

## «IncurSIONS en el *Fileb*» Notícia del Seminari Internacional

Bernat Torres Morales

Universitat de Barcelona / Universitat Internacional de Catalunya

Grup de Recerca 2009SGR447 «EIDOS. HP&M»

bernattorres@gmail.com

Article rebut el 15 de setembre de 2009 i acceptat el 30 de gener de 2010

### *International Meeting «IncurSIONS into Philebus». Report Proceedings*

#### **Abstract**

The text includes a sumari of all the contributions in the seminar «incurSIONS into Philebus» held in Coimbra on 2 and 3 July 2009. The contributions, focusing on various issues of the Philebus' text, aim to a comprehensive reading of the whole dialogue from different perspectives.

**Key words:** Plato, Philebus, hermeneutics, pleasure, reason.

#### **Resum**

El text recull el conjunt de les aportacions dels participants en el Seminari «IncurSIONS en el Fileb», celebrat a Coimbra els dies 2 i 3 de juliol de 2009. Les aportacions versen sobre diverses qüestions del text del Fileb i intenten oferir una lectura del tot del diàleg des de diverses perspectives.

**Paraules clau:** Plató, Fileb, hermenèutica, plaer, raó.

Entre els dies 2 i 3 de juliol de 2009 es va dur a terme a Coimbra (Portugal) el seminari internacional «Incursions en el *Fileb*», dedicat a exposar diversos treballs d'investigació sobre aquest diàleg de Plató. El seminari, obert al públic universitari, va ser organitzat i dirigit conjuntament pel grup de recerca portuguès LIF (Linguagem, Interpretação e Filosofia), dirigit pel professor António Manuel Martins i format majoritàriament per professors i joves investigadors de la Facultat de Filosofia de la Universitat de Coimbra i de la Facultat de Filosofia de la Universitat Nova de Lisboa, i pel grup Hermenèutica, Platonisme i Modernitat, dirigit pel professor Josep Monserrat i vinculat a la Facultat de Filosofia de la Universitat de Barcelona. El grup de recerca LIF, sobretot a través de la seva secció «Sistemas Filosóficos», està duent a terme un conjunt de traduccions dels clàssics grecs i llatins al portuguès, principalment de les obres de Plató i Aristòtil. Una d'aquestes traduccions en curs és la del *Fileb* de Plató, dirigida pel professor Mario Jorge Carvalho i pel professor António de Castro Caeiro i en la qual també participen un grup de joves investigadors portuguesos de la Universitat Nova de Lisboa. El grup de recerca Hermenèutica, Platonisme i Modernitat, en el qual el *Fileb* de Plató ha estat objecte d'una especial atenció en els darrers anys i sobre el qual s'està duent a terme actualment una tesi doctoral, va tenir l'oportunitat en aquest seminari de posar en comú diversos treballs sobre aquest diàleg. La trobada va servir per contrastar les posicions hermenèutiques i l'anàlisi de qüestions entre ambdós grups d'investigació així com també afavorir el vincle entre els membres que els componen, vincle que continuarà amb la segona edició d'aquest seminari sota el títol «Incursions en el *Fileb* II: Aristòtil lector del *Fileb*» (octubre 2010). Us exposem a continuació un breu resum del conjunt de les ponències que van ser presentades a Coimbra entre els dies 2 i 3 de juliol. La versió completa d'aquestes ponències serà publicada en breu en llengua portuguesa per la Fundação Eugénio de Almeida. Aprofitem per agrair al conjunt dels joves investigadors portuguesos i especialment a Helder Telo haver realitzat els resums de les seves ponències. L'ordre amb el qual presentem els resums de les ponències correspon a l'ordre d'aparició de les qüestions que s'hi tracten en el *Fileb* de Plató.

L'aportació de Fábio Serranito, «*Phronein* i *Hêdonê* – Encontres i Desavinences», analitza la discussió en el *Fileb* sobre la possibilitat que *phronein* i *hêdonê* siguin principi d'orientació vital, veient en quina mesura s'oposen i en quina mesura es concilien. Per això, el text comença tractant què sigui la vida i la raó per la qual aquesta requereix d'un principi d'orientació. La vida és un horitzó omniabarcador que implica una unitat entre les diverses experiències que la componen i, al seu torn, la seva remissió envers el centre d'una història. És quelcom que resta obert, quelcom per a què tenim un interès superlatiu i en el qual intervenim. La seva

estructura inclou un destí o una meta, tot i que no tinguem una claredat màxima respecte quina sigui. Hi ha, doncs, coneixements implicats: en primer lloc, cap a on es va, i, a partir d'aquí, on s'està i per on s'hi va. Aquest «cap a on» és el bé i té un caràcter formal —mancat de desformalització— a partir del qual es constitueix un principi d'orientació vital.

