

El método de la división y la división de los placeres en el *Filebo* de Platón

Resumen

Sostengo, en este artículo, que el método de la división, considerado por algunos como la dialéctica platónica del último período, tiene plena vigencia en el *Filebo* y es aplicado principalmente a la clasificación de los placeres. Incluido en el género de lo mixto de Ilimitado y Límite, el placer se divide en las dos principales especies de los placeres mezclados (de placer y dolor) y los placeres puros (exentos de dolor), que son, según Platón, los únicos placeres reales y verdaderos y entran, juntamente con el conocimiento, en la constitución de la vida humana buena.

Palabra clave: método, división, clasificación, placer, mezclado, puro.

Abstract

I maintain, in this paper, that the method of division, which some scholars think over as constituting the platonic dialectic of the last period, is fully in force in the *Philebus* and is mainly applied to the classification of pleasures. Belonging to the genus of the mixture of indeterminacy and limit, the pleasure main species are those of mixed (with pain) and unmixed ones. Unmixed pleasures are the only which Plato considers as real and true pleasures and forming, alongside with knowledge, the human good life.

Key-words: method, division, classification, pleasure, mixed, unmixed.

* Universidad Central de Venezuela. Escuela de Filosofía

1. Algunos sostienen que el método de la división (MD) se identifica con la dialéctica platónica del último período¹. Y así parece sugerirlo Platón mismo al declararse, en el *Fedro* (266b3-4) y en el *Filebo* (16b6), «enamorado (ἐραστής)» de este método, y al llamar «dialécticos» (διαλεκτικούς²) a los expertos en su manejo. Lo mismo insinúa en el *Sofista*, (253d1-3), afirmando que la división por géneros (τὸ κατὰ γένη διαιρεῖσθαι) es «obra de la ciencia dialéctica» (τῆς διαλεκτικῆς ... ἐπιστήμης); y en el *Político*, advirtiendo que, al utilizar el MD para definir al político, no lo hace en vista de este personaje (ἔνεκα αὐτοῦ τούτου), sino para «llegar a ser mejores dialécticos en todos los dominios (τοῦ περὶ πάντα διαλεκτικωτέρος γίγνεσθαι)³. Pero no faltan los que niegan que este método tenga en el último Platón la importancia que se le atribuye. Para P. Shorey⁴, el autor del *Político* y el *Sofista* se ha divertido haciendo un método formal e incluso formalista de un procedimiento natural en filosofía. G. Ryle va más lejos cuando dice que esta construcción «tipo Linneo» es ajena a la filosofía, y que Platón nunca le dio importancia como instrumento filosófico⁵. Acaso se funda en la autocritica de Platón en el *Político* y en la crítica de Aristóteles en *Primeros Analíticos*: según el Estagirita, el método platónico de la división no pasa de ser un ἀσθενὴς συλογισμὸς⁶, un silogismo impotente, que da por demostrado lo que hay que demostrar. J. Stenzel replicará oportunamente que tampoco la división aristotélica resuelve este problema y que, en todo caso, «a través de toda su lógica, (Aristóteles) construye sobre los resultados de»⁷ su maestro. Ya W. Lutoslawsky sugirió, en el siglo XIX, que «es muy posible e incluso probable que la teoría aristotélica del silogismo fuera

¹ «La dialéctica —escribe A.C. Lloyd (*Classical Quarterly*, NS II, 1-2, p. 105)— significa siempre el descubrimiento de lo Uno en lo Múltiple, y en los últimos diálogos, éste se realiza mediante la recolección y la división». Cf. Hackforth (1958) 26; Gulley (1962) 114 ss; Bravo (1985) 172.

² *Fedr.* 266 c 1, 8.

³ *Pol.* 285 d 6-7.

⁴ P. Shorey (1923) 49 ss.

⁵ G. Ryle (1966) 141. Fundándose en otras razones que analizaremos más adelante, Trevaskis (1999); 42, sostiene que el MD no constituye «la última dialéctica de Platón».

⁶ *An. Pr.*, I, 31, 46 a 32. Cf. Bravo (1985) 192.

⁷ J. Stenzel (1940) 91.

más que preparada»⁸ por el método platónico de la división.

2. No intento zanjar en este debate, ni hacer una defensa de la división platónica, como la emprendida por J.L. Ackrill⁹. Se identifique o no con la dialéctica del último periodo¹⁰ y sea o no un ἀσθενής συλλογισμός, sigue siendo importante explicar por qué Platón reitera en el *Filebo* su «amor» por este método justo cuando se propone determinar la relación entre placer, intelecto y vida buena. ¿Se refiere a él teóricamente en las páginas 16-17 de este diálogo? Y si lo hace, ¿qué fundamentos, metas e índole que le atribuye? Sólo después de responder a estas preguntas podremos averiguar si luego lo aplica adecuadamente al análisis del placer y con qué resultados.

3. Después de plantear la problemática de 15b1-8, a la que luego nos referiremos, Sócrates parece dar a entender que, para solucionarla, «no hay ni podría haber camino más bello (καλλίων ὁδός) que aquél del que estoy – escribe- desde siempre enamorado (ἦς ἐγὼ ἐραστῆς μὲν εἰμι αἰεί)»¹¹. Pero no deja de lamentar que, huyéndole ya muchas veces (πολλάκις δέ με ἤδη διαfigoàsa), le ha dejado «sin guía ni salida (ἔρημον καὶ ἄπορον κατέστησεν)»¹². Con esta confesión señala la dificultad de su manejo, pero también la necesidad de emplearlo en uno de los momentos cruciales del desarrollo de su teoría ética. Creo que por ello pasa a exponer, en las páginas 16-17, lo esencial de su estructura: su marco ontológico, los principios que lo fundamentan y las reglas que aseguran su aplicación adecuada.

⁸ W. Lutoslawsky (1897) 464. En el siglo XX, este punto de vista ha sido renovado por Stenzel (1940) 91, Le Blond (1939) 295 y Goldschmidt, (1947) 89, entre otros.

⁹ Ackrill (1970) 372-392.

¹⁰ Rowe (1999) 12 cree que «la dialéctica en el sentido socrático del término (...) forma parte integrante de la concepción platónica de la filosofía». Y aunque él mismo sostiene que en el *Fedro*, modelo, según él, para la comprensión del *Filebo*, la dialéctica (socrática) es «el arte de la discusión filosófica» (p. 15), intérpretes como Frede (1993) LXXI la identifican con el ἔλεγχος en tanto refutación.

¹¹ Fil. 16 b 5-6.

¹² Fil. 16 b 6-7.

¿Pero las páginas 16-17 se refieren realmente a la διαίρεσις, como parece indicarlo la alusión casi literal de *Filebo* 16b5-6 a *Fedro* 266b3, donde este método es expuesto *in extenso*? Así lo cree la mayoría de los intérpretes, aunque lo niegan otros como J. Burnet¹³, M. Vanhoutte¹⁴ y Trevaskis¹⁵. J. Stenzel opina, entre los primeros, que en *Filebo* (15d, 16c y 17a), la división alcanza importancia por sí misma y «deja en segundo plano la obtención de definiciones»¹⁶. No falta la línea exegética intermedia. C. Rowe¹⁷, por ejemplo, en su intento de explicar el *Filebo* con ayuda del *Fedro*, sostiene que el método expuesto en las páginas 14b-20a del primero es utilizado sólo de manera muy limitada para la división de «todo cuanto existe» y de ninguna manera para la división de los placeres y las ciencias¹⁸. Y atribuye este pretendido hecho a la «conversión» de Protarco a la causa socrática del intelecto. Supone, según parece, que el único objetivo del MD en el *Filebo* es demostrar que el placer no es el bien supremo. Trataré de mostrar que, por encima de ello, sirve principalmente para determinar el **lugar** del placer y del conocimiento en la constitución de la vida buena. Limitándose a las páginas 16-17 de este diálogo, M. Vanhoutte cree que el tema allí expuesto no es el método de la división, sino algún otro. J.R. Trevaskis se esfuerza por precisar cuál. Empieza, pues, apoyándose en R. Hackforth, quien cree que las páginas 16-18 se ocupan ciertamente de la διαίρεσις, pero que sus tres ilustraciones¹⁹ «son más desorientadoras que provechosas». En vez de recordar que todos los ejemplos de algún modo claudican, concluye que el método de la división «de ninguna manera es ilustrado con propiedad en las páginas 17-18»²⁰ del *Filebo*. Y añade otros

¹³ Burnet (1914) 327-329.

