición con nuestras preguntas*» (15c) (¿Se había dormido, no entendía nada, no veía todavía de qué modo aquellas disquisiciones podían afectar a su tesis o simplemente se nos dice que está siendo neutralizado?). De todos modos, Platón va a cuidarse de hacer intervenir unas pocas veces a Filebo: tres veces al principio, para repetir su postura y para confirmar enfadado y solemne que cede la interlocución a los demás, en concreto a Protarco (11c–12b); cinco veces a la altura de la tercera escena (18a-e), justo cuando Platón empieza a introducir las consideraciones

¹ Como Platón nos recuerda al final de la obra: «...*la masa estima que los placeres son lo más importante para nuestro bien vivir...*» (67b)

de método a seguir y se cuida de que en esta encrucijada (gnoseológica) Filebo consienta con el rumbo que apuntan los análisis. Sócrates acaba de tomar el ejemplo de la música para señalar en qué habrá de consistir la ciencia que le corresponda, hecha de armonías, ritmos y metros. Se trata de un ejemplo concreto del que cabe suponer que no habrá problemas para señalar su pertinencia o improcedencia, de ahí que Filebo acceda a responder, pero lo que Platón pretende es dejar amarrado este asunto por su trascendencia posterior. Más adelante –en el Acto II-, en una ocasión Filebo increpa desde un *tu quoque* a Sócrates, en el momento que éste acaba de establecer que la diosa del placer –la diosa de Filebo- no ha de ser considerada lo mismo que el bien; entonces Filebo se defiende atacando, en una réplica que apunta un desmoronamiento de su postura dogmática: «*Tampoco tu intelecto, Sócrates, es el bien, sino que merecerá los mismos reproches*» (22c). Si mi dios no vence tampoco vence el tuyo, será la defensa que acorralado esgrima, en definitiva, Filebo. Antes de llegar al tercer acto, Filebo intervendrá las cuatro últimas veces (27e y 28b), cuando el problema se analiza a la luz de los cuatro géneros que Sócrates ha introducido (lo ilimitado, el límite, lo mixto y la causa) como criterios gnoseológicos organizadores de lo que se debate. Y justo en esta «borrachera» intelectual que claramente le desborda, Filebo desiste y le recuerda a su amigo: «*¿No habías quedado en hablar tú por mí, Protarco?*» (28b).

En el Acto I, que hemos estimado entre 11a y 20c, en conclusión, se ha hecho el esfuerzo por buscar una línea que permita decantarse por el placer o por la prudencia, pero ha resultado fallida por el momento: los hedonistas confiesan que no saben si hay especies de placer y cuántas hay y cuáles son; y que lo mismo desconocen respecto de la prudencia y plantean a Sócrates libertad para proceder como estime oportuno. Platón se cura en salud de una de las quejas que parece elevarse a menudo en la audiencia: que Sócrates se aleja del tema y que lo que dice parece no tener que ver con ello. En este momento, Sócrates introduce la idea que servirá de eje en la solución posterior: «*...me parece que uno de los dioses me ha traído un recuerdo*» [...] ni el placer ni la prudencia son un bien sino una tercera cosa mejor que ambas (20b).

3.2. Acto II. Más allá del placer. Dialéctica en el *regressus* a las ideas estructurales.

El Acto II, entre 20c y 31a, discurre a través de un 2º tiempo que se hace por momentos muy conceptuoso y duro de seguir porque efectivamente los elementos del debate dejan de ser en primer plano el placer y la prudencia para pasar a la indagación sobre la idea del bien y de otras ideas generales a las que hay que acudir.

El bien era la idea en la que se hacía confluír al placer y la prudencia: ¿cuál es el bien, cuál es mejor de los dos polos opuestos? Para salir del callejón sin salida, Platón establece que el bien exige la perfección. El bien comporta tres características: la perfección, la autosuficiencia y el ser deseable para todos. A todo ello se añade la propuesta de cuatro géneros en los que incluir la realidad debatida: lo ilimitado (*ápeiron*), lo limitado, la mezcla de lo ilimitado-limitado y la causa que hace posible esta mezcla; y también la relación cosmos-mundo sensible (todo-partes; esencia-existencia) que nos ha de llevar a poder conectar el placer y la prudencia con el género correspondiente al que pertenecen. Se vuelve, como puede verse, una indagación difícil y abstrusa pero que Platón estima necesaria para proseguir por camino firme. Vayamos por partes.

La idea de bien implica la idea de perfección, además el bien no necesita de otra cosa, es autosuficiente y, en tercer lugar, todos los que lo conocen lo persiguen. De este modo, si el placer fuera el bien, no necesitaría de la prudencia, puesto que sería autosuficiente; lo mismo cabe decir de la prudencia. Pero una total vida de placer sin intelecto alguno arrastraría la paradoja de un placer del que no se tendría consciencia, llevando una vida similar a la de un molusco. Lo mismo pasa con la vida dedicada entera al intelecto, que no es viable para un sujeto con cuerpo mortal.

La novedad que nos hace pasar del primer acto al segundo viene dada en el momento que la idea de bien es definida y, en primer lugar, es entendida como lo perfecto. Mientras que en las escenas anteriores el placer y la prudencia podían ser

entendidas como «bienes», como «beneficios» nos atreveríamos a decir nosotros²-, cabía ver la elección de uno y de otra como algo relativo, relativo a modos de vida, a gustos o a principios similares basados en planteamientos como los que podrían estar afirmando: «para mí –yo, que soy el bello Filebo- el placer es el bien preferible y nadie va a venir a decirme lo que yo he de sentir o pensar». Pero ahora no se trata de establecer mis «beneficios» o de mostrar los que yo prefiero sino de instituir aquel bien que sea entendido como perfecto, como no estando falto de nada y, por tanto, como elegible universalmente. Curiosamente, ni el placer ni la vida intelectual van a presentarse como vida perfecta o completa cada una por separado. Los dos son necesarios en la idea del bien, pero podría ser que uno de ellos fuera el que actuara como causa del bien, si bien queda concedido que los dos son precisos en la mezcla de la composición que la vida requiere; y, puestos a buscar la causa del bien, Sócrates presume que la vida intelectual se adelantaría a la de los placeres. Pero es preciso que esto quede fundamentado. Y para poder proseguir, pasando a la escena 6ª, Platón ha de establecer sus distinciones gnoseológicas como redes capaces de captar las diferencias a las que hay que someter al placer/saber. Así: «Sóc.: *decíamos que el dios señaló lo ilimitado de los seres, y también el límite*» (23c). Además, tenemos el género mixto compuesto de los dos anteriores y la causa de esa mezcla, como cuarto género. A su vez, ha de decidirse en qué medida los tres primeros géneros participan de la unidad y de la pluralidad. Lo ilimitado es múltiple, esto es: lo que no tiene límite como lo caliente o lo frío que puede seguir grados infinitos es múltiple. Frente a esta continuidad múltiple sin límite de lo real, hay cosas que encajan en determinadas cantidades o medidas, como por ejemplo dos cosas que son iguales entre sí o una que es el doble de otra; y, por tanto, tienen límite, y considerados como cantidades determinadas cada cosa es una unidad. Queda por ver la naturaleza de lo mixto. Lo agudo y lo grave, lo rápido y lo lento son del género de lo ilimitado, pero al imponerles un número se consigue una proporción y con ella la música. Lo mismo sucede con la gradación de los placeres que

