

DESEO Y CONSTITUCIÓN DEL INDIVIDUO EN LA *REPÚBLICA* Y EL *FILEBO* DE PLATÓN

DESIRE AND THE CONSTITUTION OF THE INDIVIDUAL IN PLATO'S *REPUBLIC* AND *PHILEBUS*

FRANCISCO BRAVO*

Resumen: En vez de considerar el principio de individuación como principio formal –estático– por el que el individuo es lo que es, busco en Platón el principio de individuación como principio eficiente –dinámico– por el que el individuo se constituye como tal. Y sostengo que tal es el deseo, que genera, no sólo los caracteres y las acciones, sino también las partes del alma y los placeres que les son propios. Se trata de determinar cómo ejerce su causalidad, no sólo en relación con el placer, sino también con la constitución del individuo humano.

Términos-clave: principio de individuación, deseo, placer, individuo

Abstract: Instead of considering the individuation principle as a formal-static one whereby the individual is what it is, I consider Plato's individuation principle as an efficient-dynamic principle whereby the individual is constituted as such. And I assert that this is the desire that generates not only characters and actions but also parts of the soul and their proper pleasures. It is a matter of determining how desire exerts its causality, not only in relation to pleasure, but also in relation to the constitution of the human individual.

Keywords: Individuation principle; Desire, Pleasure, Individual.

El individuo y la individualidad pueden decirse de muchas maneras¹. Pero algunos creen que de la "individualidad como tal"² sólo se puede hablar formalmente. De hecho, así la han tratado Aristóteles³ y los escolásticos⁴,

* Francisco Bravo é prof. da Universidad Central de Venezuela. E-mail: fbravovi@yahoo.com

¹ De manera lógica, biológica, psicológica, sociológica etc., Cf. LALANDE, A. *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*. Paris: PUF, 1968, p. 498.

² Cf. FERRÁTER MORA, J. *Diccionario de Filosofía*. Buenos Aires: Ed. Sudamericana, 5ª ed. 1965. v. I, p. 938.

³ Cf. ANSCOMBE, G. E. M. The Principle of Individuation. In: BARNES, J. et al. *Articles on Aristotle*. London: Duckworth, 3, 1979, p. 88-95.

⁴ ROLAND-GOSSELIN, M. D. Le principe de l'individualité. In: id. *Le "De ente et essentia" de S. Thomas d'Aquin*. Paris: J. Vrin, 1948, p. 51-126.

intentando establecer el llamado “principio de individuación” y propugnando como tal, unos la materia (en el sentido aristotélico del término), otros la forma y otros el compuesto (συνολόν) de materia y forma. Ahora bien, considerada la individualidad de esta manera – formal y, añadiríamos, estáticamente – parece que la filosofía de Platón excluye la existencia de un principio de individuación, pues la Forma (del Bien, de lo Bello, etc.) es siempre universal y la Materia platónica – la *χωρα* del *Timeo* – es un receptáculo indeterminado. Hay, sin embargo, otra manera de considerar la individualidad: no atendiendo a su principio formal – por el que el individuo es lo que es – sino considerando su causa (eficiente o final), por el que el individuo se constituye como tal. En tal caso, comentan algunos filósofos⁵, cuando hablamos de la forma de un individuo nos referimos a la explicación causal del mismo. Parece que esta posibilidad es explorada por Aristóteles mismo, por ejemplo, en *Metafísica* VII, 17, 1041a 6-32, cuando sostiene que la ουσία es tanto causa *formal*, “para la casa o para el lecho”, es decir, para el ser ya constituido (τοῦ εἶναι: 1041a 32), como “un principio y una causa (ἀρχὴ καὶ αἰτία: 1041a 9-10; a 30), es decir, causa *eficiente*, para el ser que se constituye y está sujeto a la generación y la corrupción (a 32). Parece, pues, legítimo distinguir un principio de individuación formal, de carácter *estático*, y un principio de individuación eficiente o final, de carácter *dinámico*. Hablando esquemáticamente, del primero se han ocupado Aristóteles y los filósofos medievales, incluidos sus seguidores actuales, mientras que el segundo parece ser al menos insinuado por filósofos como Leibniz⁶ y Schopenhauer⁷, en los tiempos modernos. En lo que sigue, nos limitaremos

⁵ FERRÁTER MORA, op. cit., v. I, p. 933.

⁶ Leibniz es, sin duda, uno de los filósofos modernos que más se ha ocupado del *principio individui* (ya en su disertación de 1663 intitulada *Disputatio metaphysica de principio individui*). En la mayoría de sus escritos, su punto de vista se acerca a todos los que, como Suárez, fundan la individualidad en la entidad misma. Pero se aleja de él en su *Confessio philosophi*, 1673 (ed. Yvon Belaval, 1961, p. 104), donde sostiene que, cuando decimos “esto” (*hoc*) o preguntamos por la determinación (*determinatio*), nos referimos a la conciencia del tiempo y del lugar, es decir, al movimiento de la cosa (*motus ... rei*).

⁷ A. Schopenhauer se inclina a favor del espacio y del tiempo como principio de individuación: “Desde este punto de vista – escribe – designaré en lo sucesivo estas dos últimas formas [el tiempo y el espacio] con el nombre de principium individuationis, tomado de la antigua escolástica propiamente dicha, y ruego al lector que no olvide jamás esta denominación. Sólo en virtud del tiempo y del espacio, lo que es semejante y único, como esencia y como concepto, aparece múltiple como sucesión en el tiempo y como coexistencia en el espacio; componen, pues, ambos aquel principio de individuación sobre el cual disputaron tanto los escolásticos; acerca de este punto puede consultarse a SUÁREZ, Disp. 5, sect. 3.” (SCHOPENHAUER, A. *Die Welt als Wille und Vorstellung*. (1819). Trad. española: Madrid: Ed. Orbis, 1985, 1985, v. I, p. 112).

a este último⁸, y ello únicamente en relación con el individuo humano. Si esta distinción y estas restricciones son legítimas, parece igualmente legítimo preguntar, a continuación, si hay, en la filosofía de Platón, un principio causal del individuo humano dinámicamente considerado, es decir, del individuo visto *in fieri*, en tanto sujeto de acción y producción. Y es lo que efectivamente averiguaré, en la presente exposición. ¿Hay, en la filosofía de Platón, un principio causal de individuación humana, es decir, un factor que dé razón del individuo humano en tanto sujeto de acción y producción? ¿Cuál es ese principio? ¿Es uno o múltiple? ¿De qué manera confiere al individuo humano la estructura que le es propia?

