

III

Pluralismo y éticas de la vida buena. Del *Filebo* de Platón a la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles*

Francisco Bravo
Universidad Central de Venezuela

Resumen: En este artículo intento responder a la pregunta de si son –o al menos pueden ser– pluralistas las éticas de la vida buena. Por tales se entienden las éticas teleológicas, centradas en el fin último o bien supremo del individuo humano. ¿Pueden, pese a su aparente individualismo, ser éticas pluralistas? Para responder, me circunscribo al *Filebo* de Platón, en que el autor, superando las visiones que identifican el bien humano con la vida de placer o con la vida del conocimiento, lo identifica con una vida mixta, que es una mezcla de las dos. Desarrolla, pues, a mi modo de ver, una ética estructuralmente pluralista: (1) por la actitud, eminentemente dialógica, de sus interlocutores; (2) por el método de la división que emplea, el cual va de la pluralidad indefinida a la unidad, y de esta a una pluralidad definida; (3) por el principio ontológico de lo Uno-Múltiple en que se funda; (4) por el contenido que asigna al bien de la existencia humana. Sobre todo por este contenido –esencialmente inclusivo– la ética del *Filebo* ha ejercido una influencia decisiva en la filosofía moral igualmente pluralista de la *Ética a Nicómaco*.

Palabras clave: pluralismo, ética, vida buena, placer, ciencia

Abstract: “Pluralism and Ethics of the Good Life. From Plato’s *Philebus* to Aristotle’s *Nicomachean Ethics*”. In this paper I seek to answer the question of whether the Good Life Ethics are –or could be– pluralistic. By Good Life Ethics we understand teleological ethics focused on the ultimate end or supreme good of the human individual. Could they be, in spite of their apparent individualism, pluralistic ethics? To answer this question, I limit myself to Plato’s *Philebus*, in which the author, overcoming the views that identify human good with the life of pleasure or knowledge, identifies it with a mixed life, which is a mixture of both. He develops, thus, as I see it, an structurally pluralistic ethics: 1) by the eminently dialogical attitude of their interlocutors, 2) by the division method employed, which goes from undefined plurality to unity, and from here to a defined plurality; (3) by the ontological principle of the One-Multiple in which it is founded; (4) by the content assigned to the good of human existence. Mainly due to this content –essentially inclusive– the *Philebus*’ ethics has exercise a decisive influence in the equally pluralistic moral philosophy of the *Nicomachean Ethics*.

Key words: pluralism, ethics, good life, pleasure, science

* Una primera versión de este trabajo fue leída como conferencia plenaria del III Congreso Iberoamericano de Filosofía (Medellín, julio del 2008).

1. El problema

¿Son pluralistas las éticas de la vida buena (EVB)? Por “pluralismo” se entiende comúnmente una postura filosófica que postula una diversidad originaria de elementos, independientes e irreductibles entre sí, a partir de los cuales se explica la constitución de lo real en sus diferentes niveles. Los primeros en adoptar esta postura fueron algunos filósofos presocráticos, en el dominio cosmológico: Empédocles de Akragas postula como principios de *physis* los cuatro elementos¹; Anaxágoras de Clazomene, las homeomerías²; y Demócrito de Abdera, los átomos y el vacío³. Nuestra pregunta concierne al pluralismo ético que, en la época actual, sigue –y a veces acompaña– al político, el cual intenta armonizar lo unívoco del orden político y lo diverso de sus componentes (los ciudadanos). El pluralismo ético busca reconocer e integrar una diversidad de intereses dentro y fuera del sujeto moral. Dentro, valorando las múltiples capacidades, tendencias y actitudes de ese sujeto. Fuera, reconociendo la compatibilidad e incluso la complementariedad, no solo de los intereses de los sujetos individual y social, sino también de los diversos sujetos sociales, con sus múltiples concepciones y actitudes en torno a lo bueno y lo correcto. ¿Hacen, o al menos pueden hacer algo de esto las EVB?

Recordemos que por EVB o *eudaimonologías*⁴ se entienden las éticas teleológicas, centradas en el bien supremo o fin último del hombre. Tales han sido las éticas, desde que los griegos fundaron el ἠθικὸς λόγος como disciplina filosófica hasta el siglo XVIII, en que la ética empieza a verse como el estudio de las reglas que hacen posible la convivencia humana en una sociedad pluralista⁵. Ejemplos emblemáticos de *eudaimonologías* son la socrático-platónica y la aristotélica. ¿Ofrecen estas las características del pluralismo ético? De la aristotélica se ha dicho que “excluye desde el comienzo el fin particular”⁶, de lo cual podría inferirse que se inclina al bien colectivo y, por tanto, al pluralismo

¹ Cf. Diels, H. y W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlín: Weidemann, 1913, frg. 17, v. 14 (Simplicio, *Física*, 158, 13).

² Cf. Aristóteles, *Física*, I, 4, 187a23.

³ Cf. Aristóteles, *Metafísica*, I, 4, 985b4.

⁴ Es el nombre que les da Schopenhauer en sus *Parerga und Paralipomena*.

⁵ Cf. Rodríguez Duplá, Leonardo, *Ética de la vida buena*, Bilbao: Desclée de Brouwer, 1998.

⁶ Heller, Agnes, *Aristóteles y el mundo antiguo*, Barcelona: Península, 1998, p. 326.

inter-subjetivo. Pero también se ha sostenido que uno de sus fundamentos es de carácter individual-eudemonista⁷ y que, por tal razón, incluso la amistad, que es la más social de las virtudes y, como dice Aristóteles, “lo más necesario para la vida”⁸, lo es sobre todo para la vida del individuo⁹. Solo que, junto a textos del Estagirita que podrían efectivamente hacer pensar en una ética individualista y excluyente, hay otros que sugieren lo contrario. Baste esta aserción de principio, al comienzo de la *Ética a Nicómaco*: “incluso si hay identidad entre el bien del individuo y el de la ciudad, de todos modos es una tarea a todas luces más importante y más perfecta aprehender y salvaguardar el bien de la ciudad; porque el bien es ciertamente amable incluso para el individuo aislado, pero es más bello y más divino aplicado a una nación o a los estados”¹⁰. No olvidemos, por otra parte, que la posibilidad de una pluralidad de componentes en el fin último del hombre es mencionada explícitamente: “por consiguiente, si hay algo que sea el fin de todas las cosas hechas por la acción humana, ese será el Bien practicable (τὸ πρακτὸν ἀγαθόν); y si hay varios de tales fines (εἰ δὲ πλείω), serán éstos (ταῦτα)”¹¹. En vista de esta pluralidad, implícita en la definición misma de εὐδαιμονία¹², en la dimensión política de la felicidad tal como Aristóteles la concibe y en los métodos que emplea para su construcción, podemos decir que la eudaimonología aristotélica o es pluralista o inclusiva, o tiene tendencia a serlo.

Pero mi intento principal es el de mostrar que es igualmente pluralista la que Platón desarrolla en el *Filebo*¹³, el cual está, por tal razón, al menos en materia ética, más cerca de la *Ética a Nicómaco* que de los diálogos platónicos anteriores. Creo, con T. Irwin, que “hay buenos motivos para suponer que

⁷ Cf. García Ninet, A., “La ética aristotélica. El problema de su fundamentación”, en: *Estudios Filosóficos*, XLVIII (1999).

