

# PLACER Y BIEN EN EL *FILEBO* DE PLATÓN

Silvio Juan Maresca

La preocupación por el buen vivir o, si se prefiere, por la vida buena, atraviesa toda la obra de Platón constituyendo uno de sus tópicos más relevantes. Lo dicho habla a las claras de la centralidad de la cuestión ética en las indagaciones de Platón, siempre y cuando se advierta la casi inmediata conexión que ésta guarda con la política, cuya mejor expresión sea quizás la célebre *Carta VII*. Sólo después de Aristóteles, es decir, con la pérdida de autonomía de la *pólis*, el problema ético tiende a escindirse de lo político, como bien puede observarse en estoicos, epicúreos y escépticos. Pero habrá que esperar al advenimiento del cristianismo para asistir a un completo divorcio entre ética y política, en términos de antítesis entre lo privado y lo público.<sup>1</sup>

Para muchos de los contemporáneos de Platón el buen vivir, que ya no podía entenderse ni regirse por las pautas heredadas de la tradición homérica, era inseparable del placer, hasta el punto de identificarlos. La tesis "el placer es el bien" más allá de alguna que otra formulación erudita, supongamos en Eudoxo, era un axioma ampliamente difundido entre los atenienses que inducía sus conductas y pareceres, con seguridad a partir de la segunda mitad del siglo V a. C. Por circunstancias que todos conocemos, esta forma de ver las cosas se agudizó en el siglo siguiente. En su monumental *Historia de la Cultura Griega* y como dato curioso, Burckhardt consigna que el grueso de los libros editados y divulgados en el siglo IV a. C. en Atenas eran tratados culinarios, recetas refinadas y exóticas poco acordes con la tradicional sobriedad de la alimentación griega.

Desde el comienzo de su producción escrita Platón se afana en distinguir el placer del bien, estableciendo en algunos diálogos una oposición tan extrema y excluyente que elimina por completo el placer del buen vivir, propio del filósofo. Me refiero ejemplarmente al *Fedón* y al *Gorgias*, considerados por muchos comentaristas, Grube<sup>2</sup> y

---

<sup>1</sup> Sendas versiones fundamentales de esta problemática se encuentran en G. W. F. Hegel, "La positividad de la religión cristiana", *Escritos de juventud*, trad. cast. Z. Szankay y J. M. Ripalda, México-Madrid-Bs. As. 1978, pp. 148 ss. y en H. Arendt, *¿Qué es la política?*, trad. cast. R. Sala Carbó, Barcelona-Bs. As.-México 1997, pp. 85 ss.

<sup>2</sup> G. M. A. Grube, *El pensamiento de Platón*, trad. cast. T. Calvo Martínez, Madrid 1984, pp. 90 ss. Grube habla del "antihedonismo puritano del *Gorgias*" (p. 91).

Crombie<sup>3</sup> entre otros, los diálogos "ascéticos" de Platón, a causa de esta total expulsión del placer del panorama de la vida buena.

Sabido es, sin embargo, que en el *Filebo* el viejo Platón, aunque con muchas restricciones, le hace un lugar al placer dentro del buen vivir, sin renunciar por ello, claro está, a ninguna de sus convicciones fundamentales, esto es, en primer lugar, la necesidad de distinguir entre placer y bien. Platón jamás aceptará la tesis de la identidad entre placer y bien (60 a 7 - b 5) o, cuanto menos, entre placer y bien supremo.

Para la abrumadora mayoría de los intérpretes modernos del *Filebo* la aceptación de un lugar subordinado para cierto tipo de placeres dentro del buen vivir, se debe a que en este difícil diálogo tardío Platón no tiene ante sus ojos la vida del filósofo sino simplemente la del hombre común, aunque virtuoso, al cual no pueden plantearse las mismas exigencias que al filósofo.

En mi caso, pienso que el cambio de posición de Platón radica en otra parte. Platón era demasiado griego como para negar todo vínculo entre placer y bien. Su arraigada convicción acerca de la diferencia entre ambas esferas no podía culminar en una mutua y definitiva exclusión. Sucede más bien que hasta después del *Parménides*, Platón no dispone de una metodología que le permita separar y simultáneamente articular las cosas. Semejante metodología, inseparable de una más que significativa redefinición de lo que con Crombie llamaremos la Teoría Clásica de las Ideas, se registra por primera vez en el *Sofista*, aunque no falten antecedentes en la segunda parte del *Fedro* (265 d), y todo ello presuponga la impiadosa autocrítica llevada a cabo en el *Parménides*, ya mencionado. Me refiero concretamente a la dialéctica como método de reunión (*synagogê*) y división (*diaíresis*) y a la *koinonía genôn*.

En suma: Platón jamás pensó en expulsar toda manifestación de placer del buen vivir. El mejor ejemplo de ello es quizás su desacuerdo con la tesis del placer como mera ausencia de dolor (*Filebo*, 43 c - 44 d-e; 51 a). Pero hasta etapas avanzadas de su pensamiento no disponía de instrumentos teóricos que le permitieran distinguir entre dos cosas sin establecer al mismo tiempo una oposición excluyente, ni tampoco tenía, como enseguida veremos, manera alguna de distinguir los distintos aspectos de una misma cosa.

---

<sup>3</sup> I. M. Crombie, *Análisis de las doctrinas de Platón*, trad. cast. A. Torán y J. C. Armero, Madrid 1979, T I, pp. 260-264.

En el fondo, las dos cuestiones son una y se vinculan con la admisión de la diferencia. En efecto, la clave de la nueva metodología y de la renovada Teoría de las Ideas radica en la inclusión de la "Idea" de no-ser (relativo) o de alteridad, en el *Sofista*.

En un escrito sobre el *Sofista* redactado hace ya casi una década, que acompañamos a modo de apéndice<sup>4</sup>, intentamos mostrar que el discurso de la metafísica occidental sólo se constituye a partir de la admisión de la diferencia en el seno del ser y la identidad, aun cuando la diferencia se vea privada de "participación" en la identidad y le permanezca subordinada. A la vez, únicamente gracias a esta inclusión de la diferencia logra Platón un punto de vista firme en su lucha contra la sofística y sus objeciones. La Teoría Clásica de las Ideas y la metodología solidaria de su formulación, a saber, la dialéctica puramente refutativa, el *élenchos* socrático, no le permitieron jamás diferenciarse satisfactoriamente de las paradojas sofísticas, en particular de procedencia eleática. La mejor prueba de ello sea tal vez que todavía en el *Sofista* Platón se siente compelido a distinguir la dialéctica socrática de la erística, diferencia que según él mismo confiesa no reside tanto en la forma como en la intención subjetiva: la búsqueda de la verdad en un caso, el mero afán agonístico de victoria en otro.<sup>5</sup>

Pero ningún parricidio es sin consecuencias: la inclusión de la diferencia (no-ser relativo) en el seno de lo real acarrea una radical transformación metodológica y una honda revisión de la Teoría Clásica de las Ideas, hasta el punto de su eventual sustitución por la *koinonía genôn*, problema que discutiremos detalladamente luego.

Desde el comienzo del *Filebo* reina el género. No nos detendremos aquí en lo peculiar de este comienzo desde el punto de vista formal dentro de la producción platónica, hecho señalado por casi todos los comentaristas. En efecto, tal como dice M<sup>a</sup> de los Ángeles Durán, traductora al castellano del *Filebo* en la edición de Gredos, "La primera nota llamativa en el *Filebo* es su indeterminación dramática en cuanto espacio y tiempo (...) en el *Filebo* el debate ha empezado antes de que el lector sea invitado a participar desde su silencio (...) Aquí (...) ha concluido sin acuerdo un primer *round* entre Sócrates y Filebo sobre el mismo tema del 'trozo' de conversación al que seremos autorizados a asistir.

---

<sup>4</sup> S. J. Maresca, "El régimen de la diferencia: de la sofística a la metafísica tradicional", *Filosofía en actas*, Bs. As. 1992, pp. 15-21.

<sup>5</sup> *Sofista*, 226 a - 231 b. Véase también F. M. Cornford, *La teoría platónica del conocimiento*, trad. cast. N. L. Cordero y M. D. Ligatto, Bs. As.-Barcelona 1983, pp. 166-171 (esp. p. 169).

Nuestro texto comienza, pues, casi como terminan los diálogos aporéticos, con una convocatoria a seguir discutiendo sobre un tema que no ha quedado definitivamente resuelto. En este caso la dilación en el tiempo es suplida por el cambio de interlocutor".<sup>6</sup>

Decíamos que desde el comienzo del *Filebo* impera el género. Ello habilita enseguida a Platón a diseñar el ámbito del placer como así también el de su contrincante y rival en las pretensiones de sinonimia con el buen vivir, la prudencia, como totalidades complejas, susceptibles de exhibir matices y eventuales combinaciones en algunos de los sentidos implicados. Al unísono y consecuentemente Platón insinúa la posibilidad de que una tercera forma de vida, que poco después llamará "vida mixta" (*meiktòn bíon*, 27 d 1), aparezca como superior y preferible a una vida caracterizada unívocamente por el placer o, en su defecto, por la prudencia, consideradas a su vez como unidades absolutas, plenas; identidades sin diferencia. En tercer lugar, Platón, siempre a la luz de la multivocidad del género, avanza sobre una primera definición de la naturaleza del placer: "sé del placer que es variado (*poikílon*) y, según decía, empezando por él debemos considerar y examinar qué naturaleza tiene. Pues al oírlo así simplemente es una sola cosa y, sin embargo, ha adoptado formas de todas clases (*morphàs dè dépou pantoías*) y en cierto modo distintas unas de otras. Considera, en efecto, esto: decimos que experimenta placer el disoluto (*akolastáinonta*) y que también lo experimenta el moderado (*sophronoûnta*) en su propia templanza (*sophroneîn*); y, por su parte, también experimenta placer el insensato (*anoetaínonta*) y el que está lleno de insensatas opiniones y esperanzas, y lo experimenta por su lado el prudente (*phronoûnta*) en su propia prudencia. ¿Cómo podría uno pretender en justicia no pasar por insensato al afirmar que unos y otros de esos placeres son semejantes entre sí?" (12 c 4 - d 6).