A continuació el text retorna a Plató i a la contraposició entre la vida de la *hêdonê* com una vida de persecució dels més diversos plaers, sense tenir en compte que aquests siguin bons o dolents, i la vida de la *phronein*, dedicada a un conjunt d'activitats de caràcter cognitiu. Ambdues orientacions són avaluades a la llum de la noció del bé com allò que omple tota mancança i les dues es mostren insuficients: la *hêdonê* requereix d'una notificació de l'estat de coses en qüestió, això és, una presentació; la mera *phronein*, sense plaer, és quelcom que ningú desitjaria. Aquí hi ha una aparent contradicció amb la tesi segons la qual la vida dels déus és una vida desafectada, de manera que se suggereix la hipòtesi que se'ns ofereixi una argumentació estratègica o el reconeixement del sofriment i del plaer com alguna cosa inextirpable.

S'introdueix, llavors, la vida mixta com a alternativa, la qual cosa modifica la consideració de les dues formes de vida en tant que aquestes passen ara a ser vistes a la llum de la seva col·laboració, per tal de veure quina d'aquestes té més responsabilitat en el caràcter bo de la vida mixta. En primer lloc, s'analitza el plaer. A partir de la tesi general relativa als *ens*, del seu caràcter limitat i desproveït de límit, el plaer és vist com alguna cosa que assumeix múltiples formes i que inclou una exigència d'augment progressiu (de ser més). D'altra banda, el plaer no és merament una sensació agradable, sinó la restauració de l'harmonia perduda, la qual cosa el vincula amb la *lypê* que hom sent com a conseqüència del trencament d'aquesta harmonia. Això representa un fort atac a la tesi segons la qual el plaer és el bé, ja que demostra que aquest va acompanyat de sofriment.

Entre altres aspectes a partir dels quals es va dissenyant la subordinació del plaer (com l'anàlisi del desig), es considera el fet que la *phronein*, el *noûs* i els seus afins regulin la barreja entre allò limitat i allò desproveït de límit. L'anàlisi de la *sôphrosynê* ajuda a percebre això en tant que aquesta implica l'establiment d'un poder que controli la persecució de plaer i la por al sofriment. Per això cal *phronein*, és a dir, una comprensió de la situació en què s'està. A banda, es consideren també els plaers no barrejats amb el sofriment, que són plaers propis de la *phronein* i que corresponen a una fruïció pacífica.

Després d'aquesta alteració radical de la comprensió del plaer, s'avalua la *phronein* i els seus afins. En el *Fileb* no trobem una comprensió suficientment profunda sobre aquesta qüestió. Hi ha una relació amb el fet que es produeixi una presentació i un coneixement. D'aquí prové la jerarquia de les *epistêmai*, en la qual s'estableixen com a superiors les ciències

que tenen com a finalitat el coneixement, que tenen més exactitud i que examinen tot allò de què es tracta. La ciència superior correspon a la *tou dialegethai dynamis* i té com objecte *to on ontôs*, allò que és fix i immutable.

Finalment, s'analitza l'estructura de la pròpia vida mixta, en la qual *hêdonê* i *phronein* es troben entreteixits. Per part de la *phronein*, donat que la ciència superior sembla correspondre a un món a part i el conduir-se vital exigeix quelcom més, són admeses totes les ciències (encara que aquestes puguin ser sotmeses a revisions per part de la ciència superior). Pel que fa als plaers, l'entrada és molt més restrictiva: només hi poden entrar els plaers purs que acompanyen la *phronein*. Aquests semblen ser acceptats pel fet que no resulten perjudicials, com un edulcorant, mentre la *phronein* sembla més pròxima a la vida bona.

La contribució del Dr. Pablo Sandoval, «*El problema de las "unidades" fundamentales en el Filebo 15b*», és l'esbós d'un camí per a abordar la qüestió de les «unitats» fonamentals que apareix en el *Fileb* 15b. El supòsit fonamental que guia la interpretació de Sandoval és que el problema de les «unitats» fonamentals no constitueix tant un problema particular dins del *corpus platonicum* com el centre mateix del pensament platònic com a tal. En altres paraules, una apropiada interpretació de la qüestió de la unitat i la multiplicitat ha de mostrar-nos allò que concedeix al pensar de Plató la seva peculiar unitat, això és, allò que garanteix la permanència de quelcom mateix i unitari al llarg de tot el desenvolupament de la filosofia platònica. Per aquesta raó, el problema es considera a través de tres moments successius: 1) En primer lloc, es tracta del problema de la unitat i la multiplicitat en els primers diàlegs de Plató: *Eutifró* i *Hípias major*. En aquests diàlegs, els noms de l'u (*hen*) i el múltiple (*pollà*) serveixen ja per a designar, tot i que no encara de manera terminològica, la diferència entre l'ésser com allò mateix i unitari i l'*ens* com allò múltiple i divers. 2) En segon lloc, abordem el problema de la unitat i la multiplicitat en el context dels diàlegs de maduresa: *Fedó* i *La república*. Aquí, els noms de l'u i el múltiple actuen ja com a noms propis per a l'ésser i l'*ens* respectivament. No obstant això, un pas decisiu ha estat donat des dels diàlegs primerencs, a saber, que la unitat de l'ésser d'alguna manera es dissipa tant per la relació amb els *ens* com per la correlació amb les altres modalitats de l'ésser, és a dir, en termes platònics, amb les altres Idees. Així ja s'anuncia aquí una certa multiplicitat que ara no resideix en l'*ens*, sinó en l'ésser mateix. 3) En tercer lloc, Plató afronta decididament en el *Fileb* el problema de la unitat múltiple de l'ésser mateix. En efecte, els diversos «gèneres» de l'ésser es presenten aquí com a múltiples fins i tot fora de tota relació amb els *ens* singulars. Així, la multiplicitat es dona a pensar com un tret essencial de les «idees» mateixes. Tal multiplicitat de l'ésser és el que prepara la pregunta del *Sofista* pel sentit de l'ésser, així com la