⁸ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1155a4-5 (se ha privilegiado las ediciones: Aristóteles, *Aristotelis Ethica Nicomachea*, Oxford: Clarendon Press, 1984; y Aristóteles, *The Nicomachean Ethics*, traducción de H. Rackham, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1982). En adelante, citada como *EN*.

⁹ De ahí que, de los tres tipos de amistad que reconoce el Estagirita (cf. *EN* 1156a7-19), las que nacen del interés y la utilidad serían directamente egoístas, y la nacida de la virtud, egoísta de manera indirecta (cf. García Ninet, A., o.c.).

¹⁰ *EN*, 1094b7-10.

¹¹ *Ibid.*, 1097a22-24: “Por consiguiente, si hay una cosa que sea el fin de todas nuestras acciones, ella será el bien realizable; y si hay varias, serán esas cosas”.

¹² Cf. *ibid.*, 1098a17-18.

¹³ Cf. Bury, Robert Greg, *The Philebus of Plato*, Cambridge, Mass.: Cambridge University Press, 1877 (1988), p. LXXX; Brandwood, Leonard, *The Chronology of Plato's Dialogues*, Cambridge, Mass.: Cambridge University Press, 1990, p. 250; Waterfield, R.A., “The Place of the *Philebus* in Plato's Dialogues”, en: *Phronesis*, XXV (1980), p. 270.

Aristóteles está influido por el *Filebo* y que este diálogo “es, por lo tanto, especialmente importante para entender la relación entre la teoría moral platónica y la aristotélica”¹⁴. Esta hipótesis es de algún modo compartida por H.-G. Gadamer en su *Platos dialektische Ethik*, obra que, según su autor, está destinada a “comprender mejor la ética aristotélica”¹⁵. Quisiera mostrar, por mi parte, que la eudaimonología del *Filebo* es estructuralmente pluralista por múltiples razones: por la actitud de sus interlocutores, por el método que emplea, por los principios en que se funda y por el contenido que asigna al bien de la existencia humana. Sobre todo en cuanto al contenido, la vida mixta que es la vida buena, tal como Platón la concibe, tiene un claro eco en la vida mixta que es la vida buena según Aristóteles.

2. Pluralismo y diálogo genuino

Los intérpretes coinciden en que el problema fundamental del *Filebo* es el de saber cuál es el bien esencial (τὸ ἀγαθόν) de la existencia humana. No, por tanto, definir qué es bueno, en general¹⁶, sino qué es lo bueno para el hombre. O, como diría Aristóteles, qué es τὸ ἀνθρώπινον ἀγαθόν¹⁷, el bien humano. Dos candidatos optan a este título¹⁸ desde el comienzo del diálogo, e incluso desde la parte central de la *República*¹⁹: la vida de placer (ἡδονή: 11b5²⁰)²¹, defendida

¹⁴ Irwin, T., *La ética de Platón*, traducción de A.I. Stellino, México D.F.: UNAM, 2000, pp. 522-523.

¹⁵ Gadamer, H.-G., *L'Éthique dialectique de Platon*, traducción al francés de F. Vatan y V. von Schenk, Arles: Actes Sud, 1994, p. 321.

¹⁶ Esta es, según G.E. Moore, la pregunta esencial de la ética en sentido estricto (cf. Moore, G.E., *Principia Ethica*, Cambridge, Mass.: Cambridge University Press, 2003, pp. 3, 5), aunque luego declara, con no menor solemnidad, que “bueno” es indefinible (cf. *ibid.*, p. 6) porque es un término simple e inanalizable. Para Aristóteles es igualmente indefinible, pero por otra razón: porque el bien transcategorial –el bien que está ἐπέκεινα τῆς οὐσίας de *República* 509b9– no existe, sino únicamente el que se da en las diferentes categorías (cf. Bravo, F., *Ética y razón*, Caracas: Monte Ávila Editores, 1992, pp. 63-100; Bravo, F., “Le Bien est-il indéfinissable? Le point de vue d’Aristote dans sa critique contre l’idée platonicienne du Bien. A propos des *Principia Ethica* de G.E.R. Moore”, en: *Les études philosophiques*, III (1994), pp. 307-331).

¹⁷ Cf. *EN*, 1098a17.

¹⁸ Los mismos aparecieron ya en *República* 505b7; allí, Platón se negó ya a identificar el Bien con ninguno de ellos.

¹⁹ Cf. Platón, *República*, 505b.

²⁰ La edición del *Filebo* que hemos privilegiado es: Platón, *Philèbe*, texto griego y traducción al francés de A. Diès, París: Les Belles Lettres, 1978.

²¹ Para el caso del *Filebo*, dejaremos la indicación de la numeración correspondiente en el cuerpo del texto (*N. de los Eds.*).

por Filebo y Protarco, y la vida de pensamiento (τὸ φρονεῖν: 11b7), sostenida por Sócrates. Notemos, sin embargo, que el portavoz de Platón no identifica el bien con el pensamiento²², sino que se limita a sostener la superioridad de este sobre el placer. Además, no pretende que el pensamiento sea el bien “para todos los *vivientes*” (11b5), sino solo para quienes son “capaces de participar en él” (11c1-2). Estos dos hechos implican en él una prudente independencia con respecto al candidato que defiende. Progresivamente sabremos por qué. A estos hechos se añade el objetivo que asigna al debate: no el triunfo de un candidato sobre el otro, sino que sus defensores “lleguen a la verdad del modo que sea” (11c10). A este propósito se debe, sin duda, su renuncia a proseguir el diálogo con Filebo, un hedonista dogmático que no está dispuesto a buscar la verdad por creer que ya la tiene. Como observa Gadamer, el retiro de Filebo marca un viraje en la conversación y prepara “una primera etapa hacia la instauración de un diálogo auténtico”. Podemos, pues, decir con Gadamer que Sócrates vela de entrada por “crear las condiciones de un diálogo positivo, asegurándose de que su interlocutor se halle expresamente dispuesto a una confrontación honesta y objetiva de las tesis en presencia”²³. Es, a todas luces, la primera condición para avanzar hacia un pluralismo ético genuino. En concordancia con ella, Sócrates empieza asumiendo su postura como una simple hipótesis, y así considera también la de su oponente. Sin dejar de defenderlas, los interlocutores se empeñarán, sin embargo, en descubrir lo que importa a ambos, a saber, “una disposición y una condición del alma que sea capaz de asegurar la vida dichosa (βίον εὐδαίμονα)” (11d6), no a todos los vivientes ni a un grupo humano particular, sino a todos los hombres (ἄνθρωποις πᾶσι)” (11d5). Quieren, pues, asegurar lo que podríamos llamar el pluralismo de los destinatarios. Con este propósito en mientes, replantean el problema del bien que se busca: ¿qué ocurriría si descubren otra disposición del alma que sea superior a la que inicialmente defienden (κρείττων τούτων) (cf. 11d11)? Para mantener la continuidad del debate, tendrían que decidir con cuál de los dos candidatos iniciales se halla más emparentada (cf. 11e1). Así, sin excluir prematuramente a ninguno de los dos, los interlocutores abren el camino hacia un posible nuevo candidato, que vendría a ser una síntesis de

²² En *República* 505b-d rechaza tanto esta identidad como la primera. Cf. Irwin, T., o.c., p. 521.