Si autoridades como Cornford<sup>7</sup> o Aubenque<sup>8</sup> no nos hubieran explicado en forma convincente que Platón nunca terminó de escindir la palabra de lo real, de desenmarañarla del ser, nos veríamos tentados a postular lo que sí tiene su efectiva concreción en Aristóteles: el riguroso descubrimiento de la multivocidad del lenguaje y el vuelco de la tarea del pensar hacia el despliegue y acotamiento de esa multivocidad. Pero en los hechos Platón no realiza aquí otra cosa: el trabajo de la diferencia en el seno de la Idea, únicamente

---

<sup>6</sup> M<sup>a</sup> de los Ángeles Durán, "Introducción", *Filebo*, Gredos, Madrid 1992, pp. 9-10.

<sup>7</sup> F. M. Cornford, *op. cit.*, pp. 244-254.

<sup>8</sup> P. Aubenque, *El problema del ser en Aristóteles*, trad. cast. Vidal Peña, Madrid 1974, p. ej., p. 104 (nota).

factible si ésta es replanteada como género, permitirá encontrar aquel o aquellos sentidos del placer en que éste resulta compatible con el buen vivir y, por consiguiente, aunque sea en forma indirecta, con el bien. Asimismo ¿cabe conjeturar que el "primer *round*" ha sido desestimado porque la discusión se había desenvuelto todavía bajo el antiguo paradigma, al estilo del *Gorgias*, pongamos por caso? El resultado nulo, es decir, la persistencia e incluso ahondamiento de la rígida y estéril oposición excluyente placer-prudencia, dan cierto pábulo a la suposición.

Sin embargo, el rápido avance platónico es frenado abruptamente por lo que Crombie denomina "la falacia de Protarco":<sup>9</sup> "Es que éstos [los placeres] nacen de situaciones opuestas (*enantíon*), Sócrates, pero en sí mismos no son opuestos (*enantíai*). Pues ¿cómo no iba a ser un placer lo más semejante de todo a un placer, cómo no iba a ser una misma cosa semejante a sí misma? (12 d 7 - e 2). Como se ve, la sofística eleática, que no ha cometido parricidio, o sea, que permanece fiel a Parménides, no es tan fácil de vencer. Toda su fortaleza radica en la aplicación a rajatabla del principio de identidad.<sup>10</sup> Aplicación que debe ser matizada, aun a riesgo de zozobrar en la contradicción, para que sea posible enhebrar el discurso filosófico. Se impone transitar de la univocidad a la multivocidad del ser.

La respuesta de Sócrates (otra vez portavoz en el *Filebo* del pensamiento de Platón) no se hace esperar: "Desde el punto de vista del género (*génei*) el conjunto es una unidad (*pân hén*), pero en cuanto a la relación de sus elementos (*méresin*) entre sí, algunos son completamente opuestos (*enantiótata*) a otros, y resulta que otros difieren en infinidad de matices y podemos encontrar otros muchos casos así. De modo que no te fíes de ese razonamiento, que reduce a unidad todas las cosas absolutamente opuestas. Y me temo que

---

<sup>9</sup> I. M. Crombie, *op. cit.*, T. II, pp. 354-362.

<sup>10</sup> Sobran los testimonios en este sentido, sin ir más lejos, en la misma obra de Platón. Algunos ejemplos son célebres, como la fundamental objeción relativa al "progreso" del conocimiento formulada por Menón al comienzo del diálogo homónimo que obliga a Sócrates, confesando implícitamente su impotencia, a recurrir al "mito" de la reminiscencia, muy bello por cierto, pero que no consigue disimular la incapacidad de brindar una respuesta conceptual. Permítaseme citar aquí, sin embargo, por la variedad y riqueza de su material, al *Eutidemo*, diálogo que todavía, por lo que sé, no ha sido estudiado con la seriedad y el rigor que merece y, desde ya, al *Parménides*, destinado a mostrar el fracaso de la dialéctica socrática frente a la erística, de procedencia eleática. Además, recuérdense también los argumentos de los megáricos, como el del "montón" o el "calvo", el "embozado", el "cornudo", etc. Por último, véanse asimismo las aporías de la predicación, cargadas tradicionalmente a la cuenta de Antístenes pero exploradas con parejo ahínco por megáricos y cínicos (Cf. T. Gomperz, *Pensadores Griegos*, trad. cast. P. von Haselberg, Asunción del Paraguay 1952, T II, Cap. VIII, pp. 185-223).

acabemos por encontrar algunos placeres opuestos (*enantías*) a otros." (12 e 7 - 13 a 5). En otras palabras: la oposición dentro del género, aún extrema, se sostiene no obstante a sí misma como oposición; por el contrario la oposición salvaje, descontextuada, método puramente exterior, compartido tácitamente por el Platón de la Teoría Clásica de las Ideas y la sofística eleática (incluyendo a los megáricos) termina expulsando siempre alternativamente uno de los dos términos de la oposición y con ello eliminando la oposición misma.<sup>11</sup> *O* lo uno, *o* lo otro. Resultado querido por los sofistas pero indeseado por Platón. Así las cosas, es decir, si la oposición puede ser mantenida como tal, resulta plausible hablar de placeres buenos y placeres malos, incluir algunos en el buen vivir y erradicar otros. Pero para ello, insisto, es necesario instaurar el juego de identidad y diferencia, o, dicho con una conocida fórmula hegeliana, pensar la identidad entre la identidad y la no-identidad. Tal es el logro de la dialéctica como reunión y división en el contexto de los géneros y las especies, dialéctica "objetiva" tan admirada justamente por Hegel en detrimento de la dialéctica "subjética" de Sócrates. Caso contrario, caso de no encontrar a través del juego conjunto de identidad y diferencia el modo de sostener la oposición tendrá razón Protarco: "¿Cómo dices, Sócrates? ¿Crees que alguien, después de haber establecido que el placer es el bien, va a aceptar que a renglón seguido sostengas tú que algunos placeres son buenos (*agathás*), pero que algunos otros son malos (*kakás*)?" (13 b 6 - c 1).

Pero Platón sabe las implicancias de lo que ha dicho y, yendo directamente al grano, enfrenta el problema en su más denso espesor metafísico: "En efecto, lo que se ha dicho, que lo múltiple (*pollá*) es uno (*hén*) y lo uno múltiple es admirable; y es fácil refutar al que sostenga cualquiera de estas dos afirmaciones" (14 c 8 - c 10). Luego de descartar algunos juegos fáciles e ingeniosos montados sobre esta (aparente) contradicción que, sin embargo, ocupó el pensamiento no sólo de erísticos rutinarios sino también, hasta donde sé, por lo menos de cínicos y megáricos, planteando importantes aporías a la predicación, como el mismo Platón reconoce a poco andar; luego de esto, digo, Platón alude por única vez en este diálogo a la Teoría Clásica de las Ideas con el único fin, a mi juicio, de demostrar la imposibilidad de pensar bajo sus parámetros la unidad entre lo uno y lo múltiple, unidad de lo diverso. La unidad (*mónas*) de la Idea, clásicamente pensada, Platón nos lo recuerda en

---

<sup>11</sup> Una consecuencia de ello es la afirmación de Antístenes (y otros) acerca de la imposibilidad de contradecir, como así también lo sostenido por Eutidemo (*Eutidemo*, 283 c) sobre la imposibilidad de hablar falsamente.

15 b ss., es concebida en términos de "existencia real" (*alethôs oúsas*), siempre cada una la misma en su aislamiento y desconexión sin padecer generación ni destrucción. A renglón seguido, Platón se limita a reproducir muy brevemente las aporías insolubles del *Parménides*, referidas a la relación entre la unidad de la Idea y la multiplicidad de "los seres sometidos al devenir (*toîs gignoménois*)". Plantear el problema de la unidad de lo uno y lo múltiple, núcleo metafísico que subyace a toda división en especies de una unidad genérica, desde el punto de vista de la Teoría Clásica de las Ideas, conduce al callejón sin salida expuesto en el *Parménides*. La unidad simple y monolítica de la Idea, semejante al ser parmenídeo, no tolera en su seno multiplicidad alguna. Como no escapará al lector atento, lo dicho pone en juego el fundamental problema de la "relación" entre los "dos" mundos, problema sobre el que el viejo Platón preferentemente calla, con excepción, cierto es, del *Timeo*, que exigiría no obstante un análisis especial ajeno a los marcos de la presente investigación. Sea como fuere, en el *Filebo* la separación entre los "dos" mundos, consustancial a la Teoría Clásica de las Ideas, no se hace sentir. Está siempre en danza un único mundo donde lo "trascendental" y lo "empírico", si todavía quiere pensarse en estos términos, se entrecruzan peligrosamente: ¿será, como aseveran los intérpretes, porque Platón proyecta aquí el buen vivir sólo dentro de lo accesible al hombre común? No lo creo. Más sensato parece sostener, en forma más general, que en el viejo Platón el problema de los "dos" mundos y de su "relación" se desdibuja en la misma medida en que pasa a primer plano "la relación de un universal genérico con sus versiones específicas".<sup>12</sup> La cuestión de la participación entre lo "sensible" y lo "inteligible" se desplaza hacia la *koinomía genôn* y el método de las reuniones y divisiones.

No concuerdo empero con Crombie<sup>13</sup> y sí en cambio con la rotunda negativa de Ross<sup>14</sup>, cuando aquél sugiere que de las opciones planteadas a Sócrates en el *Parménides* y reproducidas en el *Filebo* debemos elegir la segunda, esto es, que "ella [la Idea] entera (*hólen*) aparte (*chorís*) de sí misma -lo que podría parecer lo más imposible de todo- fuera a la vez lo mismo y uno en lo uno y en lo múltiple" (15 b 6-8).