EL PRINCIPIO DE INDIVIDUACIÓN COMO PRINCIPIO DE ACCIÓN

Me atrevo a pensar que *República* IV, al tratar de definir lo que es la justicia en el individuo, define, ante todo, la estructura del individuo mismo y que, con este fin, analiza el principio de sus actos, es decir, su principio de individuación en sentido dinámico⁹. Averigua, en efecto, “si todos nuestros actos son producidos por el mismo principio” (436a 8), o si hay tres principios, cada uno con su propia función (436a 9). La hipótesis de que son tres le viene dada por los tres principios que han sido descubiertos en la constitución del Estado. ¿Hay un principio por el que aprendemos (*μανθάνομεν ἑτέρῳ*), otro por el que nos irritamos (*θυμούμεθα δε ἄλλῳ*) y un tercero por el que buscamos el placer (*ἐπιθυμοῦμεν δ' αὖ τρίτῳ*)? ¿O realizamos todas estas acciones directamente por el alma como un todo? (436a 9 - b 1). Lo que propiamente busca es, pues, los principios de la acción, y por ello, la división tripartita del alma, además de ser una teoría psicológica, es una teoría de la motivación¹⁰. Es, además, una teoría del carácter (*ἦθος*), pues los mismos principios que mueven a la acción, constituyen previamente su fuente próxima, que no es

⁸ Estoy tentado a creer que este principio de individuación “dinámico” que propongo no sería ajeno al intento de G. Aubry de releer la *Metafísica* de Aristóteles “prenant la *dunamis* et l’ *energeia* comme principal sens de l’être” (AUBRY, G. L’ontologie aristotelicienne comme ontologie axiologique. In: LAKS, A.; NARCY, M. (Org.). *Philosophie Antique: Problèmes, Renaissance, Usages*. Lille: Presses du Septentrion, 2002, p. 5). Para este autor, los principios fundamentales del ser no son la materia y la forma, sino la potencia (activa y pasiva) y el acto.

⁹ En la filosofía de Platón y Aristóteles, para pasar del *ἄτομον εἶδος* o *species infima* al individuo en tanto sujeto de particularidades e idiosincrasias, se requiere de un “principio de individuación” que no es ya una característica o suma de características, sino una realización *sui generis*, accidental con respecto a las formas sustanciales. Cf. LALANDE, op. cit., p. 498.

¹⁰ Cf. LORENZ, H. *The Brute Within*. Appetitive Desire in Platon and Aristotle. Oxford: Oxford Monographs, 2006, p. 1.

otra que el carácter. Se trata de saber “si estos principios (del carácter, de la acción y del individuo) se reducen a uno solo o son distintos entre sí (εἴτε τὰ αὐτὰ ἀλλήλοις εἴτε ἕτερά ἐστι: 436b 5-6)”.

Para la solución de este problema, Platón empieza sirviéndose de los resultados de su investigación sobre la estructura del Estado, previa a la determinación de lo que es la justicia política. La conclusión es que la πόλις es justa cuando las tres clases que la componen hace cada una lo que tiene que hacer (τὸ αὐτῶν ἕκαστον ἔπραττεν: 435b 5). El próximo paso, en la solución del problema, es el presupuesto antropológico-político según el cual “un hombre justo no difiere en modo alguno (οὐδεν διοίσει) de un Estado justo, por lo que respecta a la naturaleza de la justicia (κατ’ αὐτὸ τὸ δικαιοσύνης)” (435b 1-2). Este presupuesto, que podría parecer *a priori*, se funda en la perfecta continuidad – por no decir identidad – entre los principios del carácter, los principios de la acción, los principios del individuo dinámicamente considerado y los principios del Estado. Es forzoso reconocer – sostiene Platón – que cada individuo lleva en sí “las mismas especies de caracteres y las mismas costumbres que el Estado” (435e 2-3); y ello, no porque éste las haya transmitido a aquél, sino, a la inversa, porque las ha recibido del mismo. En otras palabras, caracteres y costumbres han pasado “de los individuos al Estado (ἐκ τῶν ἰδιωτῶν ἐν ταῖς πόλεσιν: 435e 4-5)”. Es, pues, de capital importancia, no sólo para fundamentar la estructura del individuo, sino también para explicar la estructura del Estado, verificar “si el alma tiene o no en sí las tres especies de cualidades (εἴτε ἔχει τὰ τρία εἶδη ταῦτα ἐν αὐτῇ εἴτε μή: 435c 5-6)” presentes en la πόλις.

El siguiente recurso para responder a esta pregunta es de carácter lógico-empírico, a saber, el principio de no-contradicción aplicado a los deseos, tales como éstos se presentan en la experiencia cotidiana. “Es evidente (δῆλον) – dice Sócrates – que el mismo sujeto (ταυτόν) no puede, al mismo tiempo (ἄμα), hacer y sufrir cosas contrarias (τάναντία) en la misma parte de sí mismo (κατὰ ταυτόν) y en relación con el mismo objeto (πρὸς ταυτόν)”. Ahora bien, desear un objeto y rechazarlo son acciones contrarias entre sí (τῶν ἐναντίων ἀλλήλοις: 437b 3), trátase de los deseos en general (ὅλως τὰς ἐπιθυμίας: 437b 7), o de la voluntad o deseo racional (τὸ ἐθέλειν καὶ τὸ βούλεσθαι: 437b 8). En efecto, cada vez que un hombre experimenta un deseo, su alma tiende hacia aquello que desea (ἐφίεσθαι ... ἐκείνου οὐ ἄν ἐπιθυμῆ: 437c 1-2), mientras que “no desear racionalmente (τὸ ἀβουλεῖν) o no querer (μὴ ἐθέλειν) y no apetecer (μὴδ’ ἐπιθυμεῖν) es, para él, apartar y repeler lejos de sí (437c 7-8) lo que no desea. Sócrates fija su atención en una especie particular de deseos (ἐπιθυμιῶν τι εἶδος) cuyos representantes más frecuentes