problemàtica pròpiament aristotèlica de la multiplicitat de sentits de l'èsser (*to on legetai pollakhôs*).

L'aportació de Paulo Alexandre, «Γνωθί σαυτόν en *Fileb* de Plató (19c1-3)», parteix de la tesi segons la qual el γνωθί σαυτόν es podria considerar com a epígraf del *Fileb* en la mesura que l'exigència d'autoconeixement per tal d'assolir la vida feliç és el mòbil subterrani que guia tot el recorregut del diàleg. En la literatura sobre el *Fileb* el tema de γνωθί σαυτόν només es tracta de passada i sense desenvolupar sistemàticament les conseqüències per a la interpretació de tot el diàleg. La intenció del present treball és la de començar a omplir aquest buit. Per això cal llegir el *Fileb* principalment com a punt de partida per a l'examen que el lector pot fer la seva pròpia vida. Es tracta de (1) l'examen del primer passatge en què es fa referència al γνωθί σαυτόν (19c1-3), i de (2) la presentació de la hipòtesi que el conjunt del diàleg és una resposta concreta a aquest imperatiu. De l'oració μὴ λανθάνειν αὐτὸν αὐτόν és possible identificar una primera estructura formal del problema del γνωθί σαυτόν segons la qual trobem tres elements fonamentals en joc: a) el subjecte i b) l'objecte del precepte μὴ λανθάνειν αὐτόν, és a dir, del γνωθί σαυτόν, c) el sentit imperatiu o exhortatiu de μὴ λανθάνειν. La investigació dels elements esmentats i la seva articulació es duu a terme a partir del passatge de 19c1-3 i de l'intermezzo en què aquest es troba (18d3-20c7). Aquest intermezzo ja ens ofereix, de fet, dades suficients per a un primer esbós del problema de la γνωθί σαυτόν, el qual permet determinar de quina mena d'autoconeixement es tracta al llarg del *Fileb*. L'autor afirma que així es pretén suplir la falta d'atenció als «detalls» que mostren gran part dels comentaris del *Fileb*, la qual cosa seria responsable en gran mesura del problema de la manca d'atenció respecte el problema del γνωθί σαυτόν.

En termes generals, el treball mostra que a 19c1-3 es produeix un pas decisiu en la recerca del γνωθί σαυτόν. L'al·lusió al γνωθί σαυτόν feta a través del μὴ λανθάνειν αὐτόν equivaldria a una expressió de la comprensió tradicional del concepte. El γνωθί σαυτόν apareix associat amb l'actitud adequada del σώφρων (de la σωφροσύνη). El σώφρων es presenta com algú que s'enfronta a dues alternatives, i el μὴ λανθάνειν αὐτόν és estranyament identificat amb un δεύτερος πλοῦς en relació amb allò καλόν. La decisió del σώφρων pel γνωθί σαυτόν implica també la renúncia al coneixement de τὰ σύμπαντα: aquesta decisió o renúncia simultània és el que correspondria amb el «no oblidar el propi lloc o la pròpia mesura» de 19c3.

El fet que l'opció adequada pel σώφρων sigui menys bella significaria que aquest s'entén a si mateix com a ésser finit tot situant-se en un segon nivell ἐν τῷ παντί (cosa que també li passaria a l'objecte que cal perseguir). Seria en aquest moment de transparència en què es podria reconèixer, segons l'autor, un principi estructurador de tot el diàleg en tant que aquest

estaria constituït des del seu inici sobre la revelació (vehiculada pel γνῶθι σαυτόν) que l'ésser humà és en un punt mig entre φρόνησις i ἡδονή i que allò que cal triar és una barreja entre ambdós. La finalitat de les διαιώσεις que impregnen tot el *Fileb* seria, així, únicament la d'esbrinar els termes correctes d'aquesta barreja.