Sin embargo, la transición de lo uno a lo múltiple o, lo que hasta cierto punto es lo mismo, entre lo limitado (*péras*) y lo ilimitado (*ápeiron*), no puede ejecutarse de cualquier

---

<sup>12</sup> I. M. Crombie, *op. cit.*, T. II, p. 357.

<sup>13</sup> *Ibid.*

<sup>14</sup> O. Ross, *Teoría de las Ideas de Platón*, trad. cast. J. L. Díez Arias, Madrid 1986, p. 159.

manera, desmañadamente por decirlo así. La forma cómo se lleva a cabo el pasaje distingue dialéctica de erística, único deslinde metodológico importante a los ojos del viejo Platón. "Pero de los hombres, los que ahora son sabios, hacen lo uno como les sale, y lo múltiple más deprisa o más despacio de lo debido, y después de lo uno, inmediatamente las cosas ilimitadas, y se les escapan las de en medio, en las que queda demarcado el que desarrollemos nuestras conversaciones dialéctica o erísticamente" (16 e 3 - 17 a 5). En efecto, además de reunir lo que propiamente forma una unidad de conjunto y de separar el todo según sus articulaciones naturales (en consonancia con la conocida observación de *Fedro*, 265 e), en estas transiciones es decisivo no pasar inmediatamente de la unidad a lo ilimitado, es decir, a lo puramente indefinido desde la óptica de la cantidad. Por eso aquí jugará un papel fundamental e insustituible el *número*, auténtica mediación entre lo uno y lo múltiple. Así, recomienda Platón: "Y no aplicar la forma (*idéan*) de lo ilimitado a la pluralidad (*plêthos*) antes de ver su número (*arithmón*) total entre lo ilimitado y la unidad, y después dejar ya ir hacia lo ilimitado cada una de la unidades de los conjuntos" (16 d 7 - e 2). Coincidimos con Crombie<sup>15</sup> en que es indiferente si con este "dejar ir hacia lo ilimitado" Platón alude a los individuos que integran una especie o a subespecies cuyas diferencias recíprocas resultan irrelevantes, aunque Crombie se inclina preferentemente por lo segundo.

No hemos ahondado todavía lo suficiente en el sentido que adquiere el número en Platón, en este contexto preciso. El número interviene varias veces a lo largo del *Filebo* y no siempre cumple las mismas funciones. Pero tanto aquí como en el análisis de las letras y la música, inmediatamente subsiguiente y en el que no nos detendremos, el número parece ser el modo privilegiado, por no decir único, de admisión de la diferencia en el seno de la unidad. El número opera como límite de la multiplicidad, impidiendo la disolución de ésta en lo meramente indefinido o ilimitado; de este modo "reduce" también la multiplicidad a la unidad. Resulta tentador evocar aquí el esquematismo kantiano: el número como esquema trascendental de las categorías de cantidad.

En forma general y de acuerdo con la doble vertiente de la raíz *leg* (hablar, reunir), pensar significa ahora reunir o congregar; después, cuando la reunión finaliza, acompañar a cada uno de los circunstantes hasta el lugar preciso que ocupa dentro del todo.

---

<sup>15</sup> I. M. Crombie, *op. cit.*, T II, p. 359.



A continuación y después de algunas pequeñas escaramuzas, *impasses* a los que Platón se muestra a menudo tan afecto en sus diálogos, Sócrates proclama inesperada y solemnemente su renuncia "a la división de las especies del placer (*diáresin eidôn hedonês*)" (20 c 4). En realidad, como se verá, sólo se trata de una dilación antes de sumergirnos en el estudio de aquellos géneros superiores que nos permitirán comprender cabalmente la naturaleza del placer y el sentido de sus distintas especies. 20 c-d a 23 exhiben las afirmaciones inverosímiles y forzadas, los auténticos disparates, a que se llega cuando se abandona la nueva metodología. En forma verdaderamente erística Platón, después de enunciar los rasgos abstractamente definitorios del bien, a saber, la perfección (*téleon*) y la suficiencia (*hikanòn*), propone juzgar según este patrón "la vida del placer y de la prudencia, considerándolas aisladas" (20 e 1-2). Solamente concretará el análisis del placer, arribando a resultados que, a mi criterio, ponen a la vista mucho más la improcedencia del antiguo método, es decir, si se quiere, la comparación externa de unidades monolíticas, que la incapacidad del placer para identificarse con el bien. Es que en último término desde la *koinonía genôn*, afirmaciones tales como "el placer es el bien" o, en su caso, "la prudencia es el bien", carecen literalmente de sentido. Ni el "placer" ni la "prudencia" ni tan siquiera el "bien" son ya determinaciones unívocas que garanticen la inteligibilidad de esos enunciados. ¿En qué sentido de placer podría ser éste el bien? Y "bien" ¿en cuál de sus sentidos? Porque como muestran con evidencia las últimas páginas del *Filebo*, el bien también ha perdido su rígida univocidad. Las mismas preguntas pueden formularse respecto de la prudencia.

La mención socrática de la solidaridad placer-dolor (23 a 6-8), tan magníficamente presentada en el *Fedón*, nos devuelve a la perspectiva del género. Ante la coherente observación eleática de Protarco: "no dices nada, Sócrates", o sea, te contradices; Sócrates replica que será necesario de ahora en más "otra máquina (*mechanês*) de guerra", sugerente metáfora que nos orienta sobre la manera en la que experimentaba el griego, incluso filósofo, los conceptos fundamentales de su pensamiento. Sabido es que a continuación Platón introduce los cuatro géneros que dan su sello metafísico al *Filebo*: lo ilimitado, el límite, la mezcla o el género mixto y la causa.

¿Por qué Platón no se mantiene en el análisis de los géneros del placer y la prudencia, en relación con el bien o los bienes? ¿Por qué "salta" a estos cuatro, introducidos sin la

mínima aclaración previa? ¿Cómo se articulan los cuatro con el placer y la prudencia? Sin ninguna pretensión de aclaraciones definitivas, algo hemos insinuado recién: la analítica del placer no puede completarse dentro de este género; para captar adecuadamente la naturaleza del placer y la posible compatibilidad de alguna de sus especies con la vida buena es necesario remontarse a géneros más altos; lo mismo cabe decir de las oposiciones que el género del placer presenta en su seno, pues quizás hasta se dé el caso de que distintas modalidades del placer remitan a distintos géneros superiores. De no ser así y sin perjuicio de lo dicho en su momento ¿podríamos hablar en última instancia de placeres buenos y placeres malos o como sucede más adelante para asombro y hasta escándalo de intérpretes antiguos y modernos, de placeres verdaderos y falsos? ¿Bastaría con la oposición intragenérica? La unidad del nombre ya no garantiza la unidad de la cosa. A veces, bajo un mismo nombre, se cobijan distintos géneros.

De los cuatro géneros analizados en *Filebo*, tal vez ninguno sea más atrayente que el de lo ilimitado. Por una parte, es manifiesta su relación con la díada indefinida de lo grande y lo pequeño, pieza esencial de las doctrinas ágrafas de Platón, tal como ha señalado Sayre,<sup>16</sup> entre muchos otros. Como es sabido, esas enseñanzas han llegado hasta nosotros principalmente a través del polémico testimonio brindado por Aristóteles en la *Metafísica*. En este sentido, el género de lo ilimitado representa uno de los caminos más transitables para aproximarse a un aspecto del pensamiento de Platón tan importante como difícil de penetrar. Por otra parte, numerosos autores, entre los que se cuentan Jowet, Ross y Taylor han visto en el género de lo ilimitado, en su conjunción con el del límite, un anticipo de la distinción aristotélica entre materia y forma.

También vale la pena subrayar que no corresponde, lo hemos sugerido más arriba, identificar sin más y absolutamente lo indefinido con lo múltiple y lo uno con el límite. Una multiplicidad delimitada por el número mantiene lo ilimitado en sus fronteras. El género de lo ilimitado funciona como una unidad donde cabe reconocer una multiplicidad y viceversa; lo mismo pasa con el género del límite. Aquí manda el método, la dialéctica, que gracias al número jamás dejará deslizarse la multiplicidad hacia lo sencillamente indefinido, guardando la distancia entre lo que tiende a asimilarse. Así es que luego de enunciar los cuatro géneros, dirá Platón: "Empecemos por separar en los cuatro los tres primeros; tras

---

<sup>16</sup> K. M. Sayre, *Plato's Late Ontology*, Princetown 1983.

ver que dos de ellos [lo ilimitado y el límite] se escinden y dispersan cada uno en multiplicidad, reagrupándolos de nuevo en unidad, intentemos captar como cada uno de ellos puede ser uno y múltiple" (23 e 3-6).

¿Qué decir de lo ilimitado, género que primariamente englobará los placeres impuros, aquellos inseparables del dolor? Abarcará todo aquello que, desde el origen, es morada de un más (*mállon*) y un menos (*hêtton*),<sup>17</sup> circunstancia que "impide que llegue a haber un fin" (*télos*, 24 b 1). Pertenecen al género de lo ilimitado lo más caliente y lo más frío, lo más seco y lo más húmedo, lo más (*pléon*) y lo menos (*hélallon*), lo más rápido y lo más lento, lo mayor (*meîzon*) y lo menor (*mikróteron*), finalmente, por cierto, el placer y el dolor, según reconoce con entusiasmo Filebo, ante la pregunta de Sócrates: "¿Placer y dolor tienen límite, o son de lo que admite más (*mállon*) y menos (*hêtton*)? Fil.- Sí, de las cosas que admiten lo más (*mállon*), Sócrates; no sería, en efecto, el placer bien total si no se diera el caso de que es por naturaleza (*pephukòs*) ilimitado tanto en número (*pléthei*) como en intensidad (*mállon*)" (27 e 5-9).