¹⁴ M. Vanhoutte (1956).

¹⁵ Trevaskis (1960) 39-44.

¹⁶ J. Stenzel (1940) 140.

¹⁷ Rowe (1999) 23 y 22; cf. 16.

¹⁸ Rowe (1999) 17.

¹⁹ Trevaskis (1960) 39. Las ilustraciones en cuestión son la de las letras (ἐν τοῖς γρ ἁμμασιν· 17a8ss), la del sonido (fwn): 17c1ss) y otra vez la de las letras (ἐν τοῖς γράμμασιν· 18b3ss).

²⁰ Trevaskis (1960) 39.

dos argumentos que llevarían a la misma conclusión. En primer lugar, la «ausencia casi completa», en *Filebo* 16-18, del lenguaje que es característico de este método en *Fedro*, *Sofista* y *Político*. Faltarían, en particular, los términos *μέρη*, *διαιρεῖν*, *τέμνειν* y sus cognados. La única excepción sería el verbo *διήρει*, en 18c3. Trevaskis parece olvidar que la expresión *μετὰ διαιρέσεως* (15a7) interviene nada menos que en la frase con que Sócrates se refiere al tipo de unidades (*περὶ τούτων τῶν ἐνάδων* 15a6) a cuyo propósito «el inmenso esfuerzo de la división genera controversia». Los términos de esta controversia son formulados inmediatamente después. Además, poco antes, en 14e1, es decir, en un contexto igualmente inseparable de 16-18, ha utilizado la expresión *μέρη διελῶν* (dividiendo las partes), donde interviene, no sólo *διελῶν*, participio aoristo 2 de *diairen*, sino también el término divisional *μέρη*. En 20a5 aparece además *διαιρετέον*, en esta significativa frase que Protarco dirige a Sócrates: «a ti toca, pues, considerar si debes dividir tú mismo las especies del placer y de la ciencia». En 23d2, Sócrates mismo teme hacer el ridículo, «dividiendo por especies una y otra vez (*ἰκανῶς κατ'εἶδη διστάς*²¹)». La forma de obligación *διαιρετέον* vuelve a ocurrir en 49a8; y poco después, en 49b6, se da el imperativo *διελε*. En cuanto a *μέρη*, este término divisional se da, como hemos visto, en 14e1, pero también en 12e7-8, a propósito de las figuras, cuyo conjunto es genéricamente uno (*γένει μὲν ἔστι πᾶν ἓν*), pero cuyas partes son, respecto de otras partes (*τὰ δὲ μέρη τοῖς μέρεσιν*), absolutamente contrarias o marcadas por una infinidad de diferencias; y en 30b6, con respecto a las porciones de los primeros principios repartidos en el universo. Tampoco falta el verbo *τεμνεῖν*, aunque no ocurre en 16-18 sino en 48d4: *πειρῶ δὴ αὐτὸ τοῦτο τριχῆ τεμνεῖν* (trata de dividir esta misma en tres) y en 49a9: (*πῶς οὖν τέμνομεν δίχα*; ¿cómo dividimos en dos?). No es, pues, exacto decir que falta en el *Filebo* (particularmente en 16-18) el lenguaje característico del MD. Trevaskis sostiene, además, que falta, en el cuerpo del diálogo, el uso ostentoso que el *Sofista* y el *Político* hacen de este método: ni la distinción de tres géneros de vida (20ess, 43c-d) –argumenta– ni la de de tres

²¹ *Διστάς* es participio presente de *δίστημι*, que significa, análogamente a *diairen*, separar o distinguir.

tipos de placeres falsos (38a) se hace abiertamente con su ayuda. Tal vez no haya un uso ostentoso, sino pudoroso, pero sí insistente. A propósito de la división de «las cosas que ahora existen en el universo», confiesa, en efecto: «acaso soy un ridículo (γελοῖός τις) al dividir y enumerar por especies con tanta insistencia (ικανῶς κατ'εἶδη διατάξ καὶ συναριθμούνας). Pero no deja de hacerlo. Ya Protarco ha preguntado, y ostensiblemente, si será el mismo Sócrates quien haga la «división de las especies del placer y de la ciencia» (20a6). A este método recurre, pues, el protagonista del *Filebo* al proponer que «dividamos en dos todo lo que ahora existe en el universo» (23c5) y al proponer la división de la ignorancia (49a8 y 49b6). E. Benítez²² ha señalado, por otra parte, que, de las 36 ocurrencias de ἐπιστήμη en el *Filebo*, 26 se dan en el contexto de las divisiones de los placeres y las ciencias. Pese a ello, Trevaskis concluye que el método desarrollado en *Filebo* 16-17 no es el específico de la **división** sino el de la **clasificación** «en un sentido más amplio»²³. Es una conclusión un tanto curiosa, pues la clasificación, como la definición, no es un **método**, sino el **resultado** de la aplicación de un método. Trataré de mostrar que, en el *Filebo*, hay ante todo una exposición teórica del MD. Luego, que esta teoría es aplicada con propiedad en el análisis del placer.

4. La exposición teórica es ocasionada precisamente por la necesidad de dividir el placer (τὴν τοῦ χαίρειν· 11δ8), que Filebo y Protarco identifican con el bien. Para refutar esta identificación, Sócrates invoca el principio de lo uno y de lo múltiple: por un lado, el nombre de esta disposición sugiere algo uno (ἓν τι· 12c7); por otro, la experiencia dice que es variopinto (ποικίλον· 12c5) y ofrece toda suerte de formas (μορφὰς δὲ δήπου παντοίας· 12c7-8) desemejantes (ἀνομοίους ἀλλήλαις· 12c8) e incluso contrarias (ἐναντίας· 13a4) entre sí. Platón ha podido aprovechar de la ocasión para señalar que el placer no es uno por su nombre, como lo ha reconocido ya en el *Protágoras*

²² Benítez, (1999) 340.

²³ Trevaskis (1960) 42. Este autor cree que es posible que Platón haya abandonado su «primer entusiasmo indeterminado» por la división y asumido «a more modest role subordinate to classificatory analysis as a whole».

(337c). En el *Filebo* lo designan, no sólo ἡδονή²⁴, el más común de todos sus nombres²⁴, sino también τέρψις²⁵, τὸ χαιρεῖν²⁶, χαρά²⁷, etc.²⁸ ¿Qué hay, pues, de idéntico entre los placeres (τί οὖν δὴ ταῦτόν: 13b4) que hace de ellos una unidad y permite a Protarco identificarlos con τὸ ἀγαθόν (13b5) y a quienquiera con el placer en sentido estricto? Pero Protarco no entiende cómo un placer no sería idéntico a otro placer, es decir, a sí mismo (12e1). Y es que no alcanza a distinguir entre identidad genérica y específica, y Sócrates le pone en guardia contra esta grave confusión (13a2-3). Cuando vea que la del placer que él tiene en mientes es una unidad puramente genérica, estará en capacidad de reconocer su variedad específica²⁹. Para ello, es indispensable que reconozca el *principium divisionis*. Es un principio naturalmente admirable (φύσει ... θαυμαστόν: 14c7) y que, sin embargo, fácilmente suscita controversias (ἀόδιον ἀμφισβητήσαι: 14c9). Es el principio según el cual, en todos los dominios de la realidad, «lo uno es múltiple e infinito (τὸ τε ἓν ὡς πολλὰ ἔστι καὶ ἄπειρα) y lo múltiple sólo uno (καὶ τὰ πολλὰ ὡς ἓν μόνον)» (14e4-5; cf. 14c8-9).