² En nuestra teoría E-P-M y en «Para una teoría de la justicia» diferenciamos entre «beneficios» y «bienes» como dos escalas valorativas de primer grado (valores simples) y de segundo grado o valores completos, estos últimos soportándose en aquéllos pero no reduciéndose a ellos. Vid. los diversos artículos de «Para una teoría de la Justicia» (I, II, III, IV y V), *Eikasía. Revista de Filosofía*, núms. 1, 3, 4 y 7 (noviembre, 2005-noviembre, 2006) y núm. correspondiente a marzo, 2007. La diferencia beneficios/bienes está tratada, especialmente, en el artículo «Para una teoría de la Justicia. III. El mundo de los valores», págs. 8 y s.. Vid. también *Jovellanos y el jovellanismo. Una perspectiva filosófica*. Pentalfa, Oviedo, 2004, «Primera parte. Teoría E-P-M», págs. 13-117.

puede ser ilimitada si no se introduce la ley y el orden que tienen límite. El límite y lo ilimitado constituyen las condiciones de la existencia sensible pero hasta que no se funden en lo mixto no tenemos la generación de las cosas sensibles. Ha de inspeccionarse ahora cuál es la causa de todo lo que llega a ser, de lo que se genera como ente, de todo lo que es mixto.

Volviendo a enlazar con el placer y la prudencia, la vida perfecta corresponde con la vida mixta de placer-prudencia, pero ha de determinarse cuál de los dos opera como causa principal en el bien de la mezcla. El placer y el dolor es del género de lo ilimitado, admiten más y menos y en un número indefinido. Por su parte, el intelecto y la prudencia se dan a dos escalas: de modo cósmico como principio ordenador de la realidad y a nuestra escala sensible; además, al lado de los cuerpos, se postula un alma, tanto un alma del hombre como un alma del cosmos y aquélla recibe su ser de ésta. La sabiduría y el intelecto proceden del alma. El intelecto corresponde al género de la causa de lo mixto; es el intelecto, por tanto, criterio ordenador de la realidad en general (cósmica) y criterio conformador de la realidad sensible en la que la vida mixta se hace realidad. En este mundo, la vida mixta de placer/saber es necesaria pero el criterio causal que hace que ello sea un bien o una realidad dada –perfecta- es el intelecto, y, por tanto, es la prudencia –que se cuenta entre aquello que llamamos bien, sabiduría, intelecto, etc.- la que tiene la primacía sobre el placer³. La prudencia puede ser fundamento del placer pero no al revés: «Sóc.: *Recordemos, pues, también acerca de ambos, que el intelecto está emparentado con la causa y viene a coincidir con ese género, mientras que el placer es, por sí mismo, ilimitado y pertenece al género que, en sí y por sí, ni tiene ni ha de tener nunca principio ni medio ni fin*» (31a). Sin género mixto no hay realidad sensible, sin causa no hay realidad sensible, luego es el intelecto quien se funda a sí mismo al intervenir en las mezclas y quien da las proporciones a lo ilimitado que es en sí el placer.

³ El concepto de placer es muy estable, sin embargo el de prudencia es más basculante, precisamente porque Platón lo conecta continuamente a los conceptos de intelecto y de vida espiritual en general, y a través de este engranaje, queda englobado o relacionado con los productos racionales genuinos de la inteligencia, las ciencias, las técnicas, la recta opinión y la dialéctica. Todos estos aspectos de la vida espiritual son partes del contenido de la vida del alma pero a la vez son su estructura formal, que se da como un todo, toda vez que la inteligencia no puede prescindir ni de las ciencias ni de las técnicas ni de la recta opinión y éstas, a su vez, precisan para su recto funcionamiento de la prudencia, así como ésta de aquéllas.

Aquí se acaba el Acto II, con la escena 9ª, una vez que ha conseguido correlacionar el placer y la prudencia con los géneros correspondientes ordenadores de la realidad. El tránsito entre la escena 9ª y la 10ª se desliza por la unión que tiene el placer con el dolor, al mostrarnos que no es posible el uno sin el otro; ya se habían mencionado ambos elementos, pero ahora Platón va a proceder a un estudio riguroso de lo que comporta el par placer/dolor y esto le va a llevar a una especie de «psicología de las sensaciones» que contiene la mecánica de los placeres y dolores. Estamos en el acto tercero y en un tempo distinto que pasa de las consideraciones más gnoseológicas del segundo acto a otras más afincadas en la ontología de las sensaciones, que le lleva a lo que podemos denominar «psicología de los afectos y de las sensaciones».

3.3. Acto III. Psicología del Placer.

El acto III discurre entre 31b y 48c. La 10ª escena se ocupa de contrastar el placer con el dolor, entre 31b y 34c. La escena 11ª se abre planteando qué es el deseo y de dónde nace, puesto que el placer/dolor está ligado a él, entre 34d y 43b. La escena 12ª prosigue la indagación psicológica planteando la correspondencia entre los grandes cambios y los cambios moderados con el placer/dolor y con la vida neutra (sin placer ni dolor) respectivamente, entre 43b-c y 46b. Se cierra este estudio en la escena 13ª con el establecimiento de la correlación que van a guardar el placer, el dolor y la vida neutra con la vida del cuerpo, la vida del alma y la vida mixta de cuerpo-alma, entre 46b-c y 48c. Cuando en 48c pasen a considerarse estos análisis bajo la perspectiva del bien y del mal entraremos en el último acto, el dedicado a la constitución de una ética de los placeres. No se hará sino volver a enlazar con la idea de bien que se había trazado desde el principio, al plantear cuál de los dos fenómenos el placer o la prudencia eran un bien. A estas alturas el bien habrá quedado ligado al conocimiento.

El placer/dolor como la salud y la armonía se dan en el género mixto. El desajuste de la armonía en una vida mixta equivale al dolor en el cuerpo (el hambre, por ejemplo) y el ajuste al placer (el comer cuando se tiene hambre). Por su parte en el

alma, la esperanza de placeres genera confianza y la de dolores temor. Pero además de la destrucción y de su recomposición se da en los seres vivos un estado neutro, sin dolor ni placer. La vida del cuerpo por sí exige tanto el dolor como el placer pero la vida prudente puede optar a una vida neutra. Pero sólo una vida divina puede aspirar a ese tipo de prudencia pura; no es digno de los dioses atribuirles goces y penas. Ligado a este juicio sobre la religión cabe hacer un paréntesis y una reflexión general que estimamos de interés.