António de Castro Caeiro presenta «La *lêthê* i els seus contraris», que té com a principal objectiu analitzar l'alternativa entre el fet que una cosa passi desapercibuda i el fet que no passi desapercibuda, la qual cosa es duu a terme resseguint els diversos nivells d'aquesta última possibilitat tal i com es presenten en el *Fileb* (*aisthêsis*, *mnêmê* i *anamnêsis*). L'autor comença per determinar el contrast entre una vida de plaer, mancada de *phronêsis* i totalment passiva, i una vida de *phronêsis*, mancada de qualsevol plaer i oberta a la totalitat del temps. Això condueix a un nou contrast, aquell que es produeix entre l'àmbit somàtic, el dels fenòmens instantanis, i el de la lucidesa humana (*psychê*), la qual representa un horitzó d'esdeveniments estructurat a partir de l'anticipació. Aquests dos moments, però, es troben interconnectats i no existeixen l'un sense l'altre. Això permet veure que allò que s'esdevé en un instant, i. e., l'*aisthêsis*, està inscrit en el marc de la *mnêmai*, un marc que es troba encara configurat per un de més ampli, el de l'*anamnêsis*, el qual travessa les *mnêmai* i arriba a les *aisthêseis* tot donant-los o retirant-los el sentit.

Així doncs, l'*anamimnêskesthai* no és un mer recordar, sinó que té sempre present allò que s'esdevindrà. En aquest sentit, no implica un simple augment de temps que distorsioni l'*aisthêsis*, sinó que l'estructura és inversa: en el primer moment de la nostra lucidesa s'hi troba ja una anticipació, de manera que tot està sempre essent reconegut per nosaltres i és en aquest espai on s'integra cada *aisthêsis* i cada *mnêmê* que es constitueix. Aquesta anticipació és una anticipació de nosaltres mateixos, la qual no es refereix a allò que serem en un moment posterior, sinó que està capgirada vers el que podem ser, vers la possibilitat, la qual actua sobre el nostre present i sobre el nostre passat, mostrant-nos també el que podríem haver estat i no fórem. D'aquesta manera, doncs, s'oposa a l'amenaça de l'oblit de nosaltres mateixos i de l'oblit del que podem ser.

És precisament d'aquesta manera que l'*aisthêsis*, la *mnêmê* i l'*anamnêsis* es desenvolupen: en tant que resistència a les operacions destructives oposades (respectivament l'imperceptible, l'oblit i l'*epilêsis*). La lucidesa és l'esforç de lluita contra l'absència. L'*anamnêsis*, a més, també té una important relació amb l'*epithumia*, en tant que és precisament enfront la buidor total de sentit que projectem un reompliment i tenim, així, un accés privilegiat a l'*anamnêsis*. És un record que prové del límit del nostre futur i es revela com a propulsor.

A continuació, l'autor analitza diversos aspectes determinants de l'*aisthêsis*, considerant el seu caràcter de presència i d'opacitat i mostrant

ahora que no es troba circumscrita al nostre cap o al nostre cos des del moment en què la realitat té una constitució subjectiva. Seguidament, es contrasta la *mnème* i l'*anamnèsis*: la primera ens remet necessàriament a l'*aisthèseis*, mentre que la segona no hi està vinculada de la mateixa manera; l'*anamnèsis* no és el record d'un contingut passat, de la nostra infància o de quelcom anterior al nostre naixement. El passat i el present tenen lloc precisament sobre el rerefons del futur des del qual retornem i envers al qual som atrets. En la confrontació que tenim a cada instant amb la totalitat de les coses es constitueix, doncs, l'espai d'aquesta tensió.

Aquests aspectes de l'*anamnèsis* són aclarits també a través de la consideració d'alguns versos de Píndar que permeten pensar la relació de l'*anamnèsis* amb la invocació d'un passat o d'una herència que actuen eficaçment sobre nosaltres, obrint així la tensió envers un futur en el qual quedem circumscrits. La possibilitat imminent de la mort és identificada com quelcom que obre aquest projecte de futur que constitueix l'*anamnèsis*. Allò del que es tracta aquí és d'una possibilitat i no d'un contingut. Hi ha una obertura envers el passat, però aquesta prové del futur, del poder ser. L'autor es remet també a les *Lleis*, en què l'*anamnèsis* es descriu com el moviment contrari a la «desaparició de la presència de l'ara».

L'aportació de Samuel Oliveira, «El lloc del desig i el desig com a lloc», comença formulant la pregunta de què sigui el desig i afirma que aquesta qüestió troba com a primer obstacle el fet que en nosaltres domina la tendència a afirmar saber molt bé el que sigui. No obstant això, un cop formulem la pregunta (quan estem obligats a oferir una resposta concreta), ens adonem ràpidament de les dificultats i la manca d'evidències que tenim. La lectura del *Fileb* de Plató ens ofereix, en aquest sentit, la possibilitat de formular aquesta pregunta i d'encaminar-nos vers una resposta adequada. El text pretén simplement exposar els aspectes fonamentals d'aquesta qüestió tot aclarint una de les maneres possibles amb què el diàleg ens permet descobrir la naturalesa del desig.

