

Fernando Muniz, *Potência da aparência. Um estudo sobre o prazer e a sensação nos Diálogos de Platão*, São Paulo, Annablume Ed., 2011, ISBN: 978-85-391-0288-4, 338p.

1. Este libro, hondamente reflexivo, original en varios puntos y pensado, puede decirse, desde dentro de Platón, es un estudio, no del ser, sino del parecer (*tò dokoûn*). Y puesto que éste se vincula con lo sensible, su centro de interés es el concepto de sensación, indisociable del concepto de placer. Pero no por separado, sino en sus mutuas relaciones. Constata, a tal propósito, que ni Sócrates ni Platón les han prestado atención antes del *Protágoras*, primer diálogo en plantear un problema común a los dos. Tampoco los intérpretes los han estudiado suficientemente en esta perspectiva, y varios han creído exagerado que Platón vea en el placer el mayor de los males. Se debe, según Muniz, a que no han visto que la magnitud de este mal no se mide sólo con el rasero ético o el epistemológico, sino con la articulación de los dos. No han visto tampoco que, en la historia de la filosofía griega, placer y sensación son términos tan próximos, que a veces se toman el uno por el otro. Para Empédocles y Anaxágoras, por ejemplo, placer y dolor son sensaciones. Y para Platón, en el *Teeteto* (156b3), la polisemia de ‘*aísthêsis*’ es tal que incluye entre sus acepciones sensación y placer. A los intérpretes ha extrañado también que *hêdonê* se haya vuelto objeto de atención filosófica en el marco de la defensa socrática del hedonismo. Muniz cree que ésta ha sido una defensa sincera, aunque polémica. En efecto, (1) es teóricamente compatible con la tesis de la virtud-ciencia, dominante en los primeros diálogos; (2) no entra en pugna con ningún anti-hedonismo anterior al *Protágoras* (3); permite a Sócrates refutar la creencia generalizada en la *akrasía* y su explicación como un “dejarse vencer por el placer”. Lo que Sócrates opone a la *akrasía* es la *amathía*, la ignorancia de lo realmente bueno, que sería lo que arrastra a hacer el mal que no se quiere y a omitir el bien que se quiere.

2. Pero esta solución del problema de la *akrasía* lleva al autor a preguntar por qué Sócrates no la ha incluido antes en su concepción de la vida buena. O con más agudeza: ¿cuáles han sido las condiciones filosóficas que, al no darse, le han impedido

abordar, antes del *Protágoras*, el problema del placer con la fuerza con que lo hará en los diálogos posteriores? Tales han sido, según Muniz, la doble oposición entre alma y cuerpo y entre sensible e inteligible. Estas oposiciones serán el motor del pensamiento platónico en el periodo medio. Si Platón no las introdujo antes fue porque tenía otra visión de las relaciones alma-cuerpo y, por tanto, otros presupuestos en relación con el conocimiento. Así lo revelaría la tesis socrática de la virtud-ciencia, que no implica conflicto alguno entre saber y deseo, sino más bien complementación entre ellos. El resultado fue que, antes del *Protágoras*, la naturaleza del alma y su relación con el cuerpo quedaron en la penumbra. Es verdad que la *Apología* cuenta el alma entre las cosas valiosas (cf. 29e), pero no dice por qué. Tampoco lo hace cuando afirma que es más valiosa que el cuerpo (cf. 30a7), pues esta diferencia valorativa no explica lo que es ni cómo funciona. Aún menos lo hacen sus reticencias sobre la inmortalidad del alma (cf. 40c4). ¿Van más allá el *Hipias Mayor*, el *Critón* y sobre todo el *Cármides*, que parece desarrollar una “doctrina del alma” (cf. 156d-157c)? Por el contrario, en todos ellos el concepto de alma está aún en pañales. Y ello explica que, en tales diálogos, no haya “ninguna señal de rechazo epistemológico u ontológico de la experiencia sensible” o de *aísthêsis* en tal sentido.

Esto empieza a cambiar en el *Protágoras*. En consonancia con la asociación histórica de *aísthêsis* y *hêdonê*, este diálogo establece una analogía entre los dos: así como los placeres se distribuyen en el tiempo, las percepciones sensibles se ordenan en el espacio. Muniz se pregunta si esta analogía representa un nuevo estilo de argumentación. Y responde que, hablando en general, hay en los *Diálogos*, “un sistema de interferencias, un juego complejo de auto-citaciones” que Platón emplea más para obligar al lector a buscar el sentido, que para transmitir un conocimiento definitivo. Es, pues, plausible seguir las pistas textuales para recuperar los nexos conceptuales. Y es lo que él hará repetidamente a lo largo de su investigación. En cuanto a cómo es presentado el placer en este diálogo, subraya el dilema planteado en 356c4-d4 entre preferir como guía de la deliberación práctica la *technê* de la medida (la *metrêtikê*) o, por el contrario, el poder de la apariencia (*ê toû phainoménou dýnamis*:356d4). Afirma así, por primera vez, la existencia de una potencia de la apariencia, vinculada con el placer y lo sensible. Ella es responsable de las distorsiones, tanto en la percepción