5. ¿Cuándo este principio suscita controversias? No al aplicarse al mundo del devenir. Por ejemplo, a Protarco, que es uno por naturaleza y, no obstante, muchas cosas contrarias entre sí (grande-pequeño, caliente-frío, etc.). La controversia surge cuando se lo aplica a unidades que son siempre idénticas a sí mismas; a *hénadas* (περὶ τούτων τῶν ἐνάδων: 15a6) tales como Hombre, Buey, Bello y Bueno. Cabe notar que es la única vez que Platón usa ἕνας³⁰ en el conjunto de sus escritos³⁰. Sócrates sostiene que es sobre estas unidades «sobre las que el gran celo, unido a la división, genera controversia (περὶ τούτων τῶν ἐνάδων καὶ τῶν τούτων ἢ πολλῆ σπουδῆ μετὰ

²⁴ Este término se repite 235 veces sólo en el *Filebo*.

²⁵ *Fil.* 11 b 5; cf. *Crat.* 419 d 1.

²⁶ *Fil.* 11 b 4, etc (hay 24 incidencias de este término sólo en el *Filebo*).

²⁷ *Fil.* 11 b 5, 19 c 7; cf. *Crat.* 419 c 7.

²⁸ Cf. Bravo (2003) 22: «Semántica del placer». Benitez (1999) 338 critica que pese a que Sócrates sabe que τὸ χαιρεῖν, ἡδονή y τέρψις no significan lo mismo, los incluya «en el mismo saco».

²⁹ Hackforth (1958) 15.

³⁰ Antes usan este término sólo Zenón (A 21: cf. DK, I, 252, 18 ss) y Arquitas (A 19: cf. DK, I, 429, 38 ss).

διαρέσεως ἀμφισβήτητις γίνεται)» (15a6-7). Es una observación crucial para determinar la presencia y la índole de la división en el *Filebo*. Entre las **hénadas** se halla también el placer, que es ἔν τι (12c7: cierta unidad), y el color y la figura, cuyos conjuntos son algo uno (ἔστι πᾶν ἔν 12ε7). Precisemos que la controversia acerca de ellas resulta de la conjunción del gran celo (ἡ πολλή σπουδή) que Platón ha puesto en el estudio de las **hénadas**, es decir, de las Formas, y de la división a que las somete en el último periodo. Es conocida la πολλή σπουδή que *República* dedica a la **hénada** del Bien y el *Banquete* a la **hénada** de la Belleza. Pero es un celo pacífico, sin controversia. Esta se desata cuando la spouda» recurre a la διαίρεσις, como se señala en la autocrítica del *Parménides* (129d-e): ¿cómo, por una parte, afirmar celosamente la existencia de estas unidades (ἔναδῶν), y, por otra, someterlas a la división y hacer de ellas una multiplicidad? En el *Filebo*, la controversia es aún más explícita y gira principalmente en torno a la **hénada** del placer.

6. No están de acuerdo los intérpretes sobre si en *Filebo* 15b1-8 hay dos³¹ o tres controversias. Adhiero a la lectura de tres, renovada y precisada hace poco por Fernando Muniz y George Rudebusch: ellos las ven separadas por las frases πρῶτον μὲν, εἶτα ψ μετὰ δὲ τοῦτ³² y reivindicán para sí (creo que con derecho) el mérito de haber solucionado el problema de la inteligibilidad de la segunda. Yendo un poco más allá que mis amigos, sostengo que los tres giran en torno, no a las «**hénadas**», que son, podríamos decir, las unidades en sí, anteriores a toda división³³, sino a las «**mónadas**» que son las especies en que se divide cada género. Por razones de tiempo, no me ocuparé de la tercera, relativa al problema de la participación de los sensibles en los inteligibles. La primera se refiere a la existencia misma de las **mónadas**

³¹ Como propuso en 1855 Badham y aceptaron luego Cherniss, Ross y Striker.

³² Muniz-Rudebusch, (2004) 3.

³³ D. Frede (*Philebus*, Göttingen, 1997, 119, n. 12, cit. par Muniz-Rudebusch (2004) 401) prefiere decir que 'hénada' connota la **unidad** del uno, mientras que 'mónada' connota la separación (*Alleinheit*) del uno respecto de otros unos, como resultado de la división. Una de las dificultades de 15b consiste en el tránsito de la una a la otra sin ninguna transición, dando la impresión, o bien de que 'hénada' y 'mónada' son estrictamente sinónimos, o bien de que el discurso sobre la segunda incurre en una μετάβασις εἰς ἄλλο γένους.

(μονάδας: 15b1). ¿Existen realmente? La segunda, que contiene la pregunta desconcertante del grupo e implica directamente el método de la división, se formula en estos términos: εἶτα πῶς αὐ ταύτας, μίαν ἐκάστην οὖσαν ἀεὶ τὴν αὐτὴν καὶ μήτε γένεσιν μήτε ὄλεθρον προσδεχομένην, ὅμος εἶναι βεβαιότατα μίαν ταύτην (15b2-4). Ante las múltiples traducciones de este texto, que son más que nunca otras tantas interpretaciones, propongo la siguiente, marcadamente literal: «y luego, ¿cómo estas (**mónadas**), siendo cada una de ellas eternamente **una e idéntica** y sustraída a la generación y a la corrupción, es sin embargo lo más sólidamente **una e idéntica**?». Es una pregunta desconcertante. Ch. Badham³⁴ fue el primero en plantear, en 1855, el problema de su inteligibilidad: tal como suena, «nada puede ser más absurdo»³⁵. Después, pese a que Badham mismo y muchos otros, incluida Dorotea Frede³⁶, han intentado volverla inteligible, «el problema de 15b – señalan Muniz y Rudebusch- se (ha mantenido) irresuelto»³⁷. La solución que proponen es la distinción entre **mónadas** (unidades específicas) y **hénadas** (unidades genéricas). Gracias a ella, el sentido de 15b2-4 puede expresarse en estos términos: «¿Cómo estas *mónadas* (es decir, especies como la de Hombre intemperante e temperante), siendo cada una siempre la misma y no estando sujeta ni a la generación ni a la corrupción (...), son sin embargo lo más firmemente *esta única hénada* (es decir, por ejemplo, el género Hombre)?»³⁸. Mientras que la primera controversia deja entrever el escepticismo de Protarco ante la existencia misma de **mónadas** como placer temperante e intemperante, la segunda expresa lo que es asombroso (θαυσμαστόν) «en relación con lo uno y lo múltiple (περὶ τὸ ἓν καὶ πολλα³⁹)» incluso cuando se acepta la existencia de las **mónadas** en el seno de las **hénadas**. ¿Qué es lo asombroso? Muniz y Rudebusch no lo dicen.

³⁴ Badham (1855).

³⁵ Badham, *The Philebus of Plato*, Cambridge, 1897, p. X, cit. por Muniz-Rudebusch (2004) 1.

³⁶ Frede, *Philebus*, Göttingen, 1997.

³⁷ Muniz-Rudebusch (2004) 398.

³⁸ Muniz-Rudebusch (2004) 403.

³⁹ *Phil.* 14d5, cf. 14c8-9.

No explican, en otras palabras, qué exactamente es lo que se pregunta, es decir, cuál es el sentido del problema al fin inteligiblemente planteado. Creo que, gracias a la distinción que ellos han logrado, podemos ver con más claridad que la pregunta se concentra en el adverbio interrogativo πῶς (cómo) y en el verbo εἶναι (ser). Si el sujeto de este verbo son las **mónadas**, es decir, especies como placer temperante e intemperante, y su predicado una **hénada**, es decir, un género como placer, el verbo ‘es’ no puede ser de identidad, sino de inclusión. Por tanto, lo que se pregunta es cómo es posible la inclusión de las **mónadas** en las **hénadas** o, con un lenguaje más netamente aristotélico, de las especies en el género. La solución del último Platón es ontológica y metodológica.