son el hambre y la sed (437d 6): no la sed de tal o cual bebida, sino de su objeto natural (πέφυκεν: 437d 5), que es el de saciarse. Estos ejemplos particulares y las observaciones en torno a ellos permiten al autor distinguir dos facultades en el alma: “el alma de un hombre que tiene sed – dice – no desea, en tanto que tiene sed (καθ’ ὅσον διψῆ), otra cosa que beber; y a ello aspira (ὀρέγεται) y a ello tiende (ὀρμᾶ)” (439a 9 - b 1) por naturaleza. Por tanto, si ocurre que hay algo que retiene de beber al alma que tiene sed (αὐτὴν διψῶσαν), es que hay en ella otro principio que el de tener sed (ἕτερον ἂν τι ἐν αὐτῇ εἶη αὐτοῦ τοῦ διψῶντος) (439b 4-5), pues, como hemos dicho, “no es posible que el mismo principio produzca efectos contrarios por la misma parte de sí mismo y respecto al mismo objeto” (439b 6-7). Es, por tanto, legítimo concluir que el principio por el que el alma razona (λογιστικόν) para negarse a saciar un deseo y aquél por el que ama, tiene sed y experimenta todos los apetitos (ἐπιθυμίας) y que llamamos sin-razón y concupiscencia (ἄλογιστον τε καὶ ἐπιθυμητικόν) (439d 5-8) son dos principios distintos (διττά τε καὶ ἕτερα ἀλλήλων εἶναι: 439d 4-5). Además, son hechos de la vida diaria: (1) que la cólera (ὀργή) está a veces en pugna con el apetito (cf. 440a 7) – así lo muestran la anécdota de Leontios y los cadáveres (cf. 439e - 440a) y el hecho de que nos enojemos de entregarnos a tal o cual deleite; (2) que, al surgir un conflicto entre el apetito y la razón, la cólera se pone del lado de esta última (cf. 440b; 440e 5). Estos hechos muestran que θυμός no es una variedad de ἐπιθυμία (cf. 440e 3), sino un principio que difiere de él. ¿Difiere también de λογιστικόν? Así lo muestra otro hecho de la vida diaria: los infantes, privados aún de razón, se hallan a menudo “llenos de cólera” (θυμοῦ ... μεστά: 441a 9). Éstos y otros hechos muestran que hay, en el alma, una tercera parte que es la cólera (τὸ θυμοειδές: 441a 2). Y por sí hace falta un argumento *ex auctoritate*, también Homero describe una escena en que la razón reprende a la cólera¹¹. Hay, pues, tres principios en el alma, uno de ellos racional y otros dos carentes de razón. Son tres principios psicológicos, en cuanto que conforman la estructura del alma misma. Pero también son tres principios de la acción, en cuanto que impulsan tres diferentes tipos de conducta. El *Fedro* sólo habla de los dos más opuestos entre sí, a saber, el apetito y la razón. Sostiene, en efecto, que “hay dos formas de principios y motivos de la acción (δύο τινεῖ ἐστων ἰδέα ἄχοντε καὶ ἄγοντε: 237d 7): el uno, que es innato (ἔμφυτος), es el deseo de los placeres (ἐπιθυμία ἡδονῶν); el otro, que es adquirido (ἐπίκτητος δόξα), aspira a lo mejor (ἐφιεμένη τοῦ ἀρίστου: 237e 3). El predominio del segundo se denomina temperancia (σωφροσύνη),

¹¹ PLATÓN. *República* 441b; HOMERO. *Odisea* XX, 16.

mientras que el del primero se llama desmesura (ὕβρις: 238a 2). Cuando tiene por objeto el placer que suscita la belleza recibe el nombre de amor (ἔρως: 238c 4), el cual, con toda evidencia, es un deseo (ὅτι μὲν οὖν δὴ ἐπιθυμία τις ὁ ἔρως, ἅπαντι δῆλον: 237d 4).

EL DESEO COMO PRINCIPIO DE INDIVIDUACIÓN

Dos conclusiones se siguen del análisis que precede. La primera, de carácter psicológico-político, viene dada en *República* IV: “hay en el alma del individuo (ἐν ἐνὸς ἐκάστου τι ψυχῆ) las mismas tres partes que en el Estado” (441c 5-6). Es la respuesta a la pregunta de si el principio de la acción – individual o política – es uno o múltiple. Encontrarla era necesario para saber si la justicia en el individuo es de la misma naturaleza que la justicia en el Estado. El autor precisa que la justicia en el individuo “no se aplica a las acciones exteriores (περὶ τὴν ἔξω πράξιν)”, propias de la πόλις, sino a la “acción interior (περὶ τὴν ἐντός)” (443d 1-2), propia del alma. Subraya además – y esto es fundamental en la reflexión que nos ocupa – la necesidad de que el hombre “ponga juntos todos estos elementos y llegue a ser **uno a partir de muchos** (παντάπασις ἓνα γενόμενον ἐκ πολλῶν: 443e 2-3)”, es decir, un individuo propiamente dicho. ¿Cuál puede ser, empero, el principio de unificación de los tres elementos, que tendría la función de principio de individuación del sujeto humano? Un comienzo de respuesta parece insinuarse en la segunda conclusión de la división tripartita del alma, dada en *República* IX: “puesto que en el alma de cada individuo (ἐνὸς ἐκάστου: 580d 4) hay tres partes – dice Sócrates – me parece que también hay tres clases de placeres propios de cada una de ellas, y también tres órdenes de deseos y principios”¹². Después del análisis precedente, no es osado decir que esta conclusión altera, en cierto modo, lo que en filosofía cartesiana se llama el “orden de las razones”¹³. Lo primero, en la explicación del carácter, de la acción y del individuo como tal, no es que hay en el alma tres partes realmente diferentes, ni tres clases de placeres que les corresponden, sino *tres*

¹² PLATÓN. *República* IX, 580d 7-8: τριῶν ὄντων τριτταὶ καὶ ἡδοναὶ μοι φαίνονται, ἐνὸς ἐκάστου μία ἴδια· ἐπιθυμίαι τε ὡσαύτως καὶ ἀρχαί. Aristóteles introduce el deseo y sus diferentes clases de manera similar: ἔν τε τῷ λογιστικῷ γὰρ ἢ βούλησις γίνεται, καὶ ἐν τῷ ἀλόγῳ ἢ ἐπιθυμία καὶ ὁ θυμὸς· εἰ δὲ τρία ἢ ψυχῆ, ἐν ἐκάστῳ ἔσται ὄρεξις (ARISTÓTELES. *De Anima* 432b 7).

¹³ Cf. GUEROUULT, M. *Descartes selon l'ordre des raisons*. Trad. española de F. Bravo. Caracas: Monte Avila Latinoamericana Editores, 2005. Aristóteles parece alterarla igualmente cuando razona de esta manera: εἰ δὲ τρία ἢ ψυχῆ, ἐν ἐκάστῳ ἔσται ὄρεξις (ARISTÓTELES. *De Anima* III, 9, 432b 6-7)