sensorial como en la evaluación de los placeres. Pese a este veredicto, el *Protágoras* no permite descalificar la experiencia por fallas ontológicas, ni lo sensible por razones metafísicas, relativas a deficiencias en su naturaleza (cf. 356d4). Lo que persigue, al comparar la *metrêtikê technê* y la *toû phainoménou dýnamis* es poner en evidencia los aspectos en que la primera se impone a la segunda. Mientras que el poder de la apariencia nos hace vagar en todos los sentidos, la medición tranquiliza el alma y salva así nuestra vida (cf. 356e-357a). Además, la analogía entre la percepción sensible y la deliberación práctica permite explicar el poder de la apariencia en su doble escenario: (1) el espacio, donde se distribuyen los objetos por referencia al observador; (2) el tiempo, donde se distribuyen los placeres en función de los deseos del sujeto.

3. Pero hay algo más que está en poder de la apariencia. Muniz lo explica desarrollando la doctrina de la errantez, uno de los capítulos más originales de su obra. Sobre todo en el *Fedón*, lo más obviamente vinculado con ella es el cuerpo (cf. 78d-e). Pero tampoco el alma es inmune a sus manejos, pues, al entrar en contacto con lo aparente, se contamina con las impurezas de lo sensible. *República* 444b refiere tales manejos en las tres partes del alma. Los señala también el *Timeo* (86b), atribuyéndoles la etiología de ciertas dolencias del cuerpo y el alma. En este mismo diálogo (48a), la errantez como forma de actuar del poder de la apariencia alcanza su más célebre caracterización en el concepto de Causa Errante (*planôménê aitía*: 48a7), actuante en la formación del cosmos. Para describir el poder de la apariencia, Platón ha echado mano del vasto repertorio de la tradición mítico-poética. Por ejemplo, de la imagen del laberinto, y sobre todo de la figura de Dédalo, con sus estatuas en constante movimiento, primero en el *Eutifrón* (11b-c, 15b-d) y luego en el *Menón* (97d-e). Lingüísticamente, es particularmente expresiva de este poder la frase *planeisthai ânô te kai kátô* (errar en todas direcciones), usada con frecuencia. Muniz insiste en que la errantez no actúa sólo en el plano de lo visible, sino también en el de lo invisible, pues la corporeidad, que llega a impregnar el alma, es transportada por ésta e instalada en el Hades (cf. *Fed.* 81b). En suma, la errantez y su poder de contaminación afecta a todos los planos de la realidad. Es, pues, explicable que Platón descubra una afinidad natural entre este característico poder de la apariencia y: (a) el relativismo protagónico, formulado en el *Cratilo* (386<sup>a</sup>-387<sup>a</sup>); (b) la doctrina heracliteana del “flujo”, interpretada

en el *Fedón* (90c) y el *Filebo* (43<sup>a</sup>-b). El autor termina subrayando la importancia del problema de la errantez en los diálogos: su adecuada comprensión permitiría abordar mejor problemas tan importantes como las carencias del mundo sensible y el *status* ontológico del placer.

Vuelve, por ahora, al tema de la exigencia de las dualidades, inaugurado en el *Gorgias*. Insiste en que, antes del *Protágoras*, ciertos dominios binarios –cuerpo y alma, sensible e inteligible, placer y apetito, *dóxa* y *episteme*– aún no han recibido ni una delimitación precisa, ni un vínculo ontológico con lo falso y lo ilusorio. Cuando el *Gorgias* denuncia tal vínculo, el placer asume el papel de “intermediario”, mediante las prácticas del disfraz, características de esa pseudo-especie de *technê* que es la *kolakeía*, la adulación. Vemos, pues, que, desde el primer intento de problematizar de este poder de la apariencia, se esboza ya una primera respuesta al problema crucial de cómo es posible lo falso. La doctrina del placer surge como primera respuesta. Lo primero obvio en el *Gorgias* es que el placer y el bien se sitúan en el centro del debate sobre los móviles de la acción y del discurso. Así lo muestra que Sócrates, pese a ser el único en practicar la verdadera política (cf. 521d6), no tiene qué decir ante un tribunal, por cuanto su discurso no apunta al placer (cf. 521d-e), como el de sus acusadores, sino a lo que es mejor. Su ineficacia se debe a que no da oído a los apetitos y a los placeres, ni tiene nada que ver con la retórica, sierva de la *kolakeía*. Cambia así el modo de concebir la naturaleza de la verdad: si la retórica busca, en el plano ético, satisfacer los apetitos de la audiencia, el filósofo aspira, en el epistemológico, a la contemplación de lo real, lejos de la sensación. Es la primera vez que se produce, en los *Diálogos*, no sólo la relativización, sino también la descalificación de los sentidos como vía de acceso a la verdad. El *Fedón* (66d) ahonda en esta crítica y sostiene que lo que incapacita para discernir la verdad, tanto en el sujeto como en el juez, es el cuerpo. No es éste, en efecto, una simple superficie inerte, sino el factor que produce la apariencia encubridora de la verdad. Esta doctrina, anticipada en el *Gorgias*, alcanza en el *Fedón* una importancia definitiva y se convierte en uno de los capítulos fundamentales de la filosofía platónica posterior (cf. 66b-c).