7. Desde el punto de vista **ontológico**, la inclusión de las **mónadas** en las **hénadas** es posible gracias a la κοινωνία τῶν γένων o comunicación de los géneros, establecida en el *Sofista*⁴⁰. No sólo los sensibles participan de las Formas, sino también las Formas de otras Formas. En la tercera ilustración del MD, el *Filebo* habla del nexo único (τοῦτον τὸν δεσμὸν: 18c8) que hace de las letras una unidad (ὡς ὄντα ἓνα καὶ ταῦτα: 18d1). Desde el punto de vista **metodológico**, la inclusión es posible gracias a la διαίρεσις, fundada en la κοινωνία⁴¹. Es lo que se desprende del vínculo entre 15b2-4 y 18e9-19a1. El segundo texto repite, en cierto modo, en registro metodológico, la misma pregunta que planteó el primero en registro ontológico: «¿cómo es cada uno de ellos (a saber, el placer y la sabiduría) uno y múltiple y cómo, en lugar de ser de inmediato infinito, realiza cada uno de ellos un número determinado, antes de llegar a la infinidad?». Es, pues, lógico que *Filebo* 16-18 retome esta segunda condición, no para exponer en detalle el MD, ya expuesto en el *Fedro* y revisado en el *Político*, sino para destacar las condiciones fundamentales de su correcta ejecución. Platón sabe, en efecto, que, al no realizarlo bien (μὴ καλῶς ὁμολογηθέντα),

⁴⁰ Cf. *Sof.* 257 a 10; cf. 252 a ss, 253 b-e.

⁴¹ Cf. *Sof.* 253c-e.

este método causa toda suerte de embarazos (ἀπάσης ἀπορίας), pues destruye la unidad de las **mónadas** y *eo ipso* de las **hénadas**; mientras que, al cumplirlo como se debe (ἄν αὖ καλῶς), trae consigo toda clase de satisfacciones (εὐπορίας) (15c2-3). Sin duda por no realizarlo bien, Sócrates (sobre todo el joven Sócrates) se ha sentido muchas veces abandonado por este poderoso auxiliar (cf. 16b5-7). Pese a ello, sigue siendo para él «el método de investigación, descubrimiento y enseñanza» (16e3-4) por excelencia. *Filebo* 16-17 precisará los principios en que se funda y las reglas que garantizan su ejecución.

8. Los **principios** del MD subrayados por el **Filebo** son los siguientes:

(1) El principio de lo Uno y de lo Múltiple. Según él, en todos los dominios de la realidad, «uno es muchos y muchos es uno (ἔν γὰρ δὴ τὰ πολλὰ εἶναι καὶ τὸ ἓν πολλά· 14c8; cf. 14e3-4)». Es la primera condición de posibilidad del MD. El «es» en él en juego es el de identidad, de modo que, según él, **uno** y **muchos** son coextensivos entre sí y no se puede decir que se ha descrito adecuadamente el «uno» (la **hénada**) hasta que no se haya exhibido todos sus «muchos» (todas sus **mónadas** o especies), ni se puede exhibir todas las **mónadas** sin exhibir *eo ipso* la **hénada** que ellas conforman.

(2) El principio de lo Limitado y lo Ilimitado, que es una expansión del anterior. Según él, «todo cuanto existe está hecho de uno y múltiple y contiene en sí mismo, originariamente asociados, el límite y la ilimitación (πέρας δὲ καὶ ἀπειρίαν ἐν αὐτοῖς σύμφυτον ἔχόντων: 16c9-10). La división es posible sólo en virtud de esta simbiosis. Ella implica, a su vez,

(3) El principio de la **κοινωνία τῶν γένων** o comunicación de los géneros, analizada en el *Sofista* y suficientemente presente en el *Filebo*. Lo Ilimitado y el Límite, como hemos visto, se hallan «originariamente asociados» (ἐν αὐτοῖς σύμφυτον ἔχόντων: 16c10) y, en virtud de ello, hay, entre las letras del alfabeto, por ejemplo, un «nexo único (τοῦτον τὸν δεσμόν) que hace de ellas una unidad (ὡς ὄντα ἓνα καὶ ταῦτα πάντα ἐν ποιῶσα: 18c8-d2).

9. De estos tres principios lógico-ontológicos derivan lo que podríamos denominar las **Reglas de la división**⁴². He aquí las más importantes:

⁴² Cf. Bravo (1985) 188-191.

(1) «Unir todo lo que se halla desunido e imponerle, en lo posible (κατὰ δύναμιν), la impronta de una naturaleza única (μίαν ἐπισυνμαίνεσθαι τινα φύσιν)» (25a3-4) o de «una Forma única (μίαν ιδέαν· 16d1)»⁴³. Conciérne al proceso de recolección (συναγωγή⁴⁴), punto de partida de la διαίρεσις. Al cumplirla, no hay que buscar la, unidad «a la ventura» (ὅπως ἂν τύχῃσι· 17α1), o sea de modo puramente conjetural, como los sabios de hoy, sino, como exige *Fedro* 249c1, por inducción y abstracción.

(2) Una vez encontrada la Forma única, ver si hay, dentro de ella, dos o tres o cuantas sean (16d3-4). La división no es, pues, exclusivamente dicotómica (δίχα διαίρεσις). Pero tanto ella como la de otro tipo debe hacerse siguiendo las «articulaciones naturales»⁴⁵, como lo exige el *Fedro*; no puede, pues, aceptar partes (μέρη) que no sean a la vez especies (εἶδη).

(3) Repetir el mismo examen en cada una de las nuevas unidades, hasta ver no sólo que el uno primitivo es uno, múltiple o indefinido, sino «qué cantidad precisa alcanza» (ἀλλὰ καὶ ὅποσα· 16d6-7). La ilimitación de las **mónadas** o especies es, en efecto, finita, en contraste con la de los individuos que engloban, que es infinita.

(4) En cuanto a la «forma de lo infinito (τὴν δὲ τοῦ ἀπειροῦ ιδέαν· 16d7)» **infinito**, «no hay que aplicarla a la multitud (τὸ πλῆθος) antes de ver qué número total alcanza en el intervalo entre éste y lo uno (τὸν μεταξὺ τοῦ ἀπειροῦ τε καὶ τοῦ ἕνος· 16e1), que es el ámbito de las especies. Sólo tras ello se puede permitir que «cada una de las unidades de estos conjuntos (τὸ ἕν ἕκαστον τῶν πάντων· 16e1-2)» – a saber, las **mónadas** o especies- se disperse al infinito (εἰς τὸ ἀπειρον· 16e2) **infinito**. Como se ve, ἄπειρον⁴⁶ tiene, en el contexto de la διαίρεσις, una doble dimensión: en

⁴³ Esta regla se formula también en *Sofista* 253d5-6: «ver una Forma única desplegada en una pluralidad de Formas (μίαν ιδέαν διὰ πολλῶν)ή».

⁴⁴ Aunque este término, que aparece por primera y única vez como término técnico en *Fedr.* 266b4 (con otros sentidos se da también en *Teet.* 150a2, *Rep.* 526d3, *Tim.* 31c1 y *Prot.* 322c3), no se da en *Filebo*, sí aparece, y en el contexto que nos interesa, el verbo correspondiente (cf. 23e5, 25a3, d6, 7 y 8)

⁴⁵ Cf. *Fedr.* 265 e 1-2.

relación con las **mónadas** (o especies) de una **hénada**, es una ilimitación **finita** (sólo es gnoseológicamente infinita antes del análisis); en relación con los **individuos** que conforman las especies, es una ilimitación **infinita**⁴⁶. Desafortunadamente en ningún momento señala Platón las «técnicas» para el cumplimiento de estas «reglas»⁴⁷. ¿Las conoce él mismo? Puede ser que todo dependa, en cada caso, del «tacto» y el repetido juego dialéctico de ensayo y error. En relación con las «reglas», los reproches de Platón a los «sabios actuales» son que: (1) hacen **uno** al acaso, más rápida o más lentamente que lo debido (17a1); (2) ponen de inmediato lo infinito (17a2-3); (3) pasan por alto los **intermediarios** (τὰ δὲ μέσσα αὐτοῦς ἐκφεύγει), hasta el punto que la determinación o la indeterminación de los mismos es lo que distingue al filósofo del erístico (17a3-4). A fin de prevenir estos errores, da aún otras reglas que rigen en sentido ascendente, i.e., ya no de lo uno a lo múltiple, sino de lo múltiple a lo uno: (1) «no hay que ir al Uno de inmediato (μὴ ἐπὶ τὸ ἓν εὐθύς· 18β1); (2) hay que empezar buscando «una pluralidad determinada» (18b2), es decir, un número finito de especies; (3) no hay que llegar a lo Uno sino después de haber «agotado el conjunto» (18b3). Con estas reglas relativas a la συναγωγή o recolección, el autor del *Filebo* da a entender que está refiriéndose al mismo método que en *Fedro* 266b4, donde usa este término por única vez⁴⁸.

