

La ética de la vida buena del *filebo* ¿una ética pluralista?

Francisco Bravo
Universidad Central de Venezuela

I. ¿son pluralistas las éticas de la vida buena?

Quisiera asumir el título de este panel –«Pluralismo y éticas de la vida buena»– no como un tema, sino como un problema. ¿Son, o al menos pueden ser pluralistas las éticas de la vida buena (EVB)? Se trata, con toda evidencia, del pluralismo ético, que, en nuestra época, sigue –y a veces acompaña– al pluralismo político, el cual, por su parte, tiene sus más lejanos antecedentes en el pluralismo físico-ontológico de los presocráticos¹ e implica siempre algún tipo de pluralismo epistemológico². El ético intenta integrar una diversidad de intereses, dentro y fuera del sujeto moral. Dentro, atendiendo a las múltiples capacidades, tendencias y actitudes de dicho sujeto. Fuera, volviendo compatibles e incluso complementarios, no solo los intereses de los sujetos individual y social, sino también los de los múltiples sujetos sociales, con sus diversas concepciones y tendencias en torno a lo que es bueno y correcto. ¿Hacen, o al menos pueden hacer algo de esto las EVB? Recordemos que por EVB o eudaimonologías³ se entienden las éticas teleológicas, centradas en el bien supremo o fin último del hombre. Y tales han sido las éticas, desde que los griegos fundaron el ἠθικὸς λόγος como disciplina filosófica, hasta el siglo XVIII, en que la ética empieza a verse como el estudio de las reglas que hacen posible la convivencia humana en una sociedad pluralista⁴. Ejemplos emblemáticos de eudaimonologías son la socrático-platónica y la aristotélica. ¿Son estas pluralistas en alguno de los sentidos mencionados? De la aristotélica se ha dicho que «excluye desde el comienzo el fin particular»⁵, de lo cual podría inferirse que se inclina al colectivo y, por tanto, al pluralismo intersubjetivo. Pero también se ha sostenido que uno de sus fundamentos es de carácter individual-eudemonista⁶ y que, por tal razón, inclu-

1 Que reconocen como principios de todas las cosas una pluralidad de elementos: Anaxágoras, las homeomerías; Empédocles, los cuatro elementos; Demócrito, los átomos y el vacío.

2 Cf. J. Nubiola, «Pragmatismo y relativismo: una defensa del pluralismo», en: P. Martínez-Freire et al. (editores), *Universalismos, relativismos, pluralismos*, Themata, 27 (2001) 49-57.

3 Es el nombre que les da A. Shopenhauer en sus *Parerga und Paralipomena*, 1851.

4 Cf. L. Rodríguez Duplá, *Ética de la vida buena*, Bilbao, Ed. Desclée, 1998.

5 A. Heller, *Aristóteles y el mundo antiguo*, Madrid, Península, 1998, p. 326.

6 A. García Ninet, «La ética aristotélica. El problema de su fundamentación», en: *Estudios Filosóficos*, XLVIII, Salamanca, 1999.

so la amistad, la más social de las virtudes, aunque es, según Aristóteles, «lo más necesario para la vida»⁷, lo es sobre todo para la vida del individuo⁸. Pero junto a textos del estagirita que podrían hacer pensar en una ética individualista, hay otros que sugieren lo contrario. Baste esta aseveración de principio, al comienzo de la *Ética a Nicómaco*: «incluso si hay identidad entre el bien del individuo y el de la ciudad, de todas maneras es una tarea claramente más importante y más perfecta aprehender y salvaguardar el bien de la ciudad: porque el bien es, sin duda, amable incluso para el individuo aislado, pero es más bello y más divino aplicado a una nación o a los Estados»⁹. No olvidemos, por otra parte, que la posibilidad de una pluralidad de fines es mencionada en EN 1097a22-24¹⁰. En vista de esta pluralidad, implícita en la definición misma de εὐδαιμονία¹¹, en la dimensión política de la felicidad tal como Aristóteles la concibe y en los métodos que emplea para su construcción, podemos decir que la eudaimonología aristotélica, o es pluralista, o tiene tendencia a serlo.

Pero mi propósito es tratar de mostrar que es igualmente pluralista la que Platón desarrolla en uno de sus últimos diálogos, a saber, el *Filebo*¹². Creo, con T. Irwin, que «hay buenos motivos para suponer que Aristóteles está influido por el *Filebo*» y que este diálogo «es, por lo tanto, especialmente importante para entender la relación entre la teoría moral platónica y la aristotélica»¹³. Esta hipótesis es de algún modo compartida por G.H. Gadamer en *La ética dialéctica del Filebo*, destinada a «comprender mejor la ética aristotélica»¹⁴. Quisiera mostrar, por mi parte, que la eudaimonología del *Filebo* es estructuralmente pluralista por múltiples razones: por la actitud de sus interlocutores, por el método que emplea, por los principios en que se funda y por el contenido que asigna al bien de la existencia humana.