4. El *Gorgias* empieza preguntando cuál es la *dýnamis* de la retórica (447c1). La estrategia de Sócrates consiste en negar que sea una *technê* y aproximarla a la culinaria,

que se contenta con producir cierto placer y ser una *empeiría*, una práctica irracional (465<sup>a</sup>). Como tal, practica la *kolakeía*, tiene su agente genético en la sensación y su *télos* en el placer. Por ser irracional, la *kolakeía* es incapaz de auto-diferenciarse. Recurre, pues, a la *téchnê* y la toma como modelo para el desarrollo de su *dýnamis* parasitaria. Sitúase, así, en una zona fronteriza entre el ser y el no-ser y deriva su impresionante poder precisamente de tal ambivalencia. Pero justificar su pretensión de ser una *téchnê* practicando la *mímêsis* de ésta es ya un procedimiento de falsificación, pues se limita a imitar el aspecto externo de su modelo. El resultado es que sólo llega a ser el fantasma (*eídôlon*) de una parte de la política (463d1-2). Con el término *eídôlon* Platón designa “un *status* fenoménico particular”, una semejanza, no con lo real, sino con lo irreal. Y así, tras desvalorizar la retórica en el plano cognitivo, la expulsa del dominio de lo real y le asigna un *status* ontológico enteramente nuevo: el de una ficción. Se explica, pues, que, a partir del *Gorgias*, el enfrentamiento entre el ser y el parecer tenga un papel determinante. Es filosóficamente significativo que, a la par de esta crítica, Sócrates introduce por primera vez en los *Diálogos* la distinción inequívoca entre alma y cuerpo (cf. 464c8-d7). Esto le permite distinguir las diversas especies de técnicas (cf. 464a-b). Hay un conjunto de técnicas relativas al cuerpo y otro de técnicas relativas al alma. Se subdividen en dos: para el cuerpo, la gimnasia y la medicina; para el alma, la legislación y la justicia. Este cuadro de las técnicas permite diseñar otro espurio de las *kolakeíai*. Por ser éstas *mímêseis*, es plausible traducir el verbo *hypodýô*, que se les aplica, por travestirse, y *prospoiêô* por actuar: la cocina se traviste de medicina y la cosmética de gimnasia. Sobre todo la cosmética es un dechado en forjar apariencias. Sócrates la califica de engañosa y servil: a diferencia de la culinaria, actúa en la exterioridad del cuerpo (cf. 464) y exige el ojo y el placer de un espectador. Es a la gimnasia lo que la sofística a la legislación y la retórica a la justicia. Así, para cada técnica hay su “fantasma”, de modo que, mostrar la relación analógica entre las *téchnai* y las *empeiríai* es negar a éstas todo valor. El alma podrá hacerlo si y sólo si es capaz de “reconocer y distinguir” los dos planos (465d1), lo que exige, a su vez, que esté separada del cuerpo y que ejerza sobre él su dominio.

Tenemos, pues, que el *Gorgias* presupone ya una relación indisociable entre el placer y la *mímêsis*. Pero el pasaje que mejor lo muestra es *Leyes* 656b, sosteniendo que

es una necesidad que quien tiene placer se asemeje a sus objetos. El placer aparece, de este modo, como el medio conductor de la contaminación mimética. Ahora bien, el *Gorgias* ha otorgado un papel fundamental a la contaminación psíquica (cf. 480b, 518e), en general, develando con ello “un nuevo registro de manifestación de lo ilusorio y de lo falso”, a saber, los apetitos. El análisis de la parte del alma que los alberga (cf. 493<sup>a</sup> ss) exigirá también el examen de la noción de *dýnamis*.