10. Cabe preguntar ahora cuál es el **objeto teórico** de la división en el *Filebo*. La respuesta nos permitirá determinar su naturaleza y su objetivo.

(1) ¿Qué divide la διαίρεσις de este diálogo? Dejaremos de lado la discusión entre intensionalistas (para quienes, lo que divide son Formas) y extensionalistas (para quienes, lo que divide son clases)⁴⁹. Vimos que, según este diálogo, sólo en torno a **ιδέαι** como Hombre, Buey, Bello y Bueno «el trabajo apasionante de la división genera controversia» (15a7) y es, por tanto,

⁴⁶ Cf. Gully (1962) 115. Tal vez esta doble dimensión lleva a Hackforth (1958) 103 a creer que la concepción platónica del ἄπειρον adolece de cierta inconsistencia.

⁴⁷ Me refiero a «técnicas» como las que da Aristóteles después de enunciar las tres reglas de la división en *An. Post.* II, 13, 97a24 – 97b40.

⁴⁸ En *Teeteto* 150a2 lo usa en el sentido de comercio sexual.

⁴⁹ Cf. Wedin (1987) 229. Según los primeros, J. Moravcsik entre otros, sólo las Formas son

filosóficamente importante. Podemos, pues, decir que aquí, lo mismo que en el *Fedro* (265d3) y el *Sofista* (253d5-6), el *dividendum* por excelencia es μία ἰδέα, una Forma una. Imposible ocuparnos aquí de la relación entre las Formas del *Filebo* y las de los diálogos medios. El *Filebo* y el *Sofista* las denominan también géneros (γένη)⁵⁰ y el primero habla del género de lo Ilimitado (τὸ ἄπειρον γένη⁵¹), del placer (τὸ τῆς ἡδονῆς γένος⁵²), del intelecto⁵³, del color⁵⁴, de lo blanco⁵⁵, etc. Se trata, pues, de una división por géneros (τὸ κατὰ γένη διαίρεσθαι⁵⁶) o de una división de Formas.

(2) Su meta inmediata es de carácter **lógico**: establecer la relación de inclusión entre las **mónadas** (especies) y su **hénada** (género)⁵⁷ y la relación de pertenencia entre los individuos y su **mónada**. Sólo así se hace posible que la unidad de las **mónadas** sea un trasunto de la unidad de la **hénada**. «Un exacto método de la clasificación –escribe N. Gulley⁵⁸– muestra que un Uno genérico es divisible en un número finito de especies y distingue éste del número infinito de miembros particulares del género y sus especies».

A esta meta **lógica** se añadiría, según algunos, otra **ontológica**, peculiar al *Filebo*. Recordemos que los principales problemas ontológicos planteados por el *Parménides* (131a-e) provienen de la pretendida separación entre los mundos sensible e inteligible.

objetos de división propiamente dicha, mientras que, para los segundos, representados por Wedin, el dividendo son clases cuyos miembros comparten una propiedad esencial próxima.

⁵⁰ Cf., por ejemplo, 253e2, 264e1, 266d9, 268a5.

⁵¹ *Fil.* 26d, 52d1

⁵² *Fil.* 44c⁷, 65c2; cf. 11b5, 31a9-10.

⁵³ *Fil.* 28c4, 30e1, 31a1,

⁵⁴ *Fil.*, 12c⁷.

⁵⁵ *Fil.*, 51e1.

⁵⁶ *Sof.*, 253 d 1-3.

⁵⁷ Stenzel (1940) 137.

⁵⁸ Gulley (1962) 115.

Algunos creen que tales problemas se resuelven gracias al MD, que exhibe en el *Filebo*, lo «intermedio» (μεταξύ) entre la multiplicidad infinita de los individuos sensibles y la unidad de la **hénada** inteligible (τὸν μεταξύ τοῦ ἀπείρου τε καὶ τοῦ ἐνός· 16ε1). Tal μεταξύ es la infinitud finita de las **mónadas** (especies). Éstas tendrían, según la expresión de N Gulley, la función ontológica de «to bridge the gap»⁵⁹, de salvar las diferencias entre los dos mundos. Sólo que Platón no dice qué significa aquí el término «intermedio», y al insistir en la distinción entre el número finito de especies y el infinito de individuos, da a entender que lo toma en el trivial sentido cuantitativo, que, desde luego, no salva las diferencias ontológicas entre las Formas y los particulares⁶⁰. Una tercera meta, más restringida y de carácter **gnoseológico**, es introducida por una pregunta de Filebo, que tiene la virtud de vincular ontología, metodología y ética. Tras la exposición teórica del MD, hecha en 16-17, este personaje sale de su silencio con esta interrogación: «¿en qué nos concierne este discurso y cuál puede ser su intención?» (18a1-2; cf. 18d7). Sócrates le recuerda entonces el objetivo del presente debate: determinar cuál de los dos, sabiduría o placer, constituye la vida buena (18e3-4). Un primer examen les mostró que «cada uno de ellos es uno» (ἓν γε ἐκάτερον αὐτοῖν εἶναι· 18e6). Luego han preguntado a su propósito: (1) ¿cómo es cada uno de ellos uno y muchos (ἓν καὶ πολλά); (2) ¿cómo, en vez de ser infinito de inmediato, alcanza cada cual un número determinado (τινὰ ποτε ἀριθμόν) (18e9-19a2)? Protarco aclara el sentido de la segunda pregunta: lo que Sócrates averigua —dice— es «si el placer tiene o no especies, y cuántas y cuáles»⁶¹. Y lo mismo con respecto a la sabiduría. En suma, la exposición lógica-ontológica del MD tiene como objetivo gnoseológico la división del placer y de la ciencia y esto, a su vez, con el fin ético de determinar: (1) si alguno de los dos constituye la vida buena; (2) cuál es su lugar en la constitución de esta última. Una vez resuelto (1), Sócrates declara que, según su opinión, «ya no tendremos

⁵⁹ Gulley (1962) 113.

⁶⁰ Cf. Gulley (1962) 113.

⁶¹ Fil. 19 b 2-4: Εἶδη γάρ μοι δοκεῖ νῦν ἐρωτᾶν ἡδονῆς ἡμᾶς Σωκράτης εἴτ' ἔστιν εἶτε μή, καὶ ὅποσα ἔστι καὶ ὅποια.

ninguna necesidad de la división de los placeres» (20χ4-5: τῶν δὲ γε εἰς τὴν διαίρεσιν εἰδῶν ἡδονῆς οὐδὲν ἔτι προσδεησόμεθα κατ' ἔμην δόξαν). Declaración desconcertante ciertamente, si no hubiera el segundo objetivo ético⁶². De hecho, la abigarrada división que vendrá a partir de la página 31 se concentrará en este segundo objetivo.

11. Las metas que acabamos de señalar muestran también la naturaleza de la división en el *Filebo*. Para algunos, éste no es un diálogo en que el MD sea prominente⁶³. Inspirándose en Hackforth⁶⁴, Trevaskis sostiene que en *Filebo* 17-18 el método en cuestión «no es propiamente ilustrado en absoluto»; que no se trata allí de **división**⁶⁵ sino de **clasificación**⁶⁶. Más matizado es el punto de vista de Gulley: aunque reconoce el MD en nuestro diálogo⁶⁷, precisa que en las páginas 16-17 es introducido «como un método de clasificación, no de división en términos de género y diferencias específicas»⁶⁸. Stenzel comenta con mayor sutileza que en *Filebo* (15d, 16c y 17a) la división adquiere importancia por sí misma y «deja en segundo plano la obtención de la definición»⁶⁹. Su exégesis, unida a la de Gulley, apoya mi distinción de dos tipos de διαίρεσις, en los diálogos platónicos: la **definicional**, destinada a formular la *infima species* mediante la síntesis del género y la diferencia específica, y la **clasificatoria** o taxonómica, orientada a la clasificación de sus objetos⁷⁰. Mientras que la clasificatoria atiende a todos los términos de la división, la definicional atiende sólo a la *infima species*. Por eso, para que la clasificatoria sea válida basta con que ordene las diferencias, aunque éstas sean meramente accidentales; la definicional,

⁶² Este objetivo es explícitamente formulado en 27c. Sócrates pregunta cuál es el propósito (τί ποτε βουληθέντες) que les ha conducido a donde están. Su respuesta: «buscábamos si el segundo premio corresponde al placer o a la sabiduría». Esta búsqueda se prolonga hasta el final.