²³ Gadamer, H.-G., o.c., p. 164. Gadamer señala con razón que, a diferencia del *Gorgias*, el *Filebo* “no es un diálogo polémico en el que se trata de refutar un hedonismo dogmático”.

los originarios. Pero antes de ello, hay que someter a examen las razones para la exclusión de los dos primeros.

3. *Vida buena y principio de lo uno-múltiple*

Los interlocutores empiezan por examinar el caso del placer aislado de todo conocimiento. Protarco sostiene que ἡδονή constituye una unidad, dando como razón que todo placer es semejante a sí mismo (cf. 12e). En contra de esta pretensión, Sócrates va a mostrar “cuán diverso es” (12c5-6) el candidato que su interlocutor defiende. En efecto, aunque su nombre puede sugerir que es algo uno (ἓν τι), la realidad de los hechos ofrece “formas [de placer] de todo tipo, y más bien contrapuestas entre sí” (12c7-8). Pero reconoce, como contrapartida, que la ciencia que él defiende “corre la misma suerte” (13e6-7); que también las ciencias son “múltiples, y a veces desemejantes” (13e9-10). Su interlocutor, decepcionado de esta primera “avería (τι σαθρόν)” (55c6) de su tesis, muestra, sin embargo, su satisfacción de que el candidato de su oponente “sea puesto sobre la misma línea” (14a7). Sócrates aprovecha este clima de convergencia en las dificultades para recordar que “la meta de nuestro debate no es que mi tesis triunfe sobre la tuya o la tuya sobre la mía, sino que ambos debemos militar al servicio de la verdad absoluta (τῷ δὲ ἀληθεστάτῳ)” (14b7-8). ¿Cuál es, empero, la avería común a las tesis en debate? Que ambas, al identificar el bien con el placer o con el pensamiento, pasan por alto el principio ontológico según el cual, en todos los dominios de lo real, “los muchos son uno y lo uno es muchos” (ἓν γὰρ δὴ τὰ πολλὰ εἶναι καὶ τὸ ἓν πολλά) (14c8) y que, en consecuencia, cualquier proceso de identificación carece de legitimidad (ontológica y epistemológica) mientras no se determine cuál de los *muchos* incluidos en el *uno* es el verdadero sujeto de la identificación. Nos encontramos ante el crucial principio de lo uno-múltiple, el cual, antes de ser reconocido por Platón como principio del ser y del pensar, se ha mostrado como un problema “co-extensivo con la historia de la filosofía griega”²⁴. Según este principio, el placer, al igual que la ciencia y cualquier otra parte de lo real, aunque “uno en cuanto al género” (γένει ἓν)” (12e7), es, sin embargo, específicamente múltiple (cf. 12e7-8 y 13e-14a). Hay, pues, que determinar si cada uno de ellos se identifica con el bien en tanto uno (en su dimensión genérica), o más bien en tanto múltiple (en una de sus especies).

244

²⁴ Hackforth, R., *Plato's Examination of Pleasure*, Cambridge: CUP, 1958, p. 17. Cf. *Filebo* 14c.

Lo que los interlocutores averiguan es “si lo que debemos llamar el bien es el placer [como un todo] o la ciencia [como un todo] o algún tercer pretendiente (τι τρίτον ἄλλο εἶναι) [como un todo]” (14b5). Antes de intentar cualquier respuesta, Sócrates insiste en la necesidad de consolidar, con ayuda del mutuo acuerdo (δι' ὁμολογίας) (14c1), el principio según el cual “lo uno es múltiple e infinito (τὸ ἓν ὡς πολλὰ ἔστι καὶ ἄπειρα) y lo múltiple tan solo uno (τὰ πολλὰ ὡς ἓν μόνον)” (14e4; cf. 14c8). No intenta soslayar las dificultades que entraña este principio cuando es aplicado a *hénadas* o unidades originarias como humanidad, unidad, belleza y bondad. Por el contrario, consciente de tales dificultades, explicita, en uno de los pasajes más difíciles y controvertidos del *Filebo* (cf. 15a1-b8)²⁵, las paradojas de lo Uno-Múltiple. En la imposibilidad de analizarlas en este lugar, me limitaré a señalar que, a mi modo de ver, su intelección y cualquier intento de solución exigen el marco de la teoría de la “comunicación de los géneros” (κοινωνία τῶν γένων), desarrollada en el *Sofista* y omnipresente en el *Filebo*²⁶. Ella permite ver que el principio de lo uno-múltiple es inherente al ser y por tanto “a la esencia misma del discurso humano” (15d8; cf. 15d5) y que debemos recurrir a él para descubrir la naturaleza de la relación entre, por un lado, el bien humano y, por otro, el placer o el pensamiento.

4. Pluralismo y método de la división

¿Cómo aplicar este principio al problema que nos ocupa? ¿Cómo examinar la “identidad de uno y múltiple (ταύτων ἓν καὶ πολλὰ)” (15d4) en los candidatos al título de vida buena enfrentados en el *Filebo*? Protarco solicita una estrategia (μηχανή: 16a7) que se halle a su alcance. Su oponente declara entonces que, a su parecer, no hay camino (ὁδός) más bello que “aquél del que ha estado desde siempre enamorado (ἐραστής)” (16bc); es –asegura– “un don de los dioses a los hombres (Θεῶν μὲν εἰς ἀνθρώπους δόσις)” (16c5), “fácil de mostrar, pero muy difícil de practicar” (16c1-2). No lo menciona el autor por su nombre, pero la mayoría de los intérpretes lo identifica con el método de la recolección y la división (MRD), que constituye, según varios intérpretes, la

²⁵ Véanse mis trabajos al respecto (cf. Bravo, F., “Le Bien est-il indéfinissable?”; “O metodo da divissao e a divissao dos prazeres no *Filebo* de Platão”, en: Benoit, H. (ed.), *Estudos sobre o dialogo Filebo de Platão*, Ijuí: UNIJUI, 2007, pp. 11-37, entre otros).

²⁶ Cf. Bravo, F., “Ontología y ética en el *Filebo* de Platón”, 2008 (en prensa).

última dialéctica de Platón²⁷. Es, a todas luces, el recurso metodológico que corresponde al principio ontológico de lo uno-múltiple. En efecto, “[según este principio] todo cuanto decimos existir está hecho de uno y múltiple y contiene en sí mismo, originariamente asociados, el límite y lo ilimitado” (16c9-10); he aquí el esfuerzo diairético fundamental: hay que buscar, en toda pluralidad, “una forma única (μίαν ἰδέαν παρὰ παντός)” (16d1) –una hénada– y examinar si ella contiene dos o más componentes (mónadas) (cf. 15a6). Y lo mismo en cada uno de estos componentes. Es lo que hace el “método divino”, en su doble movimiento ascendente (συναγωγή: recolección) y descendente (διαίρεσις: división). No parece, pues, aventurado decir que al principio ontológico de todo pluralismo, que es el principio de lo uno-múltiple, corresponde, en el pensamiento de Platón, el método intrínsecamente pluralista de la recolección y la división. Gadamer se refiere a este método como “teoría de la dialéctica”, sosteniendo que ella sirve no solo para el conocimiento de lo real, sino también “para fundar la posibilidad de un auténtico acuerdo dialógico”²⁸.