5. Una clave para entender la naturaleza de los apetitos es la fórmula que describe su comportamiento: *metapíptein áno kaí kátô*, se transforma en todos los sentidos. La importancia de esta expresión radica en su homología con la errantez, característica de la sensación y el placer. Podemos decir que tanto los apetitos, en el *Gorgias*, como la sensación y el placer, en el *Protágoras*, exhiben “los rasgos distintivos de la *dýnamis* de la apariencia”. ¿Qué es una *dýnamis*? Ésta se caracteriza por su doble manera de marcar la naturaleza de las cosas: consideradas éstas dinámicamente, es su principio de actividad; vistas estáticamente, es su principio de reacción. En ambos casos, revela lo más íntimo de las cosas y es, por tanto, su principio de diversidad. Volviendo a los apetitos: la reflexión sobre ellos en el *Gorgias* implica un distanciamiento de la tesis socrática de la virtud-ciencia. Según esta tesis, la intelección basta para que desaparezcan la ignorancia, el mal y la dolencia psíquica. El *Gorgias* exige algo más, a saber, la resistencia a los apetitos. Otro de sus aportes es la función que asigna al elenco, pero no en su aspecto lógico (refutatorio), sino como “drama filosófico”, cual lo muestra la discusión Sócrates-Calicles. Su empleo hace ver que la defensa calicliana de los apetitos no es ni un hedonismo puro, centrado en su satisfacción inmediata, ni un rechazo del cálculo y la virtud, sino un reclamo de apetitos cada vez mayores (cf. *Gorg.* 492c). Es lo que hace que el ideal socrático de suprimirlos le sea a Calicles insoportable (492e). Y cuando Sócrates intenta rebatirle, oponiéndole la doctrina del cuerpo-tumba-del-alma, sólo muestra que lo que les opone son dos mundos invertidos e incommunicables.

Para combatir el hedonismo, Sócrates echa mano de una iconografía importada. El alma del incontinente es un alma-tonel o un alma-criba, caracterizada por su incapacidad de retener. En cuanto al cuerpo, parece no desempeñar ningún papel, en el proceso apetitivo, y ello hace difícil determinar el *status* de la *epithymía*. ¿Es psíquica o

somática? Sólo en el *Filebo* (35<sup>a</sup>6) se excluirá categóricamente la noción de un apetito del cuerpo. En el *Gorgias*, Sócrates contrapone a los toneles agujereados otros en buen estado, para líquidos más preciosos. Calicles prefiere los primeros, pues lo suyo es la maximización de los apetitos (cf. 494<sup>a</sup>-b). Su oponente intenta devaluar su postura, comparándola con el prurito del chorlito real (494b), esa ave curiosa que ingiere y evacua sin cesar; y con la obscena del *kínaidos*. Lejos de entender estas imágenes en desmedro de su postura, Calicles pregunta si Sócrates no se avergüenza de incurrir en tales parangones. El pretendido acuerdo entre ellos empieza a dar señales de fragilidad. Si en *Gorgias* 495 Calicles defiende aún la identidad entre bien y placer, a partir de ese momento ya no le importará la seriedad de la discusión. Por el contrario, obrará como si la sospecha se hubiera instalado en el centro del debate: “¿seguiremos discutiendo como si estuvieras hablando en serio?” (495c)- pregunta a su oponente..

¿Pero qué es el placer? En *Protágoras* 337c, Pródico ha distinguido entre el gozo (*euphráinesthai*) y el placer (*hêdésthai*), sosteniendo que el primero deriva de una actividad intelectual (el aprendizaje, por ejemplo) y el segundo de una afección puramente corpórea (comer, etc.). Pero Sócrates no ha aceptado esta distinción, que se limitaría a paralelar las actividades intelectuales y las experiencias hedónicas, sin ninguna analogía entre ellas. Por su parte, recurre a un modelo fisiológico, familiar en los círculos hipocráticos: según él, la salud consiste en un estado de equilibrio entre los poderes del cuerpo y la enfermedad en el predominio de uno de ellos. Su aplicación a los placeres se hace identificando el placer con la absorción del elemento deficitario y el dolor con su pérdida. Es un modelo ya implícito en el *Gorgias*, y que se mantendrá hasta en los últimos diálogos, pese a que algunos intérpretes creen que no permite sobrepasar el límite de lo orgánico ni comprender los placeres no-corporales.

6. En cuanto a los apetitos, su irracionalidad está directamente asociada con el problema del mal, especialmente el de su fuente. ¿Cuál es ésta? Candidatos naturales son lo sensible, el cuerpo, la materia y la parte irracional del alma. Pero el análisis de la génesis del individuo y de la humanidad muestra que el que está siempre asociado con los procesos de desvío y errantez es el placer. Éste y el apetito coaccionan a los elementos racionales y les declaran la guerra. El escrutinio de los apetitos empieza en el *Gorgias* (cf. 496c). Éstos (por ejemplo, el hambre y la sed) se presentan como una

deficiencia, de modo que *epithymía*, *éndeia* y *anarón* son inseparables entre sí (cf. 496d). Tener sed es lo mismo que tener un dolor, mientras que beber es satisfacer una deficiencia (*plêrôsis te tês endeías*) y sentir placer. Ahora bien, placer y dolor tienen como *télos* el bien, y las acciones placenteras deben, por tanto, realizarse en vista del bien y no lo contrario. ¿Quién puede seleccionarlas? (cf. 500<sup>a</sup>). Cabe repetir lo dicho por el *Protágoras* acerca de las *technai*, únicas capaces de elegir las como se debe. *Gorgias* 503d-e señala las características que han de tener. La principal es que den por supuesto la división de los apetitos y los placeres en buenos y malos. Su terapia consiste, luego, en colocar los elementos del alma en un orden determinado y obligarlos a adaptarse unos a otros, hasta constituir un todo (cf. 503e-504<sup>a</sup>).