En la *República* defendió ya taxativamente Platón una concepción de la religión que no coincidía con el modelo de Homero, de Hesíodo y de la tradición de los poetas. De ahí, presumimos, la importancia que concede al control al que deben ser sometidos los poetas y el empeño por una reglamentación política y moral en la que quede bien encauzada la vida religiosa. Creemos que una de las claves que ayudarían a entender en qué sentido Platón tiene clara la necesidad de un control político sobre el poder de los poetas se comprendería si lo coordinamos con el esfuerzo por superar y abandonar en la educación y en las costumbres ciertos rasgos de la «religión secundaria», arbitrarios y antropomorfos, aquellos en que los dioses aparecen revestidos de vicios, pasiones e inclinados a la mentira; en lugar de estas características Platón propone para la divinidad caracteres excelsos como la de ser buenos por esencia y enemigos de lo falso, virtudes que se dan, pensamos, en el tránsito que se opera hacia una teología racional propia de una «religión terciaria», en el contexto de la teoría de la religión que propone Gustavo Bueno⁴. El libro II de *La República* (376-383) –el tema prosigue también en el libro III y en muchos otros lugares de los diálogos platónicos– es una clara argumentación, nos parece, a favor de esta tesis, como puede verse en algunos fragmentos como éste: «*En primer lugar hemos de vigilar a los que inventan las fábulas, aceptándoles tan solo las que se estimen convenientes [...] Me refiero a todas aquellas fábulas que nos presentan a los dioses y a los héroes no como realmente son [...] ¿no es una falsedad, y de las mayores, la que sin recato alguno narra los actos que Hesíodo atribuye a Urano y cómo Cronos tomó venganza de él? [...] Se impondrá a los poetas la obligación de que sus relatos sean adecuados a [la ciudad]*». Dada la

⁴ BUENO, Gustavo: *El animal divino. Ensayo de una filosofía materialista de la religión*. Pentalfa, Oviedo, 1996, 2ª ed. corregida y ampliada (1ª ed.: 1985).

importancia educativa y cognoscitiva que Platón da a las alegorías que pueden extraerse de la religión, su censura sobre los poetas puede verse fundamentalmente como una lucha contra el engaño; a día de hoy, sería parangonable, *mutatis mutandis*, con la condena que ha de hacerse de las supersticiones, pseudociencias y mágicas religiosidades. Si ahora el tránsito se da en el seno de una «religión terciaria» bien aposentada que desprecia los residuos que persisten de una «religión secundaria» –como puede observarse en Feijoo o en Jovellanos, por ejemplo-, o en el paso de una «religión terciaria» hacia el ateísmo –después de haberse solidificado la «inversión teológica» que se impone en el mundo moderno desde el siglo XVI-, en el siglo IV antes de Cristo el tránsito se gestaba en el paso de las religiones secundarias en su apogeo mitológico hacia una «religión terciaria» que tendría su correspondencia en las teorías de Platón y de Aristóteles (recuérdese el motor inmóvil) a título de teología racional, en paralelo a la teología dogmática de las religiones monoteístas que como el judaísmo presentaban al Dios de Israel como el único y verdadero y que preludiaban el cristianismo que iba a anunciar el Dios padre salvador de todos los hombres. En muy breves palabras, el asunto puede resumirse así: a la racionalidad crítica que representaba Platón le molestaba el uso antropomórfico que de los dioses se hacía en la religión secundaria, porque ya estaba en marcha otro modelo superior desde el punto de vista de su abstracción, al introducir el principio de simplificación de un solo Dios verdadero. Para el materialismo filosófico el sentido de la «religión terciaria», aun siendo superior por su abstracción ahonda en la falsedad por la que se habían encaminado los mitos, desde el momento en que los númenes originales han desaparecido de la experiencia religiosa directa y real, que fue en su momento desbordada por el delirio mitológico que las principales culturas iban a desarrollar durante el Neolítico y la Edad del Bronce, y que ahora, en la edad del Hierro empieza a considerarse «terciariamente» como una realidad divina de características cada vez más impersonales. En esta trama se halla Platón.

En el *Filebo*, Platón se pronuncia de esta manera sobre la religión de su tiempo:

«Sóc.: En la comparación de las vidas se dijo que el que escogiera la vida del intelecto y la prudencia no debía gozar ni mucho ni poco.

Pro.: Y tanto que se dijo.

Sóc.: Entonces tal sería el estado de ese hombre; y quizás no sea absurdo el que esa fuera la más divina de todas las vidas.

Pro.: Por lo menos no es verosímil que los dioses gocen, ni lo contrario.

Sóc.: *En efecto, no lo es; pues sería indecoroso que les aconteciera lo uno o lo otro. Pero eso ya lo volveremos a ver más adelante, si viene el caso...*» (33b-c)

Volvamos al momento antes del inciso de esta consideración sobre la postura religiosa de Platón, que aquí es un tema sólo tangencial.

Los placeres que pertenecen sólo al alma nacen del recuerdo, esto es, de los propios elementos que el alma ya contiene. La ausencia de sensación se da cuando lo que le sucede al cuerpo no le llega al alma; y cuando lo comparten alma y cuerpo se llama sensación. Ha de diferenciarse entre recuerdo, que es conservación de la sensación, y reminiscencia, que consiste en la recuperación por parte del alma sola de sus contenidos de conciencia. Para esto es preciso contar con el deseo. Por la puerta del análisis de lo que es el deseo, nos adentramos en la escena 11ª, desde 34d a 43b. El hambre y la sed, por ejemplo, son deseos. El deseo es un mecanismo por el que opera el alma, a través del recuerdo, porque el cuerpo nada sabe sobre cómo llenarse de lo que le falta. El deseo y el impulso son principios de todo ser vivo que reside en sus almas. Se puede sufrir en el cuerpo y en el alma; del mismo modo se puede gozar en el cuerpo y en el alma. Se puede sufrir y gozar a la vez: sufrir en el cuerpo (por una insatisfacción) y gozar en el alma (por la esperanza de la satisfacción). El sufrimiento y el placer lo experimenta el cuerpo por alguna de sus afecciones; el alma, por su parte, lo experimenta a través del deseo. Los placeres del cuerpo son los más inmediatos y mayores (45a).