En el *Fileb*, tota identificació del desig implica sempre un altre element: l'objecte del desig (35b1). Aquest altre correspon, al seu torn, a «alguna cosa» que es troba absent o que manca. Per a Plató, el desig només és possible (només es pot desencadenar) gràcies a l'absència d' «alguna cosa» a la qual aquest s'adreça: només la «buidor» (i la seva percepció corresponent) pot motivar la tensió necessària per a l'establiment de la «plenitud» en què consisteix el desig (35a3-4). Segons el *Fileb*, la constitució del desig no depèn de l'afluència de continguts empírics en l'esfera del subjecte que desitja, sinó que és més aviat el desig en si mateix aquell que desperta la necessitat de superar la mancança en la qual hom es troba o és. La tesi de Plató és que la relació entre desig i «ompliment» de si mateix (entès com a veritable objecte del desig) no es produeix mitjançant la «memòria». De fet, la percepció de la «buidor» implica una perspectiva



que va més enllà d'allò que hom ha viscut o experimentat (35a6-9). És, de fet, la ψυχή («l'ànima») i no el «cos», la responsable de transmetre la sensació d'«compliment» o «plenitud» (35b9). En aquest sentit, l'home (com aquell que desitja) es trobaria «a mig camí» entre la «buidor» i la «plenitud» de si mateix (35e7-8). Per tant, la nostra condició és per Plató la d'un «encaminament» vers «alguna cosa» que encara no tenim, però que ens atreu per si mateixa. Més concretament, aquesta «cosa» que perseguim per naturalesa és definida per Plató com «el bé» (20d7-10, 53d3-4). Ara bé, la nostra recerca del «bé» no es produeix només quan queda explícit, sinó que Plató consideraria que aquesta persecució (la persecució del que sigui «millor», de la «plenitud» de nosaltres mateixos) constitueix justament un element primordial de la nostra perspectiva, fins al punt que tot allò que fem representa un encaminament envers el «bé». Tanmateix, el «bé» té un caràcter merament formal i només es pot identificar un cop ha estat desformalitzat a través d'un «bé» particular. El «bé» corresponent a la «plenitud» de nosaltres mateixos és formal fins a tal punt (és a dir, que escapa fins a tal punt a l'adequada captació del seu contingut) que ni tan sols ens resulta possible descartar la possibilitat que no existeixin les coses, això és, la possibilitat que el «bé» constitueixi solament un miratge.

Així, el *Fileb* persegueix identificar la naturalesa «anímica» del desig, car és en l'«ànima humana» en la qual té «lloc» el desig. Tanmateix, no és que el desig estigui localitzat en la nostra ψυχή, sinó que més aviat és el desig que constitueix el nostre «lloc». Segons Plató, l'home és un ésser que desitja, la nostra naturalesa és la de perseguir quelcom que se'n s'escapa i que ens fa veure la pròpia vida com a incompleta. Així, en realitat, el desig és una mena de «lloc» entre dos «llocs», un «lloc» que es troba totalment «buit» i que no se sap ben bé a què correspon, i un «lloc» que no se sap ben bé on es troba ni si veritablement existeix.

L'aportació de Josep Monserrat, «“Com si fóssim arquers que apunten a un fitó”, “com si cerquéssim un home”: Lectura del passatge central del *Fileb* de Plató», es divideix en tres parts, encapçalades per una introducció en què s'aclareixen les bases metodològiques del grup Hermenèutica i Platonisme per interpretar un diàleg platònic. Es tracta principalment de llegir el diàleg com una unitat, com un tot format per un conglomerat de fragments. El text que es presenta no és més que una provatura d'interpretació a partir d'aquest supòsit metodològic i no una lectura definitiva. En la primera part («Béns i possessions»), se suggereix que en el *Fileb* es produeix un desplaçament de la pregunta pel millor bé, a la pregunta per la millor de les possessions humanes (19c i 66a). L'estructura indeterminada i inacabada (*a-peiron*) del diàleg ens mostra que aquesta pregunta no té una resposta fixada, tanmateix, el diàleg en la seva forma acabada ens ofereix un aclariment d'aquesta qüestió mitjançant la imatge