órdenes de deseos: el deseo racional de saber¹⁴, que conduce a los “placeres del conocimiento”¹⁵ y sus afines; el deseo irascible del honor (θυμοειδές)¹⁶ y el deseo concupiscible del deleite (τὸ ἐπιθυμητικόν)¹⁷, que constituye, según Platón, la parte más grande del alma (ὁ δὴ πλεῖστον τῆς ψυχῆς)¹⁸. Son estos tres órdenes de deseos los que, en virtud del principio de no-contradicción antes analizado, exigen tres facultades distintas en el alma humana y conducen a tres clases de placeres correspondientes. En otras palabras, en el dominio de la acción y la constitución del individuo, los deseos son los verdaderos ἄρχαί (580d 8), los principios que generan, no sólo los caracteres y las acciones, sino también las mismas partes del alma y los placeres que les son propios. “Aquí aparece, más claramente que en ningún otro lugar – escribe F.M. Cornford¹⁹ – que cada parte del alma tiene su deseo característico, y que los deseos se definen por las diferencias de sus objetos”. Y esto concuerda sin dificultad con la sugerencia de *República* 485d de que el deseo es una especie de corriente energética única, que puede volverse de un objeto a otro, “como un torrente que se desvía de uno a otro cauce (ὡςπερ □εῦμα ἐκεῖσε ἀπωχετευμένον: 485d 8)”. Los análisis de *República* IV ponen, además, de relieve su capacidad para unificar todos los elementos del alma, de modo que el sujeto humano pueda realizar en sí el principio ontológico de lo Uno-Múltiple²⁰ y llegue a ser **uno** a partir de **muchos** (ἓνα ... ἐκ πολλῶν: 443e 2-3): “cuando los deseos (αἱ ἐπιθυμίαι) se vuelven decididamente hacia un solo objeto (εἰς ἓν τι) – se lee en *República* VI – sabemos que tienen menos fuerza para todo lo demás, siendo así que el torrente se ha vuelto en esta única dirección” (485d 6-8). Siendo así, aquél cuyos deseo se ha vuelto, por ejemplo, hacia las ciencias u otro objeto de esta índole, concentra todas sus búsquedas en el placer del alma sola y deja de lado los placeres del cuerpo (485d 10-12) o, en todo caso, los armoniza con éste su deseo fundamental. ¿Pero cómo puede ser el deseo principio de unificación de las tres partes del alma y, por el mismo hecho, principio de individuación del ser humano? La

¹⁴ ARISTÓTELES. *Metafísica* I, 1, 980a 24: Πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει.

¹⁵ PLATÓN. *Filebo* 52b 6-7.

¹⁶ PLATÓN. *República* IV, 441e 6.

¹⁷ Cf. PLATÓN. *República* 436a et seq.; 439a et seq.; 580d et seq. Esta división de los deseos se hace también en *Fedro* 246a et seq.; 253c et seq.; y en *Timeo* 69c et seq. Aristóteles la hace suya en *De Anima* 432b 5-7; 414b 2.

¹⁸ PLATÓN. *República* IV, 442a 5.

¹⁹ CORNFORD, F. M. *The Republic of Plato*. Oxford: Oxford University Press, 1977, p. 301.

²⁰ Se lo enuncia, por ejemplo, en *Filebo* 14c 8; 14e 3-4.

respuesta de Platón parece darse en *Filebo*, 34d-35d, un pasaje que, como escribe S. Delcomminette²¹, “es absolutamente capital para la comprensión del diálogo y de la filosofía platónica en su conjunto”.

DESEO Y CONSTITUCIÓN DEL INDIVIDUO

Este pasaje fundamental empieza reafirmando una tesis establecida en la *República*, a saber, el carácter exclusivamente psíquico del deseo. Para el autor, “no hay deseo del cuerpo (σώματος ἐπιθυμίαν οὐ φησιν: 35c 6)”, de modo que “el apetito (τὴν τε ὄρμην), el deseo [en general] – (ἐπιθυμίαν) – el principio motor de todo animal (τὴν ἀρχὴν τοῦ ζῴου πάντος)- pertenecen al alma” (35d 2-3). El placer, por su lado, por producirse en el alma (ἐν ψυχῇ γιγνόμενον²²), es cierto tipo de movimiento (κίνησις τις²³) que, pese a su eventual fuente próxima y a su ubicación actual, no es meramente físico ni, por tanto, espacial, sino psíquico y temporal. Lo que Platón intenta explicar en este pasaje es el origen y las diversas formas del placer. Ve, empero, de inmediato que “estudiar el origen del placer (γένεσιν ἡδονῆς) y todas las formas que reviste” exige investigar de antemano (πρότερον) qué es el deseo y dónde se origina (ἐπιθυμίαν ... τί ποτ' ἔστι καὶ ποῦ γίγνεται) (34d 1-3)²⁴, pues ἡδονή es, en todos los casos, correlativo de ἐπιθυμία. Cave, pues, preguntar: (1) qué es el deseo, (2) cómo se origina, (3) cuál es su objeto. La respuesta a estas preguntas nos permitirá definir (4) la causalidad del deseo, no sólo en relación con el placer, sino también y sobre todo con la constitución del individuo humano.

I.

Para determinar la naturaleza del deseo, Platón empieza con algunos ejemplos de la vida diaria: el hambre, la sed y otras afecciones de la misma índole. Todas estas son τινὰς ἐπιθυμίας, ciertos tipos de deseo (34d 11). ¿Qué hay en ellas de idéntico (ταυτόν) que, por diferentes que sean (οὗτο πολὺ διαφέροντα), permite llamarlos con un solo nombre (ἐνὶ ὀνόματι) (34e 3-4)? Todas ellas son **vacíos** (κένωσις: 35b 4) de algún tipo. *República* (585b) explica que éstos se producen tanto en el estado del cuerpo (περὶ τὸ σῶμα), como en el estado del alma (περὶ ψυχῆν) (585b 1; 4). El *Filebo* añade que,

²¹ DELCOMMINETTE, S. *Le Philèbe de Platon*. Leiden; Boston: Brill, 2006, p. 330.

²² PLATÓN. *República* IX, 583e 9.

²³ *República* IX, 583c 10.

²⁴ Cf. BRAVO, F. *Las ambigüedades del placer*. Ensayo sobre el placer en la filosofía de Platón. Sankt Augustin: Academia Verlag, 2003, p. 92.

