



Del *Filebo* a la *Ética nicomáquea*

Fernando Pascual, L.C.

El presente trabajo quiere ser una reflexión sobre ideas expuestas en el *Filebo* de Platón que, de una u otra manera, han sido recogidas o adaptadas en la *Ética nicomáquea* de Aristóteles. Una aproximación conjunta a los dos textos pone en evidencia el profundo hilo intelectual que une a estos dos grandes pensadores griegos, y el rico diálogo que establecen, desde posiciones diversas, sobre temas centrales de la ética de todos los tiempos.

El estudio sigue fundamentalmente el texto que tenemos del *Filebo*. En primer lugar, veremos de las reflexiones iniciales del texto platónico que esbozan la problemática y preparan el camino para el discernimiento sucesivo. En segundo lugar, caminaremos de la mano de la discusión entre Sócrates y Protarco en la que se busca conocer qué sea propio del placer y qué sea propio del pensamiento, para discernir el estilo de vida que sea superior en cuanto al bien que contiene. Finalmente, ofreceremos algunas reflexiones conclusivas, en las que se evidencien los signos de continuidad y algunas diferencias que encontramos entre el *Filebo* y la *Ética nicomáquea*¹.

¹ Las versiones castellanas usadas en el presente trabajo son las siguientes: PLATÓN, *Diálogos VI: Filebo, Timeo, Critias*, Gredos, Madrid 1992 (la introducción, traducción y notas al *Filebo* son de M^a Angeles Durán); ARISTÓTELES, *Ética nicomáquea. Ética eudemia*, introducción de Emilio Lledó Íñigo, traducción y notas de Julio Pallí Bonet, Gredos, Madrid 1985. Para evitar un abuso de citas a pie de página, normalmente los textos irán entre

1. Placer, pensamiento y vida mixta (*Phil* 11a-31b)

El *Phil* empieza de un modo brusco. El texto imagina un supuesto diálogo que habría tenido lugar entre Sócrates y Filebo, ante la presencia de Protarco. Será Protarco quien, desde el inicio de la redacción platónica, asuma la función de coprotagonista, si bien encontramos breves intervenciones de Filebo en algunos momentos puntuales².

Sócrates resume lo que, según Filebo, sería bueno para todos los seres vivos: disfrutar; y también el placer, el gozo, el agrado y aquellas cosas que puedan relacionarse de algún modo con las anteriores (11bc). Para Sócrates, en cambio, lo mejor sería el pensamiento (*phrónesis*)³, la inteligencia (*noús*), la memoria y las actividades relacionadas con lo anterior (opinión recta, razonamientos verdaderos). Todas ellas serían mejores y más deseables que el placer para aquellos seres vivientes que puedan participar de tales bienes (o que podrían hacerlo en un tiempo futuro). En un resumen ulterior realizado por Protarco (*Phil* 19cd), para Filebo el bien sería el placer, el gozo y la alegría y todo lo que fuese semejante; para Sócrates, el bien superior estaría en la inteligencia, la ciencia, el juicio, la técnica, y las demás cosas parecidas. O, como se hará presente en un nuevo resumen (*Phil* 59d-60b), bien y placer coincidirían, según Filebo, y serían el fin de todo ser viviente, mientras que para Sócrates bien y placer serían cosas distintas por naturaleza.

El diálogo tiene como objeto no una simple discusión teórica, sino la búsqueda de aquel estado (*héxis*) y disposición o índole (*diát-hesis*) del alma que permita una vida feliz para todos los hombres

paréntesis dentro del texto. El *Filebo* será abreviado como *Phil*, mientras que la *Ética nicomáquea* aparecerá como *EN*.