7 Aristóteles, EN 1155 a 4-5.

8 De ahí que, de los tres tipos de amistad que reconoce el estagirita (cf. EN 1156 a 7-19), las que nacen del interés y la utilidad serían directamente egoístas, y la nacida de la virtud, egoísta de manera indirecta (cf. A. García Ninet, «Aristóteles: Su análisis de la amistad como una manifestación de la perspectiva individualista de su ética», *A parte Rei*, Rev. de Filosofía, 52, julio 2007).

9 EN I, 1, 1094 b 7-10.

10 EN 1097a22-24: «Por consiguiente, si hay una cosa que sea el fin de todas nuestras acciones, ella será el bien realizable; y si hay varias, serán esas cosas».

11 EN, I, 7, 1098 a 17-18.

12 Cf. Bury, *The Philebus of Plato*, Cambridge, 1897, 1988, p. LXXX; L. Brandwood, *The Chronology of Plato's Dialogues*, Cambridge, 1990, p. 250; R.A. Waterfield, «The place of the *Philebus* in Plato's Dialogues», *Phronesis*, 25 (1980) 270.

13 T. Irwin, *La ética de Platón*, Trad. de A.I. Stellino, México, UNAM, 2000, pp. 522-523.

14 H.G. Gadamer, *L'éthique dialectique de Platon*, trad. de l'alemand par F. Vatan y V. von Schenk, Le Méjan, Actes Sud, 1994, 321.

II. Pluralismo y diálogo genuino

Los intérpretes coinciden en que el problema fundamental del *Filebo* es el de saber cuál es el bien esencial (τὸ ἀγαθόν) de la existencia humana. Dos candidatos optan a este título¹⁵ desde el comienzo: la vida de placer (ἡδονή: 11b5), defendida por Filebo y Protarco, y la vida de pensamiento (τὸ φρονεῖν: 11b7), sostenido por Sócrates. Notemos, sin embargo, que el portavoz de Platón no identifica el bien con el pensamiento¹⁶, sino que se limita a sostener la superioridad de este sobre el placer. Además, no pretende que el pensamiento sea el bien «para todos los vivientes» (11b5), sino solo para quienes son «capaces de participar en él» (11c1-2). Estos dos hechos implican, en él, si no indiferencia, sí una prudente independencia con respecto al candidato que defiende. A estos hechos se añade el objetivo que asigna al debate: no el triunfo de un candidato sobre el otro, sino que sus defensores «lleguen a la verdad del modo que sea» (11c10). Sin duda por ello ha renunciado a proseguir el diálogo con Filebo, un hedonista dogmático que no está dispuesto a hacer concesiones. Como observa Gadamer, el retiro de Filebo marca un viraje en la conversación y prepara «una primera etapa hacia la instauración de un diálogo auténtico»¹⁷. Podemos, pues, decir con Gadamer que Sócrates vela de entrada por «crear las condiciones de un diálogo positivo, asegurándose de que su interlocutor se halle expresamente dispuesto a una confrontación honesta y objetiva de las tesis en presencia». Es, a todas luces, la primera condición para avanzar hacia un verdadero pluralismo ético. En concordancia con ella, Sócrates empieza asumiendo su postura como una simple hipótesis; y así considera también la de su oponente. A partir de ellas, los interlocutores se empeñarán en descubrir lo que importa a ambos: «una disposición y una condición del alma que sea capaz de asegurar la vida dichosa (βίον εὐδαίμονα: 11d6), no a todos los vivientes ni a tal o cual grupo humano, sino a todos los hombres (ἄνθρωποις πᾶσι: 11d5). Quieren, pues, asegurar lo que podríamos llamar el pluralismo de los destinatarios. Con él en mientes, replantean el problema del bien que se busca: ¿qué ocurrirá si descubren otra disposición del alma que sea superior (κρείττων τούτων: 11d11) a las enunciadas? Para mantener la continuidad del debate, tendrían que decidir con cuál de los dos candidatos iniciales se halla más emparentada (cf. 11e1). Así, sin excluir prematuramente a ninguno de ellos, los interlocutores abren el camino hacia un posible nuevo candidato, que terminará siendo una síntesis de los originarios. Pero antes, hay que fundamentar la exclusión de los primeros.

15 Los mismos aparecieron ya en *República* VI, 505 b 7, y allí Platón se negó ya a identificar el Bien con ninguno de ellos.

16 En la *República* (cf. 505b-d) rechaza esta identidad lo mismo que la primera. Cf. Irwin, *op. cit.*, p. 521.

17 Gadamer (*op. cit.*, p. 64) señala con razón que, a diferencia del *Gorgias*, el *Filebo* «no es un diálogo polémico en el que se trata de refutar un hedonismo dogmático».