para ser tales, los vacíos requieren ser sentidos y por tanto conscientes (cf. 33d). No todos los son, en efecto, pues, entre las afecciones del cuerpo, algunas se esfuman antes de llegar al alma, dejando a ésta impasible (ἀπαθη) o, como dice el *Timeo* (64c 3), insensible (ἀναίθητον). Otras, por el contrario, llegan hasta ella y producen una conmoción (σεισμόν) que afecta al cuerpo y al alma y constituye la sensación (αἴσθησις). El *Timeo* (64a - 65b), analizando la causa (αἴτιον) de los placeres y los dolores, examina las condiciones físicas y fisiológicas para que esta conmoción tenga lugar, es decir, para que la sensación se produzca. En cuanto ésta se produce, sea directamente o mediante la memoria (μνήμη) – que es una “conservación de la sensación (σωτερία τοῖνων αἰσθήσεως: 34a10)” – los vacíos, que ya son deseos, se perfilan como una tendencia hacia el estado contrario, es decir, hacia la repleción (πλήρωσις: 35a 7; b 4). “El que está vacío (ὁ κενούμενος) – dice Sócrates – desea (ἐπιθυμῶ) lo contrario de lo que actualmente experimenta (τῶν ἐναντίων ἢ πάσχει); por estar vacío, tiene deseo de llenarse (ἐρᾷ πληροῦσθαι)” (35a 3-4). Podemos, pues, concluir que el deseo es el nombre psicológico del vacío sentido que, por el hecho de serlo, incita a la repleción²⁵. Es un vacío sentido, pero no pasivamente, como cerrándose dentro de sí mismo, sino activamente, como una tendencia a colmarse. Puede, pues, definirse, al menos provisionalmente, como **un vacío sentido que tiende a la repleción**. Y así definido, el deseo cuenta con el apoyo lingüístico de la etimología que le atribuye *Cratilo* 420a 7: ἐπιθυμία vendría, según este pasaje, de πόθος, un estado en que el sujeto atiende, no a lo que existe aquí y ahora, sino a lo que está en otra parte y se halla ausente (οὐ τοῦ παρόντος εἶναι ... ἀλλὰ τοῦ ἄλλοθι που ὄντος καὶ ἀπόντος). En términos similares se expresa el *Banquete* (200e 2-3). Por su propia índole, el πόθος es un sentimiento que fácilmente se convierte en lamento y en ese otro πάθος que es el dolor (λύπη). Este matiz semántico que πόθος, introducido en *Cratilo* 420a4 y retomado en *Filebo* 48a 1, añade a la ἐπιθυμία, nos prepara a entender la semejanza de naturaleza que los diálogos parecen establecer entre el deseo, concebido como un vacío sentido, y el dolor, que también se concibe como un vaciarse sentido (κενοῦσθαι αἰσθητόν)²⁶. Es significativo, a este respecto, que la sed (δίψος) se diga a veces **deseo** (ἐπιθυμία)²⁷, otras veces **vacío** (κένωσις)²⁸ y

²⁵ Cf. BRAVO, F. Genesi del piacere e piacere-genesi nel *Filebo* di Platone. In: MIGLIORI, et al. (Org.). *Interiorità e anima*. Milano: Vita e Pensiero, 2007, p. 14; id., op. cit., 2003, p. 93.

²⁶ Cf. *Filebo* 35e 2; 42c-d.

²⁷ Cf. *Filebo* 34d 10 - e 1; 34e 13.

²⁸ Cf. *Filebo* 35b 4.

otras **dolor** (λύπη)²⁹. Se diría entonces que ‘κένωσις’ es el *definiens* tanto de ἐπιθυμία como de λύπη. Y si nos atenemos a este hecho, no es obvio que el *Filebo* distinga entre deseo y carencia y, por tanto, entre deseo y dolor, como sostiene S. Delcomminette³⁰. Y si ‘κένωσις’ es *definiens* de ambos, entonces deseo y dolor son de algún modo intercambiables. Al menos parcialmente, todo deseo sería dolor y todo dolor sería deseo. En el *Gorgias* (496d 4-7), Sócrates se alegra de que Calicles admita que “toda carencia y todo deseo son dolorosos (ὅπασαν ἔνδειαν καὶ ἐπιθυμίαν ἀναιρὸν εἶναι)”.

Esta idea del deseo-dolor y del dolor-deseo ha sido defendida en los tiempos modernos por algunos pensadores citados por H. Sidgwick. Según ellos, el deseo es una especie de dolor, pues en ambos “sentimos un impulso a pasar del estado actual a otro diferente”³¹. Más recientemente, D. W. Stampe recuerda que, para algunos autores empiristas, el deseo tiene *ex natura sua* un carácter “desagradable, incómodo e incluso doloroso”³². La objeción de Sidgwick a este punto de vista es que, psicológicamente hablando, el dolor es un impulso a pasar del estado actual a otro diferente que sólo es diferente, mientras que el deseo es “un impulso primario hacia la realización de un resultado positivo”, es decir, no sólo diferente, sino, además, opuesto. Defínelo, pues, como “un impulso primario hacia la realización de lo deseado”³³, que es, como dice Platón, lo contrario de lo que se está experimentando³⁴. Pero lo que Sidgwick olvida y Platón subraya vigorosamente es el estado originario tanto de ἐπιθυμία como de λύπη, a saber, la κένωσις, el vacío. Es claro que éste define genéricamente a ambos, aunque el dolor se limita a huir de él, mientras que el deseo busca trocarlo por su contrario³⁵. Si nos servimos de la terminología aristotélica, podríamos decir que el vacío es la *materia ex qua* del impulso común a los dos, mientras que la *forma* les viene dada por

²⁹ Cf. *Filebo* 31e 10.

³⁰ DELCOMMINETTE, op. cit., p. 331. Este autor sostiene que la distinción entre carencia (*manque*) y deseo, hecha en el *Filebo*, es un progreso con respecto a los diálogos anteriores, que identifican el deseo con la carencia y por tanto con el dolor (Cf. *Gorgias* 496d 3-4). Sostiene, además, con razón, que la distinción en cuestión es “capital”, pues permite no vincular necesariamente el deseo con el dolor. Creemos que la distinción se da efectivamente en el *Filebo*, pese a cierta confusión terminológica.

³¹ SIDGWICK, H. *The Methods of Ethics*. Indianapolis; Cambridge, 1981, p. 45.

³² STAMPE, D.W. The Authority of Desire. *The Philosophical Review*, July, 1987, p. 348. A este punto de vista se refiere también VON WRIGHT, G. J. *The Varieties of Goodness*. London: Routledge, 1963, p. 81.

³³ SIDGWICK, op. cit., p. 43.

³⁴ *Filebo* 35a 3-4.