El análisis del apetito exige el del cuerpo. Muniz recuerda la polisemia de ‘*sôma*’ en *Cratilo* 400b-c, con sus tres acepciones fundamentales: (1) tumba del alma, (2) señal por la que el alma significa y (3) envoltorio de *psychê*. Platón no descarta ninguna de ellas, y más bien añade otras, volviendo más difícil una “visión unificada” del cuerpo. *Fedro* 250c conjuga (1) y (2) y lo describe como “concha” del alma, dándole así el atributo de la coparticipación. *República* 611e-612<sup>a</sup> hace algo parecido, recurriendo a la imagen del glauco marino y sugiriendo que el cuerpo impregna al alma de materiales extraños. El autor articula estos múltiples sentidos a partir del concepto-clave de “cuerpo-instrumento”, derivado de (2). Aclara, sin embargo, que el cuerpo sólo se entiende en relación con el alma, y pasa a examinar esa relación. En *Político* 272c-273<sup>a</sup> el cuerpo aparece como causa de los efectos erráticos. La misma idea se repite, con mayor precisión científica, en el relato “verosímil” del *Timeo* (42<sup>a</sup>-b). En todos estos casos, el concepto que articula el tránsito del cuerpo al alma y del alma a lo sensible es el de *endeía*. La *endeía* es el elemento fundamental, en la formación del cuerpo, haciendo de éste una multiplicidad multiplicadora de exigencias. Su modo de funcionar es el flujo y el reflujo y su condición permanente la *aplestía*, la insaciabilidad (cf. *Gorg.* 493b3). Adviértase, sin embargo, que la exclusión del cuerpo a partir de estos atributos no es una exclusión radical: lo que de él se rechaza es su autonomía y lo que se le exige es que, en la elección de los objetos del placer, se subordine a una instancia superior.

A medida que aclara esta estrategia, Platón explicita su intención de redimensionar el problema del placer y de replantearlo en función de su nueva

epistemología, inaugurada en el *Fedón*. Parte del rechazo, aparentemente radical, de éste y de la sensación. Ya no considera el placer como un inocuo objeto de análisis, sino como un peligroso factor de desviación, en el proceso del conocimiento. Prodúcese entonces una doble conversión de la filosofía socrática, que pasa de la reflexión sobre la virtud a una escatología y de la plaza pública en que la ejerce a la prisión (*desmôtêrion*), como lugar para meditar sobre la separación (*diálisis*) del alma y el cuerpo. La segunda de estas conversiones anticipa la Caverna con sus extraños prisioneros y hace de un acontecimiento histórico (la prisión de Sócrates) una metáfora de la condición humana. Los detonantes de este viraje filosófico son los temas del placer (su extraña conjunción con el dolor) y del encadenamiento (cf. *Fed.* 60b). Cabe notar que el segundo, antes de convertirse en un elemento clave de la ontología platónica, en el *Fedón*, ha desempeñado ya otro rol, epistemológico: un rol positivo, poniendo fin a la errantez del discurso (cf. *Eutifrón* 11b). *Menón* 97d-98<sup>a</sup> formula las condiciones para que este rol pueda ejercerse. El *Fedón*, en cambio, subraya el aspecto negativo del encadenamiento, pero ya no en el dominio lógico del discurso, sino en el ontológico de la relación alma-cuerpo. La causa eficiente de este último son las deficiencias (*endeíai*) del cuerpo y de sus apetitos (cf. 81e). Ahora bien, es el mismo *Fedón* el que ofrece los elementos decisivos para la solución de este “rompecabezas”, pues, además de señalar el problema del encadenamiento ontológico, plantea también el central de la inmortalidad, vinculándolo con su reflexión sobre el cuerpo, los apetitos y el placer. Conviene tener presente cómo se refiere Sócrates al placer, al llegar sus amigos al *desmotêrion* y quitarle las cadenas: su frase “lo que los hombres llaman placer” da a entender que tiene acerca de éste otra visión que la mayoría: una visión que va más allá del mero rechazo del placer somático y da lugar a otro, incorpóreo, psíquico y puro.

7. Muniz ahonda ahora en el problema de la *endeía* de lo sensible, íntimamente vinculada con la doctrina de las Formas (cf. 74<sup>a</sup>). Observa, a propósito, que el verbo *elleípô* aplicado a lo sensible, será sustituido por *endéô*, (cf. 74d), y que ello marcará el tránsito de su deficiencia fenomenológica a otra de dimensión ontológica. Pero el hecho de que lo vea en esta última en relación con las Formas, no impide a Sócrates reconocer que también lleva en sí la aspiración a imitarlas. Sostiene, además, que esta aspiración se produce a partir de las sensaciones (cf. 75a). Poco después se da la primera