Común a quienes participan de lo ilimitado es jamás alcanzar un *télos*, una consumación; ser *atelé*. "No consienten que haya una cantidad determinada (*posòn hékaston*), sino que actualizando constantemente en cada acción lo más violento que sosegado y viceversa, elaboran lo más (*pléon*) y lo menos (*élatton*)<sup>18</sup> y eliminan la cantidad. En efecto (...) si no eliminaran la cantidad (*posón*), sino que dejaran que ella y la medida (*métrion*) surgieran en la sede de lo más (*mállon*) y lo menos (*hêtton*) y de lo fuerte y lo suave, ellos mismos tendrían que dejar la región (*chôras*) en la que estaban. Pues ya no podrían ser más caliente ni más frío al encajar la cantidad; y es que lo más caliente, e igualmente lo más frío, avanzan constantemente y no se paran, mientras que la cantidad se detiene y deja de avanzar." (24 c 3- d 5) Hemos cedido por un rato la palabra a Platón, con toda la frescura de su lenguaje inicial, tan cercano a sus intuiciones filosóficas fundamentales como alejado de los tecnicismos miopes acuñados posteriormente en su

---

<sup>17</sup> Téngase en cuenta que tanto en griego como en latín el comparativo puede significar también *bastante* o *demasiado*, característica conservada en el adverbio comparativo castellano "más".

<sup>18</sup> Extrañará tal vez que Platón utilice aquí en lugar de *mállon* y *hêtton*, que definen el género, *pléon* y *élatton*, en definitiva simple "especie" del género de lo *ápeiron*. Pero es que *pléon* y *élatton* comportan una referencia expresa a la cantidad o, dicho con más precisión, a lo ilimitado en el campo de la cantidad que propicia su uso en este pasaje, cuyo tema es justamente la eliminación de la cantidad. Esa referencia específica a la cantidad está ausente en *mállon* y *hêtton*. Cf. F. I. Sebastián Yarza, *Diccionario Griego-Español*, Barcelona 1964.

nombre, según lo ha explicado oportunamente Cornford.<sup>19</sup> Quienes pertenecen a la raza de lo ilimitado oscilan constantemente, en estado puro, entre un más y un menos; esencialmente inestables y desmesurados, rehusan la cantidad, la medida apolínea que los determine y contenga. Lo caliente es en sí mismo más caliente y menos caliente; otro tanto ocurre con lo frío. Asimismo se trasmutan incansablemente el uno en el otro. Nada distinto sucede con el placer (impuro) y el dolor, de ahí su desmesura y mutua implicancia, cuyas consecuencias psicológicas serán extraídas a partir de 31 c. ¿Consecuencias o reflejo? "Pseudocualidades" llama Crombie, no sin razón, a los ilimitados.<sup>20</sup> Puro diferencial, sólo conquistan la presencia en un exceso (o defecto).<sup>21</sup> ¿Los ilimitados nos retrotraen, en último término, a la diferencia "pura", alejada del ser y la identidad?

Poco dice Platón en forma directa sobre la clase del límite y poco diremos también nosotros. Sin agruparla, evitando reunirla en unidad, según el mismo Platón declara en 25 d 5-7, menciona sin embargo "lo igual y la igualdad y después de lo igual, lo doble y todo lo que con relación a un número sea un número o una medida (*métron*) con relación a una medida" (25 a 9 - b 1), es decir, lo que se opone a más y menos. Pero ¿por qué Platón es aquí tan escueto? Presuntamente, como admite también Crombie,<sup>22</sup> porque la clase de los *pérata* es expuesta conjuntamente con el género de la mezcla. El texto platónico parece confirmarlo (25 d 7-9). Sin embargo, como enseguida veremos, este proceder -tal vez necesario- genera más de un problema. Queda fuera de toda duda, no obstante, que el límite debe ser vinculado con la cantidad, el número (aprehendido ahora en un sentido algo distinto al presentado anteriormente, en un contexto metodológico).

---

<sup>19</sup> "Tanto en esta ocasión como en otras, Platón se niega sabiamente a permitir que ninguna metáfora se endurezca en un término técnico. Casi todo el lenguaje es metafórico, y toda metáfora tiene asociaciones equívocas. Al cambiar la palabra, Platón ayuda a que el lector deje en libertad su concepción de la relación que le proporcionan esas asociaciones y que escape de la ilusión de que el lenguaje filosófico puede ser realmente preciso e inequívoco" F. M. Cornford, *op. cit.*, pp. 233-234. La reflexión de Cornford se dispara a propósito de las distintas palabras que utiliza Platón para referirse a la "participación" y no presenta contradicción alguna con la preocupación platónica, señalada antes, por fijar los diferentes sentidos de un término.

<sup>20</sup> "(...) 'caliente' y 'húmedo' no se refieren a cualidades definidas; representan aspectos en que comparar las cosas. A no puede ser más triangular que B aunque si puede ser más caliente. Por el contrario C no puede ser estrictamente caliente, sino, más bien, más caliente de lo que sería cómodo, más caliente que de costumbre, más caliente de lo que era, etc. El calor (...) es esencialmente una noción *indefinida*, y esta forma tan natural de hablar podría ser un comentario sobre el *ápeiron*. Un *ápeiron* es pues (...) una pseudocualidad o un ámbito de cualidad, como el calor, el tamaño, la dureza, la humedad o cualquier otra cosa que constituya un respecto de comparación." I. M. Crombie, *op. cit.*, T. II, p. 419.

<sup>21</sup> Pero cabe conjeturar que el defecto de uno es el exceso del otro.

<sup>22</sup> *Ibid.*, pp. 417-418 y ss.

Antes de continuar nuestro recorrido queremos decir, a modo de digresión, que la orientación "matemática" del pensamiento platónico, tan evidente en sus textos que no requiere demostración alguna, tiene que ver, según creemos, con razones primariamente estéticas y no epistemológicas; postura, esta última, compartida todavía hace no demasiado tiempo por Piaget y por Althusser. Aludimos a las matemáticas como el aspecto estético de la inteligencia, la bella forma como correlato del *noûs*. Los objetos de las matemáticas son, de lo puramente inteligible, lo más bello. Las razones epistemológicas, si las hay, se reducen también en definitiva a razones estéticas, es decir, si la geometría es la ciencia más desarrollada entre los griegos, modélica para las demás y objeto privilegiado de la reflexión filosófica, ello obedece a un imperativo estético, de naturaleza apolínea, y no a una supuesta búsqueda de "rigor científico" ni, mucho menos, a cálculo utilitario o propensión al dominio. Esta orientación estética, contemplativa y cuasi-sensible del pensamiento, es uno de los motivos que explican por qué los griegos no atinaron a matematizar la naturaleza en un sentido análogo al moderno, a pesar del *Timeo*, cuya dirección tampoco era ésa, desde luego. El proyecto era otro. Contemplación estética y no dominio o manipulación. Para que sea factible una matematización de la naturaleza tal como los tiempos modernos llevaron a cabo, debe conjugarse desarrollo científico-conceptual, cálculo utilitario y afán de dominio. Ello supone además, entre otras cosas, una radical transformación en el sentido interno de la *theoría*, desviándola hacia la *téchne* y expulsando de ella toda dimensión estética, todavía viva en Copérnico, y una completa desacralización y aplanamiento de la naturaleza, consecuencia del judeo-cristianismo. Por añadidura cualquier cálculo utilitario debía aparecer para el griego, a pesar de algunos arrestos socráticos, como cosa vergonzosa (*aischrós*), propia de esclavo e indigna del hombre libre.

Pero el tema del placer no es ajeno a esta digresión. Cuando Platón, como lo hará, destierra de la jerarquía de los bienes al placer vulgar, perteneciente al género de lo ilimitado, impuro merced a su complicidad con el dolor, no lo guían razones "morales", al menos tal como éstas se experimentan y comprenden a partir de la imposición del cristianismo. Sus razones son estéticas pues la ética es en Platón tan solidaria de la estética como lo es de la política. Lo ilimitado, que entraña la desmesura (*hýbris*), es en sí feo. No existe belleza fuera del límite. La *akolasía*, búsqueda consciente de la desmesura en el placer es pues antiestética y, por ende, mala. Débase a incontinencia (*akrasía*) o a

intemperancia (*akolasía*), la gula, la dipsomanía, la concupiscencia, el afán inmoderado de ganancias y de riquezas, ofrecen un espectáculo triste y desagradable, poco decoroso, de mal gusto. La falta de estilo se hace sentir. Eso es todo. Lo informe, lo que trasgrede todo límite, es malo. Pero no hay mal como orientación consciente de la voluntad subjetiva (Agustín) porque tampoco existe corrupción original de la naturaleza humana. Nadie hace el mal voluntariamente. La ética socrática no es intelectualista sino a condición de ser simultáneamente estética. ¿Se trata de la célebre *kalokagathía*? El resplandor olímpico ilumina incluso los abismos más tenebrosos de la existencia. Platón no acepta, no podría aceptar nunca, una estética de la *hýbris*. En todo caso parece pertinente en este punto el comentario de Gosling cuando opina que Platón relacionaba el hedonismo de Eudoxo con los estudios sobre los irracionales,<sup>23</sup> dimensión de las matemáticas que perturbó hondamente al espíritu griego.