Esta doble función se pone en evidencia en las que podemos llamar “reglas” del “método divino”. La primera de tales reglas, relativa al proceso de recolección (συναγωγή), prescribe “unir lo que se halla desunido e imponerle, en la medida de lo posible (κατὰ δύναμιν), la impronta de una naturaleza única” (25a3-4). Tal impronta sería, tratándose del placer, el proceso y el estado de repleción (πλήρωσις): todos los placeres, por múltiples que sean, son, desde el punto de vista fisiológico, primero un proceso (κίνησις, γένεσις) y luego un estado de repleción²⁹. La correcta aplicación de esta regla exige que no se busque la unidad a la ventura (ὄπως ἂν τύχοσι) (cf. 17a1), saltando a ella de inmediato (εὐθύς) (cf. 18b1), sino que se establezca antes “cierta pluralidad (τίνα πλήθος)” (18b2) discernible –cierto número de caracteres– para ascender, a partir de ella, a otra más restringida, hasta llegar a la unidad propiamente dicha. No se pretenderá, pues, haber llegado a la unidad sin superar todas las pluralidades, cada vez más restringidas, que conducen a ella (cf. 18b3). Y una vez alcanzada, hay que iniciar el descenso que permitirá retornar a

²⁷ Cf. Bravo, F., “O metodo da divissao e a divissao dos prazeres no *Filebo* de Platão”, pp. 13ss. Del método de la recolección y la división en los diálogos de Platón me he ocupado también en Bravo, F., *Teoría platónica de la definición*, Caracas: UCV, 1982, pp.167-195.

²⁸ Gadamer, H.-G., o.c., p. 177: “La théorie de la dialectique [identificada con el método de la recolección y la división], intervient donc expressement pour fonder la possibilité d’un authentique accord dialogique”.

²⁹ Cf. Bravo, F., *Las ambigüedades del placer. Ensayo sobre el placer en la filosofía de Platón*, Sankt Augustin: Academia Verlag, 2003, pp. 56-61.

la pluralidad, examinando si la *hénada* superior –es decir, el género supremo– contiene dos, tres o más *mónadas* o especies (cf. 16d3-4). Solo hay una manera de cumplir adecuadamente este descenso “diarético”³⁰ (propio de la διαίρεσις): atenerse a las “articulaciones naturales”³¹, no aceptando partes que no sean a la vez “todos naturales”³². Es una exigencia que hay cumplir con cada uno de los nuevos “todos naturales” que el proceso divisional ponga al descubierto, hasta descubrir que ya no pueden seguir dividiéndose, sino que se dispersan en una pluralidad ilimitada de individuos (cf. 16d7). Al término de este doble proceso ascendente y descendente, podemos ver, como apunta Gadamer, que “toda unificación de lo múltiple tiene como meta la multiplicación de lo uno, pero con la finalidad de transformar la pluralidad indefinida del punto de partida en una *pluralidad* determinada de unidades”³³.

También Aristóteles recurre al “método divino”, aunque consciente de sus limitaciones³⁴. La complejidad de su manejo nos impide detenernos en su análisis. Baste señalar que, también en su caso, el método de la recolección y la división es un método eminentemente pluralista, fundado en el principio de lo uno y de lo múltiple³⁵.

5. Dialéctica y búsqueda de la vida buena

Pero, ¿qué tiene que ver el MRD con la cuestión de saber “cuál de los dos [placer o conocimiento] hay que elegir (ἀρετέον)” (18e4; cf. 18d7) como *definiens* de la vida dichosa? Desde el comienzo, han reconocido los interlocutores que “cada uno de estos es uno” (18e6) y, sin embargo, múltiple. Ahora se preguntan *cómo* es cada uno *uno* y *múltiple* (ἐν καὶ πολλά) (18e9) y *cómo*, en vez de ser múltiple de manera inmediata (μὴ ἄπειρα εὐθύς) –como si uno y múltiple se tocaran entre sí–, alcanza cada uno un número determinado (τινὰ ποτε ὀριθμῶν) –es decir, una o más multiplicidades intermedias– antes de terminar en la multiplicidad infinita (ἄπειρα) (cf. 18c9-19a2). Es una pregunta de carácter ontológico-metodológico, y así la capta Protarco: lo que Sócrates pregunta es “si el placer tiene o no especies y cuántas y cuáles; y lo mismo con

³⁰ Este neologismo que propongo coincide con el de “diarétique” utilizado por las traductoras francesas de Gadamer, H.-G., o.c., p. 176.

³¹ Platón, *Fedro*, 265e1-2.

³² Moravcsick, J., *Plato and Platonism*, Oxford: Blackwell, 2000, p. 222.

³³ Gadamer, H.-G., o.c., p. 190.

³⁴ Cf. Aristóteles, *Analíticos primeros*, I, 31, 46a32; *Analíticos posteriores*, II, 5; *De Part. Animalium*, I, 2.

³⁵ Cf. Bravo, F., *Ética y razón*, pp. 167-192.

respecto al conocimiento” (19b2-4). Es, a todas luces, una pregunta que exige la aplicación del MRD a la determinación de lo que es la vida buena. El mismo Protarco se refiere, en efecto, a su importancia con miras a “definir cuál es el más precioso de todos los bienes humanos” (19c6). Pregunta, pues, si será Sócrates mismo quien efectuará la “división de los placeres y las ciencias” (20a6). Pero en vez de entregarse a este ejercicio, este vuelve a asomar la hipótesis de que “el bien no es ni el uno ni el otro (οὐδέτερον αὐτοῖν ἐστὶ τὰγαθόν) [es decir, ni placer ni conocimiento], sino un tercero (ἄλλο τι τρίτον), diferente de los dos y superior a ambos (ἕτερον μὲν τούτων, ἄμεινον δὲ ἀμφοῖν)” (20b7-8). Es, en realidad, la defensa de este *tertium quid*³⁶, y no solo la refutación de las dos primeras, lo que Sócrates ha querido preparar, al recurrir, primero, al principio ontológico de lo uno-múltiple y, luego, al método más adecuado para aplicarlo a la determinación de la vida buena. Otros dos pasos son aún necesarios para acabar de fundamentar esta hipótesis netamente pluralista o inclusiva³⁷ del bien humano: (1) determinar cuál es “la condición necesaria del bien (τὴν τὰγαθοῦ μοῖραν)” (20d1) en cuanto tal; (2) especificar cuál es el *τι τρίτον* o *tertium quid* que cumple tal condición. Parece que ambos pasos pueden darse sin recurrir al MRD, y así lo declara Sócrates mismo: “creo que ya no tendremos necesidad de la división de las especies del placer” (20c). Precisemos, sin embargo, que aunque este método no será necesario para establecer cuál es el *tertium quid* que viene a reemplazar a los dos candidatos originales, sí lo es para “construirlo” teóricamente, permitiendo la labor de determinar cuáles son las partes del placer y de la ciencia que han de entrar en la constitución de la vida buena.