Los miedos y las expectativas, al igual que las opiniones, pueden ser verdaderos y falsos, y, en consecuencia, los dolores o placeres pueden ser también verdaderos o falsos (fundados o sin fundamento). Protarco se resiste a conceder esto y Sócrates insiste. En sueños, en la vigilia y en la locura se puede creer gozar o padecer siendo falso. Además, del mismo modo que los dolores y goces pueden ser pequeños y grandes, pueden ser también verdaderos o falsos. Los procesos de la sensación y de la imaginación que se aplican a la opinión son los mismos que los del placer/dolor, en este sentido: las imágenes de las opiniones verdaderas son verdaderas y las de las imágenes falsas son falsas, lo mismo puede suceder con el placer/dolor y de modo inequívoco

sucede cuando en lugar de referirlo al pasado lo entendemos proyectado sobre el futuro, porque el alma puede anticipar los placeres y pesares.

El conjunto de todos estos argumentos encaminados a mostrar que los placeres y dolores pueden ser falsos o verdaderos no alcanza la aceptación de Protarco y esta vía sin salida lleva a Sócrates al punto por donde se abrirá la escena 12ª, al plantear que con los grandes cambios se suceden dolores o placeres y que con los cambios moderados no se generan ni unos ni otros. Así pues se dan tres modos de vida: la placentera, la sufriente y la neutra. Si bien, al decir de Platón, algunos defienden que hay dos modos: la vida de dolor y la libre de dolores, de manera que los placeres no existirían, puesto que éstos serían más un fastidio que un atractivo, desconfiados de su innoble naturaleza. Siguiendo el curso de esta última hipótesis se llega a mostrar que es verdad que los mayores placeres y los mayores dolores corresponden a los perversos de alma y cuerpo. Por aquí se llega a la idea de que hay placeres que surgen de determinadas enfermedades como en el rascarse de la sarna; son mezcla de dolor y placer. Conseguida esta cota penetramos en la escena 13ª, que nos propone la clasificación de las mezclas relativas al cuerpo, al alma y a los dos conjuntamente.

Hay mezclas de dolor/placer que se dan exclusivamente o en el cuerpo o en el alma y las hay que se dan en ambos. Las mezclas pueden ser de dolores y placeres equivalentes o puede preponderar uno de ellos (sarna y rascarse), llegando incluso a cobrar mayor fuerza el preponderante por el hecho del contraste, ya sea que el contraste se establezca entre afecciones del cuerpo entre sí o entre el cuerpo y el alma mutuamente, por la mediación en este caso del deseo. Un caso particular son las mezclas que se originan en el alma sola, como en las combinaciones de la ira, el miedo, la añoranza, el duelo, el amor, los celos y la envidia con cualquiera de los placeres con los que pueden ir mezclados: el envidioso que goza con las desgracias ajenas, por ejemplo. Por esta vía de análisis se llega a establecer que entre los males característicos generados por el alma misma están los que proceden de la ignorancia, la estupidez y lo ridículo. Se dejan de este modo atrás los análisis de la mecánica de las sensaciones del cuerpo, del alma y las del cuerpo-alma conjuntamente y se penetra en el tema de qué es lo bueno y lo malo en las acciones humanas en cuanto tienen que ver con los placeres y

con la prudencia, es decir, se entra de lleno a considerar la ética, entendido este concepto no como una búsqueda de prototipos sociales a los que haya que acogerse por el bien común (según una moral) sino como «construcción de sí» que ha de dirigirse a lo que sea mejor para cada uno.

3.4. Acto IV. Ética del placer.

Al pasar de la escena 13^a a la 14^a, hemos entrado en el último acto de la obra, si bien esta vez con tres tempos por delante, el tempo 4^o (48c - 53d) dedicado a analizar los placeres verdaderos y los que son superiores e inferiores, el tempo 5^o (53d-55b), que se ve precisado de fundamentar gnoseológicamente el territorio ético que pisamos, estableciendo dos tipos de seres: los que son en sí y por sí y los que tienden siempre hacia otra cosa; el tempo 6^o y final (55bc-67b) que transita a través de siete escenas, es decir que necesita establecer siete puntos de anclaje sobre los que sustentarse dialécticamente, se cierra con una respuesta positiva a la cuestión de partida, sobre la prevalencia entre el placer y la prudencia y sobre dónde está el bien, estableciendo una clara jerarquía de valores.

La escena 14^a queda enfocada a través del precepto de Delfos, «conócete a ti mismo», oráculo que queda incumplido siempre, justamente, cuando cayendo en el ridículo uno se engaña, bien sea mediante la ignorancia o la estupidez. La ignorancia o la estupidez son un mal y se sustenta en un vicio o modo de obrar ridículo que es lo opuesto a la virtud de conocerse a sí mismo. Tres modos hay de autoengaño, respecto de las riquezas, respecto de las cualidades físicas y, la peor de todas, en relación a las cualidades espirituales, o sea, a los que se creen que sobresalen en virtud, y, en concreto, los que se creen más sabios sin serlo. Hay, con todo, dos tipos de autoengaño: el que es acompañado por la fuerza y el poder y el que recorre el camino de la debilidad. La ignorancia de los fuertes, que tienen la capacidad de vengarse es odiosa e infame; la ignorancia del débil, incapaz de vengarse cuando es objeto de burla, es la que propiamente se llama ridículo. Entre los que se engañan son ridículos los débiles y odiosos los fuertes. La vida, como un verdadero teatro, está compuesta de comedia y de tragedia, esto es, en la vida con todos sus sentimientos (ira, envidia, etc.) se dan

continuamente mezclados los placeres y los dolores. Toda una analítica es posible, siguiendo ejemplos concretos, como los de la venganza y la envidia en que se ha reparado, pero este camino ha de dejarse meramente apuntado y concluir la idea general: que los placeres y dolores vienen comúnmente mezclados en muchos de nuestros sentimientos. Con esto, entra Platón en la escena 15^a, interesándose ahora en clasificar los placeres verdaderos y en establecer una jerarquía entre ellos.

Los colores bonitos, las figuras, los sonidos y los perfumes (la mayoría) –los menos divinos éstos– son ejemplos de placeres cuya ausencia no causa dolor. A ellos hay que añadir los placeres del conocimiento. Todos estos son clasificados como placeres puros frente a los impuros que no serían dependientes de sí mismos. La pureza de los placeres no depende de la cantidad sino de la capacidad de darse sin mezcla. Ahora bien, todas estas clasificaciones vienen a coincidir con otra, la que discrimina entre los placeres desmesurados o violentos (que se corresponden con el género de lo ilimitado, que admite frecuencia, magnitud, intensidad y escasez) y los placeres medidos, que vienen a corresponderse con los placeres puros, en el sentido de no ser dependientes de dolores ni de verse impelidos a recorrer escala alguna. Estamos ya en la escena 16^a. Lo blanco es blanco no porque se dé en una gran cantidad sino porque no está mezclado con otro color, de ahí la pureza de lo blanco. Lo mismo el placer será más puro cuando no dependa del dolor; y estando exento de dolor, aunque no sea grande ni abundante, será más agradable, más hermoso y más real. Pero para que esto que se ha concluido argumentalmente reciba su fundamento, Platón procede en la escena siguiente, la 17^a, a diferenciar entre las cosas que son en sí y por sí y las que tienden siempre hacia otra cosa. Lo que es en sí es más digno y lo que tiende hacia otro, inferior. Platón introduce ahora una nueva diferencia por contraposición: la génesis y la existencia. Por una parte tenemos lo que es susceptible de aparecer (la génesis) y de destruirse ligado a lo menos puro y a los placeres, y lo que existe sin depender de otro (la existencia), ligado a lo puro, a la permanencia y al pensamiento. Pero por esta vía se encamina hacia una escisión de lo que previamente había venido a unir en una vida mixta (de placer y prudencia) y esto le llevaría a negar una tesis ya asentada: que el bien superior se encuentra, dadas nuestras circunstancias, en la vida mixta y no en una vida de puro entendimiento. Lo que nos sitúa en la escena 18^a.