El tercer género es la mezcla, género mixto o común. De la conjunción de lo ilimitado y el límite brotan determinaciones típicas como la salud, la música, el tiempo templado, la sucesión ordenada de las estaciones y la virtud (25 e 7 - 26 b 7). Pero ¿qué pasa con la ley (*nómos*) y el orden (*táxis*) que Platón enumera inmediatamente después? ¿Debemos agruparlos bajo el género del límite, entendiéndolos como especies del mismo, cuya enumeración fuera diferida, o en su defecto bajo el género de la mezcla? A mi juicio, adverso al de Crombie,<sup>24</sup> ley y orden participan primariamente de la mezcla pues forman parte de su propia índole, con pareja originalidad, tanto la medida y la proporción como lo ilimitado que debe ser regido u ordenado (puesto en fila). ¿Qué sentido tiene hablar de ley si no se supone la posibilidad de la más pura arbitrariedad o de orden sin implicar el acecho de la más enmarañada confusión? Aquí no se habla de un número respecto de un número ni de una medida respecto de una medida. Pero en este caso ¿a qué se refiere entonces Platón cuando promete, como apuntamos más arriba, que los integrantes de *péras* serán exhibidos más acabadamente al explayarse sobre la mezcla? A no dudarlo, los nombres de las especies que comprenda el género común deberán marcar la dominancia de los *péráta*. Pero si comportan una referencia a lo ilimitado no podrán ser asumidos como miembros cabales del género del límite.

---

<sup>23</sup> J. C. B. Gosling, *Plato: Philebus*, Oxford 1975, pp. 155 ss.

<sup>24</sup> I. M. Crombie, *op. cit.*, T. II, p. 421.

Más sorprendente, si cabe, es la expresión que Platón utiliza en el último párrafo consagrado a exponer el género de la mezcla. "Dí pues que yo llamo tercer género, considerándolo una unidad, a todo lo engendrado por aquéllos [lo ilimitado y el límite], *generación del ser (génesin eis ousían)* que es efecto de las medidas que se realizan con el límite" (26 d 7-9, el subrayado es mío) ¡Una generación de la *ousía*! Independientemente de cómo haya que entender esta expresión con el debido rigor (Crombie propone "procesos conductores a la estabilidad"<sup>25</sup>), es evidente que ambos términos colisionan, son tan inconciliables como incompatibles en el marco de la vieja Teoría Clásica de las Ideas. Su juntura provoca un pavoroso desconcierto cuando no un verdadero escándalo en el horizonte del platonismo vulgar. Una generación de la *ousía*: prueba complementaria, si era precisa, de que merced a la introducción de la teoría de los géneros se atenúa la hiancia entre los "dos" mundos.

Crombie entiende que *ousía* significa en este contexto una condición estable, mientras "la *génesis* que viene a parar en *ousía* es el proceso por medio del cual se alcanza una condición".<sup>26</sup> Lo nuevo aquí, siempre según Crombie, es que *génesis* y *ousía* ya no se *contraponen* como lo pasajero y lo eterno. "Se piensa que lo pasajero se desarrolla hasta dar en condiciones de permanencia suficiente para merecer el título honorífico de *ousía*".<sup>27</sup> Sin embargo, Crombie, a diferencia nuestra, no responsabiliza por estas transformaciones principalmente al cambio metodológico sino que entiende que ellas reflejan el aumento de confianza del viejo Platón en sus opiniones cosmológicas. "La razón produce en el mundo estados de cosas satisfactorios racionalmente".<sup>28</sup> Crombie completa su comentario a la asombrosa fórmula platónica (*génesin eis ousían*), diciendo: "Un 'proceso conductor a la estabilidad' es un proceso *mezclador*, y la *mezcla* resultante es la condición estable a la que lleva este proceso".<sup>29</sup> Es claro que esta apasionante convivencia entre *génesis* y *ousía* sólo podía darse bajo el género de la mezcla.

El estudio platónico del género de la causa, causa de la mezcla, se desarrolla en dos dimensiones. Por un lado Platón muestra un interés ostensible en determinar con precisión

---

<sup>25</sup> *Ibid.*

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 413.

<sup>27</sup> *Ibid.*

<sup>28</sup> *Ibid.*

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 422.

el concepto de causa (26 e - 27 a). Se ha opinado (Ross)<sup>30</sup> que Platón se ocupa en el *Filebo* sólo de la "causa eficiente". No podemos abordar ahora la cuestión de la causalidad en Platón que, como es obvio, demandaría una investigación especial. Sin embargo, si tenemos en cuenta las afirmaciones subsiguientes de Platón, al anudar la causalidad con el intelecto, y agregamos lo explicado más adelante (53 c 5 - 54 e) a propósito de "existencia" y "génesis", argumentación destinada, según se cree, a refutar a Aristipo, nos parece que la concepción platónica de la causalidad expuesta en el *Filebo* cubre todos los aspectos que, más tarde, y de modo más preciso, delimitó Aristóteles en su conocida teoría de la cuatro causas.

La otra intención de Platón es dejar sentado que el intelecto, la prudencia y la ciencia remiten al género de la causa. Ello conduce al despliegue del aspecto teleológico de la causalidad o, mejor aún, teleológico racional de la misma, cuya expresión más elocuente es quizás la siguiente pregunta: "¿Afirmamos, Protarco, que a todas las cosas y a eso que llamamos universo (*hólon*) los rige el poder de lo irracional (*alógon*), el azar (*eikê*) y lo que salga (*étuchen*), o, por el contrario, (...) lo gobiernan el intelecto (*noûn*) y una admirable prudencia (*phrónesín*) que lo ordena?" (28 d 5-9). La consideración teleológica se relaciona aquí en forma casi espontánea con la cosmología y de ahí la breve referencia a temas que son explorados con mayor extensión y profundidad en el *Timeo*. Recién a partir del cristianismo la teleología se asociará estrechamente con la historia, sobre todo en el cristianismo moderno, secularizado, dando lugar a filosofías de la historia de claro corte mesiánico.<sup>31</sup> Para el griego la naturaleza, lejos de ser un objeto inexpresivo al servicio de la más pura arbitrariedad subjetiva, es ámbito eterno de cumplimiento de la perfección más acabada. Al mismo tiempo, le es ajena toda noción de progreso histórico.

Por lo demás, disentimos por completo con Goldschmidt<sup>32</sup> cuando entiende que con su pertenencia al género de la causa queda probada la superioridad del intelecto sobre la vida mixta que sólo es preferible en este mundo.

Finalizado el estudio de los cuatro géneros, Platón realizará un penetrante análisis de fuerte contenido psicológico de los placeres impuros, en principio incompatibles con la

---

<sup>30</sup> D. Ross, *op. cit.*, p. 162.

<sup>31</sup> Cf. mi artículo, aún inédito, "Las *Consideraciones Intempestivas* de F. Nietzsche". Para una exposición crítica de este punto de vista, H. Arendt, "Historia e Inmortalidad", *De la historia a la acción*, trad. cast. Fina Berulés, Barcelona 1995.



vida buena, incluyendo la díada placer-dolor en el género común (31 c 2-3). Sobre este cambio de enfoque, que Platón tampoco explica, acota acertadamente M<sup>a</sup> de los Ángeles Durán: "El problema, pues, es que pasamos a considerar el placer como producto y ya no como ingrediente -aunque sigue perteneciendo al género de lo ilimitado (cf. 32 d)- porque sólo podemos captar su naturaleza -y la del dolor- en el género mixto".<sup>33</sup> Aspectos descollantes de este tramo del *Filebo* son el tratamiento de los placeres puramente anímicos, aunque no por ello exentos de dolor, placeres de expectación cuyo centro es el deseo ("no hay deseo (*epithumían*) del cuerpo" -35 c 6-7-) y la famosa discusión acerca de los placeres (y dolores) verdaderos y falsos. Por mi parte sólo quisiera llamar la atención sobre dos cuestiones.<sup>34</sup> La primera concierne a la trasmutación operada por el deseo. En efecto, placer y dolor se montan originariamente sobre una suerte de sustrato fisiológico perpetuamente amenazado de disolución. En palabras de Platón: "(...) mira si te parece adecuada la expresión que diga que cuando se destruye el género animado nacido de lo ilimitado y el límite, conforme a la naturaleza (...) la destrucción es dolor y el regreso al ser propio de cada cual, ese regreso es para todos los seres placer" (32 a 8 - b 4). Sin embargo el deseo, dimensión puramente anímica, como acabamos de decir, se constituye como una peculiar interpretación de la alternancia destrucción -regreso al ser propio. Pues el deseo leerá la destrucción como vacío (*kenoûtai*) y el ser propio como lleno. Es esta asombrosa traducción, a mi juicio, quien motoriza la peculiar desmesura del placer humano. Por cierto, el deseo jamás surgiría como tal si no concurrieran a ello en primer lugar la naturaleza ilimitada del placer (o de su especie descollante) y luego una serie de funciones anímicas, a saber, la sensación (*aísthesis*), el recuerdo (*mnéme*) y, por sobre todas las cosas, la reminiscencia (*anámnesis*), capacidad del alma de "adquirir de nuevo por sí misma" el recuerdo de una sensación o de un conocimiento cuando lo ha perdido (34 b 6 - c 2). La fractura del alma, el tiempo, reabre lo ilimitado del placer que a pesar de su naturaleza permanece contenido en la buena mezcla fisiológica. La sed-destrucción es saciable, la sed-vacío jamás. Como bien sintetiza G. Sissa al analizar este pasaje del *Filebo*: el deseo es insaciable.<sup>35</sup> Una amenaza de destrucción se neutraliza, el vacío no hace más que ahondarse

---

<sup>32</sup> V. Goldschmidt, *Les dialogues de Platón*, Paris 1971, p. 243.

<sup>33</sup> M<sup>a</sup> de los Ángeles Durán, *op. cit.*, p. 58 (nota 74).

<sup>34</sup> Para un análisis más detallado de los aspectos psicológicos del *Filebo* cf. informe de Silvia Ons.

<sup>35</sup> G. Sissa, *El placer y el mal*, Bs. As. 1998, esp. pp. 45-77.

ante el espejismo de lo lleno. Porque, además, lo lleno es tan ilusorio como desfondado el vacío. Pregunta Sócrates "¿y el que está vacío (*kenoúmenos*) por primera vez, de dónde podría por sensación o recuerdo entrar en contacto con la satisfacción (*pleróseos*), estado que no experimenta ahora ni ha experimentado nunca anteriormente?" (35 a 6-9).