6. Condiciones del bien y pluralismo ético

El examen de las “condiciones necesarias” del bien supremo es prácticamente paralelo en Platón y en Aristóteles³⁸. Nos limitaremos al que se da en el *Filebo* con la finalidad de demostrar que, negativamente, ni el placer ni la ciencia tomados por separado cumplen con tales condiciones y que, positivamente,

³⁶ Que sigue siendo una hipótesis parece desprenderse del hecho de que, antes de volver a enunciarla en *Filebo*, 20b7-9, Sócrates invoca ciertos discursos oídos en sueño o despierto; una ficción frecuente cuando Platón quiere introducir una hipótesis (cf. Platón, *Cármides*, 173a; *Teeteto*, 201c-d; *Leyes*, 800a, 960b).

³⁷ Como “inclusiva” consideran también algunos intérpretes la concepción aristotélica de la vida buena, como veremos más adelante. Cf. Hardie, W.F.R., *Aristotle's Ethical Theory*, Oxford: Clarendon Press, 1980, p. 23.

³⁸ Cf. EN, 1097a15-1097b20, especialmente 1097b7 y 1197a27.

solo lo hace la combinación de los dos. ¿Cuáles son las condiciones en juego? Desde el punto de vista lógico, τὸ ἄγαθόν es, ante todo, *perfecto* (τέλειον) (20d1), e incluso lo más perfecto (τελειώτατον) (20d3) de todo cuanto existe. Como tal, *se basta a sí mismo*, es decir, es autosuficiente (ικανόν) (20d4)³⁹ y no requiere de nada. Estas características de perfección y autosuficiencia hacen que el bien propiamente dicho sea *universalmente elegible* (ἀίρετόν) y que todo ser consciente “lo persiga, tienda hacia él y se esfuerce por aprehenderlo y poseerlo” y, una vez alcanzado, “no se preocupe de ninguna otra cosa” (20d8-10). Los dos interlocutores llegan a un completo acuerdo sobre estas tres condiciones formales del bien en tanto bien y están ahora preparados para aplicarlas a sus propios candidatos. ¿Las cumple alguno de ellos? Protarco cree sin vacilar que las cumple la vida de placer, independientemente de todo recurso a la inteligencia (cf. 21a-b). Pero Sócrates le muestra que el cultor del placer por el placer, desprovisto de toda inteligencia, no sabría siquiera si se deleita en el presente (cf. 21b7-10), ni si se deleitó alguna vez en el pasado, ni si puede esperar deleitarse en el futuro (cf. 21c). ¿Puede considerarse digna de elección (ἀίρετός) una vida de esta índole? (cf. 21d3). Protarco no puede menos que reconocer “*la fêlure du plaisir*”⁴⁰ y renunciar a su pretensión de identificarlo con el bien supremo del hombre. Sócrates, por su parte, batallando por una ética genuinamente dialógica y pluralista, viene en ayuda de su interlocutor haciendo patente que la “vida de inteligencia”, desprovista de todo placer, no está en mejores condiciones que su contrincante: “quiero saber –dice– si alguno de nosotros aceptaría vivir con todo el intelecto, toda la ciencia, toda la memoria posible, pero sin disfrutar de placer alguno, ni pequeño ni grande, ni experimentar dolor alguno, ni ser capaz siquiera de experimentar nada de estas cosas” (21d9-e2). Protarco está ahora de acuerdo en que ninguno de estos dos géneros de vida aislados el uno del otro es elegible (ἀίρετός) (cf. 21e5) como bien supremo de la vida buena. ¿Qué dirían, empero, de “la vida hecha de su mezcla (ἐξ ἀμφοῖν συμμειχθείς)” (22a1)? Ha llegado el momento de proclamar definitivamente al *tertium quid* barruntado desde el comienzo del *Filebo*. El examen muestra, en efecto, que solo la mezcla de placer y conocimiento (vida afectiva y vida cognoscitiva) es en sí y por sí “suficiente, perfecta

³⁹ Aristóteles habla de ἀνταρκεία (cf. *EN*, 1097b7).

⁴⁰ *La fêlure du plaisir*, título que Dixsaut da a una serie de estudios sobre el placer (cf. Dixsaut, M., *La fêlure du plaisir*, París: J. Vrin, 1999), alude sin duda al εἶ τι σαθρόν de *Filebo*, 55c7. Esta “hendidura del placer” se hace visible sobre todo cuando se lo examina a la luz de las condiciones formales del bien supremo.

y universalmente elegible (ικανὸς καὶ τέλος καὶ πᾶσι ἀίρετός)” (22b4-5). En otras palabras, los interlocutores están ahora de acuerdo, como resultado del diálogo que precede, en que el bien humano se identifica con la “vida mixta (τοῦ κοινοῦ τούτου βίου)” (22d1; cf. 22d6) de placer y conocimiento.

7. Pluralismo y teoría de la composición

¿Cuál es, empero, el lugar de cada uno de estos componentes en el seno de la vida mixta? La tendencia espontánea de los interlocutores es otorgar el más relevante al que ha sido su candidato original. Pero como conviene a una ética dialógica, la respuesta tiene que ser el fruto de un nuevo debate. Y este requiere nada menos que de una “nueva estrategia (ἄλλης μεχανής)” (22b7) metodológica. Vamos a ver que, aunque difiere del “método divino” (cf. 16a7), la nueva estrategia echa mano de él (cf. 23c4)⁴¹ y puede considerarse como una aplicación del mismo⁴². La meta que se propone es: (1) dilucidar la naturaleza del mixto, en general; (2) poner las bases para la construcción de la estructura de la vida mixta. Por eso dice acertadamente W. Kühn que ella traza “el cuadro conceptual en el que debe inscribirse la vida mixta de placer y pensamiento”⁴³; y H.-G. Gadamer, que ella constituye el “trasfondo ontológico” que le sirve de base⁴⁴. Tales cuadro y trasfondo constituyen una verdadera teoría de la composición, una mereología⁴⁵, que el autor ha estado esbozando en algunos diálogos anteriores, principalmente en el *Teeteto*⁴⁶. No creo traicionar al texto si sostengo que, en el *Filebo*, la teoría platónica de la composición pone las bases ontológicas de su ética pluralista de la vida buena.

⁴¹ Aquí, Sócrates propone que “dividamos en dos (διχῆ διαλάβωμεν) lo que actualmente existe en el universo” (23c4-5), se disculpa de extremar su recurso a las divisiones (κατ’ εἶδη δίωτας) y las da por cumplidas (ἐπειδὴ ταῦτα οὕτω διελιόμεθα) (cf. 27c8).

⁴² Cf. Delcomminette, S., *Le Philèbe de Platon. Introduction à l’agathologie platonicienne*, Leiden/Boston: Brill, 2006, p. 202.

⁴³ Kühn, W., “Quatre catégories cosmologiques employées en Ethique. *Philèbe* 23b-26d”, en: Dixsaut, M., o.c., p. 92.

⁴⁴ Cf. Gadamer, H.-G., o.c., p. 200.

⁴⁵ Cf. Harte, V., *Plato on Parts and Wholes. The Metaphysics of Structure*, Oxford: Clarendon Press, 2002, pp. 177-212. Según Harte, tomada en general y literalmente, la mereología “means simply any theory of parthood or composition”. Y así tomada: “Plato might be said to have a mereology, although he does not set about presenting it as such”.