III. Vida buena y principio de lo uno-múltiple

Y ante todo, la exclusión del placer aislado de todo conocimiento. Su defensor supone que ἡδονή es uno, alegando que todo placer es semejante a sí mismo (12e). Sócrates subraya, por el contrario, «cuán diverso es» (12c5-6). En efecto, aunque su nombre sugiere que es algo uno (ἓν τι), en la realidad de los hechos, ofrece «formas de todo tipo, y más bien contrapuestas entre sí» (12c7-8). Pero reconoce de inmediato que la ciencia que él defiende «corre la misma suerte» (13e6-7); que también las ciencias son «múltiples, y a veces desemejantes» (13e9-10). Protarco, decepcionado de esta primera «avería» (τι σαθρόν: 55c7) de su tesis, muestra, sin embargo, su satisfacción de que la proposición de su oponente «se ponga sobre la misma línea» (14a7). Ello indica —insiste Sócrates— que «la meta de nuestro debate no es que mi tesis triunfe sobre la tuya o la tuya sobre la mía, sino que ambos debemos militar al servicio de la verdad absoluta (τῷ δὲ ἀληθεστάτῳ)» (14b7-8). ¿Cuál es, empero, la avería común a las tesis en discusión? Que ambas, al identificar el bien con el placer o con el pensamiento, pasan por alto el principio ontológico según el cual, en todos los dominios de lo real, «los muchos son uno y lo uno es muchos (ἓν γὰρ δὴ τὰ πόλλα εἶναι καὶ το ἓν πόλλα: 14c8)» y que, en consecuencia, el proceso de identificación es ilegítimo mientras no se determine cuál de los muchos incluidos en el uno es el verdadero sujeto de la identificación. Es el principio de lo uno-múltiple, que, antes de que Platón lo reconozca como principio de lo real y del pensamiento, ha constituido un problema «coextensivo con la historia de la filosofía griega»¹⁸ misma. Según él, el placer, al igual que la ciencia, aunque «genéricamente uno» (γένει ἓν: 12e7), es específicamente múltiple (cf. 12e7-8 y 13e-14a). ¿Se identifican con el bien en tanto uno (en su dimensión genérica) o en tanto múltiple (en una o más de sus especies)? Lo que se averigua es «si lo que debemos llamar el bien es el placer o la ciencia o algún tercer pretendiente» (ἢ τι τρίτον ἄλλο εἶναι: 14b5). En vista de ello, Sócrates insiste en la necesidad de consolidar, mediante el mutuo acuerdo (δι' ὁμολογίας: 14c1), el principio según el cual «lo uno es múltiple e infinito (τό τε ἓν ὡς πολλά ἐστὶ καὶ ἄπειρα) y lo múltiple tan solo uno (τὰ πόλλα ὡς ἓν μόνον)» (14e4; cf. 14c8). No oculta las dificultades que entraña cuando se lo aplica a *hénadas* o unidades originarias como humanidad, boyunidad, belleza y bondad. Consciente de ellas, enuncia las paradojas de lo uno-múltiple, que constituyen uno de los pasajes más difíciles y controvertidos del *Filebo*¹⁹. En la imposibilidad de analizarlo aquí, me limitaré a señalar que, a mi modo de ver, su intelección exige el marco de la teoría de la «comunicación de los géneros» (κοινωνία τῶν γένων), desarrollada en el *Sofista* y omnipresente en el *Filebo*²⁰. Ella permite ver que el principio de lo uno-múltiple es inherente al

18 R. Hachforth, *Plato's Examination of Pleasure*, Cambridge, CUP, 1958, p. 17. Cf. *Filebo* 14c.

19 Cf. en particular 15a1-b8 y mis trabajos al respecto.

20 Cf. F. Bravo, «Ontología y ética en el *Filebo* de Platón», Sao Paulo, 2008 (en prensa).

ser y por tanto «a la esencia misma del discurso humano» (15d8, cf. 15d5) y que debemos recurrir a él para descubrir la naturaleza de la relación entre, por un lado, el bien humano y, por otro, el placer y el pensamiento.

IV. Pluralismo y método de la división

¿Cómo aplicarlo, sin embargo? ¿Cómo examinar la «identidad de uno y múltiple (ταὐτὸν ἓν καὶ πολλὰ: 15d4)» en estos candidatos al título de vida buena? Protarco postula una estrategia (μεχανή: 16a7) que se halle a su alcance. Sócrates declara entonces que, según él, no hay camino (ὁδος) más bello que «aquél del que ha estado desde siempre enamorado (ἐραστής: 16bc)»; es —dice— «un don de los dioses a los hombres (θεῶν μὲν εἰς ἀνθρώπους δόσις: 16c5)», «fácil de mostrar, pero muy difícil de practicar» (16c1-2). La mayoría de los intérpretes lo identifica con el método de la recolección y la división (MRD), que se identifica, según varios intérpretes, con la última dialéctica de Platón²¹. Es el recurso metodológico que corresponde al principio ontológico de lo uno-múltiple. En efecto, «puesto que [según este principio] todo cuanto decimos existir está hecho de uno y múltiple y contiene en sí mismo, originariamente asociados, el límite y lo ilimitado» (16c9-10), hay que buscar, en toda pluralidad, «una forma única (μίαν ἰδέαν παρὰ πάντος: 16d1)» —una hénada²²— y examinar si ella contiene dos o más componentes (μόναδες). Y lo mismo en cada uno de los componentes resultantes. Es lo que hace el «método divino», en su doble movimiento ascendente (recolección) y descendente (división). No parece, pues, aventurado decir que al principio ontológico de todo pluralismo —a saber, el principio de lo uno-múltiple— corresponde, en la perspectiva platónica, el método naturalmente pluralista de la recolección y la división. Gadamer se refiere a él como «teoría de la dialéctica», sosteniendo que esta sirve, no solo para el conocimiento de lo real, sino también «para fundar la posibilidad de un auténtico acuerdo dialógico»²³. Esta doble función se pone en evidencia en las que podemos considerar como las «reglas» del «método divino». La primera, relativa al proceso de recolección (συναγωγή), prescribe «unir lo que se halla desunido e imponerle, en la medida de lo posible (κατὰ δύναμιν), la impronta de una naturaleza única» (25a3-4). Su correcta aplicación exige que no se busque la unidad a la ventura (ὅπως ἂν τύχωσι: 17a1), yendo a ella de inmediato (εὐθύς: 18b1), sino que se establezca antes «cierta pluralidad (τινα πλῆθος 18b2)», de la cual se ascenderá a otra más restringida, hasta llegar a la unidad