² Sobre las identidades de Filebo y de Protarco, personajes no conocidos, hay diversas teorías. Puede resultar sugestivo pensar que Filebo representaría, en su casi completo silencio, la teoría ética hedonista de Eudoxo de Cnido (ca. 400-347 a.C.), autor que también es criticado por Aristóteles (cf. *EN* X 2, 1172b9-1173a13). Sobre la identidad de Filebo y de Protarco, cf. M. MIGLIORI, *L'uomo fra piacere, intelligenza e Bene. Commento storico-filosofico al "Filebo" di Platone*, Vita e Pensiero, Milano 1993, 43-47.

³ No resulta fácil traducir *phrónesis* de modo adecuado, pues hacerlo con el término castellano «prudencia» es legítimo, pero da al vocablo griego una orientación hacia la vida práctica que en cierto sentido no refleja su riqueza semántica, que alude más bien a las actividades propias de un ser racional. En *Phil* 21ab, por ejemplo, la *phrónesis* es vista como «hermana» del intelecto, del razonamiento, de la memoria, de la ciencia, de la opinión verdadera y de otras cosas semejantes.

(11d)⁴. El horizonte de la felicidad orienta desde un inicio la marcha del diálogo, dentro del marco de la discusión sobre lo que puede ser el bien y, en concreto, sobre cuál entre los bienes sea considerado como el mejor, como superior a los demás bienes (*Phil* 19cd).

El *Phil* arranca, por lo tanto, desde la consideración de dos problemas profundamente entrelazados. Por un lado, cómo definir el bien. Por otro lado, si existan bienes preferibles a otros bienes bajo la categoría de lo mejor. La definición de bien ayuda a discernir cuáles son los bienes que se presentan ante la opción humana, y cuáles de entre esos bienes puedan ser mejores (preferibles) respecto de otros bienes.

El inicio de la *EN* nos pone también ante el problema del bien, «aquello hacia lo que todas las cosas tienden» (*EN* I 1, 1094a3)⁵, puesto que en función del bien se realizan las distintas acciones y elecciones. En seguida Aristóteles evidencia la existencia de actividades preferibles, lo cual nos coloca ante un tema similar al que hemos encontrado en el *Phil*, si bien el Estagirita orienta la cuestión desde la constatación de que hay actividades subordinadas las unas a las otras (*EN* I 1-2). Dilucidar y conocer cuál sea el fin supremo, el bien en vistas del cual todo lo demás se hace, sirve para orientar correctamente la propia vida, como el arquero mejora su tiro cuando tiene claro y apunta con precisión a su objetivo (*EN* I 2, 1094a18-24).

Al mismo tiempo, Aristóteles reconoce la existencia de diferentes puntos de vista a la hora de determinar en qué consista la felicidad, puntos de vista que son clasificados en tres grupos: los defensores del placer, los defensores de los honores, y los defensores de la vida teórica o contemplativa (*EN* I 4-5), lo cual acerca el texto aristotélico al *Phil* (en el que no aparece explícitamente la vida de honores, mientras se contraponen explícitamente placer e inteligencia)⁶.

⁴ Es interesante notar que Aristóteles usa la palabra *héxis*, obviamente tematizada según su modo de comprender las categorías, como la que mejor se adecua para hablar de la virtud (*EN* II 5-6, 1105b19-1107a27), y considera a la felicidad como algo posible a través del ejercicio de las actividades de acuerdo con la virtud (y, entre las virtudes, aquellas que sean más perfectas en el hombre), como se explica en muchos pasajes (por ejemplo, *EN* I 8, 1098b12-20).

⁵ Tal definición recoge en parte la presentación que se hace del bien en *Phil* 54c9-10, y también está en relación con lo afirmado en *Gorgias* 499e y *República* 505de.