⁴⁶ Cf. Platón, *Teeteto*, 203a-205e.

Sócrates empieza retomando el ya enunciado principio ontológico del Ilimitado y el Límite⁴⁷: “Dios, decíamos..., ha revelado que hay, en todos los seres, lo ilimitado y el límite” (23c9-10). Divide, pues, πάντα τὰ νῦν ὄντα ἐν τῷ παντί (23c4), todo cuanto actualmente existe en el universo, primero, en Ilimitado y Limitante (cf. 23c9-10). A estas dos primeras especies añade una tercera, que es cierta mezcla (ἐν τι συμμισγόμενον: 23d1) de las dos, y una cuarta, que es la causa de la mezcla (τὴν αἰτίαν: 23d7). ¿Cómo tiene lugar esta última? Esta pregunta, fundamental para la intelección y la construcción de la vida buena, es respondida en varias etapas. En la primera, Sócrates determina la naturaleza de los tres primeros géneros de todo cuanto existe. Estos géneros, sujetos como todos los otros al principio ontológico de lo unomúltiple, son, cada uno por separado, “uno y muchos (ἐν καὶ πολλά)” (23e6). Es, en efecto, obvio que hay múltiples ἀπειρα (ilimitados): frío, caliente, alto, bajo, grande, pequeño, etc.; pero todos llevan “la impronta de una naturaleza única (μίαν τινα φύσιν)” (25a4), a saber, la capacidad de ser “más y menos (μᾶλλον τε καὶ ἧττον)” (24e7; cf. 25c9). También τὸ πέρας (lo Limitante) es, por una parte, múltiple (igual, doble, triple, etc.) y, por otra, uno, pues lleva, en todos los casos, el sello de la conmensurabilidad, hecha posible por la introducción del número. En fin, es un hecho que la combinación de lo ilimitado y limitante origina “ciertas generaciones (γενέσεις τινάς)” (25e4) y, cuando estas son correctas (ὀρθὴ κοινωνία) (25e7), generaciones buenas como la salud (cf. 25b8), la música (cf. 26a4) y las bellas estaciones (cf. 26b1). ¿Cuál es, empero, el sello ontológico de las múltiples mezclas de ilimitados y limitantes, es decir, el sello ontológico de lo limitado, en general? ¿Qué es, en otras palabras, “lo que determina ontológicamente el ser de toda mezcla”⁴⁸? Para descubrirlo, debemos buscarlo en el ámbito de la producción, pues lo limitado se presenta, en todos los casos, como el *producto* de una combinación de indeterminado y determinante (cf. 16c9). ¿Qué es, pues, ese producto? No otra cosa que el ser mismo de la cosa. Así, toda mezcla de ilimitado y limitante –todo limitado– es ser y –como dice Gadamer– todo “ser es mezcla”⁴⁹. El

⁴⁷ En *Filebo*, 16c9-10 ha dicho: “todo lo que puede decirse existir está hecho de uno y múltiple y contiene en sí, originariamente asociados, el límite (πέρας) y la ilimitación (ἀπειρίαν)”.

⁴⁸ Gadamer, H.-G., *o.c.*, p. 200.

⁴⁹ *Ibid.* Curiosamente, a esta tesis se acerca, en cierto modo, una de las proposiciones fundamentales de Teilhard de Chardin: “ser más es unirse más” (Teilhard de Chardin, P., *Le Phénomène Humain*, París: Éditions du Seuil, 1955, p. 25). Cf. Bravo, F., *La vision de l'histoire chez Teilhard de Chardin*, Paris: Les Éditions du Cerf, 1970, pp. 249-272.

ser no se da sin mezcla. Todo ser es mezcla de ilimitado y limitante. Si se la considera como *proceso*, la mezcla es *advenimiento al ser* (γένεσις εἰς οὐσίαν) (26d9): un advenimiento que tiene lugar mediante la limitación que el limitante (πέρας) aporta a lo ilimitado (ἄπειρον) hasta hacerlo limitado (τὸ μείκτον) (cf. 27d1; 22d6, 25b5, 61b6). Si se la considera como resultado, la mezcla es el *ser advenido* (γεγεννημένη οὐσία) (27b8)⁵⁰.

¿Se reduce así, empero, la mezcla-ser o el ser-mezcla a la *suma* de ilimitado y limitante?⁵¹ Empecemos recordando que en la teoría platónica de la composición, el todo es más que la adición de sus partes⁵². Además de los elementos *materiales* que son lo ilimitado y lo limitante, la mezcla requiere ciertos elementos *formales* que le confieren su estructura propia. Los especificaremos al examinar la mezcla de placer y conocimiento. Añadamos, antes de ello, que la mezcla, por darse como resultado de un proceso de producción, requiere una causa productora o eficiente, pues es ley del ser que “todo lo que se genera se genera por acción de una causa (πάντα τὰ γιγνόμενα διὰ τινα αἰτίαν γίνεσθαι)” (26e3). Como causa eficiente (cf. 26e6-8), difiere de lo causado, vale decir, de la mezcla. En la aplicación cosmológica de la ontología de los cuatro principios, Sócrates la identifica con el intelecto (cf. 28c-31a), al que califica de “causa universal” (30e1; cf. 30c6), recordando con cierta solemnidad que los sabios de todos los tiempos lo han proclamado “rey de nuestro universo y nuestra tierra” (28c7-8). Protarco mismo se suma a quienes lo consideran como el “ordenador de todas las cosas” (28e2-3).

8. Los elementos de la vida mixta

Si el intelecto es causa de toda mezcla (τοῦ πάντων αἰτίου: 30e1), lo es también de la “vida mixta (τὸν μεικτὸν βίον), mezcla de placer y conocimiento” (27d1-2). Pero aun nos queda por averiguar cuál es el lugar de cada uno de

⁵⁰ Dudo que Hackforth (cf. Hackforth, R., *o.c.*, p. 49, nota 2) y Grube (cf. Grube, G.M.A., *Plato's Thought*, Londres: Methuen & Co., 1935, p. 303) tengan razón al restarles “significación ontológica” a las frases γένεσις εἰς οὐσίαν y γεγεννημένη οὐσία en este contexto. Aunque οὐσία tiene varios usos (por ejemplo, el de fortuna en *Filebo*, 48e2), aquí se trata de la marca distintiva del mixto. Esta no es otra que el ser de las cosas, sea que este se considere *in fieri* (γένεσις εἰς οὐσίαν) o como un *factum esse* (γεγεννημένη οὐσία). Este último se da, en todos los casos, como producto de la mezcla de ἄπειρον y πέρας. Una significación similar parece tener οὐσία en *Filebo*, 32b3 en relación con el ser del placer, y en 54c3, 54a5, a6, a8 y 54d5 como opuesto a γένεσις.

⁵¹ Cf. Gadamer, H.-G., *o.c.*, p. 204.