Va a ser cuestión, pues, de revisar qué aporta el entendimiento al bien y qué aporta el placer. Para ello es útil tomar como analogía las relaciones que se dan en el saber entre lo que aportan las técnicas manuales y las ciencias. La música, la medicina, la agricultura, el pilotaje y la estrategia son técnicas basadas en conjeturas sometidas a bastante inexactitud; el arte de la construcción de casas, de barcos y de lo demás dependiente de la carpintería (que utiliza regla, compás, plomada y escuadra) son más exactas. A su vez, las ciencias, como la aritmética también puede ser dividida en dos: utilizada en sus usos más aplicados (en el comercio, por ejemplo) y en los usos de los expertos o de los geómetras, por caso; inferiores las primeras y superiores las segundas. Las ciencias además de diferir por su objeto lo hacen por su mayor o menor precisión. Interesa concluir, antes de seguir con otra vertiente, que ya se trate de técnicas ya de ciencias, las hay con menor y con mayor precisión. Ahora bien, por encima de todos los conocimientos tenemos a la dialéctica; lo que nos introduce en la escena 19^a, en 57e.

Aunque fuera la retórica, siguiendo a Gorgias, la técnica que aventaja a todas las demás, por su utilidad, es la dialéctica la que reúne mayor pureza y, por tanto, la que aventaja a todas las técnicas y ciencias. La consistencia, pureza, verdad e integridad la encontramos en las cosas que se mantienen perennes siempre. El intelecto y la prudencia ordenan sus pensamientos hacia el auténtico ser. Trátase, entonces, de determinar de modo fehaciente, al verlo a la luz de las técnicas y las ciencias, si es la prudencia o si es el placer lo que se asemeja más al bien. Y para ello nos adentramos en la escena 20^a.

Mientras que la postura de Filebo identificaba el placer al bien, Sócrates, por su parte, entiende que el placer y el bien son dos cosas que difieren en naturaleza y que la prudencia participa más del bien que el placer. La escena 20^a es una vuelta casi exacta a la que vimos en la oposición Filebo/Sócrates del principio; pero ahora, a la luz de haber establecido el mayor emparentamiento con el bien de la prudencia, puede, al menos, destruirse la pretensión de Filebo de unir, identificándolos, el placer y el bien. Pero había quedado establecido que la vida ideal no debía componerse sólo de prudencia sin placer, sino que había de ser una vida mixta, lo que se resolverá en la escena 21^a.

Ha de procederse a establecer, al modo como hacen los buenos artesanos y rogando ya sea a Dionisio ya a Hefesto, la mezcla idónea del intelecto -sabiduría o prudencia- (el agua) y placer (la miel). Serán preciso en primer lugar contribuir con lo más importante: tener en cuenta todas las ciencias verdaderas y necesarias; después de esto, habrán de añadirse los placeres, pero sólo aquellos que no desestabilicen la mezcla, de modo que elegiremos los placeres verdaderos, los necesarios y los puros. Además, a la mezcla habrá que añadir la verdad, para que esté completa. ¿Por qué esto y por qué no todos los placeres?

El placer, una vez que sabe que no puede sobrevivir solo, demanda prudencia porque es ella la que le hace conocerse. Por su parte, el intelecto, al buscar los placeres que mejor le convienen, no puede acoger aquellos que alborotan las almas, a los que siguen a la insensatez y al resto de los vicios –llenándoles de trabas y de frenesí-, pero sí los placeres verdaderos y puros, los que acompañan a la salud y la templanza y todos aquellos que acompañan a las virtudes. A los criterios que se imponen mutuamente el placer y el intelecto hay que añadir un principio general de posibilidad de la existencia o de la persistencia en la existencia; este criterio no es otro que la verdad, según Platón. Se pasa, después de esto, a valorar la mezcla en su conjunto y entramos con ello en la escena 22^a. El conjunto de la mezcla ha de valorarse como buena sólo en función de lo que hace que cualquier mezcla sea buena: la medida y la proporción. Cuando no se consiguen medidas y proporciones naturales no estamos ante una verdadera mezcla sino ante un revoltijo. La medida y proporción son lo mismo que la belleza y perfección, con lo que la bondad de la mezcla está unida a la naturaleza de lo bello. En definitiva, el bien de la mezcla placer/saber se nos manifiesta bajo tres vertientes: como proporción (que implica también a la medida), belleza y verdad. En la escena 23^a podrá establecerse definitivamente la primacía del intelecto sobre el placer, cuestión que ha sido repetidas veces defendida por Sócrates, pero que ahora se impone por la fuerza de los argumentos en la que todo lo removido va encajando.

El encontronazo frontal entre la prudencia y el placer no permitía establecer claramente cuál de los dos era el mejor. Mas ahora que tenemos los criterios de lo que

encaja con el bien, podemos someter al placer y al intelecto (que engloba a la prudencia) a estos nuevos criterios de los que dependen. La tesis es rotunda: el intelecto se concilia perfectamente con la verdad, la medida y la belleza; al contrario, el placer acostumbra a rehuir la verdad, la medida y también la verdadera belleza, que es la que no tiene vergüenza ni se oculta:

«Pro.:... *el placer, es ciertamente, lo más embustero que hay y, según el dicho, incluso en los placeres del amor, que son al parecer los mayores, los dioses perdonan el perjurio, en la idea de que, como niños, los placeres no tienen ni chispa de juicio; el intelecto, en cambio, es lo mismo que la verdad o lo más parecido y lo más verdadero que hay [...]*

Pro.:... *creo en efecto, que no es posible encontrar nunca nada tan desmesurado por naturaleza como el placer y el delirio, ni tampoco nada más mesurado que el intelecto y la ciencia [...]*

Pro.: *Nunca nadie, Sócrates, ni en vela ni en sueños ni ha visto ni ha imaginado que la prudencia y el intelecto, en ningún modo y en ningún sentido, hayan llegado a ser, fueran o vayan a ser feos.» [...]*

Pro.: *Los placeres, en cambio, y en particular los mayores –cuando vemos a alguien gozando de ellos- al percatarnos de su carácter ridículo o de la extrema indecencia que los acompaña, sentimos vergüenza nosotros mismos y, tratando de hacerlos desaparecer, los ocultamos lo más posible, entregando todo eso a la noche como si la luz no debiera verlo.» (23c-23e)*

Se ha dado, así, debida respuesta al problema con el que se iniciaba el diálogo, y no por boca de Sócrates sino por la convicción de Protarco, a la que ha sido arrastrado por la fuerza de los argumentos dialécticos. Sin embargo, Platón quiere dejar establecido algo más, en la escena última, 24^a, o la que dedica a la escala de valores.