⁶ El tema de los honores recibidos de los hombres y de los dioses está presente en otros pasajes de los Diálogos de Platón, y tiene su importancia en la comprensión de la vida feliz. Puede verse, por ejemplo, *República* 580e-592a, donde son estudiados los tres estilos de vida mencionados por Aristóteles: de placeres, de honores, de estudio (vida intelectual o teórica). Cuando Aristóteles concluya sus reflexiones sobre la vida contemplativa, subrayará que quien

Volvamos nuevamente a Platón. Sócrates contrapone placer y pensamiento, consciente de que pueden existir otros estilos de vida que sean superiores a los mencionados (es decir, que puedan existir otras maneras de vivir consideradas como mejores, según conlleven a una mayor felicidad), si bien tales estilos estarían más cerca del placer o del pensamiento (*Phil* 11de). ¿Según qué criterios se podría establecer qué modo de vivir sería superior respecto de los otros?

La búsqueda de la respuesta exige clarificar cuál sea la naturaleza del placer (queda para después investigar sobre la naturaleza del pensamiento). Para ello, un primer camino de reflexiones consiste en reconocer la diversidad de puntos de vista a la hora de hablar del placer. Porque dicen experimentar placer tanto el disoluto como el moderado, el insensato y el sensato: cada quien considera que su modo de vivir es placentero⁷. Se entrevé en seguida cómo para Sócrates no pueden ser igualmente buenos los placeres de unos y los de los otros, por lo que habría que elaborar una clasificación de placeres.

Protarco, por su parte, reconoce la diversidad entre las personas que gozan de los placeres, pero defiende que no puede establecerse una distinción entre placeres buenos y placeres malos si permanecemos dentro del criterio del mismo placer, si no se recurre a algo distinto del placer (*Phil* 12b-13c)⁸. Esta problemática introduce la discusión sobre la unidad y la multiplicidad, sobre el límite y lo ilimitado (*Phil* 14c-18d), nociones que, como veremos, tendrán una gran relevancia en la marcha del diálogo.

Pero el decurso de los argumentos sufre un cambio radical cuando Sócrates deja de lado el trabajo por clasificar los tipos de placeres para recurrir a un análisis del bien y de sus características. Según la propuesta socrática, el bien muestra dos propiedades fundamentales:

ejercita su intelecto se hace afín a los dioses, y si ellos tienen algún cuidado de las cosas humanas sabrán recompensar al hombre que viva de esta manera (*EN* X 8, 1179a22-32).

⁷ La misma idea aparece en *EN* I 5, 1095b14-1096a5, que, en cierto sentido, como el mismo *Phil*, resulta semejante a las discusiones finales de la *República* de Platón: normalmente quienes ponen en práctica diferentes modos de vivir piensan que tales modos son los más felices...

⁸ Sobre la distinción entre placeres buenos y placeres malos, cf. *Gorgias* 494e-500a. Aristóteles se coloca abiertamente en la posición de Platón al explicar cómo habría placeres buenos y placeres malos, en una distinción que tiene su origen en la actividad realizada: una actividad honesta producirá un placer honesto, y una actividad mala será causa de un placer perverso (*EN* X 5, 1175b24-29). El problema radica, como había dicho Aristóteles un poco antes, en que cada uno refuerza su disposición según el placer que acompaña a sus actos, y estos pueden ser buenos o malos (cf. *EN* X 5, 1175a30-b1).

una es la perfección (*téleon*), pues el bien sería lo más perfecto (*teleótaton*); otra es la suficiencia (*hikanòn*), como se indica en *Phil* 20d y se repetirá en diversos momentos⁹. A la luz de estos dos atributos del bien considerado en su nivel más elevado, en cuanto «mejor» (y, por lo tanto, preferible), es posible juzgar los modelos de vida sobre los que se centra la discusión: la vida de placer y la vida de pensamiento (*Phil* 20e-21e)¹⁰.

Como nota Sócrates, una vida basada en el placer y carente por completo de cualquier relación con la vida del pensamiento (es decir, sin tener conciencia de que uno goza, sin el recuerdo de gozos pasados, sin juicios sobre lo que podrían ser gozos futuros, etc.) sería insatisfactoria, semejante a la de algunos animales de mar. Es decir, sería una vida imperfecta e insuficiente, por lo que a duras penas, como se nota en las respuestas de Protarco (*Phil* 21d, 22e), sería aceptable o defendible como algo mejor, como un bien perseguible según nuestra condición humana¹¹.