21 Cf. F. Bravo, «O método da divisão e a divisão dos prazeres no Filebo de Platão», in H. Benoit, *Estudos sobre o diálogo Filebo de Platão*, Ijuí, Editora Unijui, 2007, pp. 13 ss.

22 Cf. *Fil.* 15a6.

23 Gadamer (1994) 176.

originaria. No se pretenderá, pues, haber llegado a la unidad sin superar todas las pluralidades, cada vez más restringidas, que conducen a ella (cf. 18b3). Y una vez alcanzada, hay que iniciar el descenso que permitirá reconocer la pluralidad, examinando si la *hénada* contiene dos, tres o más *mónadas* (16d3-4). Solo hay una manera de cumplir adecuadamente este descenso divisional (*διαίρεσις*): atenerse a las «articulaciones naturales»²⁴, no aceptando partes que no sean a la vez «todos naturales»²⁵. Es una exigencia que hay que cumplir con cada uno de los nuevos «todos naturales» progresivamente descubiertos, hasta ver que ya no pueden dividirse en otros, sino que se dispersan en la ilimitación ilimitada de los individuos (cf. 16d7). Vemos, al término de este ascenso y este descenso dialécticos que —como escribe Gadamer— «toda unificación de lo múltiple tiene como meta la multiplicación del uno, pero con la finalidad de transformar la pluralidad indefinida del punto de partida en una pluralidad determinada de unidades».

V. Dialéctica y búsqueda de la vida buena

¿Pero qué tiene que ver el MRD con la cuestión de saber «cuál de los dos —[placer o conocimiento]— hay que elegir (*ὁπότερον αὐτοῖν αἰρετέον*: 18e4; cf. 18d7)» como *definiens* de la vida dichosa? Desde el comienzo han reconocido los interlocutores que «cada uno de estos es uno» (18e6) y, sin embargo, múltiple. Ahora se preguntan cómo es cada uno **uno** y **múltiple** (*ἓν καὶ πόλλα*: 18e9), y cómo, en vez de ser múltiple de manera inmediata (*μὴ ἄπειρα εὐθύς*), realiza cada uno un número determinado (*τινά ποτε ἀριθμόν*) antes de terminar en la multiplicidad (18c9-19a2). Es una pregunta de carácter metodológico y es Protarco quien capta su sentido: lo que Sócrates pregunta es «si el placer tiene o no especies y cuántas y cuáles; y lo mismo con respecto al conocimiento» (19b2-4). Es, sin lugar a duda, una pregunta encaminada a aplicar el MRD a la determinación de la vida buena. El mismo Protarco destaca, en efecto, su importancia para «definir cuál es el más precioso de todos los bienes humanos» (19c6). Quiere, pues, saber si será Sócrates mismo quien efectuará la «división de los placeres y las ciencias» (20a6). Pero en vez de hacerla, este vuelve a la hipótesis de que «el bien no es ni el uno ni el otro (*οὐδέτερον αὐτοῖν ἐστὶ τἀγαθόν*), sino un tercero (*ἄλλο τι τρίτον*), diferente de los dos y superior a ambos (*ἕτερον μ᾽ ἂν τούτων, ἄμεινον δ᾽ ἀμφοῖν*: 20b7-8)». Es, en realidad, la defensa de esta

24 *Fedro* 265e1-2.