³⁵ BRAVO, op. cit., 2003, p. 94.

la dirección que el impulso adopta en cada uno de ellos: el negativo de la *huida*, tratándose del dolor, y el positivo de la *búsqueda* de su contrario, peculiar al deseo. Pero no faltan quienes, como Bain, criticado por Sidgwick, también atribuyen negatividad al deseo, pues lo conciben como “la fase de la volición en que hay un motivo, pero no la capacidad para actuar”. Su postura se asemeja a la del Protarco del *Filebo*, según el cual, cuando experimentamos el dolor de la sed y deseamos saciarnos, sufrimos un doble dolor: el corporal de estar vacíos y el mental del *πόθος*, del lamento de que la bebida se halle aún ausente. Sócrates replica que, a veces, “estando uno vacío, guarda sin embargo la clara esperanza de llenarse (*ἐλπιδι φανεραῦ τοῦ πληρωθήσεσθαι*: 36a 8-9)”, mientras que otras carece de toda esperanza (36a 8-9). En el primer caso, el deseo afianza su carácter positivo y se trueca en esperanza, que es ya una forma de repleción (36b 4-5) y constituye el placer anticipatorio. En el segundo, el deseo deja de ser lo que es y degenera en dolor propiamente dicho. En uno y otro caso, el deseo tiene la capacidad de situar al sujeto en el *tiempo* y es, por tanto, su principio de individuación en el sentido que Schopenhauer³⁶ y otros filósofos modernos dan a este término: “la estructura del deseo – comenta acertadamente S. Delcomminette³⁷ – hace intervenir las tres dimensiones temporales: el presente, en cuanto que implica una carencia actual; el pasado, en cuanto que presupone el recuerdo del estado de armonía en el que esta carencia no existía; y la proyección de este recuerdo en el futuro, a título de objeto al que tiende el que desea. El deseo impide al ser viviente fijarse en el instante y hace de él un ser temporal”. En otras palabras, hace de él un individuo, es decir, alguien situado en el tiempo. Vemos, entonces, por qué Platón considera el deseo como impulso y principio de todo viviente³⁸ y, en particular, como causa de la individuación del ser humano. Puede ser que esto se vea mejor al analizar el origen y el objeto del deseo.

II.

Hemos dicho que, desde el punto de vista ontológico, el deseo es un vacío (*κένωσις*). ¿Cuál es el origen de este vacío? En otras palabras, ¿cómo puede darse el deseo en tanto vacío sentido que tiende a la repleción? A esta pregunta fundamental Platón responde en los planos ontológico y psicológico. Desde el punto de vista *ontológico*, dos condiciones son necesarias para la

³⁶ Ver nota 5.

³⁷ DELCOMMINETTE, op. cit., p. 243.

³⁸ *Filebo* 35d 2-3; *República* IX, 580c 7.

generación del deseo. Primero, un estado de repleción (πλήρωσις) anterior al estado de depleción (κένωσις) experimentado por el sujeto del deseo: “el estado de repleción debe necesariamente preceder a toda vacuidad”, comenta acertadamente S. Delcomminette³⁹. Platón habla, a este respecto, de una “forma vital generada (...) por la unión natural de lo ilimitado y el límite” (32a9), que precede a la destrucción identificada con el dolor y superada por el deseo. Si este estado de repleción no se diera con anterioridad – pregunta el Sócrates del *Filebo* – ¿cómo quien está vacío (κενούμενος) para empezar (τὸ πρῶτον) podría entrar en contacto con la repleción (πληρώς ἐφάπτοτε), sea por medio de la sensación (αἰσθήσει), que la requiere presente, sea mediante el recuerdo (μνήμη), que la supone anterior?⁴⁰ Ahora bien, hay momentos en que el estado de repleción, es decir, la forma vital generada por la unión natural de ilimitado y límite llega a destruirse (φθείρηται:32b1): en un primer momento, “esta destrucción es dolor”⁴¹, es decir, vacío-huida, que el deseo, al entrar en contacto con la repleción mediante la memoria, transforma en vacío-búsqueda. Como tal, la destrucción del estado de repleción es la segunda condición ontológica de posibilidad de la ἐπιθυμία. Para que puedan darse, primero, el vacío-dolor y luego el vacío-deseo, es necesario que el estado de repleción, que es un estado de armonía (τῆς ἁρμονίας: 31d 4), haya sido destruido: “digo, pues, – explica Sócrates – que, si en nosotros vivientes la armonía se disuelve, entonces, al mismo tiempo que de este modo se disuelve la naturaleza, nacen también los dolores (...); pero si la armonía se restablece y la naturaleza propia se reconstruye, entonces se genera el placer” (31d). La condición *psicológica* para ello es que el sujeto entre en contacto con la repleción perdida. Y esto lo hace, sea mediante la sensación (αἰσθήσει), cuando la repleción se halla a la vista (cuando hay a la vista un vaso de agua, por ejemplo), sea mediante la memoria (μνήμη), cuando la πλήρωσις se halla distante (cf. 35a). Estos requerimientos explican, según Sócrates, la necesidad, para entender la estructura del deseo, de “definir ante todo la memoria e incluso, me temo, antes de ella –dice- la sensación, si queremos tener toda la claridad en esta materia” (33c). Ya hemos visto, además, que la sensación es necesaria para que el deseo llegue a ser un vacío sentido. El recuerdo, por

³⁹ DELCOMMINETTE, op. cit., p. 334.

⁴⁰ Así leemos *Filebo* 35a 6-7, prefiriendo con DELCOMMINETTE, op. cit., p 333-334, traducir ‘τὸ πρῶτον’ por ‘para empezar’ y no ‘por primera vez’, que origina problemas exegéticos innecesarios. Creo que este autor tiene razón de explicar este texto en estos términos: “si estuviéramos vacíos *al empezar*, no podríamos tener ningún contacto con la repleción, ni por la sensación, ni por la memoria”.

⁴¹ Léase, en el mismo sentido, *Filebo* 31d 4-9.

su parte, es “la conservación de la sensación” (34a 10). Su existencia como puente entre el vacío sentido y la repleción perdida que hay que recuperar está fuera de duda, pues el apetito y el deseo, en general, “al impulsar hacia las afecciones contrarias, revela que hay una memoria (μνήμη) de esas afecciones contrarias” (35c 13). Platón habla también del papel que desempeñan la reminiscencia (ἀνάμνησις) (cf. 34b-c), la imaginación (40a 9-12) e incluso la reflexión (cf. 34d 5-7). Lo importante, desde el punto de vista de la constitución del individuo humano, es que el deseo, en su génesis misma y por la estructura que le es propia, pone en movimiento varias facultades del alma, que relacionan al sujeto con las diversas dimensiones del tiempo. Esto se volverá más claro al analizar el objeto del deseo.

III.