⁵² Cf. Harte, V., *o.c.*, pp. 89ss.

estos elementos dentro de ella. ¿Cómo se relacionan ellos entre sí y con el todo del que son partes? ¿Cuál es, como resultado, la estructura de su mezcla? Para saberlo, hay que volver a preguntar “de qué manera es cada cual *uno* y *muchos*” (18e8), es decir, cuáles son sus respectivas especies, una pregunta que pareció quedar descartada al concluir que el bien no se identifica ni con ἡδονή ni con φρόνησις, sino con τι τρίτον, un tercero, distinto de ellos y superior a ellos (cf. 20b7-9). Lejos de haberla descartado, los interlocutores retoman ahora el MRD para determinar por su medio cuáles son las especies del placer (cf. 31b-52d)⁵³ y de la ciencia (cf. 55c-59d). Imposible referirnos a ellas en los límites de esta exposición⁵⁴. Recordemos tan solo que el propósito de esta búsqueda es descubrir en cada uno de los candidatos originales “lo más puro por naturaleza (ὅτι καθαρώτατον ἐστ αὐτῶν φύσει)” (55c8) y “mezclar las partes que contienen el máximo de verdad (μέρεσιν ἀληθεστάτοις)” (55c9-10). Tales son, por un lado, los placeres puros (cf. 52c2, 53c1, 62b2-3, 62c7, 62e3, 66e5), es decir, los que están exentos de todo dolor, únicos que Platón considera como placeres reales y verdaderos; y, por otro, las ciencias en su conjunto.

9. La construcción pluralista de la vida buena

Una vez descubiertas las especies del placer y de la ciencia con ayuda del MRD, los interlocutores se perciben a sí mismos “como fabricantes (δημιουργοῖς) ante unos materiales de construcción (δημιουργεῖν τι)” (59e1-2). Se disponen, pues, a “emprender esta mezcla (μειγνύναι ἐπιχειρετέον)” (59e5) largamente preparada en el dominio teórico. Ya han concluido, en efecto, que, desde el punto de vista ético, “no hay que buscar el bien en una vida sin mezcla (ἐν τῷ ἀμείκτῳ βίῳ), sino, por el contrario, en una vida mezclada (τῷ μεικτῷ) de placer y conocimiento” (61b5). A una conclusión parecida llegó el Extranjero del *Sofista* en el plano lógico-ontológico al reconocer que “el discurso (λόγος) nos ha nacido de la mutua combinación de las formas (διὰ ἀλλήλων τῶν εἰδῶν συμπλοκὴν)”⁵⁵. Exige, pues, Sócrates que se esfuercen por

⁵³ Dividiendo los placeres en mezclados (con el dolor) o irreales y falsos, y puros, que son placeres del alma sola y los únicos reales y verdaderos.

⁵⁴ Cf. Bravo, F., “O metodo da divissao e a divissao dos prazeres no *Filebo* de Platão”, pp. 11-37; Benitez, E., “La classification des sciences”, en: Dixsaut, M., o.c., pp. 337-364.

⁵⁵ Platón, *Sofista*, 259e5-6: διὰ γὰρ τὴν ἀλλήλων τῶν εἰδῶν συμπλοκὴν ὁ λόγος γέγονεν ἡμῖν.

construir una “vida mixta *bien mezclada*, no una mal mezclada” (61b8-9). Se refiere, con toda evidencia, a los elementos formales de la mezcla, que son los que confieren a esta la estructura que le es propia. Estos elementos son tan decisivos en orden a “mezclar lo mejor posible (ὡς κάλλιστα συμειγνύναι)” (61c7-8), que los interlocutores experimentan la necesidad de invocar la ayuda de los dioses (cf. 61b11-c2).

Su atención va ante todo a los elementos *materiales* de la mezcla, a saber, el placer y el conocimiento. Lo primero que han de evitar es mezclar “toda especie de placer con toda especie de sabiduría (πάσαν ἡδονὴν πάσῃ φρονήσει)” (61d1-2). Su clasificación les ha mostrado que hay “placeres más verdaderos que otros y artes más exactas que otras” (61d7-8). Lo más prudente será, pues, mezclar ante todo “las secciones más verdaderas de unos y otros” (61e6-7) y ver a continuación si hacen falta las “menos verdaderas” (61e9). La meta es “que nuestra vida sea una vida (ὄπωσοῦν ποτε βίος)” (62c5), es decir, una vida realmente humana. En vista de ella, terminan incluyendo las ciencias menos exactas y también los placeres menos puros pero necesarios para vivir (ἀναγκαῖαι) (cf. 62e9-10; 62a-b)⁵⁶. Se hace así manifiesto que el pluralismo que se busca en nuestro diálogo tiene entre sus criterios fundamentales la integridad de la vida humana, aunque sin sacrificar la autenticidad del bien buscado. Por tal razón, después de asegurar los ingredientes *materiales* de la vida buena, Sócrates y Protarco concentran su atención en sus elementos *formales*, que están más allá de la suma de las partes y aseguran la esencia de la vida buena⁵⁷. El más precioso de tales elementos (τιμιώτατον: 64c5) y es más que ningún otro la causa (μάλιστα αἴτιον) de su atractivo universal (cf. 64c6-7, d3-4) es la *mesura* (μέτρον: 64d9): “privada de medida y proporción, toda mezcla, sea la que fuere y se componga como se componga, corrompe a sus componentes y se corrompe ante todo a sí misma” (64d9-11). Y es que una mezcla sin medida no es una mezcla propiamente dicha (κρῶσις), sino una desordenada mescolanza (τις ἄκρατος συμπεφορημένη) (cf. 64e1) que representa “una real miseria para los seres en que se produce”⁵⁸. La medida y

⁵⁶ Cf. Platón, *República*, 558d.

⁵⁷ Es lo que, según creo, no han visto autores como Gauthier y Jolif en su edición de la *Ética a Nicómaco*, sosteniendo que Platón, en el *Filebo*, ha querido hacer de la vida dichosa “une somme de parties qui étaient, entre autres, le plaisir et la sagesse” (Aristóteles, *Éthique à Nicomaque*, introducción, traducción y comentario de R.A. Gauthier y J.Y. Jolif, Lovaina/París: Beatrice Nauwelaerts, 3 vols., 1970, vol. III, p. 863).

⁵⁸ Reconocemos sin dificultad el ideal griego del μηδὲν ἄγαν y el μέσον aristotélico como constitutivo formal de la virtud moral.

la proporción traen consigo la *belleza* (τὴν τοῦ καλοῦ φύσιν: 64e6). Y a esta se añade la *verdad* (ἀλήθειαν: 64e9), tan necesaria para una mezcla ontológica y éticamente relevante como la belleza y la medida. “Aquello a que no mezclamos la verdad –advierte Sócrates– nunca podrá nacer realmente ni, una vez nacido, existir de verdad” (64b2-3). Son estos tres ingredientes formales –medida, belleza y verdad (cf. 65b8)– los que hacen que la mezcla de placer y conocimiento sea una mezcla éticamente buena (διὰ τοῦτο ὡς ἀγαθὸν ὄν τοιαύτην αὐτὴν γεγονέναι: 65a4-5). Un minucioso examen de estas propiedades muestra que ellas se emparentan más con el intelecto que con el placer (cf. 65c-66a). Y es por eso que, en la estructura final de la vida buena, los grados más altos corresponden, en este orden, a la medida (cf. 66a7), a la belleza (cf. 66b1) y a la verdad (cf. 66b4-5); el cuarto pertenece al intelecto (cf. 66b8-c2) y el quinto a los placeres puros (cf. 66c4-6), acompañados de los que son necesarios para la vida humana. Este pluralismo de elementos materiales y formales unidos en un solo todo constituye ante todo el bien supremo del sujeto moral individual, pero también está llamado a traducirse en bien del sujeto moral social. En ambos niveles, la vida buena es una vida que incluye sabiduría y placer: una sabiduría que garantiza la medida, la belleza y la verdad del placer, y un placer que corona las obras de la sabiduría.