25 Cf. J. Moravcsik, *Plato and Platonism*, Oxford, Blackwell, 2000, p. 222.

26 Que sigue siendo una hipótesis parece desprenderse del hecho de que, antes de volver a enunciarla en 20b7-9, Sócrates invoca ciertos discursos oídos en sueño o despierto; una ficción frecuente cuando Platón quiere introducir una hipótesis. Cf. *Carm.* 173a, *Teet.* 201c-d, *Leyes* 800a, 960b y A. Diès, *Platon Philèbe*, co. Budé, ad locum.

hipótesis²⁶, y no solo la refutación de las dos primeras, lo que ha querido preparar, al recurrir al principio de lo uno-múltiple y al método más adecuado para aplicarlo al examen de la vida buena. Dos pasos son aún necesarios para terminar de fundamentar esta hipótesis netamente pluralista o inclusiva²⁷ del bien humano: (1) determinar cuál es «la condición necesaria del bien (τὴν τῶγαθοῦ μοῖραν: 20d1)» en cuanto tal; (2) especificar cuál es el *tertium quid* que cumple esta condición. Parece que ambos pasos pueden darse sin recurrir al MRD. Y así lo declara Sócrates mismo: «creo que ya no tendremos necesidad de la división de las especies del placer» (20c). No ciertamente para mostrar cuál es el *tertium quid* que viene a reemplazar a los dos candidatos originales; pero sí, como vamos a ver, para construirlo, discerniendo las partes del placer y de la ciencia que han de entrar en él.

VI. Condiciones del bien y pluralismo ético

El examen de las «condiciones necesarias» del bien tiene como finalidad demostrar, negativamente, que ni el placer ni la ciencia tomados por separado cumplen con tales condiciones, y, positivamente, que solo las cumple la mezcla de ambos. ¿Cuáles son las condiciones en juego? Mirado en sí mismo, es decir, de manera formal, τὸ ἄγαθον es, ante todo, perfecto (τέλειον: 20d1) e incluso lo más perfecto (τελειώτατον: 20d3) de todo cuanto existe. Como tal, se basta a sí mismo (ἰκανόν: 20d4) y no requiere de nada. Estas características de perfección y autosuficiencia hacen que el bien propiamente dicho sea universalmente elegible y que todo ser consciente «lo persiga, tienda hacia él y se esfuerce por aprehenderlo y poseerlo» y, una vez alcanzado, «no se preocupe de ninguna otra cosa» (20d8-10). Los dos interlocutores llegan a un perfecto acuerdo en cuanto a estas tres condiciones formales del bien en tanto bien y están ahora preparados para aplicarlas a sus propios candidatos. ¿Las cumplen realmente? Protarco cree firmemente que lo hace la vida de placer independientemente de toda inteligencia (cf. 21a-b). Pero Sócrates le hace presente que, desprovisto de toda inteligencia, el cultor del placer por el placer no sabrá siquiera si se deleita o no se deleita (21b7-10), ni recordará si alguna vez lo hizo, ni podrá esperar hacerlo en el futuro (21c). ¿Es acaso digna de elección (αἰρετός: 21d3) una vida de esta índole? Protarco no puede menos que reconocer «la *fêlure du plaisir*»²⁸ y renunciar a su pretensión inicial. Pero Sócrates, empeñado en una ética genuinamente dialógica y pluralista, viene en ayuda de su interlocutor, señalando que la

27 Como «inclusiva» consideran también algunos intérpretes la concepción aristotélica de la vida buena. Cf. W.E.R. Hardie, *Aristotele's Ethical Theory*, Oxford, Clarendon Press, 1980, p. 23.

28 «La hendidura del placer», título que M. Dixaut da a una serie de estudios sobre el placer. Paris, J. Vrin, 2 vol., 1999, sin duda en alusión al εἶ τι σαθρόν de Filebo 55c7.

«vida de inteligencia» desprovista de todo placer no está en mejores condiciones que este último: «quiero saber –dice– si alguno de nosotros aceptaría vivir con todo el intelecto, toda la ciencia, toda la memoria posible, pero sin tener placer alguno, ni pequeño ni grande, ni ningún dolor, ni siquiera ser capaz de experimentar nada de eso» (21d9-e2). Protarco está ahora de acuerdo en que ninguno de estos dos géneros de vida aislados el uno del otro es elegible (αίρετός: 21e5). ¿Qué dirían, empero, de «la vida hecha de su mezcla (ἐξ ἀμφοῖν συμμειχθεῖς: 22a1)? Es el momento de proclamar definitivamente al *tertium quid* barruntado desde el comienzo. El examen muestra, en efecto, que solo él es «suficiente, perfecto y digno de elección (ἰκανὸς καὶ τετέλεος καὶ πᾶσι ἰαίρετός: 22b4-5), y los interlocutores están ahora de acuerdo en que el bien humano se identifica con la «vida mixta» (τοῦ κοινοῦ τούτου βίου: 22d1; cf. 22d6) de placer y pensamiento.