central, en la qual s'analitza l'estructura del judici i de la mirada. En la segona part («La simetria compositiva com a formalitat del *Fileb*») es mostra que tot i l'aparent desordre i manca de simetria, el *Fileb* manifesta elements clars d'una simetria (65a1-5), com és el cas de la permanència de l'exigència i la insistència en la mirada (19a, 25b, 26e, 31b, 36e, 42a, 60a, etc.), la qual troba la seva màxima expressió justament en l'escena central (38b i ss.). En la tercera part («L'home que mira»), se'ns ofereix una anàlisi fenomenològica d'aquesta escena que permet aclarir els dubtes que genera una lectura merament gnoseològica. Allò que mostra el fragment és de central importància pel tema tractat en el diàleg, a saber, el fet que tot plaer està vinculat a una *doxa*, a un judici que, podent ser fals o veritable, fa esdevenir fals o veritable el plaer al que s'associa; cal mostrar davant de *Fileb* una mesura discursiva de la bondat que pugui ser confirmada per l'experiència perceptiva i pugui, així, regular el plaer. La distinció entre una aprehensió inicial i el judici sobre allò percebut és fonamental, car el primer element no és veritable o fals en el mateix sentit que el segon. En el primer cas parlem d'encert, com quan pretenem encertar un objectiu mitjançant un projectil que, en el cas del *Fileb*, és la mateixa mirada humana que observa la pròpia vida. El comentari argumenta que l'encert no és forçós, però tampoc no és fortuït —és més aviat gratuït, una gràcia: no és casual, tampoc no és necessari, és un esdeveniment feliç, no matematitzable. Té la naturalesa del *kairós* i també del *métrion*. Finalment, doncs, el comentari ens proposa *mirar* el *Fileb* com un relat imaginatiu que tracta de veure fins a quin punt s'encerta en la comprensió de la possessió millor per als homes.

L'aportació d'Hélder Telo, «En què quedem, hi ha o no hi ha plaers falsos? – Una consideració del problema a partir del *Fileb*», es dedica a resseguir l'anàlisi que fa Plató del plaer en el *Fileb*. Partint de la base que el plaer és quelcom que ens resulta familiar, quelcom que no ens deixa indiferents i que sembla indicar un increment vital, la tesi que hi ha plaers falsos introdueix una sospita que ha de ser examinada. A partir d'aquesta intuïció, el text comença per considerar què sigui el que Plató entén per plaer en aquest diàleg tot mostrant el model fisiològic que s'hi vincula, segons el qual el plaer és el retorn a l'estat natural del cos. No obstant això, cal que hi hagi una consciència dels moviments orgànics implicats, la qual abasta tant el passat com el futur a través de la memòria i de l'expectativa d'altres plaers, essent així que aquesta memòria i aquesta expectativa són també, per si mateixes, formes de plaer. Ens trobem, doncs, en un horitzó afectiu molt complex.

El comentari destaca en primer lloc que la falsedat en el cas del plaer no significa la no existència d'aquest plaer, car l'experiència del plaer és innegable i, per tant, no sembla poder-se definir per res exterior a si mateix (al contrari del que passa amb l'acte de jutjar, el qual, malgrat ser

també un fet absolut, pot ser qualificat com a fals per la realitat a la qual es refereix, la qual és exterior al judici en tant que acte). Però és possible que el plaer indiqui una realització vital que, en la realitat, no s'està produint – la qual cosa és rellevant en el marc del *Fileb*, en el qual es persegueix determinar allò que és important a la vida, i. e. allò que sigui el bé.

Així, és possible identificar quatre formes diferents de falsedat en relació als plaers en el *Fileb*, les quals permeten també mostrar importants aspectes de la nostra afectivitat. 1) El primer tipus de falsedat es produeix quan es dóna una perspectiva errònia relativa a allò que ens motiva a gaudir. Tot i que aquesta falsedat no és relativa al plaer com a tal, sinó que està vinculada a la *doxa*, el que es posa de relleu aquí és que nosaltres no som indiferents a la veritat en un sentit afectiu i que el plaer depèn de la tesi segons la qual alguna cosa està tenint lloc veritablement. 2) El segon tipus de falsedat es produeix en la comparació entre afeccions i suposa que aquestes mai s'esdevenen isoladament les unes de les altres, sinó que sempre s'acompanyen (patim ara i imaginem el plaer futur, per exemple). Aquest acompanyament introdueix una distorsió i engrandeix els plaers futurs, donant-los l'aparença de ser majors del que realment seran. 3) Alguna cosa semblant s'esdevé en el tercer tipus de falsedat, quan observem l'estat neutre a partir del patiment i ens sembla ser un estat plaent. També aquí el context de les afeccions introdueix un error en aquestes i fa que no percebem la veritat de les situacions. 4) Finalment, es considera el fet que, en el propi nucli del plaer, almenys en el cas dels plaers més intensos, sempre hi ha present un sofriment que possibilita en darrera instància aquest plaer. Així, el desig d'aquests plaers és també un desig de sofriment i del cicle que ambdós constitueixen – tal vegada amb l'objectiu d'experimentar un compliment simbòlic de nosaltres mateixos, en tant que en aquests casos se suprimeix una mancança que s'imposa de forma vehement.