El juicio anterior valdría para aquella vida de pensamiento que se diera en una forma tal que estuviese completamente separada de cualquier forma de placer (*Phil* 21de). En otras palabras, ni la vida de placer sin pensamiento ni la vida de pensamiento sin placer serían el bien que se está buscando (*Phil* 22bc).

Ante esta situación de insuficiencia y de imperfección que afectaría a los dos estilos de vida considerados como algo separado, Sócrates vislumbra un camino de salida al considerar otro modelo de vida que sea resultado de la mezcla de los dos anteriores, del placer y del pensamiento. Tal modelo sería «candidato» a recibir el atributo de «bien» y de elegible, porque sería visto como perfecto y como suficiente (*Phil* 22ab). El estilo de vida mixta, sobre el que se profundiza-

⁹ Al lado de la suficiencia, o como ulterior precisión de ella, en *Phil* 67a se hablará de la autosuficiencia (*autarkeia*). Este segundo término también aparece en Aristóteles cuando clarifica que es opinión generalizada afirmar que el bien implica la autosuficiencia, si bien añade que tal autosuficiencia no se refiere sólo al individuo considerado de modo aislado, sino que toca en cierto modo a sus allegados (familiares, amigos). Cf. *EN* I 7, 1097b6-14 y dos textos en *EN* X 6 y X 7 que citaremos más adelante.

¹⁰ Si volvemos al texto aristotélico citado en la nota anterior, la idea de bien en grado sumo (que conllevaría la noción de felicidad) implica que ya no necesita añadirse nada, pues si fuera posible un «incremento» el resultado se convertiría en un bien preferible (*EN* I 7, 1097b15-21; cf. también X 6, 1176b1-6), como recordaremos más adelante.

¹¹ El argumento es resumido por Aristóteles, que cita explícitamente a Platón, para refutar que el placer pueda ser considerado como el máximo bien, pues es superior al placer aquella vida en la que se unen placer y pensamiento (*EN* X 2, 1172b28-35).

rá más adelante, permitiría establecer cuál de las otras dos vidas podría colocarse en segundo lugar de preferencia, cuál estaría más cerca del modelo que realiza mejor la idea de bien.

Con el deseo de comprender en profundidad la vida mixta, Sócrates introduce una serie de reflexiones sobre cuatro géneros que podemos encontrar en el universo: el límite, lo ilimitado, lo que resulta de la mezcla de los dos anteriores, y la causa que permite la unión entre lo limitado y lo ilimitado en el género mixto (*Phil* 23c-27b)¹². Lo ilimitado estaría relacionado con la multiplicidad, por carecer de un límite, al dirigirse hacia lo más o hacia lo menos, como ya se había notado en las discusiones anteriores (*Phil* 14c-18d) y como se recordará más adelante (*Phil* 31ab). La conjugación entre lo ilimitado y el límite produce un gran número de cosas, entre las que son recordadas la salud, la perfección musical, la moderación o medida (*émmetron*) y la proporción (*symmetron*), las estaciones y todas las cosas bellas (*Phil* 25e-26c, 31c).

A la luz de los análisis sobre los cuatro géneros, Sócrates puede afrontar la pregunta que ha quedado en el aire sobre la vida mixta de placer y pensamiento: ¿está más cerca del placer o del pensamiento? Para responder, se hace necesario ver si existe alguna relación entre el límite y el pensamiento, lo ilimitado y el placer. Filebo, interrogado por Sócrates, no duda en indicar que el placer es un género que admite lo más y lo menos, y que de por sí estaría entre las cosas que son ilimitadas, tanto respecto a su intensidad como respecto a su número. Sólo a través de una realidad distinta del mismo placer es posible obtener algo de bien (se sobreentiende, de proporción y belleza) en el ámbito de los placeres (*Phil* 27d-28a, 41d).