VII. Pluralismo y teoría de la composición

¿Cuál es, empero, el lugar de cada uno de estos en el seno de la vida mixta? Es una pregunta fundamental, desde el punto de vista del pluralismo ético del *Filebo*. La tendencia espontánea de los interlocutores es otorgar el más relevante a su candidato original. Pero la respuesta tiene que ser el fruto de un nuevo debate. Y este requiere nada menos que de una «nueva estrategia» (ἄλλης μηχανής: 22b7) metodológica. Aunque distinta del «método divino» (cf. 16a7), esta echa mano de él²⁹ y puede verse como su aplicación³⁰. La meta que se propone es dilucidar la naturaleza del mixto, en general, y poner las bases para la estructura de la vida mixta. Como dice W. Kühn³¹, ella traza «el cuadro conceptual en el que debe inscribirse la vida mixta de placer y pensamiento»; o como escribe Gadamer, ella constituye el «trasfondo ontológico» que le sirve de base³². Este cuadro y este trasfondo es una verdadera teoría de la composición o mereología³³, que el autor ha estado intentando en otros diálogos, principalmen-

29 Cf. 23c4, donde Sócrates propone que «dividamos en dos (διχῆ διαλάβωμεν) lo que actualmente existe en el universo; 23d1-2, donde se disculpa de extremar su recurso a las divisiones (κατ' εἶδη διυστας); 27c8, donde las da por cumplidas (ἐπειδὴ ταῦτα οὕτω διειλόμεθα).

30 Cf. S. Delcomminette, *Le Philèbe de Platon. Introduction à l'agathologie platonicienne*, Leiden/Boston, Brill, 2006, p. 202.

31 W. Kühn, «Quatre catégories cosmologiques employées en Ethique. *Philèbe* 23b-26d», en: M. Dixsaut, *La féture du plaisir*, Paris, J. Vrin, 1999, p. 92.

32 Gadamer, *op. cit.*, p. 200.

33 Cf. V. Harte, *Plato on Parts and Wholes. The Metaphysics of Structure*, Oxford, Clarendon Press, 2002, pp. 177-212. Según Harte (p. 13), tomada en general y literalmente, la mereología «means simply any theory of parthood or composition». Y así tomada, «Plato might be said to have a mereology, although he does not set about presenting it as such».

te en el *Teeteto*³⁴. No creo traicionar al texto si sostengo que, en el *Filebo*, esta teoría pone las bases ontológicas de su ética pluralista de la vida buena.

Sócrates empieza retomando el ya enunciado principio ontológico del Ilimitado y el Límite³⁵: «Dios, decíamos (...), ha revelado que hay, en todos los seres, lo ilimitado y el límite (23c9-10)». Divide, pues, πάντα τὰ νῦν ὄντα ἐν τῷ παντί (23c4), todo cuanto actualmente existe en el universo, primero, en Ilimitado y Limitante (23c9-10). A estas dos primeras especies añade una tercera, que es cierta mezcla (ἐν τι συμμισγόμενον: 23d1) de ellas, y una cuarta, que es la causa de esa mezcla (τὴν αἰτίαν: 23d7). ¿Cómo tiene lugar esta última? Esta pregunta, fundamental para la intelección y la construcción de la vida buena, es respondida en varias etapas. En la primera, Sócrates determina la naturaleza de los tres primeros principios. Sujetos, lo mismo que todo lo demás, al principio de lo uno-múltiple, cada uno es, en consecuencia, «uno y muchos» (ἐν καὶ πόλλα: 23e6). Es, en efecto, obvio que hay múltiples ilimitados (frío, caliente, alto, bajo, grande, pequeño), pero todos llevan «la impronta de una naturaleza única (μίαν ἢ τινα φύσιν: 25a4), que es la capacidad de ser «más y menos» (μᾶλλον τε καὶ ἥττον: 24e7; cf. 25c9). En la misma línea, lo limitante es sin duda múltiple (igual, doble, triple, etc), pero también uno, pues lleva, en todos los casos, el sello de la conmensurabilidad, aportada por la introducción del número. Es un hecho que su combinación con lo ilimitado origina «ciertas generaciones» (γενέσεις τινάς: 25e4), que, al ser correctas (ὀρθή κοινωνία: 25e7), son generaciones buenas como la salud (25b8), la música (26a4) y las bellas estaciones (26b1). ¿Cuál es el sello ontológico de las múltiples mezclas de ilimitado y limitante, es decir, de lo limitado? ¿Qué es, en otras palabras, «lo que determina ontológicamente el modo de ser de toda mezcla»?³⁶. Para descubrirlo, debemos verlo en la perspectiva de la producción, pues se presenta como el producto de una combinación de indeterminado y determinante (cf. 16c9). ¿Cuál es ese producto? No otro que el ser mismo de la cosa, de tal modo que toda mezcla de ilimitado y limitante es ser y —como concluye Gadamer— todo «ser es mezcla»³⁷. El ser no se da sin mezcla. Vista como proceso, la mezcla es **advenimiento al ser** (γένεσις εἰς οὐσίαν: 26d9), mediante la limitación que el limitante (πέρας) aporta a lo ilimitado (ἄπειρον) para hacerlo limitado (τὸ μεῖκτον:

34 Cf. *Teet.* 203a-205e.

35 Cf. 16c9-10: «todo lo que puede decirse existir está hecho de uno y múltiple y contiene en sí, originariamente asociados, el límite (πέρας) y la ilimitación (ἄπειρον)».

36 Gadamer (1994) 200.

37 Gadamer (1994) 200. Curiosamente, a esta tesis se acerca, en cierto modo, una de las proposiciones fundamentales de Teilhard de Chardin: «ser más es unirse más». Cf. *Le Phénomène Humain*, Paris, Éditions du Senil, 1955, p. 25; F. Bravo, *La vision de l'histoire chez Teilhard de Chardin*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1970, pp. 249-272.