A continuació s'ofereix una anàlisi dels plaers considerats veritables, els quals es caracteritzen per una mancança que no es troba acompanyada per un sofriment, demostrant-se així que existeix una dimensió d'allò envers el que tendim que no és transparent per a nosaltres i que està vinculada amb la qualitat de la presentació que disposem de les coses (i. e., al seu grau de veritat o de no-ocultament). Per això, els plaers intensos no corresponen a la nostra pròpia realització ni al suprem bé, sinó que la seva aparença ens impedeix d'entendre de forma clara la totalitat d'allò que nosaltres mateixos som. El resultat d'això és que els plaers intensos no només ens enganyen, sinó que a més ens allunyen d'allò envers el que tendim naturalment i que no és de cap manera una mera afecció intensa o tancada en si mateixa. Aquesta és la falsedat i la maldat del plaer.

L'aportació de Mario Jorge Carvalho, «El cas del cogito en el *Fileb* de Plató (36c-42c)», procura mostrar que, contra el que podria semblar, és

possible parlar d'un «cas de *cogito*» en el *Fileb*. Si considerem que el *cogito* és tot menys una noció inequívoca (en tant que el seu estatut resta encara per determinar), fàcilment es percebrà que es pot parlar d'un «cas» de *cogito* en el *Fileb* en el sentit que aquest diàleg ens crida l'atenció sobre aspectes rellevants d'un problema que encara ha de ser resolt en el seu nivell fonamental.

La formulació del *cogito* en el *Fileb* té com a punt de partida la qüestió de la «veritat» o «falsedat» de les ἡδοναί i de les λύπαι. Entre les tesis defensades per Protarc, dues són rellevants pel que fa al sorgiment del *cogito*: 1) que les ἡδοναί i les λύπαι no poden ser de cap manera «falses»; 2) que només les δόξαι es troben exposades a l'alternativa ἀληθείς/ψευδής. A partir de les rèpliques de Sòcrates i de la tensió que aquestes generen, es manifesta clarament una particular oposició entre dues tesis adoptades inexpressament en l'òptica comuna: a) que tant en el cas de les ἡδοναί com en de les λύπαι resulta clar que aquestes són efectivament sentides (i no «veritables» o «falses»); b) que el context il·lusori en el qual es poden produir els «plaers» i els «dolors» (el somni, la bogeria, etc.) implica que aquests es poden tornar ψευδεῖς. Així doncs, és en el seguiment d'aquesta confrontació (donada la incompatibilitat d'aquestes dues tesis) en què es formula el *cogito*, justament en el marc d'un intent per suprimir el *dèficit* de comprensió creat.

La supressió del *dèficit* de comprensió en la que ens deixa el *Fileb* implica una revisió del que abans s'ha considerat respecte la relació de les δόξαι i les ἡδοναί i les λύπαι amb l'alternativa ἀλήθεια/ψευδος. A través d'un ràpid intercanvi de paraules entre Sòcrates i Protarc, es mostra l'estructura interna de les δόξαι, de les ἡδοναί i, implícitament, de les λύπαι, segons la qual aquestes es desdoblen, respectivament, en dos moments diferenciats: 1) el δοξάζειν, el ἡδεσθαι i el λυπεῖσθαι; 2) el δοξαζόμενον pertanyent al δοξάζειν i el ἐφ' ᾧ pertanyent al ἡδεσθαι i al λυπεῖσθαι. És el desdoblament intern d'aquestes dues esferes (la de la δόξα i la del «plaer» i el «dolor») el que fa possible la formulació del *cogito* respecte ambdues. En el cas del δοξάζειν, el *cogito* consisteix en el fet que, independentment de si la «interpretació de les coses» fixada sigui «veritable» o «falsa», hi ha almenys una cosa de la que el δοξάζον no pot quedar privat: el propi δοξάζειν com a tal. El mateix es pot afirmar respecte ἡδεσθαι i λυπεῖσθαι: fins i tot en el cas que es produeixin en una situació totalment aparent (e.g. en un somni), hi ha almenys una cosa de la que «aquell que es complau» i «aquell que sofreix» no poden quedar privats, això és, del fet que el propi ἡδεσθαι i el propi λυπεῖσθαι són quelcom «real». Aquí queda descomposta l'esmentada originalitat estructural de la ἡδονή i la λύπη, en tant que també la δόξα implica en si mateixa un component que és inextricablement ὄντως. A més, podem identificar una isomorfia estructural quasi perfecta entre la δόξα i la ἡδονή i la λύπη, en la mesura que ambdues impliquen intrínsecament (en el seu

ὄπερ ἐστί) un element susceptible de ser «veritable» o «fals» (el ἐφ' ᾧ, en tant que ποιόν τι). Tanmateix, persisteix una diferència fonamental que fa que la ἡδονή i la λύπη es trobin exposades, en la seva totalitat, a l'alternativa ἀλήθεια/ψεῦδος: el fet que el ἐφ' ᾧ de cadascuna implica, en la seva forma de composició, un δοξαζόμενον.