Por su parte, pensamiento, ciencia, intelecto y semejantes se colocarían bajo el género del límite, según se intuye en *Phil* 28ac, aunque Filebo muestre serias reticencias a la hora de responder a las preguntas de Sócrates.

Aristóteles recoge estas críticas (el placer admite el más y el menos y pertenece, por lo tanto, al género de lo indeterminado) en *EN* X 3, 1173a17-28, y ofrece una serie de reflexiones en las que hace ver, en parte tras las huellas de Platón, cómo sea posible determinar y con-

¹² Protarco piensa que habría que hablar también de un quinto género, algo capaz de separar el límite y lo ilimitado (*Phil* 23d). Este quinto género, sin embargo, queda fuera de las reflexiones del diálogo.

seguir cierta proporción en los placeres, según lo que conocemos actualmente bajo la expresión de doctrina del justo medio o mediedad.

En efecto, en ciertos ámbitos de la acción humana el bien se alcanza sólo a través de una cierta proporción o medida, sin la cual el agente produce daños en sí mismo (en lo que se refiere a la salud o a otros campos de su vivir). El exceso o el defecto (que nacen de lo más y de lo menos que caracterizan al placer según vimos en el *Phil*) dañan al hombre (*EN* II 2, 1104a11-33). En cambio, la proporción, las cosas proporcionadas (*tà symmetra*, como se explica en *EN* II 2, 1104a17-19), promueve el bien y lleva a la conquista de aquellas virtudes que permiten vivir de modo correcto.

Una reflexión articulada sobre la justa medida (*tò íson méson*) se encuentra unos capítulos más adelante (*EN* II 6). Aristóteles da a entender que sólo se puede hablar del medio en aquellos ámbitos donde encontramos una cierta cantidad continua y divisible, respecto de los cuales se puede tomar el más o el menos. Lo «medio» se refiere tanto a la cosa en sí (el medio respecto de la cantidad considerada) como al sujeto (el medio adecuado a la persona concreta en un momento dado de su vida), pero en el ámbito ético (respecto de las acciones humanas) interesa sólo el medio «subjeto», aquel que perfecciona al sujeto al acercarlo hacia el bien según la exactitud propia del ámbito considerado¹³. La amplia gama de posibilidades que pueden darse explica por qué el acertar sea tan difícil y, por lo tanto, por qué sea tan fácil errar (*EN* II 6, 1106a25-1107a27).

Regresemos ahora al *Phil*. La consideración sobre las cuatro causas encuentra un momento especialmente especulativo a la hora de hablar sobre la inteligencia (*noûs*, el cuarto género) y su papel organizador en el universo, en una argumentación que llevaría a concluir que la inteligencia es causa que ejerce continuamente el gobierno sobre todo (*Phil* 28d-31a). No nos detenemos en esta parte del texto que recoge un principio que mancomuna a Platón y a Aristóteles, como veremos más adelante: la perfección propia del mundo divino radica en un nivel noético que permite también alcanzar los mejores resultados y la vida más perfecta y más feliz.

¹³ Aristóteles recuerda al inicio de la *EN* que estamos ante una ciencia no exacta, y que no podemos pedir respecto de la misma la precisión o el modo propio de razonar que son adecuados a otras ciencias donde la exactitud sí tiene un valor irrenunciable. Cf. *EN* I 3, 1094b11-26. Veremos más adelante que el mismo *Phil* (55d-57e) alude a distintos grados exactitud en el mundo diversificado de las ciencias humanas.

2. Un largo camino de discernimiento (*Phil 31b-67b*)

El diálogo cuenta ya con los elementos necesarios para poder individuar qué vida esté más cercana al ideal de vida perfecta. Para ello, Sócrates inicia sus reflexiones con la mirada dirigida hacia el placer y su connaturalidad respecto de lo ilimitado¹⁴. Según el texto, el estudio del placer iría de la mano del estudio del dolor, pues comprender al primero implica conocer al segundo, por la relación que existe entre ambos (*Phil 31b*), y por los modos de generación de los mismos.