formulación inequívoca de la doctrina de las Formas, la cual introduce una visión dicotómica de la realidad y atribuye a lo sensible un carácter secundario y problemático. Para relativizar esta especie de desprecio, es preciso recordar dos exigencias internas del pensamiento platónico. La primera se refiere al motivo para la introducción de las Formas, a saber, la necesidad de establecer las condiciones de acceso al orden que sobrepasa el de la apariencia errática que domina lo sensible. La segunda se refiere a la solución del más importante de todos los problemas: el de cómo debemos vivir (cf. *Gorgias* 487e). Frente a estas exigencias, el aparente desprecio de lo sensible no es otra cosa que la necesidad de construir la vida buena, la cual exige, por un lado, un nuevo trato del cuerpo, las sensaciones y los placeres, y, por otro, nuevos modelos para la reforma de la conducta. Los que Platón prefiere son los modelos fisiológicos, provenientes de los círculos médico-filosóficos de la época, pues ve que lo sensible mismo ha sido concebido por analogía con ciertos procesos fisiológicos.

*Fedón* 74b-c averigua, ante todo, en qué consiste la deficiencia de lo sensible. Para entender la respuesta, tres observaciones son igualmente necesarias: (1) La deficiencia de lo sensible es inseparable de su ser de imagen: toda imagen es, por definición, ontológicamente inferior a su original (cf. *Crat.* 432db). (2) La deficiencia de lo sensible se expresa con los verbos *boúloomai*, que designa su tendencia hacia el bien, y *orégomai*, que denota su esfuerzo en tal dirección. (3) Toda tendencia al bien es hacia la suficiencia, pues el bien es naturalmente *hikanós* (cf. *Lisis* 215<sup>a</sup>-b). ¿En qué consiste, pues, la deficiencia de lo sensible? Para la interpretación tradicional, lo sensible posee de modo insuficiente el atributo que la Forma es real, completa, y perfectamente. Para otra, divergente, lo sensible no difiere de la Forma en cuanto a la propiedad que de ella participa, sino en cuanto al modo incompleto de hacerla suya. En la primera interpretación, la semejanza entre lo sensible y lo inteligible es aproximada y el límite ontológico entre ellos insuperable. En la segunda, que lo sensible sea una copia no implica que sea imperfecta, sino sólo particular. En ambas, lo nuevo del *Fedón* respecto al *Gorgias* es que la *endeía* no afecta sólo al apetito y al placer humano, sino también a lo sensible como sensible. Ahora bien, ella se manifiesta sólo cuando la reminiscencia la parangona con la Forma-modelo.

8.. Se vio que, según el *Protágoras*, los objetos en el espacio son más grandes o más pequeños, según la distancia del observador. Lo que corrige la ilusión es la *metrêtikê*, capaz de determinar el exceso, el defecto o la igualdad. En *Fedón*, 74b-c, que los objetos parezcan a unos iguales y a otros desiguales ya no se debe a su distancia del observador, ni se resuelve con ayuda de la *metrêtikê*. El problema deja de ser óptico y deviene óntico, pues depende de la relación entre sensibles y Formas, que es una relación copia-modelo y se expresa en términos de semejanza y desemejanza. Para entenderla, es preciso distinguir entre las imágenes como imágenes, vistas desde sí mismas, y las imágenes como copias de un modelo ideal. Y es que Platón no las considera sólo como sujetas al cambio, sino también como medios de acceso a las Formas. Nos avoca entonces al siguiente dilema: o aceptamos que todo fluye, y entonces la imagen se desvanece, pues ni puede ser tal, ni puede ser aprehendida; o lo negamos, y entonces la imagen se consolida como imagen y hay continuidad entre ella y las Formas. ¿Pero cómo puede la sensación ser, a la vez, obstáculo para llegar a las Formas (mostrando que todo cambia) y vía de acceso hacia ellas (manifestando que hay cosas que no cambian)? Este *impasse* aviva en Muniz el reproche de que “en los *Diálogos*, nada se ha descuidado más que el problema de la apariencia”. Ésta tiene, según Platón, el doble poder de suscitar el recuerdo de las Formas y de ocupar su lugar. Urge, pues, detectar la diferencia ontológica entre la apariencia como tal, con su propia *dýnamis*, y la apariencia como imagen de un modelo.

Esta conclusión conduce a la teoría de la sensación en el *Teeteto*, un diálogo que, como el *Fedón*, inaugura la discusión filosófica “en nombre del placer”. Es, en efecto, Terpsión (*térpsis*, placer) quien pide a Euclides que le relate la conversación entre Sócrates y Teeteto (cf. 142a). Es, empero, extraño que, pese a determinar las condiciones empíricas del conocimiento, no incluya a *hedonê* entre ellas. Lo menciona, eso sí, y dos veces, una de ellas (156b) contándolo entre las acepciones de ‘*aíthêsis*’. Muniz cree que ello basta para garantizar que lo incluye también en la hipótesis “la ciencia es *aísthêsis*”. Es sabido que Sócrates asimila esta hipótesis a la tesis protagórica del “hombre medida”. Para él, el acto de sentir equivale al de aparecer. Y puesto que el sentir es *toû óntos*, todo sentir o todo aparecer es infalible y, por tanto, ciencia *stricto sensu* (cf. 152c). Pero el vocero de Platón va más allá, y asimila la tesis epistemológica