⁶³ Trevaskis (1960) 39.

⁶⁴ Hackforth (1958) 9.

⁶⁵ Trevaskis (1960) 41.

⁶⁶ Trevaskis (1960) 42.

⁶⁷ Gulley (1962) 116.

⁶⁸ Gulley (1962) 114, 115.

⁶⁹ Stenzel (1940) 96.

⁷⁰ Cf. Bravo (1985) 178. Cornford (1973) 171 sostiene, en la misma línea, que la división

en cambio, debe llegar a determinar la diferencia esencial, incluida en el género respectivo⁷¹. Parece claro que en el *Filebo* tiene importancia, aunque no exclusiva, la primera. Y es esto lo que intentan afirmar Stenzel, Hackforth, Gulley y otros autores. Aunque Platón apunta a determinar ontológicamente su naturaleza (ἦντινα φύσιν ἔχει· 12c6; 45c8), lo que éticamente le ocupa es su clasificación. Aún más clasificatoria es la de ciencias, que, por otra parte, es intentada -dice Sócrates- para tener «una correspondencia a nuestra investigación sobre el placer» (57a10-11). Concentremos, pues, nuestra atención en la división clasificatoria del placer.

12. Después de establecidos el PUM y el método de la división *in abstracto*, Sócrates los retoma en relación con el placer y la ciencia: «¿cómo es cada uno de éstos uno y muchos (ἓν καὶ πολλά) y cómo, en vez de ser infinitos de inmediato (μὴ ἄπειρα εὐθύς), realizan un número determinado (τινά ποτε ἀριθμόν) antes de alcanzar lo infinito (ἔμπροθεν κέκτῃται τοῦ ἄπειρα)?» (18ε9-19α1). La lectura de estas preguntas hecha por Protarco es iluminadora: «lo que Sócrates nos pregunta ahora es si el placer tiene o no especies (εἶδη (...) ἡδονῆς (...)) εἴτ' ἔστιν εἴτε μή, y cuántas y cuáles son (καὶ ὅποσα ἔστι καὶ ὅποια)» (19b2-4); y lo mismo respecto a la sabiduría. Sócrates aprueba entusiastamente esta lectura e insiste en la necesidad de realizar su contenido. Todo parece, pues, indicar que van a emprender la división clasificatoria, ya anunciada más de una vez⁷². Protarco pregunta incluso si será Sócrates mismo quien ha de llevar a cabo «esta división de las especies del placer y de la ciencia» (πότερον ἡδονῆς εἶδη σοὶ καὶ ἐπιστήμης διαρετέον· 20a6). En vez de responder, el portavoz de Platón recuerda lo que alguien le ha dicho: que el bien no se identifica ni con el placer ni con la ciencia, sino con un tercero, distinto de uno y otra (20b8-9). Y añade esta curiosa observación: siendo así, «creo que ya no tendremos necesidad de la división de las especies del placer» (τῶν εἰς τὴν διαίρεσιν εἰδῶν ἡδονῆς οὐδὲν ἔτι προσδεησόμεθα· 20c4). ¿Quiere esto decir que la dejarán

sirve para definir las especies, pero también para «la clasificación de todas las especies que caen bajo el género».

⁷¹ Cf. De Pater (1985) 181.

⁷² Hackforth (1958) 15.

de lado? ¿Que su único objetivo ético era averiguar cuál de los dos, placer o conocimiento, se identifica con la vida buena? Así lo cree Ch. Rowe⁷³, al sostener que Sócrates de ningún modo aplica el MD al placer, por cuanto Protarco se convierte a la causa del intelecto. Pero es notorio que la mayor parte del diálogo está dedicada, no a refutar la identidad entre bien y placer, sino, como dice Hackforth⁷⁴, a averiguar «qué lugar hay que asignar al placer en la vida buena, y qué clases de placeres pueden ser admitidas en ella». Sócrates se preguntará en efecto, justo en el momento de reconstruir el mixto que es la vida buena, si hay que admitir en ella todos los placeres en masa (πότερα καὶ ταύτας πάσας ἀθρώας ἀφετέον), o sólo alguna clase de ellos, a saber, «todos los que son verdaderos (ὄσαι ἀληθεῖς)» (62e4-5) o placeres propiamente dichos. La respuesta dependerá de la que se dé a una pregunta anterior: «si (el placer) es deseable en todo su género (πότερον ὅλον ἐστι τὸ γένος ἀσπαστόν: 32d1-2)». Es obvio que ella será imposible sin una adecuada división clasificatoria de placeres y ciencias. Y a ella apunta el autor, tomando las precauciones que ya conocemos.

13. Empieza, pues, determinando con especial cuidado el correcto «punto de partida» (τὴν δέ γε ἀρχὴν αὐτοῦ· 23c1) de esta división, a saber, el género supremo del placer. ¿Cuál es? Πάντα τὰ νῦν ὄντα ἐν τῷ πάντι (23c4), todas las cosas que ahora existen en el Todo, y, por sinécdoque, el Todo mismo (τὸ πᾶν). Una vez establecido el género supremo, Sócrates propone que se lo divida en dos (διχῆ διαλάβωμεν· 23c4), a saber, en las especies (εἰδῶν) de lo **Ilimitado** (τὸ μὲν ἀπειρον) y el **Límite** (τὸ δὲ πέρας) (23c9-10). A ellas se añade una tercera, la **Mezcla** de ambos (τὸ δὲ ἐξ ἀμφοῖν τούτοι· 23c12). Pero ésta no puede darse sin una causa. Hay; pues, un cuarto género (τετάρου ἢ γένους: 23d5), a saber, «la **Causa** de la mezcla de los dos primeros (τῆς συμμείξεως τούτων πρὸς ἀλλήλα τὴν αἰτίαν: 23d7). Desgraciadamente Platón no hace un uso riguroso de los términos εἶδος y γένος⁷⁵.

⁷³ Rowe (1999) 19. También Benitez (1999) 341 se muestra impresionado por la declaración de 20c4 y cree que la división aplicada al placer y al conocimiento es superflua.

⁷⁴ Hackforth (1958) 112; cf. 5.

⁷⁵ Cf., F.M. Cornford, PTK, p. 185; Bravo (1985) 177-178.

razón (27e1-2). ¿Cuál es su género supremo?⁷⁶ ¿Lleva en sí mismo el Límite o, por el contrario, la impronta del más y el menos? (27e5-6). Filebo se apresura a responder que «no sería el bien absoluto si no fuera por naturaleza infinito (ἄπειρον) en número y en grado» (27e7-9)⁷⁷. Dejando de lado el aspecto ético de esta respuesta, Sócrates admite la inclusión del placer en el género de lo Ilimitado (τῶν ἀπεράντων γεγόνος ἔστι· 28a3-4) y afirma él mismo que éste es ilimitado (ἄπειρος τε αὐτή· 31α9; cf. 41d9). Se incluye, pues, en un género que «no tiene ni tendrá jamás, en sí y por sí, ni comienzo, ni medio, ni fin» (31a9-10). Pero los análisis que siguen parecen descartar esta primera inclusión. En efecto, dando a la división del placer un sesgo definicional, encaminado a determinar ἔντινα φύσιν ἔχει (12c6; 45c8), pregunta dónde reside (ἐν ᾧ ἔστιν) y mediante qué afección se origina (διὰ τι πάθος γίγνεσθον) (31b3). Lo más llamativo de la respuesta es que placer y dolor ya no se incluyen en el género de lo Ilimitado, sino «en el género de lo Mixto» (ἐν τῷ κοινῷ· 31c2; cf. 419), en que Sócrates había incluido la salud y también la música (26a4), que Protarco limita ahora a la armonía (ἁρμονίαν· 31χ11). ¿Cómo entender esta aparente doble inclusión genérica del placer, ahora declarado inseparable del dolor⁷⁸? No sin la definición fisiológica del placer que viene a continuación (31d4 ss), a saber, del placer como **repleción (πλήρωσις⁷⁹) de un vacío (κένωσις⁸⁰)**.