El deseo borra los límites del placer de tal manera que el lector atento se ve tentado a preguntar si la inclusión platónica del placer en el género de lo *ápeiron* no estará quizás determinada retroactivamente por ello. Testimonian a favor de una respuesta afirmativa a esta pregunta lo limitado del placer "fisiológico" de la composición o recomposición y también lo limitado de los placeres de la salud, la templanza y demás virtudes, mencionados, si no me equivoco, una sola vez en el *Filebo*, en el marco de un discurso conjetural (63 e 2-7).

El hilo de Ariadna del deseo nos orienta también respecto de la segunda cuestión que queríamos destacar, ya que a no ser por el deseo difícilmente tendría algún sentido hablar de placeres verdaderos y falsos. La cuestión sigue sorprendiendo y desvelando a intérpretes antiguos y modernos porque a pesar de la insistencia platónica la objeción de Protarco parece insuperable: "llamamos falsa (*pseudê*) a la opinión, que al placer en sí, nadie podría llamarlo falso" (37 e 12 - 38 a 2). Respetamos el esfuerzo de Francisco Bravo en su artículo "La critique contemporaine des faux plaisirs dans le *Philèbe*" por reunir, clasificar y evaluar las numerosas opiniones que los especialistas han vertido sobre este espinoso tema, pero se nos ocurre que las únicas posibilidades de abordarlo con cierta posibilidad de éxito pasan, como ya hemos sugerido, por el hilo conductor del deseo articulado con una captación de lo *pseudós* que tome distancia frente a la trivial noción contemporánea de falsedad, de inocultable raíz lógico-epistemológica. No sólo es necesario desde ya distinguir de la mano del mismo Platón y a la luz del *Sofista*, lo *pseudós* del no-ser (absoluto) sino que también es preciso comprenderlo en los términos en que Heidegger nos ha enseñado a pensar el *parecer ser* (*Scheinen*) a diferencia de la apariencia (*Erscheinung*) y la simple apariencia (*blosse Erscheinung*) en el § 7 de *Ser y Tiempo*.<sup>36</sup>

---

<sup>36</sup> "Como significación de la expresión 'fenómeno' ('*Phänomen*') hay por ende que fijar ésta: *lo que se muestra en sí mismo* (*das Sich-an-ihm-selbst-zeigende*), lo patente (*das Offenbare*). Los *fainómena*, los 'fenómenos', son entonces la totalidad (*Gesamtheit*) de lo que está o puede ponerse a la luz, lo que los griegos identificaban a veces simplemente con *tá ónta* (los entes). Ahora bien, los entes pueden mostrarse por sí mismos de distintos modos, según la forma de acceso a ellos. Hay hasta la posibilidad de que un ente se muestre como lo que *no* es en sí mismo. En este mostrarse (*Sichzeigen*) tiene el ente 'el aspecto de...' ('*sicht*' *das Seinde* 'so aus

En 51 y antes de proceder a forjar la armónica mezcla en que se resume el buen vivir, Platón introduce los placeres puros, los exentos de dolor, interrumpiendo una larga exposición tendiente a mostrar, de distintas maneras, cómo el placer vulgar es siempre hermano siamés del dolor, según la bella fórmula del *Fedón*. En apenas dos páginas Platón enumera, en calidad de placeres puros, "los relativos a los colores, que llamamos bonitos, a las figuras, la mayoría de los perfumes, los de las voces y todos aquellos cuya carencia (*endeías*) no se nota o no causa dolor, y que procuran satisfacciones perceptibles y agradables (*hedeías*)" (51 b 3-7). Se suceden algunas aclaraciones que nos informan que con la belleza de las figuras se alude "a líneas rectas o circulares y a las superficies o sólidos procedentes de ellas (...) Pues afirmo que esas cosas no son bellas relativamente (*prós ti kalá*), como otras, sino que son siempre bellas por sí mismas (*aeí kalà kath' autá*) y producen placeres propios que no tienen nada que ver con el rascarse" (51 c 6 - d 2). También "los timbres de las voces que (...) emiten un canto puro" son bellos en sí y seguidos por "placeres emparentados por naturaleza" (51 d 8-9). Menos divino es el género de los placeres relativos a los olores (51 e 1-2). A la enumeración inicial (51 b 3-7) es preciso agregar explícitamente "los placeres relativos a los conocimientos (*mathémata*)" (51 e 7 - 52 a 1) siempre y cuando no provengan de un mero apetito de saber, ni su eventual olvido afecte dolorosamente. Trascendentes precisiones que nos introducen en la dimensión estética del conocimiento, genuina dimensión gnoseológica, alejada de la impureza que torna sospechosa toda mera avidez de saber. De la experiencia del vacío jamás surgirá conocimiento ni placer auténtico alguno; cuando se trata del saber el deseo es siempre un

---

*wie...*). Tal mostrarse lo llamamos 'parecer ser' (*Scheinen*). Y así tiene también en griego la expresión *fainómenon*, fenómeno, esta significación (*Bedeutung*): lo que 'tiene aspecto de...' (*das so Aussehende wie*), lo que 'parece ser...' (*das 'Scheinbare'*). *Fainómenon agathón* quiere decir un bien que tiene 'aspecto de...' (*das so aussicht wie*) pero que 'en realidad' (*in Wirklichkeit*) no es lo que pretexto. Para comprender mejor el concepto de fenómeno, todo está en ver como es algo coherente por su estructura lo mentado en las dos significaciones de *fainómenon* ('fenómeno' en el sentido de lo que se muestra y 'fenómeno' en el sentido de 'parecer ser...' -*Schein*-). Sólo en tanto algo en general pretende por su propio sentido (*Sinne*) mostrarse, es decir, ser fenómeno, *puede* mostrarse *como* algo que ello *no* es, *puede* 'no más que tener aspecto de...' (*'nur so aussehen wie...*'). En la significación *fainómenon* ('parecer ser...' -*Schein*) está ya encerrada la significación originaria (*ursprüngliche*) (fenómeno: lo patente) como fundamento de la segunda. Nosotros reservamos terminológicamente el nombre de 'fenómeno' a la significación originaria y positiva de *fainómenon* y distinguimos fenómeno de 'parecer ser...' (*Schein*), como la modificación privativa de fenómeno. Pero lo que expresan ambos términos no tiene por lo tanto absolutamente nada que ver con lo que se llama 'apariciencia' (*Erscheinung*), ni menos 'simple apariciencia' (*bloÙe Erscheinung*'). M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen 1979, § 7, "Die phänomenologische Methode der Untersuchung", A. Der Begriff des Phänomens, pp. 28-29 [trad. cast. José Gaos, México 1951, p. 59]

mal consejero. Recíprocamente, el conocimiento puro va siempre acompañado de placer puro, exento de dolor; goce exquisito, reservado a pocos (52 b 6-9).

Con los placeres puros estamos, sin duda, ante lo que la tradición posterior ha llamado placer estético, deslindado cuidadosamente todavía en Kant, e incluso después de él, del placer que resulta del ejercicio de la facultad apetitiva. En efecto, Kant distinguirá con envidiable rigor entre el sentimiento de placer estético, producto inmediato, *a priori* y puro de la facultad del Juicio (*Urteilkraft*) y el placer empírico, puramente *a posteriori*, que deviene de satisfacer una inclinación.

Placeres impuros y puros. La conclusión, insinuada tímidamente al comienzo mismo del *Filebo*, al efectuar el análisis preliminar del género del placer (12 e 7 - 13 a 5), y anticipada casi explícitamente en 32 c 6 - d 6, es por fin enunciada en forma plena: placeres puros e impuros remiten a distintos géneros: "Entonces cuando ya hemos discriminado convenientemente los placeres puros (*katharàs hedonàs*) y los que con motivo podrían ser llamados impuros (*akathártous*), tengamos en cuenta que a los placeres violentos hay que sumar la desmesura (*ametrían*) y, por el contrario, a los que no lo son, la medida (*emmetrían*); y demos por sentado que los que admiten magnitud e intensidad, frecuencia y escasez, esos pertenecen al género aquel de lo ilimitado que lleva lo más y lo menos (*hêtton kai mâllon*) por el cuerpo y el alma, y que los que no los admiten pertenecen al género de lo medido (*emmétrpon*)" (52 c 1 - d 1). ¿Será en definitiva el placer una unidad ficticia, la unidad de una palabra a la que no corresponde ninguna unidad real, en suma, un "género nominal", como opina Goldschmidt?<sup>37</sup> Comoquiera sea, ningún "trasmundo"; a la intensidad carcomida por un vacío siempre creciente se le opone, en forma inconmensurable aunque ya no descontextuada y salvaje, la plenitud de la consumación (*télos*) (52 d 3 - 53 c 2).

Una vez dividido el género (del intelecto y) de la ciencia (*epistémes*), hasta ahora inexplorado, habrá llegado definitivamente la hora de preparar la mezcla en que consiste la buena vida (61 c 4-8). El análisis del género de la causa nos ha enseñado que no se trata de combinar las cosas al azar o de cualquier manera sino en las proporciones debidas (28 d 5-9) "cualquier mezcla, de lo que quiera que sea, que no consiga la medida (*métrou*) y la proporción natural (*sumétrpon phúseos*), necesariamente destruye sus ingredientes y ante

---

<sup>37</sup> V. Goldschmidt, *op.cit.*, p. 235.

todo a sí misma; pues ésa no llega a ser mezcla, sino un auténtico revoltijo, una verdadera desgracia para aquellos seres que la posean" (64 d 9 - e 3). Pero las cosas se complican aún más, aunque por última vez, porque incluso el bien, causa última de la mezcla (65 a 3-5), presenta una rica y compleja multivocidad, es decir, se ha trasmutado ahora en género, creo yo, aunque Platón no lo diga literalmente así.