Les formulacions del *cogito* que apareixen en el *Fileb* ens ofereixen un clar testimoni del caràcter massís de la seva presència en la nostra esfera. Amb tot, més que produir un reconeixement de la «universalitat» del *cogito*, el *Fileb* ens mostra una via «més enllà» d'aquesta. Com a conseqüència, la idea d'una «reducció al *cogito*» és completament estranya al *Fileb* i a la seva temàtica. La contribució «original» del *Fileb* en el cas del *cogito* és la identificació d'aquest fenomen com a moment estructural d'un tot molt més ampli intrínsecament rodejat «per fora»: per on se situa allò que concretament importa, per la «flama de la vida» de la que el *cogito* és només la «guspira» (en què tot «s'encén», però tot queda encara per decidir).

L'aportació de Bernat Torres, «La tragèdia i la comèdia, les lletres grans en les que està escrita l'ànima humana. Comentari del *Fileb* 47d8-50e10», és un comentari sobre el fragment del *Fileb* dedicat a l'anàlisi de la barreja entre plaers i dolors en l'ànima sola. El comentari procura, en primer lloc, situar aquest fragment en el tot del diàleg i, en segon lloc, examinar el text corresponent tot dividint-lo en set parts. La hipòtesi interpretativa de tot el fragment és que en aquest, la temàtica del diàleg, la discussió sobre la millor de les vides i la seva constitució com a barreja mesurada entre plaer i reflexió, se situa en l'àmbit relacional de la vida humana, això és, en l'àmbit de la ciutat. L'objectiu final del fragment platònic objecte de comentari és, però, l'aclariment de l'estructura dels sentiments de plaer i dolor en l'ànima humana. La metodologia de lectura del fragment és l'anàlisi textual i també l'examen de les referències intradialogals que es considerin significatives.

L'anàlisi dels plaers barrejats en l'ànima sola se situa com a darrer pas en l'examen dels plaers impurs o barrejats amb dolors (31b-50e) i just abans d'iniciar l'exposició dels plaers purs (50e-55c), els quals hauran de servir per elaborar la mescla final en la que consisteix la millor de les vides (59d-64b). El cas de la comèdia serveix a Sòcrates per mostrar a Protarc que en l'experiència aparentment neutra del riure que es manifesta en la comèdia s'hi oculta un dolor i un mal que no pot ser negligit a l'hora de fer una avaluació del plaer en el seu conjunt. L'aclariment d'aquest fet es produeix a partir de relacionar tres elements constituts de l'experiència còmica: el ridícul, l'*pthonos* (o malvolença) i la ignorància. El ridícul es descriu com un plaer que sempre està relacionat amb alguna ignorància pròpia d'aquell que és feble i no venjatiu. La ignorància es presenta com un mal – i no com un dolor- derivat de la manca de coneixement sobre allò que som

o tenim. Finalment, la malvolença és l'element ocult i inadvertit de la comèdia entès com el causant del plaer enfront els mals dels amics.

Al llarg de l'examen d'aquests elements es posen de manifest una sèrie de peculiaritats. En primer lloc, la introducció de la temàtica, sobretot a partir de la noció de riure o ridícul, genera ambigüitats entre els sentiments de l'actor, els de l'espectador i els de l'autor. En segon lloc, la vinculació entre ridícul o el riure i la ignorància ens fa pensar en una possible crítica de Plató envers la posició socràtica manifestada en el diàleg. En tercer lloc, la malvolença, tot i ser més aviat pròpia de la tragèdia, ens apareix aquí com a peculiaritat pròpia de la comèdia. En quart lloc, la presència de múltiples divisions al llarg del fragment es relaciona intradialogalment amb el ridícul de Protarc a l'hora de dividir i la manca de ridícul de Sòcrates a l'hora de dividir (la valentia socràtica). En cinquè lloc, l'aparició de l'amic i l'enemic en l'aclariment ens remet a la figura dramàtica intradialogal de l'amenaça, la qual cosa representa una forma de «teatre dins el teatre» i això es vincula, al seu torn, amb el joc entre la comèdia i la tragèdia en la vida humana i en l'escenari. Finalment, l'estructura pròpia del plaer i el dolor (el dolor com la buidor i manca d'harmonia que genera el plaer experimentat en l'estat de plenitud i harmonia) troben en l'aclariment de la comèdia una nova expressió que les situa en l'àmbit relacional de la vida humana. En aquest sentit, el comentari argumenta l'existència d'una possible referència crítica relativa al tractament que faria Aristòfanes de Sòcrates en les seves comèdies i, per tant, una possible referència a la qüestió de la polèmica entre filosofia i poesia. La conclusió final és que, seguint la imatge platònica del vincle entre l'ànima i la ciutat, el fragment ens ofereix un aclariment que, centrar-se en la convivència entre plaers i dolors en l'ànima separada del cos en l'experiència de la comèdia i la tragèdia, ens remet a una determinada imatge de l'ànima humana en l'interior de la ciutat. La filosofia, enmig d'aquestes dues expressions humanes, enmig de la lluita entre savieses i representacions humanes, ha de cercar un lloc propi.