27d1; cf. 22d6, 25b5, 61b6); vista como resultado, la mezcla es el ser advenido (γεγεννημένη οὐσία: 27b8)³⁸.

¿Redúcese, empero, la mezcla-ser o el ser-mezcla a la suma de ilimitado y limitante?³⁹ Tengamos presente que, en la teoría platónica de la composición, el todo es más que la adición de sus partes⁴⁰. Además de los elementos materiales que son lo ilimitado y lo limitante, la mezcla requiere ciertos elementos formales que le confieren la estructura que le es propia. Los especificaremos al examinar la mezcla de placer y conocimiento. Añadamos, antes de ello, que la mezcla, por darse como resultado de un proceso de producción, requiere una causa productora o eficiente, pues es ley del ser que «todo lo que se genera se genera por acción de una causa» (πάντα τὰ γιγνόμενα διὰ τινὰ αἰτίαν γίνεσθαι: 26e3). Como causa eficiente (cf. 26e6-8), difiere de lo causado, vale decir, de la mezcla. En la aplicación cosmológica de la ontología de los cuatro principios, Sócrates la identifica con el intelecto (cf. 28c-31a), al que califica de «causa universal» (30e1; cf. 30c6), recordando con cierta solemnidad que los sabios de todos los tiempos lo han proclamado «rey de nuestro universo y nuestra tierra» (28c7-8). Protarco mismo se suma a quienes lo consideran como el «ordenador de todas las cosas» (28e2-3).

VIII. Los elementos de la vida mixta

Si el intelecto es causa de toda mezcla (τοῦ πάντων αἰτίου: 30e1), lo es también de la «vida mixta, mezcla de placer y conocimiento» (27d1-2). ¿Cuál es, empero, el lugar de estos elementos dentro de ella? ¿Cómo se relacionan entre sí y con el todo del que son partes? ¿Cuál es, en suma, la estructura de esta mezcla? Para saberlo, hay que volver a preguntar «de qué manera es cada uno uno y muchos» (18e8), es decir, a la cuestión de sus especies, que pareció quedar relegada al concluir que el bien no es ni ἡδονή ni φρόνησις sino τι τρίτον, un tercero, distinto de ellos y superior a ellos (20b7-9). Lejos de relegarla, los interlocutores retoman el MRD para descubrir las especies del placer (cf. 31b-

38 Dudo que R. Hackforth (*Plato's Examination of Pleasure*, Cambridge, CUP, 1958, p. 49, n. 2) y G.M.A. Grube (*Plato's Thought*, London, 1935, p. 303) tengan razón al restarle «significación ontológica» a las frases γένεσις εἰς οὐσίαν ἢ γεγεννημένη οὐσία en este contexto. Aunque οὐσία recibe varios usos (por ejemplo, el de fortuna en 48e2), aquí se trata de la marca distintiva del mixto. Esta no es otra que el ser de las cosas, sea que este se considere *in fieri* (γένεσις εἰς οὐσίαν) o como un *factum esse* (γεγεννημένη οὐσία). Este se da, en todos los casos, como producto de la mezcla de ἄπειρον ἢ πέρας. Una significación similar parece tener οὐσία en *Phil.* 32b3, en relación con el ser del placer, y en 54c3, 54a5, a6, a8 y 54d5, como opuesto a γένεσις.

39 Cf. Gadamer, *op. cit.*, p. 204.

40 Cf. V. Harte, *op. cit.*, pp. 89 ss.

52d)⁴¹ y de la ciencia (55c-59d). Imposible referirnos a ellas, en los límites de esta exposición⁴². Recordemos tan solo que el propósito de esta búsqueda es descubrir en cada uno de ellos «lo más puro por naturaleza (ὅτι καθαρώτατόν ἐστ' αὐτῶν φύσει: 55c8)» y «mezclar las partes que contienen el máximo de verdad (μέρεσιν ἀληθεστάτοις)» (55c9-10). Tales son, por un lado, los placeres puros⁴³, es decir, los exentos de todo dolor, únicos que son placeres reales y verdaderos, y, por otro, las ciencias en su conjunto.

IX. La construcción pluralista de la vida buena

Una vez descubiertas las especies del placer y de la ciencia con ayuda del MRD, los interlocutores se perciben a sí mismos «como fabricantes (δημιουργοί) ante unos materiales de construcción (δημιουργεῖν τι)» (59e1-2). Se disponen, pues, a «emprender esta mezcla (μειγνύναι ἐπιχειρετέον: 59e5)» largamente preparada en el dominio teórico. Ya han concluido, en efecto, que, desde el punto de vista ético, «no hay que buscar el bien en una vida sin mezcla (ἐν ᾧ ἀμείψῃ βίῳ), sino, por el contrario, en una vida mezclada (τῷ μεικτῷ)» (61b5). A una conclusión parecida llegó el Extranjero del *Sofista* en el plano lógico-ontológico al proclamar que «el discurso (λόγος) nos ha nacido de la mutua combinación de las formas (διὰ ἰ ἀλλήλων τῶν εἰδων συμπλοκήν)»⁴⁴. Propone, pues, Sócrates que se esfuercen por construir una «vida mixta bien mezclada, no una mal mezclada» (61b8-9). Se refiere, con toda evidencia, a los elementos formales de la mezcla, que son los que le confieren la estructura que le es propia. Éstos son tan decisivos para «mezclar lo mejor posible (ὡς κάλλιστα συμειγνύναι: 61c7-8)», que los interlocutores sienten la necesidad de invocar la ayuda de los dioses (61b11-c2).