El paso siguiente consiste en ofrecer una interesante clasificación de los tipos de placeres y dolores. El primer tipo se da bajo el género de lo mixto (llamado también común): el dolor surge cuando se pierde la armonía (la cual surge como resultado de la unión entre ilimitado y límite, y se pierde al dañarse tal unión), mientras que recuperar la armonía propia de una naturaleza produce placer (*Phil 31b-32b*), un tema sobre el que se profundizará más adelante al considerar los diversos tipos de placeres mixtos (*Phil 41c-42d, 45e-48b*).

El segundo tipo de placeres y dolores surge desde el alma, que goza o sufre anticipadamente según prevea en el futuro la llegada de nuevos placeres o de nuevos dolores (*Phil 32bd, 39ce*), lo cual lleva a algunas reflexiones sobre el recuerdo y la reminiscencia que son ofrecidas un poco más adelante (*Phil 33c-34c*). En cambio, no habría placeres ni dolores en los estados de estabilidad, cuando un ser vivo no experimenta ni pérdida ni recuperación de algo (*Phil 32de, 42d-43a*)¹⁵. En cierto sentido, quien escoge una vida de pensamiento se encontraría en un estado similar, sin sufrir ni gozar, lo cual es semejante a la vida divina (*Phil 33ab*)¹⁶.

¹⁴ Más adelante se precisará que algunos placeres son más cercanos a lo ilimitado, mientras que otros son más cercanos al límite (*Phil 52cd*), como veremos en su momento.

¹⁵ En el segundo pasaje apenas citado Sócrates da a entender que los seres vivos no podrían conquistar un estado de estabilidad, pues, como decían los antiguos, todo fluye de modo continuo. La idea también aparece en Aristóteles, cuando reflexiona sobre la mudable condición humana, que llevaría a afirmaciones como la de Solón: no podemos llamar a nadie feliz mientras vida, porque su situación puede cambiar en cualquier momento (cf. *EN I 9-10, 1100a4-1101a21*), y porque no hay nada que nos resulte siempre agradable debido a la condición compuesta y mudable de nuestra naturaleza humana (*EN VII 14, 1154b20-24; X 4, 1175a3-10*).

¹⁶ Que la vida contemplativa pueda ser considerada como semejante a la actividad que se da entre los dioses, al ejercitar el hombre su actividad más elevada y divina es algo que también expresa Aristóteles en *EN X 7, 1177b26-1178a8* y *X 8, 1178b7-32*. Tendremos ocasión de volver en parte sobre estos textos más adelante.

Si miramos nuevamente a la *EN* notaremos cómo Aristóteles encontró una relación profunda entre acciones y pasiones, por un lado, y placeres y dolores, por otro. En otras palabras, el ser humano vive rodeado continuamente de placeres y de dolores en cuanto se encuentra en actividad y en cuanto es sometido también a los avatares de la vida (*EN* II 3, 1104b3-1105a16). Ello sirve al Estagirita para ilustrar la importancia, a la hora de educar a los jóvenes, de los placeres y dolores en el ejercicio de la virtud, pues el influjo que ellos ejercen sobre las decisiones humanas es muy elevado.

Volvamos al *Phil*. La percepción psíquica de los placeres y dolores resulta posible desde un fenómeno que necesita ser suficientemente explicado, la experiencia del deseo (*epithymía*). El deseo puede ser comprendido como un fenómeno que se produce en el alma ante la presencia de un vacío en el cuerpo, el cual lleva al alma a buscar lo opuesto a lo que ocurre en el cuerpo, por lo que trabaja por saciarse, por «llenarse» (*Phil* 34c-35c)¹⁷.