Para Platón es obvio que “quien desea, desea una cosa (ὁ ἐπιθυμῶν τινὸς ἐπιθυμεῖ: 35b1)”. Una cosa que ha de llegar a ser algo de sí mismo. “¿Qué es desear una cosa (τί ἐπιθυμεῖν λέγεις;)?, pregunta Sócrates a Menón. Y responde él mismo: “desear que esa cosa te acontezca (γενέσθαι αὐτῷ)”⁴². De ahí esta expresión de *República* 437c 1-2: “cada vez que el hombre desea, su alma tiende hacia (ἐφίεσθαι) aquello que desea (ἐκείνου οὐ ἄν ἐπιθυμῆ)”, es decir, hacia un objeto que ha de pasar a ser parte del sujeto. El que tiene sed, por ejemplo, tiende a lo que ha de saciarlo. No, por tanto, a una bebida determinada (ποιοῦ τινος τόματος)⁴³, como cree Protarco (34e 14), sino a la bebida natural (οὐπερ πέφυκεν)⁴⁴, es decir, a la sustancia que tiene la capacidad de apagar la sed: “cada deseo tomado en sí mismo – dice el autor de la *República* (437e 7) – no desea otra cosa que su objeto natural tomado en sí mismo”. ¿Cuál es, empero, el objeto natural tomado en sí mismo? Hablando en general, la repleción (πλήρωσις), es decir, la saciedad. No, por tanto, algo puramente externo al sujeto que desea. S. Delcomminette observa oportunamente que, para hacerse objeto de deseo, el objeto debe relacionarse con el sujeto que desea⁴⁵, o, con más precisión, con su necesidad de poseerlo. Sólo así se hace patente que quien desea, desea siempre lo contrario de lo que experimenta. Pero la πλήρωσις en cuestión comporta una ambigüedad lingüística⁴⁶ – sería mejor decir una bivalencia – ya que puede entenderse en el sentido activo de **repleción** (el proceso de llenarse) o en el pasivo de

⁴² *Menon* 77c 12.

⁴³ *República* IV, 437e 4.

⁴⁴ *República* IV, 437e 5.

⁴⁵ Cf. DELCOMMINETTE, op. cit., p. 331.

⁴⁶ Cf. ibid., p. 336.

plenitud (el estado de estar lleno)⁴⁷. ¿A cuál de estas modalidades, ontológicamente diferentes, tiende el sujeto que desea? Algunos sostienen que al proceso. Pero tengamos presente el principio enunciado en *Filebo* 54c según el cual “la génesis en su conjunto (se produce) en vista de la existencia en su conjunto”. Por consiguiente, el objeto del deseo “es siempre, en último término, la οὐσία y no la génesis que a ella conduce”⁴⁸, es decir, en suma, el estado de repleción, la plenitud. Esta conclusión, que algunos intérpretes como Delcomminette aceptan después de muchas vacilaciones e incluso de algunas ambigüedades⁴⁹, plantea la cuestión de saber si el objeto natural del deseo es, en todos los casos, el *placer*. Imposible examinarla con detenimiento, dentro de los límites de esta exposición. La respuesta parece obvia, sin embargo, pues – como he tratado de mostrar en otros escritos – el placer fisiológicamente considerado es, *ex definitione*, primero, un proceso (γένεσις), y luego un estado de repleción⁵⁰. Si todo placer es repleción y si todo deseo tiende, *ex natura sua*, a la repleción, entonces, todo deseo tiende al placer o, lo que es lo mismo, tiene como objeto el placer. No olvidemos la conclusión de la división tripartita en *República* IX: “puesto que hay tres partes [en el alma], me parece que también hay tres clases de placeres propios de cada una de ellas y también [como condición de posibilidad de los mismos] tres órdenes de deseos o principios” (580d 7).

IV.

Se plantea de este modo el problema de la causalidad del deseo⁵¹. ¿Es el deseo la causa del placer o, por el contrario, el placer la causa del deseo? Esta pregunta equivale a averiguar cuál es, en último término, el principio de individuación que estamos buscando. Recordemos que, según *Filebo* 35d 2-3, el deseo es “el principio motor de todo viviente” y, por tanto, del placer, que es uno de sus estados fundamentales. Esta proposición parece corregir la posición claramente hedonista de *Filebo* 67b 1-7 según la cual “los placeres son los factores más poderosos de la vida buena” (τὰς ἡδονὰς εἰς τὸ ζῆν ἡμῶν εὖ κρατίστας εἶναι: b 4). Pero el análisis del objeto del deseo parece mostrar que hay una verdadera correlatividad entre el deseo y el pla-

⁴⁷ Cf. BRAVO, op. cit., 2003, p. 58 et seq.

⁴⁸ DELCOMMINETTE, op. cit., p. 332.

⁴⁹ Cf. ibid., p. 335-337.

⁵⁰ Cf., por ejemplo, BRAVO, op. cit., 2003, p. 56 et seq.; id., La naturaleza del placer en el *Filebo* de Platón. *Educação e Filosofia*. Rev. Universidade Federal de Uberlândia (22), jan./jun., 2008, p. 139-160.

⁵¹ Cf. BRAVO, op. cit., 2003, p. 96 et seq.

cer, y si esta correlatividad se demuestra – dice J. C. B. Gosling⁵² – “se habrá demostrado (también) que toda actividad racional es dirigida por el placer”. No necesariamente, sin embargo, pues lo único propio de un correlativo es que “es lo que es sólo por relación con su correlativo”⁵³. La correlatividad de deseo y placer no impide, pues, que el deseo sea el principio motor de todo viviente, incluido el placer. Sí parece impedirlo, en cambio, el principio aristotélico según el cual “lo deseable es anterior a todo lo demás (πρῶτον δε πάντων τὸ ὀρεκτόν)”, pues “mueve sin ser movido (κινεῖ οὐ κινούμενον)”⁵⁴. Ahora bien, el análisis del objeto del placer muestra que lo deseable es, en todos los casos, el objeto del deseo y que el objeto del deseo es, también en todos los casos, la repleción, es decir, el placer, sea el placer del saber, o el placer del honor, o el placer del goce. El placer es, en consecuencia, y en el dominio de los hechos, el primer motor inmóvil de la acción, de la conducta y del individuo en tanto individuo. No, empero, como causa eficiente, que es única y sigue siendo, según la expresión de Aristóteles, “la facultad del deseo en tanto facultad del deseo (τὸ ὀρεκτικόν ἢ ὀρεκτικόν)”⁵⁵, sino en tanto “deseable” (ὀρεκτόν) y por consiguiente, en tanto causa final, que es, como se sabe, la causa de la causalidad de la causa eficiente. En este sentido dice Aristóteles que “lo deseable es motor (τὸ ὀρεκτόν γὰρ κινεῖ)”⁵⁶ y que “el objeto deseable es siempre el que mueve (διὸ ὅτι κινεῖ μὲν τὸ ὀρεκτόν)”⁵⁷. Es lo que muestra la estructura del deseo, brevemente analizada en lo que precede. Ella muestra así mismo que el deseo es el principio de individuación del ser viviente, especialmente del ser humano, pues es él el que constituye su carácter, determina sus acciones y lo sitúa en el tiempo: en el presente, en tanto conciencia de sus depleciones; en el pasado, en tanto conciencia, mediante el recuerdo, de la repleción perdida; en el futuro, en tanto conciencia, mediante su objeto, del estado de repleción al que aspira, es decir, del placer al que tiende, sea éste el placer verdadero o puro, exento de todo dolor, o el placer mezclado con el dolor, el placer falso en sus múltiples modalidades.