del “hombre medida” a la ontológica del “todo flujo”: si todo es lo que aparece es porque todo se mueve. La conjunción de estas dos tesis le permite explicar la génesis de la apariencia. Lo que hace creer que todo parecer es ser y todo ser es parecer es el movimiento continuo (153a). Protágoras se apoyaría en éste para sostener que nada es uno en sí y por sí (154e); que lo blanco, por ejemplo, no existe ni fuera ni dentro de nuestros ojos (153e), sino en el entre-dos del flujo entre el objeto y al sujeto. Estos resultados del *Teeteto* nos ayudan a entender “el funcionamiento de la potencia de la apariencia por sí misma”. Muestran, en efecto, que la *aísthêsis* tiene como medida la individualidad inconmensurable de cada experiencia y se caracteriza por la privacidad, la singularidad y la infalibilidad. Explican, además, que ella genera diferentes perspectivas y que, por tanto, todas las propiedades objetivas son relacionales. No por ello hacen del protagorismo un subjetivismo, pues la “desubstancialización” del objeto sensible que pregonan se paralela con la “desubstancialización” del sujeto que siente, que también pregonan. Explican, en fin, por qué son imposibles las “afecciones comunes” postuladas por Sócrates en el *Gorgias*: se debe a que todas las sensaciones son singulares (cf. *Teet.* 166b). Por la misma razón, la sensación (junto con el placer, los apetitos y el cuerpo en su conjunto) se muestra como el más temible de los peligros morales. Lo que el *Teeteto* condena en la sensación es su singularidad y su capacidad de multiplicar las perspectivas. Pero averigua además cómo puede el alma, poseedora de la inteligencia, ser destituida de su autonomía por un cuerpo que es su instrumento y se caracteriza por la inercia. Para responder, no bastan las metáforas utilizadas hasta ahora: a la del encadenamiento hay que añadir las de la contaminación y la infección. Es la contaminación del alma por el cuerpo *via sensationis* lo que arrebató al alma su autonomía y le infecta de errantez. Por ahí se ve que el rechazo platónico de la sensación no es sólo epistemológico, sino también ético, pues se apoya en la convicción de que el deseo que ella genera es decepcionante. Pero la verdadera causa última de la infección del alma es el placer, “el mayor y más extremo de todos los males”. Platón precisa que su maldad no radica en sus efectos externos (enfermedades, ruina financiera, etc.), sino que tiene, como dice Muniz, “un sentido ontológico”, “un sentido que permite, ese sí, comprender su papel en la trama de los diálogos”. Consiste, según *Fedón* 83c, en que tan pronto como el alma experimenta placer, se ve arrastrada a

considerar su objeto como lo más verdadero, aunque no lo sea. Se produce entonces un proceso de somatización del alma: ésta adhiere a las impresiones del cuerpo y pierde todo nexo con lo puro (cf. *Fed.* 81b). Tal adhesión le hace tomar como verdadero sólo lo que tiene forma corporal. Más aún, hace que considere esta convicción como un verdadero saber. Así, después de develar el fundamento ontológico del perspectivismo sensorial-hedónico, Sócrates muestra el aspecto más “terrible” del cuerpo. En el fondo, cuerpo, contaminación, infección, sensación y placer están en la misma línea; pero el virus que transmite las impurezas del mundo es el placer. Ante tal evidencia, al alma sólo le queda un remedio: tener el menor comercio posible con el cuerpo (cf. *Fed.* 67a).

9. Tal veredicto lleva a Muniz a preguntar –tal vez un poco tarde- qué es un apetito (*epithymía*). O con palabras del *Filebo* (34d2-3): “¿Qué es y dónde nace?” A estas alturas, sería mejor averiguar qué es el deseo, en general (cf. *Gorg.* 496d7). Según Platón (cf. *Rep.* 436a ss, 580d ss), éste se divide en deseo-apetito (la *epithymía stricto sensu*: cf. *Fed.* 68c6, *Rep.* 580e4), deseo-pasión (*thymós*: cf. *Rep.* 411b, 580d11) y deseo racional (*boúlêsis*: cf. *Gorg.* 509d2, 468c6-7, *Rep.* 571b8, 580d10). Al estudiar la relación entre la sensación y el placer, el autor se ha referido, naturalmente, al placer somático. Creo que de éste hay que entender todo, o casi todo, lo que ha dicho sobre *hêdonê*. Por eso, al referirse a la naturaleza del deseo, piensa forzosamente en el deseo-apetito, correspondiente al placer del cuerpo (cf. *Fed.* 68c-d). Pero resulta que el problema en cuestión se plantea en *Filebo* 34d-35e a propósito del placer propio del alma, hasta ahora ausente del análisis de Muniz (pese a haber señalado que la frase de Sócrates “lo que los hombres llaman placer” (*Fedón* 60b), da a entender que tiene acerca de éste una visión que incluye el placer incorpóreo, psíquico y *puro*). El *Filebo* señala que éste debe su nacimiento a la memoria (33c6), y que entenderlo exige entender previamente qué es la memoria y aún antes, qué es la sensación, pues la memoria es “la conservación de la sensación” (34a10). Ahora bien, Muniz parece olvidar que el nacimiento del placer psíquico –al igual que el del somático- no puede entenderse al margen del placer a sacas. Era, pues, necesario determinarlo de antemano, aunque sea hipotéticamente, y ocuparse luego de la especie que ha analizado tan agudamente. El autor ha dado la impresión de tratar el placer como Protarco: cual si fuere algo uno (*hén ti*), olvidando que “tiene todas clases de formas (*morphàs dè dêpou*