El bien, según 65 a 1-2, debe ser tomado al menos en tres sentidos fundamentales: belleza (*kállei*), proporción (*summetría*) y verdad (*aletheía*).<sup>38</sup> Ello no obedece, insisto, a que nos encontremos en el terreno del hombre común, la vida empírica o el "más acá"; con agudeza observa Sayre que Platón se desdice aquí del carácter unitario del bien postulado en la *República* y el *Banquete*.<sup>39</sup> Por mi parte yo diría antes bien que Platón, habiendo concebido la unidad entre lo uno y lo múltiple, deja en suspenso la unidad inexpugnable pero también estéril del bien para dialectizar su contenido genérico. Queda en pie sin embargo, pero ya será cuestión aristotélica, si el bien puede ser tratado en propiedad como género.

El diálogo finaliza, se sabe, otorgando apenas un discreto quinto lugar a los placeres (66 c 4-6), a condición de ser puros, en la jerarquía de los bienes cuya correcta enumeración y ordenamiento constituyen el "orden (*kósmos*) incorpóreo" (64 b 7) que llamamos buen vivir. Lejos de eliminar las jerarquías, la admisión de la diferencia en el seno del ser y la identidad permite establecerlas. La tesis hedonista ha quedado desacreditada sin por ello negarle a cierto tipo de placeres su participación en el bien. Por lo demás, el simpático tercer puesto obtenido por la tesis intelectualista ("la prudencia es el bien" 66 b 5-6) no alcanza a ocultar su fracaso. Es que en verdad lo que ha sido superado es el simplismo de suponer que tesis de la forma "X es el bien" o "Y es el bien" podrían ser absolutamente verdaderas con la exclusión de su opuesto. "Placer", "prudencia" y "bien" son totalidades complejas de cuyo ensamble adecuado depende el secreto de una vida feliz, imposible de encerrar en una simple proposición, como así tampoco en una proposición simple. Ni siquiera se trata de una *simple* vida mixta de placer y prudencia, según había sido reiteradamente anunciado a través del desarrollo del *Filebo*. La multivocidad del bien, introducida sobre el final del diálogo, exige una multidimensionalidad inesperada. El

---

<sup>38</sup> Véase asimismo 66 e 7 ("Mas sospechando que hay también otros muchos bienes...").

<sup>39</sup> K. M. Sayre, *op. cit.*, pp. 172 ss.

desafío del buen dialéctico, del filósofo, es ahora desplegar lo múltiple en forma ordenada y jerárquica, sin perder de vista la unidad. ¿Será en virtud de todas estas consideraciones que el *kairós* (la oportunidad) aparece ocupando el primer puesto en la jerarquía de los bienes, de lo elegible por sí, conjuntamente con la medida (*metrón*) y lo medurado (*metrion*) (66 a 7).?

Sin detrimento de lo logrado, la cuestión continúa abierta. El *Filebo*, auténtica "obra abierta", finaliza (¿finaliza?) con el siguiente intercambio entre Pródico y Sócrates: "Pro.- En adelante todos diremos, Sócrates, que lo que tú has dicho es absolutamente verdad. Soc.- Entonces, ¿dejáis que me marche? Pro.- Aún queda un poco, Sócrates; que no vas tú a renunciar antes que nosotros. Te voy a recordar lo que queda" (67 b).

Por nuestra parte, para terminar, hay una pregunta que hemos postergado largamente y que debemos formular porque ningún erudito que se haya ocupado del *Filebo*, hasta donde sabemos, ha dejado de hacerla: ¿cuál es la relación de las Ideas con los géneros del *Filebo*? O para preguntarlo con palabras de Crombie: "¿cuál es la posición de las formas frente a los cuatro términos mencionados en la Anatomía de las Entidades? ¿Son idénticas a alguno de los términos, o de algún modo no hacen contacto con la Anatomía? ¿O es la Anatomía un sustituto de la teoría de las formas?".<sup>40</sup> En lo que a nosotros concierne hemos avanzado demasiado a lo largo de este informe, quizás a pesar nuestro, como para rehusar el desafío de aventurar una respuesta propia. Según nuestro parecer, a partir del *Sofista* y muy particularmente del *Filebo*, Platón realiza una única operación de reemplazo que implica una doble puesta en suspenso. Por una parte, al sustituir las Ideas, en su configuración clásica, por los géneros o, si se prefiere, al redefinirlas como géneros, Platón deja en suspenso la Teoría Clásica de las Ideas, sin abandonarla. Por otra, deja a su vez en suspenso el estatuto ontológico de los géneros. Es que ningún gran pensador se enamora perdidamente de sus teorías; como todos ellos Platón quiere resolver problemas y encuentra que la *koinonía genôn* y la dialéctica como método de las reuniones y divisiones muestra una efectividad incomparable con la de la Teoría Clásica de las Ideas.<sup>41</sup> El *Filebo* constituye una brillante prueba de cuánto es posible avanzar en los problemas éticos desde

---

<sup>40</sup> I. M. Crombie, *op. cit.*, p. 427. Crombie llama "Anatomía de las Entidades" a la exposición platónica de los cuatro géneros (23-30).

la nueva perspectiva. Como se podrá apreciar nuestra lectura discurre por caminos muy diferentes a la versión ontologizante de Krämer,<sup>42</sup> uno de los más serios intentos de situar coherentemente en el contexto de la producción platónica la ética de los diálogos tardíos. Para nosotros pues la interrogación reiteradamente formulada y diversamente respondida por la articulación entre la Teoría Clásica de las Ideas y los cuatro géneros del *Filebo* carece poco menos de sentido. Platón estaba mucho menos aferrado a la Teoría Clásica de las Ideas y le concedía mucho menos crédito que la gran mayoría de sus seguidores y exégetas. La introducción de los géneros, con su enorme plasticidad, recorridos permanentemente "de abajo hacia arriba" y "de arriba hacia abajo" por oportunas reuniones y divisiones, permite no sólo conciliar placer y bien sino instaurar una modalidad infinitamente más rica de plantear y dirimir las cuestiones éticas. La vida buena ya no se edificará sobre la base de opciones abstractas e incluso, en ocasiones, ridículas, sino como un todo complejo y jerarquizado de combinaciones y entrecruzamientos acordes con la alambicada trama de nuestro único mundo de la vida.

Pero preferimos en esta cuestión considerada decisiva, a saber, la "relación" entre las Ideas y los géneros, ceder la palabra a algunos mejores que nosotros. Sir David Ross, antes de pronunciarse con su reconocida autoridad y la prudencia que el problema requiere, resume las posiciones más significativas registradas hasta la publicación de su *Plato's Theory of Ideas*. Por lo general, los autores que han intentado articular la Teoría Clásica de las Ideas con los géneros del *Filebo* han adscripto las Ideas a alguno de los cuatro. Según comenta Ross "ningún intérprete se ha aventurado a situar las Ideas en lo ilimitado, aunque sí en uno de los tres *géne*".<sup>43</sup> Zeller representaría, a juicio de Ross, la interpretación menos plausible, al identificar las Ideas con el género de la causa, pues Platón -siempre siguiendo a Ross- identifica la causa de la mezcla con la mente y, como es sabido, para Platón las Ideas son objeto del pensamiento pero no pensamientos. H. Jackson, por su parte, identifica las formas con el género de la mezcla. De acuerdo a una interpretación que Ross califica de "ingeniosa", aunque sin compartir sus presupuestos conceptuales ni sus apoyaturas filológicas, Jackson sostiene que Platón habla de dos "mezclas" diferentes. "Pongamos por

---

<sup>41</sup> Es más que plausible que este viraje platónico acreciente la importancia de la *téchne*; comoquiera que sea nos hallamos a distancias siderales de lo que más arriba hemos llamado "cálculo utilitario", transformación moderna de la *theoría* en *téchne*, etc.

<sup>42</sup> H. J. Krämer, *Arete bei Platon und Aristoteles*, Heilderberg 1945.

caso, el de lo más caliente y lo más frío. Al introducir el particular *posón* llamado *tó métrion*, el efecto producido es una agradable temperatura, ni demasiado fría ni demasiado caliente. Al contrario, si introducimos otro tipo de *posón* el efecto sería simplemente *alguna* temperatura determinada. La primera unión produce una forma, en el sentido de un tipo ideal; la otra produce un estado real de temperatura más o menos próximo al tipo".<sup>44</sup> Evidentemente, como el mismo Ross apunta, la interpretación de Jackson está inspirada en la asimilación de la pareja *ápeiron-péras* del *Filebo* con lo uno y lo grande y pequeño, de las doctrinas ágrafas. Por mi parte, y sin convalidar por ello la hipótesis de Jackson, considero muy tentador pensar lo *ápeiron* y lo *péras* como distintos "momentos" de la Idea, como también propone nuestro Mondolfo,<sup>45</sup> e incluso pensar los *cuatro* géneros como "momentos" de la Idea. Pero, entonces, ¿qué es ahora la Idea? A las claras, algo muy diferente de lo diseñado por la Teoría Clásica de las Ideas a ser pensado en forma completamente nueva, camino que, según creo, vale la pena explorar. Pero en este caso ya no se trataría de vincular las Ideas, en su versión clásica, con los géneros. El problema desaparece. Más modestamente, pero en la misma dirección y también, creo yo, inspirado por la quizás en definitiva engañosa pero llamativa proximidad entre *péras-ápeiron* y lo uno y lo grande y lo pequeño de las doctrinas ágrafas, Crombie insiste en que en el *Filebo* Platón discierne entre un elemento formal y otro material en los universales,<sup>46</sup> cuyo estatuto ontológico Crombie deja, como veremos, cautelosamente entre paréntesis. Frente a la hipótesis de Jackson, Ross se muestra mucho más escéptico al afirmar que existe "un largo trecho desde la doctrina de las cuatro clases del *Filebo* hasta la generación de los números desde el Uno, lo grande y lo pequeño, de que habla Aristóteles".<sup>47</sup> Aduce que en el *Filebo* el elemento formal es cualquier punto a lo largo de una escala, no el Uno; además, según Ross, es la razón quien combina el elemento formal con el material en el *Filebo* mientras en la teoría posterior no hay causa eficiente. Sin embargo, luego de estos señalamientos Ross termina admitiendo un parentesco entre la teoría del *Filebo* y las doctrinas ágrafas, cuyo sustrato común sería el pitagorismo. Acepta incluso que lo Uno y lo grande y lo pequeño son herederos del límite y lo ilimitado.