No es, pues, de extrañar que, en la historia de los griegos, sus etapas de más clara afirmación del individuo coincidan con una particular ebullición

⁵² GOSLING, J. C. B. *Pleasure and Desire. The Case for Hedonism Reviewed*. Oxford: Clarendon Press, 1969, p. 17; BRAVO, op. cit., 2003, p. 96-103.

⁵³ HAMELIN, O. *Le Système d' Aristote*. Paris: Vrin Reprise (Bibliothèque d'Histoire de la Philosophie), p. 132.

⁵⁴ ARISTÓTELES. *De anima* III, 3, 433b 11.

⁵⁵ *De Anima* III, 9, 433b 11.

⁵⁶ *De Anima* III, 10.

⁵⁷ *De Anima* III, 10, 433a 27.

de sus deseos y un particular reclamo del placer. Atendiendo sobre todo a estas etapas, se ha dicho que la cultura griega es una cultura del placer⁵⁸. W. Jaeger ha mostrado, por su parte, que dos de esas etapas coinciden con el florecimiento de la poesía jónico-eólica⁵⁹ y la consolidación de la polis. En Jonia “surgió, por primera vez, una poesía hedonista que proclamaba con energía apasionada los derechos de la felicidad y la belleza sensual y la falta de valor de una vida que carezca de estos bienes”⁶⁰. Lo significativo, para la hipótesis que he tratado de esbozar, es que, según el mismo Jaeger, “desde el punto de vista histórico, la poesía hedonista es uno de los momentos críticos más importantes de la evolución griega” y uno de los hitos en la constitución de la individualidad. Otro de esos momentos se dio en el seno de la *polis*: “a medida que aumentaba el vigor con que la *polis* sometía a la ley la vida de los ciudadanos, con mayor fuerza debió de sentir el *bíos políticos* la necesidad de comprobar aquella rigidez mediante la libertad de la vida privada”⁶¹. Es lo que testimonia Pericles en su Oración Fúnebre⁶² cuando describe las características ideales del estado ateniense, contraponiendo la libre humanidad ática a la sujeción espartana: “No escatimamos a nuestros ciudadanos los placeres ni se los hacemos expiar con faz airada” – confiesa Pericles. “Y es “demasiado humano” – comenta Jaeger – que el impulso hacia la dilatación del espacio de la existencia individual se convierta, en aquél tiempo, para la gran masa, en una vigorosa demanda de mayores placeres”. ¿Quiere esto decir que, a mayor grado de individuación, mayor exigencia de placer, como resultado de una más aguda avivación de los deseos? Puede ser, en todo caso, que éstos sean algunos factores históricos que han incidido en la reflexión platónico-aristotélica sobre el deseo como “principio motor de todo animal (τὴν ἀρχὴν τοῦ ζῴου)”⁶³, o como “primer principio motor (τὸ κινουῦν πρῶτον)”⁶⁴ móvil, en el dominio de la acción, movido sólo por el placer, que es, en el mismo dominio, el primer motor inmóvil.

⁵⁸ Cf. CASERTANO, G. *Il piacere, l'amore e la morte nelle doctrine dei presocratici*. Napoli, 1983, p. 18; BRAVO, op. cit., 2003, p. 13-21.

⁵⁹ Cf. JAEGER, W. *Paideia*. Los ideales de la cultura griega. México: Fondo de Cultura Económica, 1971, p. 117-136.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 130.

⁶¹ *Ibid.*, p. 129.

⁶² TUCÍDIDES. *História da Guerra do Peloponeso* II, 37, 2.

⁶³ *Filebo* 35d 3; cf. *República* IX, 580d 8.

⁶⁴ *De Anima* III, 10, 433a 22; cf. 433b 10.

- ANSCOMBE, G. E. M. The Principle of Individuation. In: BARNES, J. et al. *Articles on Aristotle*. London: Duckworth, 3, 1979.
- AUBRY, G. L'ontologie aristotelicienne comme ontologie axiologique. In: LAKS, A.; NARCY, M. (Org.). *Philosophie Antique: Problèmes, Renaissances, Usages*. Lille: Presses du Septentrion, 2002.
- BRAVO, F. *Las ambigüedades del placer*. Ensayo sobre el placer en la filosofía de Platón. Sankt Augustin: Academia Verlag, 2003.
- _____. Genesi del piacere e piacere-genesi nel *Filebo* di Platone. In: MIGLIORI, et al. (Org.). *Interiorità e anima*. Milano: Vita e Pensiero, 2007, p. 11-23.
- _____. La naturaleza del placer en el *Filebo* de Platón. *Educação e Filosofia*. Rev. Universidade Federal de Uberlândia (22), jan/jun 2008, p. 139-160.
- CASERTANO, G. *Il piacere, l'amore e la morte nelle doctrine dei presocratici*. Napoli: 1983.
- CORNFORD, F. M. *The Republic of Plato*. Oxford: Oxford University Press, 1977.
- DELCOMMINETTE, S. *Le Philèbe de Platon*. Leiden; Boston: Brill, 2006.
- FERRÁTER MORA, J. *Diccionario de Filosofía*. Buenos Aires: Ed. Sudamericana, 5ª ed., 1965.
- GOSLING, J. C B. *Pleasure and Desire*. The Case for Hedonism Reviewed. Oxford: Clarendon Press, 1969.
- GUEROULT, M. *Descartes selon l'ordre des raisons*. Trad. española de F. Bravo. Caracas: Monte Avila Latinoamericana Editores, 2005.
- HAMELIN, O. *Le Système d' Aristote*. Paris: Vrin Reprise (Bibliothèque d'Histoire de la Philosophie).
- JAEGER, W. *Paideia*. Los ideales de la cultura griega. México: Fondo de Cultura Económica, 1971.
- LALANDE, A. *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*. Paris: PUF, 1968.
- LORENZ, H. *The Brute Within*. Appetitive Desire in Platon and Aristotle. Oxford: Oxford Monographs, 2006.
- ROLAND-GOSSELIN, M. D. Le principe de l'individualité. In: _____. *Le "De ente et essentia" de S. Thomas d'Aquin*. Paris: J. Vrin, 1948.
- SCHOPENHAUER, A. *Die Welt als Wille und Vorstellung*. (1819). Trad. española: Madrid: Ed. Orbis, 1985.
- SIDGWICK, H. *The Methods of Ethics*. Indianapolis; Cambridge, 1981.
- STAMPE, D.W. The Authority of Desire. *The Philosophical Review*, July, 1987.
- VON WRIGHT, G. J. *The Varieties of Goodness*. London: Routledge, 1963.