Su atención va ante todo a los elementos **materiales** de la mezcla, a saber, el placer y el conocimiento. Lo primero que han de evitar es mezclar «toda especie de placer con toda especie de sabiduría» (61d1-2). Su clasificación les ha mostrado que hay «placeres más verdaderos que otros y artes más exactos que otros» (61d7-8). Lo más prudente será, pues, mezclar ante todo «las secciones más verdaderas de unos y otros» (61e6-7) y ver a continuación si hacen falta las «menos verdaderas (61e9)». La meta es «que nuestra vida sea una vida (ὅποσοῦν

41 Dividiendo los placeres en mezclados (con el dolor) o irreales y falsos, y puros, que son placeres del alma sola y los únicos reales y verdaderos.

42 Cf. F. Bravo, «O método da divisão e a divisão dos prazeres no *Filebo* de Platão», en: H. Benoit, *Estudos sobre o diálogo Filebo de Platão*, Ed. Unijul, 2006, pp. 11-37; E. Benitez, «La classification des sciences», en: M. Dixsaut, *La félicité du plaisir*, Paris, J. Vrin, 1999, pp. 337-364.

43 Cf. *Fil.* 52c2, 53c1, 62b2, 3; 62c7, 62e3, 66e5.

44 *Sof.* 259e5-6: διὰ γὰρ τὴν ἀλλήλων τῶν εἰδων συμπλοκήν ὁ λόγος γέγονεν ἡμῖν.

ποτε βίος: 62c5)», es decir, una vida realmente humana. En vista de ella, terminan incluyendo las ciencias menos exactas y también los placeres menos puros pero necesarios para vivir (ἀναγκαῖαι: 62e9, 10)⁴⁵. Se hace así manifiesto que el pluralismo que se busca en nuestro diálogo tiene entre sus criterios fundamentales la integridad de la vida humana, pero sin sacrificar la autenticidad del bien buscado. Por eso, después de asegurar los ingredientes **materiales** que constituyen la vida buena, Sócrates y Protarco concentran su atención en los elementos **formales**, que van más allá de la suma de esas partes y garantizan que la vida mixta de placer y pensamiento sea una vida buena. El más precioso de todos (τιμιώτατον: 63c5) y el que más que ningún otro es la causa (μάλιστα αἴτιον) de su atractivo universal (64c6-7, d3-4) es la **medida** (μέτρον: 64d9): «privada de medida y proporción, toda mezcla, sea la que fuere y se componga como se componga, corrompe a sus componentes y se corrompe ante todo a sí misma» (64d9-11). Y es que no es aún una mezcla (κρᾶσις) propiamente dicha, sino una mescolanza (τις ἄκρατος συμπεφυρμένη: 64e1), que representa «una real miseria para los seres en que se produce». La medida y la proporción traen consigo la **belleza** (τὴν τοῦ καλοῦ φύσιν: 64e6)». Y a ella se añade la **verdad** (ἀλήθειαν: 64e9), tan necesaria para una mezcla ontológica y éticamente relevante como la belleza y la medida. «Aquello a que no mezclamos la verdad –dice Sócrates– nunca podrá nacer realmente ni, una vez nacido, existir de verdad» (64b2-3). Son estos tres ingredientes formales –medida, belleza y verdad (cf. 65b8)– los que hacen que la mezcla de placer y conocimiento sea una mezcla éticamente buena (διὰ τοῦτο ὡς ἀγαθὸν ὄν τοιαυτὴν αὐτὴν γεγρονέναι: 65a4-5). Un minucioso examen de estas propiedades muestra que ellas se emparentan más con el intelecto que con el placer (cf. 65c-66a). Y es por eso que, en la estructura final de la vida buena, los grados más altos corresponden, en este orden, a la medida (66a7), a la belleza (66b1) y a la verdad (66b4-5); el cuarto pertenece al intelecto (66b8-c2) y el quinto a los placeres puros (66c4-6), acompañados de los que son necesarios para la vida humana. Este pluralismo de elementos materiales y formales unidos en un solo todo, constituye ante todo el bien supremo del sujeto moral individual, pero también está llamado a traducirse en bien del sujeto moral social. En ambos niveles, la vida buena es un placer que piensa y un pensamiento que se deleita con medida, belleza y verdad.

45 Cf. *Fil.* 62a-b y *Rep.* 558d.