Una vez que la vida humana debe guiarse por una buena, bella, proporcionada y verdadera mezcla del intelecto y el placer, nada mejor que señalar una jerarquía entre los elementos que han de entrar en esa mezcla, para que el tema de cómo hemos de vivir quede bien cerrado.

-0. Valor previo a cualquiera: la vida mixta como único bien (había quedado establecido como requisito general).

-1. Primer valor: La medida, lo mesurado y oportuno (el *kairós*) –que ha de suponerse permite hacer la mejor mezcla-.

-2. Segundo valor: la proporción, lo hermoso, lo perfecto y suficiente y todo lo de esta estirpe.

-3. Tercer valor: el intelecto y la prudencia.

-4. Cuarto valor: las ciencias, las técnicas y las opiniones rectas (en cuanto cosas atribuibles sólo al alma).

-5 Quinto valor: los placeres puros (exentos de dolor) producidos por el alma sola, aunque acompañan a las ciencias y a algunas sensaciones. Y como concesión a los hedonistas pero fuera ya de su jerarquía de valores, los placeres del cuerpo –bien entendido que ha quedado fijado que no pueden ser desmedidos-

Da la impresión que, tras el criterio marco, los criterios 1 y 2 establecen los criterios formales y que los 3, 4 y 5 los llenan de contenido.

El primer valor lo establece de modo rotundo extraído necesariamente del estudio dialéctico seguido («Así se desprende de lo que venimos diciendo», responde Protarco), los restantes valores (segundo, tercero y cuarto) quedan ordenados de manera menos radical –a juzgar por las respuestas de Protarco: «así parece, quizás y posiblemente») pero queda claro que la prudencia y el intelecto es superior al placer, y que, en consecuencia, el placer ocupa necesariamente el último lugar, aunque sean multitud los que ponen al placer en lo más alto. Contra esta opinión se aporta la mayor afinidad que tiene el intelecto con la recta elección de lo más oportuno.

El tema ha quedado resuelto, pero no cerrado en la práctica, como señala Protarco, en las últimas palabras con las que Platón da por concluida esta investigación.

4. Conclusiones.

1. El tema general del diálogo es el placer, pero no considerado aislado, sino por el valor que ha de concedérsele frente a su modelo alternativo, la vida del intelecto.

2. La alternativa placer/saber o placer/intelecto o placer/prudencia se resuelve a favor de una vida mixta, como única viable en el mundo donde cohabitan alma y cuerpo, y, por tanto, como la mejor. El bien no se hará coincidir con el placer o con el

intelecto sino con la vida que sea capaz de componer ambos. El problema se convierte, ahora, en la búsqueda de la verdadera y correcta composición.

3. La mezcla idónea queda establecida a través de una jerarquía de valores ordenadora de lo que debe entrar en la mezcla y de su mayor o menor prioridad. Queda claro, que ha de entrar el placer y la prudencia, pero siempre este último es un elemento principal en la mezcla.

4. Platón no organiza el diálogo sino como una confrontación ininterrumpida en medio de un público expectante –público joven, a lo que parece- entre tres personajes - Sócrates, Protarco y Filebo, quien queda relegado por voluntad propia-, donde Sócrates representa la defensa de la vida intelectual, Filebo la de la vida del placer y Protarco el intermediario dialéctico que ha de servir para progresar en esa confrontación, bajo la dirección de la superioridad de la tesis de Sócrates y, en definitiva, siguiendo la pauta que Platón marca y que hemos estimado que desarrolla en cuatro grandes actos o partes. El primero dedicado a la confrontación entre el placer y el saber y a concluir de ahí que es la vida mixta lo que se impone. El segundo donde desarrolla la estructura dialéctica que ha de permitir realizar el *regressus*, como marco teórico desde el que será posible determinar los elementos que han de entrar en la mezcla, una vez que hayan sido convenientemente valorados: clasificados, identificados. El tercero que dedica a lo que desde una óptica contemporánea cabría denominar «psicológico», que le lleva al planteamiento de algunas tesis generales sobre la estructura y el dinamismo de las sensaciones, los afectos y las ideas. El cuarto se resuelve, como no cabía esperar de otro modo, mediante la defensa de una ética de la vida mixta, teniendo en cuenta la jerarquía de valores que sitúa la vida intelectual por encima de la vida placentera, pero sin relegar a ésta a la oscuridad del mal, en contra de una tesis que el mismo Platón se encarga de recordarnos en este diálogo era defendida por algunos.

5. La cuestión del método y la cuestión de qué es en el *Filebo* la dialéctica.

Como estamos viendo, Platón parte de la confrontación de su tiempo entre el valor del placer y el de la vida dedicada a la inteligencia, para acabar apuntando una

solución que no se inclina por ninguna de las dos con desprecio de la otra, sino por una síntesis. Esta síntesis no puede mostrarla sino a través de sucesivas síntesis intermedias, que van a ser establecidas recurriendo a las distintas mallas gnoseológicas que se ve precisado arrojar sobre los fenómenos sujetos a análisis: la relación del bien con la perfección (toda vez que el término mediador entre el placer y el entendimiento es la idea de bien: eligiéremos la proporción adecuada de cada uno de ellos en función del bien, de lo que sea mejor); a esta idea añade la consideración del hecho de que un bien perfecto ha de ser autosuficiente y elegible universalmente.