Esta definición, en la que no podemos ahondar ahora⁸¹, muestra que la Ilimitación del placer es la de un movimiento (κίνησις⁸²) que pasa del vacío a la plenitud y comporta necesariamente un más y un menos de estos dos estados. Por consiguiente, tanto el placer como el dolor son, en cierto modo, un mixto de vacío y plenitud. La plenitud que es el placer proviene siempre de un vacío que es actual o potencialmente dolor y se halla constantemente amenazada por él. El vacío que es el dolor, por su parte, tiende naturalmente a la plenitud

⁷⁶ Para Meliso (DK B 3 y 4), la infinitud es una propiedad del ser y por tanto una perfección.

⁷⁷ Cf. *Fil.*, 31 b 5-6; *Fed.*, 60 c.

⁷⁸ *Fil.*, 31e8, 32a4, 35a7, 35b4, 35b11; cf. 35e2, 36b4. Este término definitorio del placer desde el punto de vista fisiológico y sus cognados se repite en el *Filebo* 18 veces.

⁸⁰ *Fil.*, 35 b 4; 42 d 1.

⁸¹ Cf. Bravo (2003) 56-61.

⁸² *Rp.* 583 e 10. Cf. Bravo (2003) 43-45.

que es el placer y que el autor identifica con la «armonía» de la naturaleza (31d). Es así como el placer se incluye tanto en el género de lo Mixto como en el de lo Ilimitado, pero no al mismo tiempo y en el mismo nivel: se incluye en lo Ilimitado mediante su inclusión en lo Mixto de Ilimitado y Límite. En efecto, lo que se incluye en el todo, también se incluye en sus partes. Surgirá, sin embargo, una nueva dificultad, en relación con la inclusión del placer en lo Ilimitado. Después de que dividan los placeres en puros (καθαροί) e impuros (ἀκαθάρτοι), los interlocutores coincidirán en que sólo los de la segunda especie «se incluyen [sólo] en el género de lo Ilimitado» (52c6). No, por tanto, los καθαροί. A esta dificultad podemos responder que todos los placeres se incluyen, ciertamente, en el género de lo Ilimitado; pero mientras que los puros, que, *ex definitione*, se hallan exentos de dolor, se incluyen en la especie de lo Limitado y son ilimitados limitados, los impuros no pueden hacerlo y son *ex natura sua* ilimitados ilimitables. No ahondaremos en las razones psicológicas de esta incapacidad⁸³. Preguntemos más bien cómo se divide el ἔν εἶδος (32b6) o especie una que son, cada uno por separado, el placer y el dolor. Aunque está pensando en él⁸⁴, Platón no es inmediatamente claro en cuanto al *criterium divisiones* de estos dos estados del alma. O con más exactitud, combina varios *criteria*, sin señalar explícitamente las correspondencias que hay entre ellos. Empieza utilizando el **psicológico** del sujeto (ἐν ᾧ ἔστιν· 31b3) y distingue ante todo los que, por los ejemplos que da (el hambre, la sed el frío: 31e-32a), pueden llamarse **corporales**, de los **mentales**, que se ubican en el alma misma (αὐτῆς τῆς ψυχῆς· 32b9; cf. 32c5-6) y constituyen «otra especie de placer y dolor (ἡδονῆς καὶ λυπῆς ἕτερον εἶδος· 32c4-5)». Pero ya en este momento anuncia el criterio **físico**⁸⁵ de la pureza, que terminará por imponerse y será luego transpuesto al **onto-gnoseológico** de la verdad y la realidad. Después de referirse a los placeres somáticos y mentales, sostiene

⁸³ Cf. Bravo (2003) 136.

⁸⁴ Ya desde la primera división de τὸ πᾶν, pone en labios de Protarco la pregunta relativa al criterio: καθ' ὅτι; (23c6), ¿desde qué punto de vista?

⁸⁵ Hablo de criterio físico porque lo que determina la pureza de una cosa, del color blanco, por ejemplo, es su integridad (εἰλικρινές; *Fil.*

⁸⁶ Cf. Bravo (2003) 139-140.

que «estas dos especies de placer y dolor son **puras** y **no-mezcladas** (ἀμείκτους)» (32c7-8)⁸⁶ entre sí. Veremos que no siempre lo son. Pero siguiendo con el criterio de la pureza, idéntico al de la no-mezcla con el dolor, considera a continuación una sub-especie de placeres y dolores **mezclados**, a saber, los **anticipatorios** (κατὰ τὸ ἰ προσδόκημα· 32c1; 39d), que son, respectivamente, la esperanza de un placer nacida de un dolor presente, o el temor de un dolor (32c1-3; 39e-40a) nacido de un placer fenecido. El hecho de que muchas de estos temores y esperanzas sean vanos lleva a Platón a introducir el famoso problema de los **placeres falsos** (36c-41b)⁸⁷, definidos, en último término, por el criterio ontológico de la realidad. Su existencia es demostrada mediante la enumeración de los mismos. Falsos son, en primer lugar, ciertos placeres que llamaremos «**doxásticos**» (δοξαστικοί), por ser nacidos de una opinión falsa (37e9-10; 38a6-8). Sócrates explica largamente la génesis de este tipo de placeres (38b ss), coincidentes en gran parte con los anticipatorios de los malvados (40b)⁸⁸ y por tanto moralmente malos⁸⁹. Vienen a continuación los placeres falsos «**estimativos**», causados por ciertos aspectos cambiantes de los objetos placenteros y dolorosos mirados en sus mutuas relaciones (41e-42b); por ejemplo, en su magnitud relativa, desfigurada por la distancia. Los más falsos de todos son los placeres «**neutros**», experimentados como meras cesaciones de dolor (43c-d), por ejemplo, durante una larga enfermedad. Sócrates les niega el ser de placeres, afirmando que «la ausencia de dolor y el placer son distintos por naturaleza» (44a11). Lo propio de los placeres falsos es que están siempre mezclados con algún dolor, y por eso, a continuación de los ψευδεῖς ἡδοναί, Platón analiza los placeres **mezclados** (τὰς ἐν τι μείξει· 46b6) con el dolor. Algunos de ellos se producen «sólo en el cuerpo» (46b8); por ejemplo, el de saciar el hambre al tiempo que sufrimos el dolor de sentirla. Otros dependen y se dan sólo en el alma (46c1), como los originados en la cólera, el amor o la envidia (47e). Otros, en fin, dependen del

⁸⁷ Bravo (1995) 235-270; (2001) 151-180; (2003) 156-174.

⁸⁸ Falsos son, en realidad, la mayoría de los placeres de los malvados: ψευδέσιν ἄρα ἡδοναῖς τὰ πολλὰ οἱ πονηροὶ χαιρουσιν (40c1).