---

<sup>43</sup>D. Ross, *op. cit.*, p. 160.

<sup>44</sup>*Ibid.*

<sup>45</sup>R. Mondolfo, *El pensamiento antiguo*, trad. cast. S. A. Tri, Bs. As. 1964, 5ª ed., T. I, pp. 227-228.

<sup>46</sup>I. M. Crombie, *op. cit.*, pp. 428-429, p. ej.



La interpretación más generalizada vincula las Ideas con el género del límite. Para Ross, esta es la hipótesis más razonable aunque a él no le convenza. Es posible que ciertas formas fueran una razón entre elementos pero es dudoso que Platón propusiese una consideración análoga para todas las formas. Además, si "miramos más de cerca la doctrina de las cuatro clases" se acrecienta la dificultad pues no toda determinación genérica proviene del límite. La diferencia entre la temperatura y el tono no es resultado de la unión de diferentes límites con un mismo ilimitado. "No todos los universales o naturalezas podrán situarse con el límite, como lo concibe esta interpretación".<sup>48</sup>

Concluye Ross, pues, que "es imposible (...) adscribir el conjunto de las Ideas a una cualquiera de las cuatro clases".<sup>49</sup> Por lo demás, la intención de Platón al introducir los géneros en el *Filebo* no habría sido esclarecer la Teoría Clásica de las Ideas sino "cuál es la proporción de placer y sabiduría que exige la vida buena".<sup>50</sup> Los géneros se introducen a fin de solucionar este asunto sin relación alguna con la Teoría Clásica de las Ideas. Además, el *Filebo* se ocupa de ética, no de metafísica.

En su introducción general a la sección IV, titulada "Relaciones entre universales", del capítulo dedicado al "Análisis metafísico" dentro de su obra *Análisis de las doctrinas de Platón*, introducción referida, además de al *Filebo*, al grupo de diálogos tardíos que le están estrechamente conectados, a saber, *Fedro*, *Sofista* y *Político*, Crombie anticipa a grandes rasgos con exquisita elegancia y sin mencionar el problema, su posición relativa al "vínculo" entre las Ideas y los géneros, que abordará en forma expresa muchas páginas después. Su manera de ver abarca el conjunto de diálogos recién mencionados. Según Crombie, Platón nunca abandonó la teoría de las formas (palabra con que preferentemente la tradición anglosajona designa a las Ideas) pero a partir de cierta fecha, que coincide aproximadamente con la redacción de la *República*, no le habría parecido conveniente insistir en "'la cosa misma que es tal y tal' o destacar la importancia' de 'reconocer la existencia' de tales entidades".<sup>51</sup> Platón siguió por cierto ocupándose de las "propiedades universales" pero, opina Crombie, mucho se puede decir sobre ellas "aparte de lo peculiar a

---

<sup>47</sup> D. Ross, *op. cit.*, p. 162.

<sup>48</sup> *Ibid.*, p. 163.

<sup>49</sup> *Ibid.*

<sup>50</sup> *Ibid.*

<sup>51</sup> I.M. Crombie, *op. cit.*, T. II, p. 352.

la teoría de las formas".<sup>52</sup> El interés de Platón se habría desplazado de la existencia de las formas a las interrelaciones de los universales. Es preciso no dejarse engañar por la continuidad del uso platónico de las palabras *eídos* e *idéa* porque no siempre Platón las utiliza con pretensión de status elevado. "Platón usa esas palabras en pasajes que tienen relación con el status elevado y en pasajes que no tienen nada que ver con tal status".<sup>53</sup> ¿Cabe pensar seriamente, en atención al *Sofista*, que existe la *forma* del predador que captura sigilosamente su presa? Crombie afirma que el tema de las clases y subclases que ahora ocupa el centro de la preocupación platónica, se relaciona con la toma de conciencia recogida en el *Parménides* de que las formas se pueden mezclar. En consecuencia, después del *Parménides*, "Platón examinó las relaciones entre las propiedades generales sin encargarse de la cuestión del status elevado; y muchas de las cosas que dijo se pueden apreciar por sí mismas sin referencia a esta cuestión".<sup>54</sup> Sin duda que los estudios de Platón sobre los términos generales y sus interrelaciones tienen profundas implicancias para la teoría de las formas; seguro que se podría a partir de ello construir una teoría de las formas desarrollada y compararla con la Teoría Clásica de las Formas, sin embargo, Crombie declara que no lo hará.

Muchas páginas después, sobre el final de su análisis de los cuatro géneros en el *Filebo*, Crombie encara frontalmente la cuestión que nos ocupa. Su conclusión -que anticipamos- es tan negativa como la de Ross en lo que atañe a los intentos de poner en relación la Teoría Clásica de las Formas o Ideas con lo que él llama la Anatomía de las Entidades porque literalmente "la segunda plantea problemas que para la primera resulta esencial pasar por alto".<sup>55</sup>

En efecto, la respuesta a la pregunta de si la Anatomía es un sustituto a la teoría de las formas dependerá, a juicio de Crombie, "de ciertas cuestiones relativas a la teoría de las formas".<sup>56</sup> Tomemos los *meiktá*. ¿Términos generales como la salud *son* formas? ¿O existen formas *de* ellos? Ambas posiciones presentan dificultades casi insalvables. Si optamos en cambio por pensar que la salud es una suerte de "estructura inteligible que

---

<sup>52</sup> *Ibid.*

<sup>53</sup> *Ibid.*

<sup>54</sup> *Ibid.*

<sup>55</sup> *Ibid.*, p. 430.

<sup>56</sup> *Ibid.*, p. 427

'imita' la estructura de los elementos de las personas sanas"<sup>57</sup> la forma de salud deberá ser adjudicada al *péras*. En breve: si adoptamos una visión inmanentista de las formas tenderemos probablemente a asociarlas con los *meiktá*; si, por el contrario, nuestra posición es trascendentalista nos inclinaremos por identificar las formas con la clase de *péras* o, acaso, por sostener que los *pérata* son imitaciones de las formas. "Así pues, dudamos entre identificar (o asociar estrechamente) las formas con la clase de los *meiktá* o con la clase de los *péras*".<sup>58</sup> Más allá de la razonabilidad de tomar una u otra postura (hemos anticipado la conclusión negativa de Crombie), Crombie cree que esta vacilación es significativa. Sobre todo si recordamos que Platón, en el *Filebo*, ha abandonado la contraposición entre *génesis* y *ousía*. Crombie infiere "que Platón ya no desea distinguir tajantemente entre la P-idad misma y la P-idad que hay entre nosotros".<sup>59</sup> Según su parecer, a partir del *Filebo*, *génesis* ya no significa mera fugacidad sino "devenir" en el sentido de "progresar hacia"; correlativamente, *ousía* deja de resistir su aplicación "a las condiciones estables hacia las cuales tiende el progreso".<sup>60</sup> No obstante, esto no habilita a identificar las formas con los *meiktá* pues las formas son simultáneas a la inteligencia mientras los *meiktá* son producidos por ella.

Crombie subraya que lo nuevo que aparece en el *Filebo* es que "en cualquier término general del que haya instancias físicas hay un elemento formal y otro material".<sup>61</sup> Se desarrollaría así la concepción del dato del *Timeo*.<sup>62</sup> Ejemplo: la salud sería la disposición formal de ciertos *ápeira* que tienen que ser dispuestos. Estos constituyen el dato que hay que suponer. Sin embargo, esto tampoco implica una identidad entre las formas y los *pérata*. Si el artífice, en su actividad creadora, mira la forma de la salud deberemos admitir que ésta incluye un elemento material. Así las cosas, las formas deberían ser "hipótesis generales acerca de qué *péras* impuesto a qué *ápeiron* producirá el estado de cosas en cuestión",<sup>63</sup> lo cual es poco congruente con las formas entendidas como "objetos eternos de

---

<sup>57</sup> *Ibid.*

<sup>58</sup> *Ibid.*, p. 428.

<sup>59</sup> *Ibid.*

<sup>60</sup> *Ibid.*

<sup>61</sup> *Ibid.*

<sup>62</sup> Numerosos intérpretes establecen una estrecha relación entre el *Timeo* y el *Filebo*. Ross también lo hace aunque en términos diferentes que Crombie. El tema, por ahora, escapa a los alcances de nuestra investigación.

<sup>63</sup> *Ibid.*, p. 429.

la razón pura".<sup>64</sup> Pero si en cambio decimos que la forma no es más que el *péras*, esto no podría satisfacer jamás a la razón creadora. "El organizador no puede ignorar las cosas que tiene que organizar".<sup>65</sup> Existen por tanto motivos para decir que una forma es puramente formal pero también para sostener que debe contener una referencia al material empírico. En el primer caso vincularemos las formas con *péras*, en el segundo con los *meiktá*.

El propósito era fijar la relación entre el *Filebo* y la teoría de las formas. "Una respuesta a la pregunta de cómo hay que hacerlo es que no se puede hacer".<sup>66</sup>

---

<sup>64</sup> *Ibid.*

<sup>65</sup> *Ibid.*

<sup>66</sup> *Ibid.*