Resolver qué partes hemos de introducir en la mezcla, podremos llevarlo a cabo correctamente si valoramos bien cada elemento a mezclar, por tanto han de aclararse las características ontológicas intrínsecas que constituyen al placer y a la vida prudente. Pero no podremos hacer un *regressus* definitivo de las ideas aquí implicadas si no lo enmarcamos bajo los géneros más amplios que quepa considerar, que, según Platón, resultan ser: lo ilimitado, el límite, la mezcla resultado del límite que se realiza en lo ilimitado y la causa que es capaz de generar esa mezcla⁵. Prosiguiendo con estas mallas gnoseológicas, más adelante, Platón desarrollará el análisis a través de la diferencia entre lo que es en sí y por sí y lo que tiende siempre hacia otra cosa, como medio de asentar lo que es relativo (el placer) y lo que es absoluto (las existencias) (53d-55b). Finalmente, todavía arrojará otra malla gnoseológica, la de la diferencia de las técnicas y las ciencias en puras y más precisas y aquellas otras menos exactas, y la consideración de la dialéctica como la «ciencia» más excelsa, lo que le servirá para establecer de modo definitivo que es la vida intelectual la que tiene más afinidad con el bien, con la

⁵ En el *Sofista* habíamos asistido a la propuesta de cinco géneros: Ser, Movimiento, Reposo, Lo mismo y lo Otro. En el *Filebo* vemos que son otros distintos y que propone Protarco continuar hasta un quinto género y le contesta Sócrates que más adelante se verá o no la necesidad de introducir ese quinto. A pesar de la escala ontológica que alcanzan estos géneros y, por tanto, lo esperable que sería que se mantuvieran constantes, vemos que Platón los cambia según el punto de aplicación. Interpretamos que estos géneros tienen su virtud en la capacidad de ordenar el mundo sensible, pero no ha de ser necesario verlos sustancializados verbalmente, más allá de su ser ideal, más allá de ser «ideas». Cuando, por otra parte, enumera los géneros supremos está señalando, creemos, no todos sino aquellos que encuadran el nivel de análisis empírico en el que se está. De este modo, podemos entender que cambie de una obra a otra. No olvidemos que en el *Timeo* propone otros principios cosmológicos diferentes, si bien todos ellos guardan un aire de familia muy estrecho. A su vez, en el *Político*, por ejemplo, propone un modelo explicativo en la deriva temporal de las cosas diferente al planteado en el *Timeo*. Hoy se da como altamente seguro que *Sofista*, *Político*, *Timeo* y *Filebo* son obras que van suficientemente seguidas en el tiempo. ¿Es que Platón cambiaba fácilmente de criterios? O habrá que buscar la respuesta desde una perspectiva más amplia, menos literal.

perfección, con la belleza y con la proporción (conceptos que habían sido suscitados, a su vez, como mallas gnoseológicas arrojadas al problema de la determinación de la mezcla correcta).

En definitiva, Platón avanza mediante análisis y *diáiresis*, mediante síntesis en la medida que va estableciendo conclusiones parciales, y mediante mallas gnoseológicas que arroja para distinguir, clasificar, ordenar y jerarquizar. El conjunto trabado de todo esto es lo que constituye la dialéctica en Platón, si bien, lo más definitivo no está en la *diáiresis*, como muchas veces se ha querido dar a entender, sino en los encuadres transversales, sorprendidos, fugas al límite o criterios ordenadores que permiten que pueda avanzarse en lo que sería de otro modo un análisis varado; mediante lo que hemos venido llamando las «mallas gnoseológicas» Platón es capaz de avanzar «dialécticamente» en las ideas que analíticamente ya no daban más de sí. El problema filosófico se suscitará, desde la confrontación entre distintas posturas filosóficas, en la pertinencia, validez y fecundidad de esos esquemas gnoseológicos (que valen también a veces como principios onto-gnoseológicos) en los que se enclava un enfoque determinado frente a otro.

6. En el conjunto de la obra platónica cabe ver el *Filebo* como una expresión madura de la teoría ética de Platón.

El concepto de ética no lo confundimos con el de moral, siguiendo en esto los análisis que Gustavo Bueno ha dejado apuntados en *El sentido de la vida*⁶, y los desarrollos que yo mismo he tratado de realizar en la parte primera de *Jovellanos y el jovellanismo*: «Teoría E-P-M. Definición de ética, política y moral desde el materialismo filosófico»⁷ y que en la actualidad ha venido a proyectarse en los análisis desarrollados en los cinco capítulos que hasta la fecha se han redactado en «Para una teoría de la Justicia»⁸.

⁶ Concretamente en «Lectura Primera. Ética y moral y derecho», Pentalfa Ediciones, Oviedo, 1996, págs. 15-88.

⁷ Op. c., págs. 13- 137.

Partiendo de la diferencia señalada entre ética y moral –ambas, a su vez, diferentes de la política, pero unidas necesariamente las tres- diremos que ya en la *República* había avanzado Platón un modelo maduro ético, a través del engranaje en el que debían entrar las tres virtudes fundamentales (sabiduría-prudencia, fortaleza y templanza) en cada sujeto; pero, obviamente, el sujeto ético del que aquí se hablaba estaba tomado en la perspectiva del moldeamiento moral necesario que todo sujeto ético recibe de hecho, esto es, en tanto que la educación de ese sujeto está apuntando a su inserción idónea en el conjunto de los valores de la sociedad y, en definitiva, en cuanto la justicia inherente al alma de cada individuo se sitúa en la perspectiva de la justicia en el Estado. Por eso la *República* resulta ser una obra eminentemente moral y más exactamente político-moral, con el correspondiente tramo de análisis ético preciso. En el *Filebo* hay que dar por supuesta esta perspectiva ya asentada, según la cual todo sujeto ha de ser entendido en el contexto atributivo de la sociedad y del Estado en el que vive, pero ahora de lo que se trata es de establecer el modelo de vida capaz de ser universalizado entre los hombres, y por tanto con carácter distributivo –esencialmente ético, por tanto-, modo de vida que pasa por la determinación de si es mejor una vida de placeres o una vida intelectual, y, un paso más adelante, puesto que ambos son componentes necesarios en la vida de un sujeto corpóreo, cuál es la selección oportuna que debe hacerse de los placeres y en qué medida hemos de guiarnos por los valores más espirituales. El *Filebo* resuelve el asunto como ya hemos dejado indicado, proponiendo finalmente una jerarquía de valores, y este modelo que así se apunta puede ser tomado como la ética más definitiva a la que arriba Platón, ética que debe ser puesta, siempre, en el contexto de su teoría moral –la *República*, fundamentalmente- y de su teoría política –la *República*, el *Político* y *Las Leyes*- bien entendido que estas teorías siempre se dan en cauces conjuntos y que por ello sería más propio hablar de teorías político-morales (las de la *República*, el *Político* y *Las Leyes*) y ético-morales (la *República*), pero con la posibilidad de que reconozcamos desarrollos específicos en este triplete conceptual. En el *Filebo* Platón se centra fundamentalmente en lo que desde nuestra clasificación venimos denominando problemáticas éticas, y lo hace en un estadio de su pensamiento avanzado y maduro, que sin duda habrá que entender desde

⁸ Vid. artículos citados en nota más arriba, en la *Revista de Filosofía Eikasía*. Estos cinco capítulos habrán de ser completados todavía con, al menos, dos más.

las líneas de fuerza trazadas en obras anteriores, muchas de carácter eminentemente ético, como son, por ejemplo, la *Apología*, el *Critón*, *Cármides*, *Laques*, *Lisis*, el *Menón*, el *Banquete*, *Fedón*, *Fedro* y la propia *República* (en algunas de sus partes).