⁸⁹ Platón termina haciendo coextensivos los placeres falsos y los placeres malos: para los placeres, dice, «no hay otra manera de ser malos que la de ser falsos» (40e9-41a1).

alma y el cuerpo (46c1-2), como en el caso de ciertos placeres anticipatorios: «estando uno vacío, desea llenarse y se goza de esta esperanza, sin dejar de sufrir por estar vacío» (47c). Platón estudia con especial cuidado el placer mezclado de la envidia (φθόνος) (48b8-50a), que, por darse en relación con nuestros amigos, es un placer injusto (ἀδικὸς ἢ ἡδονή· 49d1); y los que se experimentan ante las tragedias y las comedias, y, por cierto, «no sólo en el teatro, sino en toda la tragedia y la comedia de la vida» (50b1-3). Después de su análisis, y siguiendo un orden natural (κατὰ φύσιν) —aclara Sócrates— atiende a los placeres **no-mezclados** (τὰς ἀμείκτους) (50e6). Los llama también **reales**, por contraposición a los **irreales** o meramente aparentes (τινὰς ἡδονὰς εἶναι δουκούσας, οὐσας δ' οὐδαμῶς· 51a5-6) como los neutros; **verdaderos**⁹⁰ (ἀληθεῖς· 51b1), por contraposición a los **falsos**; y **puros** (καθαρὰς ἡδονὰς· 52c2), por contraposición a los **impuros** (ἀκαθάρτους· 52c2). Se consolida de este modo la primera, y acaso la única «articulación natural» (κατ' ἄρθρα ἢ πέφυκεν⁹¹) que presentan los placeres para su división en tanto placeres, a saber, la mezcla o la no-mezcla con dolores o con pausas de dolores extremos (51a7-8). Explícitamente señala el autor que éstas son «las dos especies de placeres de que hemos hablado (ταῦτα εἶδη δύο (ᾧν) λέγομεν ἡδονῶν· 51e5)» con otros nombres. Los criterios de verdad, realidad y bondad antes utilizados, se identifican, de este modo, con el de la no-mezcla o dependen de él desde el punto de vista ontológico. Ahora bien, el de la **no-mezcla** no es otro que el de la **pureza** antes anunciado: «cualquier placer — escribe Platón— por pequeño y raro que sea, con tal que esté puro de todo dolor (καθαρὰ λύπης), será más placentero, más verdadero y más bello que otro más grande o más repetido»⁹². Particular relevancia tiene la identidad entre los criterios de no-mezcla y verdad. Protarco lo entiende así cuando

⁹⁰ La sinonimia entre placeres verdaderos y no-mezclados o puros o reales se desprende del hecho de que Sócrates da la clasificación de los segundos respondiendo a esta pregunta de Protarco: ¿cuáles son, Sócrates, aquéllos que tendríamos el derecho de considerar como verdaderos (ἀληθεῖς)? (51b1-2). Véase también 52 d 6-8.

⁹¹ *Fedr.* 265e1-2; cf. *Pol.* 287c.

⁹² *Fil.* 53b10-c2. En 52c2 habla de placeres puros e impuros (τὰς τε καθαρὰς ἡδονὰς καὶ τὰς σχεδὸν ἀκαθάρτους) y en 63e3 se refiere a placeres que son a la vez verdaderos y puros

pregunta: «¿cuáles son los que con razón (ὀρθῶς) pueden considerarse verdaderos (ἀληθεῖς: 51b1)?» No otros que los puros o no- mezclados o reales. Viene entonces la subdivisión de los placeres **no-mezclados** o puros o reales. Lo mismo que los **mezclados**, son somáticos y mentales.

1. **Somáticos.** Tales son los que provienen de la mayoría de los olores (τῶν ὀσμῶν τὰς πλείστας: 51b4; cf. 51e1). Son de un «género menos divino», pero «no están necesariamente mezclados con dolores», y este es un rasgo que, se encuentre donde se encuentre —dice— caracteriza «todo un género opuesto al que acabamos de ver» (51e), el de los mezclados o impuros o irreales. Al referirse a ellos, Sócrates se reafirma en las «dos especies (εἶδη δύο)» mayores de placer de que estamos hablando: la de los mezclados (μετὰ τὰς μειχθείσας) y la de los no-mezclados (τὰς ἀμείκτους) (50e5-6).

2. **Mentales.** Se subdividen en estéticos, epistémicos y éticos.

(a) Los **estéticos** o vinculados con la sensación (αἴσθησις) son los que provienen de la aprehensión de los colores, figuras y sonidos bellos (51b5-7). Por «belleza de las figuras» no entiende Sócrates la de los cuerpos o las pinturas, sino la de las líneas, superficies y sólidos que de ellas se siguen (51c). El privilegio de que estos placeres no estén necesariamente mezclados con dolores —insiste Sócrates— «marca para mí todo un género (τυγχάνει γερονὸς ἡμῖν: 51e4)», a saber, el de los placeres verdaderos y puros. (b) Los **epistémicos** (ἐπιστητικάί), provenientes de la práctica de las ciencias (τὰς περὶ τὰ μαθήματα ἡδονάς: 52a1-2). Ya en *Fedón* (59a2-3) ha evocado Sócrates «el placer habitual de nuestras horas de filosofía». Una de las tesis fundamentales de *República* IX es que la más placentera de todas las vidas es la filosófica⁹³, ámbito propio de este tipo de placeres. El *Filebo* enfatiza que ellos no están mezclados con ningún dolor (ἀμείκτους τε εἶναι λύπας □ετέον: 52b7) y que esto los califica como placeres puros.

(ἀληθεῖς καὶ καθαρὰς). Hablando en general, Platón considera como más cercano a la verdad lo puro y sin mezcla (52d6). Es tal la importancia que atribuye a este criterio, para la división de los placeres, que lo analiza aparte, tomando como modelo el color blanco: 52c6, 53b4. Cf. también 52e1, 58c8, 59c3 y 66c5.

⁹³ Cf. *Rep.* IX 581 c 9-10; Bravo (2003) 119-122.

(c) Los **éticos**. Más que ningún otro, forman parte de los «placeres verdaderos y puros» (ἀς τε ἡδονὰς ἀληθεῖς καὶ καθαρὰς· 63e2-3). Son los que acompañan a la temperancia (τοῦ σοφρονεῖν· 63e4) y, más en general, los que «hacen el cortejo a la virtud como a una diosa» (63e5)⁹⁴.

15. He aquí, pues, el árbol clasificatorio que resulta de la división de los placeres y que el *Filebo* ha construido de principio a fin. En lo alto, como **hénada** o género supremo, πάντα τὰ νῦν ὄντα ἐν τῷ παντί, o simplemente τὸ πᾶν, el universo en su conjunto (23c4). Este se divide en dos (διχῆ διαλάβωμεν· 23c4): las **mónadas** de lo Ilimitado (τὸ μὲν ἄπειρον) y del Límite (τὸ δὲ πέρας) (23c9-10). Su mezcla constituye la **mónada** del Mixto (τὸ συμμικτόν· 23c12, d7, 25d2), cuya existencia exige la de una cuarta **mónada**, la Causa (τὴν αἰτίαν· 23d7). Cuando en el Mixto predomina lo Ilimitado y se da algún modo vacío o se produce una desmesura (Cf. *Fil.* 26b7-9; d9), nace el dolor; la repleción de sus vacíos da lugar a la **mónada** del Placer. La mezcla de éste con el dolor determina la existencia de la primera gran **mónada** o especie de los placeres **mezclados**, que se subdividen en somáticos (46a-47d), mentales (47d-50e) y somático-mentales (36a-b; 47c-d). La subespecie más importante de los somático-mentales es la de los placeres **anticipatorios** (35d-42c). Pero todos los placeres mezclados son físicamente impuros, ontológicamente irreales, epistemológicamente falsos y éticamente malos. En contraposición con ellos se dan los placeres no-mezclados o puros, únicos que son reales y verdaderos. También ellos se subdividen en somáticos (51b4) y mentales. Especies ínfimas de los mentales son los estéticos (51b5-7), los epistémicos (52a1-2) y los éticos (63e4-7). Un signo inequívoco de que el *Filebo* se ocupa constantemente de esta división y secundariamente de la de las ciencias, para determinar la estructura de la vida buena, es que, al terminarla, Sócrates se mira a sí mismo y a su interlocutor como «fabricantes frente a los materiales que se han de elaborar y modelar» (59e5). Estos materiales han sido preparados por la división. Es, pues, extraño sostener que el MD apenas si

⁹⁴ No he querido referirme a otras interpretaciones de la clasificación de los placeres en el *Filebo*. En mi (2003) pp. 138 ss he criticado la de D. Davidson (1990) 37-65.

tiene lugar en nuestro diálogo o que, en todo caso, apenas si se aplica al placer. Una clave final de lo contrario es la respuesta que las ciencias ya admitidas en el mixto dan a esta pregunta que les dirigen los constructores de la vida buena: «¿Tenéis necesidad de que se os asocien los placeres?» La respuesta de las ciencias es esta pregunta: «¿qué clases de placeres (ποίων (...) ἡδονῶν)· 63c8)?