*pantoías*) (*Fil.* 12c7). Es un equívoco que ha podido deslizarse por estudiarlo en relación con la *aísthêsis*, como Platón antes de la *República*. Pero este diálogo empieza ya a explicar que el “vacío” es común a todos los deseos y que está, por tanto, al origen de todos los placeres. La ignorancia y la insensatez, en particular, son “vacíos en el estado del alma” (*Rep.* 585b3-4). ¿Qué es, pues, el deseo en general? Elementos de respuesta se dan, primero, en el *Gorgias* (cf. 494a6-7), luego en la *República* (585b) y finalmente en el *Filebo* (cf. 32b). Los ejemplos que se repiten son el hambre y la sed. Lo común a todos es estar vacío (*kenós*: *Rep.* 560b8): de bebida, de alimento, de conocimiento, etc. Tienden *eo ipso* a ser llenados. ¿Pero cómo saber de qué, cuando el vacío es sentido por primera vez? No mediante la sensación, pues la repleción no está aún teniendo lugar; ni mediante la memoria, pues no hay aún qué recordar (cf. 35a y 34a). En suma, no mediante el cuerpo, que se halla aún vacío. Sócrates concluye que tiene que ser por el alma, “mediante la memoria evidentemente”. Si no, “¿de qué otra manera?” (35c1). Pero la contradicción con 35a parece evidente. Muniz recurre a Hackforth, quien cree que la primera *plêrôsis* no puede ser precedida de ningún deseo ¿Hay, pues, placeres sin deseos? Sería desconocer la génesis del placer implícita en el *Filebo*. Lo que Platón quiere establecer en este difícil pasaje es que “no hay deseo del cuerpo” (35c6), que el deseo “pertenece al alma” (35d2). ¿Por qué atribuir, pues, tanto “poder” a los placeres somáticos, que, en todo caso, se originan en deseos de la mente?

Sea cual fuere la respuesta, su abigarrado análisis de la *epithymía* en tanto apetito, del rol infeccioso del placer y del poder encadenador del cuerpo, ha permitido al autor develar “esa especie de subsuelo del pensamiento platónico” en que la experiencia hedónica da lugar al “primer punto de vista ético y cognitivo de la realidad”, suelo de las mil perspectivas que han de abrirse desde el cuerpo. Ha descubierto con ello, no sólo una vía de acceso a una zona de confluencia de las vertientes ética y epistemológica, sino también “un nuevo perfil del problema de los placeres en los diálogos”: ahora podemos ver que no es posible entender la naturaleza de lo sensible sin ver que “éste se halla íntimamente asociado con los apetitos y los placeres”. ¿Pero es esta asociación exclusiva de lo sensible? También lo inteligible se asocia naturalmente, por ejemplo, con el deseo racional de conocer –con el “hambre de ciencia (*mathêmátôn peînên*)” de la que habla el *Filebo* (51e7); o con el “deseo del ser”, al que se refiere *Fedón* 65c7 .

Creo que Platón aceptaría de buena gana el *pántes ánthrôpoi toû eidénai orégontai phýsei* que inaugura la *Metafísica* (980a1) de Aristóteles. Lo inteligible se asocia, además, con el placer que nace de esos deseos, que es un placer que no se mezcla con ningún dolor (cf. *Fed.* 59a2, *Fil.* 51e7, 52b6-7) y es, por tanto, un placer puro. Muniz lo reconoce sin equívocos cuando comenta que, para Platón, la contemplación filosófica es nutritiva y placentera. Esta afirmación, insoslayable ante la *República* y el *Filebo*, hace que el autor culmine su sostenido y brillante análisis con una alusión al placer puro. Pero ésta es tan breve que no basta para quitarnos la impresión de que el placer en cuestión, a lo largo de su obra, es el somático, único que podría justificar el presunto anti-hedonismo de Sócrates en el *Gorgias* y el *Fedón*, aunque sin explicar su hedonismo en el *Protágoras* ni que el *Filebo* incluya el placer puro entre los elementos esenciales de la vida buena.

Francisco Bravo

*Universidad Central de Venezuela*