En una frase algo arriesgada, para acabar, me atrevo a afirmar que el *Filebo* representa la culminación de la teoría ética de Platón. Teoría ética que no hay que confundir con otros temas: ontológicos, cosmológicos, gnoseológicos, políticos y morales, aunque, como se ha puesto de manifiesto en la obra de quien puede figurar como el primer constructor de un sistema de pensamiento, sí vemos que el problema de qué sea la ética -o la «vida buena» que cada uno estaría obligado a llevar- está ligado a las demás vertientes filosóficas.

5. Bibliografía:

- ABBAGNANO, Nicolás: *Historia de la Filosofía*. Tomo I. Montaner y Simón, Barcelona, 1973.
- AUBENQUE, Pierre: *La prudencia en Aristóteles* [1963]. Crítica, Barcelona, 1999.
- BRÉHIER, Émile: *Historia de la filosofía*. Vol. I-II. Tecnos, Madrid, 1988.
- BRUN, Jean: *Aristóteles y el Liceo* [1969]. Ediciones Paidós, Barcelona, 1992.
- BRUN, Jean: *Platón y la Academia* [1960]. Prólogo de Antonio Alegre. Ediciones Paidós, Barcelona, 1992.
- BUENO, Gustavo: «Estudio introductorio» de Platón, *Protágoras*, Edición griego-español de Julián Velarde. Pentalfa, Oviedo, 1980.
- BURNET, J.: *Platonis Opera*. Oxford, 1986 (reimpr.)
- CALVO, Tomás: *De los sofistas a Platón: Política y Pensamiento*. Editorial Cincel, Madrid 1989 (1986)
- CAPELLE, Wilhelm: *Historia de la Filosofía griega* [1954]. Editorial Gredos, Madrid, 1972.
- CASTORIADIS, Cornelius: *Sobre el Político de Platón* [1999]. Editorial Trotta, Madrid, 2004.
- COPPLESTON, F.: *Historia de la filosofía*. 9 vols., Ariel, Barcelona, 1979.
- CROMBIE, I. M.: *Análisis de las doctrinas de Platón. I. El hombre y la sociedad* [1962]. Alianza Universidad, Madrid, 1990.
- FOUCAULT, Michel: *Histoire de la sexualité. 2. L'usage des plaisirs*. Éditions Gallimard, 1984.
- FOUILLÉE, Alfredo: *Aristóteles y su polémica contra Platón*. Espasa-Calpe, Buenos Aires, 1948.
- FRIEDLÄNDER, Paul: *Platón. Verdad del ser y realidad de vida*. Introducción, traducción y notas de Santiago González Escudero. Tecnos, Madrid, 1989.
- GADAMER, Hans-Georg: *El inicio de la filosofía occidental*. Ediciones Paidós, Barcelona, 1993.

- GALÍ, Neus: *Poesía silenciosa, pintura que habla. De Simónides a Platón: La invención del territorio artístico*. Presentación de Félix de Azúa. El Acanalado, Quaderns Crema, Barcelona, 1999.
- GARCÍA FERNÁNDEZ, Román: «Una teoría de la imagen y la publicidad en Platón», Colección de Tesis Doctorales, formato CD-Rom, Editorial Eikasía, Oviedo, 2001.
- GARCÍA GUAL, Carlos (Ed.): *Historia de la Filosofía antigua*. Editorial Trotta, Madrid, 2004.
- GÓMEZ ROBLEDO, Antonio: *Platón. Los seis grandes temas de su filosofía*. FCE, México, 1993.
- GÓMEZ-LOBO, Alfonso: *La ética de Sócrates*. Editorial Andrés Bello, Barcelona, 1998.
- GONZÁLEZ SUÁREZ, Amalia: *La conceptualización de lo femenino en la filosofía de Platón*. Prólogo de Cèlia Amorós. Ediciones Clásicas, Madrid, 1999.
- GRUBE, G. M. A.: *El pensamiento de Platón*. Gredos, Madrid, 1984.
- GUTHRIE, William Keith Chambers: *Historia de la Filosofía Griega. IV. Platón, el hombre y sus diálogos, primera época*. Gredos, Madrid, 1998.
- GUTHRIE, William Keith Chambers: *Historia de la Filosofía Griega. V. Platón, segunda época y la Academia*. Gredos, Madrid, 1992.
- GUZMÁN GUERRA, Antonio: *Platón (428/27- 348/47)*. Ediciones del Orto, Biblioteca Filosófica, Madrid, 1996.
- HARE, R. M.: *Platón* [1982]. Alianza, Madrid, 1991.
- HARE, R. M.: *Platón* [1982]. Alianza, Madrid, 1991.
- HEIDEGGER, Martin: *¿Qué significa pensar?* Editorial Trotta, Madrid, 2005.
- HIDALGO, Alberto y GARCÍA FERNÁNDEZ, Román (Coord. Grupo Diacronos): *Historia de la Filosofía*. Eikasía Ediciones, Oviedo, 2005.
- KIRK, G. S.: *La naturaleza de los mitos griegos*. Editorial Labor, Barcelona, 1992.
- LLEDÓ, Emilio: *La memoria del Logos. Estudios sobre el diálogo platónico*. Taurus, Madrid, 1996
- MOSSÉ, Claude: *Las doctrinas políticas en Grecia*. A. Redondo, Editor, 1970.
- PATOCKA, Jan: *Platón y Europa* [1973]. Traducción de Marco Aurelio Galmarini. Ediciones Península, Barcelona, 1991.
- PIULATS, Octavi: *Antígona y Platón en el joven Hegel*. Integral Ed., Barcelona, 1989.
- PLATÓN: *Diálogos VI. Filebo, Timeo, Critias*. Traducciones, introducciones y notas por M^a Ángeles Durán y Francisco Lisi. Editorial Gredos, Madrid, 1992.
- PLATÓN: *Filebo*. En *Diálogos VI*. Traducción, introducción y notas por M^a Ángeles Durán. Editorial Gredos, Madrid, 1992.
- PLATÓN: *Obras completas*. Aguilar, Madrid, 1981: *Filebo*, traducción, preámbulo y notas de Francisco de P. Samaranch, págs. 1218-1264.
- PLATÓN: *Protágoras*. Edición griego-español de Julián Velarde. Estudio introductorio de Gustavo Bueno. Pentalfa, Oviedo, 1980.
- TAYLOR, Alfred Edward: *El pensamiento de Sócrates* [1932]. FCE, México, 1969.
- TAYLOR, Alfred Edward: *Platón*. Traducción y anexo final de Carmen García Trevijano. Tecnos, Madrid, 2005.