Igualmente pluralista o inclusiva es la ética de la vida buena de Aristóteles. Se ha dicho, a menudo, que el Estagirita hace de la vida contemplativa la vida ideal, en detrimento de la vida activa, que relega al segundo plano, y de la vida de placer, que condena sin más. Es, como dicen Gauthier y Jolif⁵⁹, una manera simplista de concebir el proceso mucho más complejo del pensamiento aristotélico. El placer que condena es el placer tal como lo concibe la gente vulgar⁶⁰. Pero eso no le impide reflexionar largamente sobre el valor moral de la ἡδονή⁶¹. El resultado de ello es que hay por lo menos un placer, el de contemplar (θεωρεῖν), que es un elemento constitutivo de la vida buena. La actividad en conformidad con la sabiduría –se lee en el libro X de la *Ética a Nicómaco*– es “la más placentera de las actividades en conformidad con la virtud (ἡδίστη δὲ τῶν κατ’ ὀρετὴν ἐνεργειῶν ἢ κατὰ τὴν σοφίαν)”⁶². Se concede, en todo caso, que la filosofía o prosecución de la sabiduría “contiene placeres de maravillosa pureza y permanencia”, y es razonable suponer que

⁵⁹ Cf. *ibid.*, p. 860.

⁶⁰ Cf. *EN*, 1095b19-22.

⁶¹ Cf. *EN*, VII, 12-15 y X, 1-5.

⁶² *EN*, 1177a23-24.

“el goce del conocimiento es aun más placentero que su prosecución”⁶³. Todo esto parece un eco de *República* IX, donde Platón proclama la superioridad de los placeres del conocimiento⁶⁴. Aristóteles reconoce, por otra parte, que “los placeres y los dolores son las cosas de las que se ocupa la virtud moral”⁶⁵, la cual, por su parte, es un elemento esencial del bien humano, pues este es, según el Estagirita, “la actividad del alma en conformidad con la virtud, y si las virtudes son varias, en conformidad con la mejor y más perfecta”⁶⁶. Por lo que concierne a la vida activa, Aristóteles condena, ciertamente, la vida política tal como la concibe el vulgo⁶⁷. Para él, la verdadera vida política es la vida virtuosa⁶⁸, y vista así entra, como acabamos de ver, en la constitución de la vida buena⁶⁹. Por otra parte, no deja de criticar la vida contemplativa. Como advierten Gauthier y Jolif, nada autoriza a creer que Aristóteles ha hecho suyo el ideal de la “vida contemplativa”. Por un lado, la expresión βίος θεωρητικός o vida contemplativa no aparece en *Ética a Nicómaco* X, y no faltan los intérpretes que creen que el autor la evita. Por otro, asimila la vida contemplativa al βίος ξενικός o vida extranjera, que Anaxágoras lleva en Atenas: una vida que contrasta con la vida ciudadana, pues no participa en la vida de la ciudad, sino que se da exclusivamente a la contemplación⁷⁰. Hay que vivir como hombre⁷¹, participando en la vida del Estado. Es, pues, necesario concluir con Gauthier y Jolif que, para Aristóteles, “la vida contemplativa es [solo] un elemento de la vida ideal, pero no es, por sí sola, toda la vida ideal”. Más en general, la vida ideal o vida buena no es ni la vida de placer, ni la vida política, ni la vida contemplativa del esquema tradicional: “ella es una *vida mixta*, a la vez vida de placer, vida política y vida contemplativa”⁷². No entraré a examinar qué relación hay entre estos elementos en la ética aristotélica⁷³.

⁶³ EN, 1177a25-28; cf. 1177b20-21. Cf. Aristóteles, *Metafísica*, 1072b24.

⁶⁴ Cf. Platón, *República*, 585a-588a.

⁶⁵ EN, 1104b9-10; cf. 1104b26-28, 1105a11-12.

⁶⁶ EN, 1098a17-18.

⁶⁷ Cf. EN, 1095b23-30.

⁶⁸ Cf. EN, 1095b30-1096a2.

⁶⁹ Cf. Aristóteles, *Éthique à Nicomaque*, vol. III, p. 861.

⁷⁰ Cf. Aristóteles, *Política*, 1324a15-17, 1324a28, 1325a18-20

⁷¹ Cf. EN, 1178b5-6.

⁷² Aristóteles, *Éthique à Nicomaque*, vol. III, p. 862.

⁷³ Cf. *ibid.*, p. 863, donde Gauthier y Jolif sostienen que “la vie idéale implique à la fois l’activité contemplative et l’activité des vertus morales, mais la première comme une fin et la seconde comme un moyen”. No creo que Aristóteles pueda aceptar esta interpretación, pues, para él, la acción en general, y forzosamente la acción virtuosa, no es un medio para la felicidad, sino uno de sus constitutivos esenciales. El fin de la

Basta saber que todos ellos son esenciales para la constitución de la vida buena, de tal manera que solo el contemplativo puede ser virtuoso y solo el virtuoso puede ser contemplativo y experimentar el más puro de todos los placeres, que es el placer de contemplar. En todo ello se fundan intérpretes como Gauthier y Jolif para sostener que la vida ideal o vida buena, tal como la concibe Aristóteles, “es una vida mixta, que une inseparablemente acción moral y contemplación”. Reconocen que la expresión “vida mixta” no se halla en Aristóteles. “Pero si ella no apareció sino después que él –añaden– parece que ella ha sido formada para expresar su pensamiento”⁷⁴. Olvidan estos autores que Platón la introdujo en *Filebo* 27d1-2 para sostener que la vida buena es una vida mixta de placer y conocimiento. Ario Dídimos⁷⁵ la retomará más tarde en una perspectiva netamente aristotélica, para afirmar que “hay tres formas de vida, la vida práctica, la vida contemplativa y la vida mixta de una y otra (βίων δὴ τρίτος ἰδέας εἶναι, πρακτικόν θεωρητικόν σύνθετον ἐξ ἀμφοῖν)”⁷⁶. Tanto esta formulación como la platónica, estudiada con más detalle, reflejan una concepción pluralista o inclusiva de la felicidad o vida buena.

πρόξις es la εὐπραξία, y esta es ya la εὐδαιμονία (cf. Bravo, F., “Praxis y técnica: ¿una incoherencia en la filosofía aristotélica de la acción?, en: *Estudios de Filosofía Griega*, Caracas: Universidad Central de Venezuela, 2001, pp. 349-363).

⁷⁴ Aristóteles, *Éthique à Nicomaque*, vol. III, p. 864.

⁷⁵ En *ibid.*, Gauthier y Jolif creen que Ario Dídimos fue el primero en usarlo. Sabemos que fue Platón, en: *Filebo*, 27d1-3.

⁷⁶ Citado por Gauthier y Jolif en: *ibid.*