La búsqueda del saciarse conlleva, en la dimensión psíquica, una estrecha relación con el recuerdo y con la esperanza de conseguir el objeto de deseo (esperanza que provoca un cierto placer), o con la desesperanza de no alcanzar lo deseado (lo cual conlleva un cierto dolor). Existen así diversas combinaciones entre dolores y placeres en el cuerpo (según su situación de vaciado-llenado) y dolores y placeres en el alma, que explican una situación compleja propia del ser humano. Un dolor «duplicado» se produce cuando a la situación de vacío se une la desesperanza ante la perspectiva de no conseguir la deseada satisfacción (*Phil* 35c-36c).

Además, hay cambios leves o poco intensos que pasan desapercibidos para el alma (diríamos hoy, que no son tematizados al nivel de la conciencia), mientras que otros cambios más intensos sí son percibidos. Estos segundos son los que producen placeres y dolores (al menos en lo que se refiere a la percepción de tales fenómenos, *Phil* 43bc).

¹⁷ Un poco más adelante se da a entender que sería mayor el placer cuando corresponda o satisfaga un deseo mayor y más intenso (*Phil* 45ad), lo cual llevaría a pensar que el placer sería mayor en el caso de una persona enferma, por ser mayor el deseo que surge desde su situación de enfermedad... Sobre el «placer» que experimenta el enfermo (al ser curado, por ejemplo), y que no es plenamente placer por estar acompañado de dolor cuando se persigue la curación, cf. *EN* VII 12, 1152b30-33 y 14, 1154b15-19. Sobre el tema del placer y su relación con la sensación de vacío o con algunas situaciones de enfermedad, cf. *Gorgias* 494be.

A partir raíz de estos análisis, la conversación se centra sobre una serie de temáticas interconexas: la cesación del dolor, ¿es un placer? (algo que piensan muchas personas tras superar un estado de dolor, *Phil* 43d-45d); ¿es más intenso el placer en la falta de medida, como ocurre en los intemperantes y disolutos? (*Phil* 45de)¹⁸; ¿existen placeres puros en los que no se dé mezcla alguna de dolor?¹⁹

Es oportuno, antes de seguir en el análisis del texto, dar un paso atrás. Sócrates y Protarco habían discutido, en el marco de las reflexiones sobre el papel de la propia percepción subjetiva ante el placer, acerca de la posibilidad de individuar la existencia de algunos placeres falsos. Según el parecer de Protarco, el placer en cuanto placer es algo que «se da», por lo que adjetivarlo como «falso» no tendría sentido; sólo resultaría posible distinguir, en el ámbito de las opiniones, entre verdad y falsedad, pero no ante el hecho de experimentar un placer (*Phil* 36c-38a).

Ante esta idea, Sócrates profundiza en el tema de la opinión falsa, a partir del ejemplo de los juicios que hacemos sobre realidades percibidas sensorialmente y que pueden provocar opiniones y reflexiones falsas si formulamos un juicio equivocado sobre el objeto percibido (*Phil* 38b-39c). Desde los argumentos ofrecidos, Sócrates busca forzar a Protarco a aceptar la existencia de placeres y dolores falsos, originados a partir de representaciones erróneas sobre los mismos, fundadas en una esperanza respecto de algo que no ocurrirá. Hace ver, de modo profundo, que se dan placeres falsos cuando suponemos «de lejos» que algo producirá más placer y menos dolor cuando en realidad, «de cerca» apreciamos que se obtiene menos placer y quizá más dolor... (*Phil* 39d-42c).

El texto vuelve ahora a profundizar en los placeres mixtos, sobre los que se ofrece una clasificación en 45e-50e. Sócrates lleva al interlocutor a aceptar la existencia de tres tipos de placeres mixtos. Uno consiste en la mezcla de placeres y dolores que se producen sólo en el cuerpo (por ejemplo, en los casos de un restablecimiento o de una destrucción). Existen situaciones, como en el caso de la sarna, donde el dolor supera al placer. En otros casos, especialmente si uno es disoluto, se buscan placeres muy intensos, si bien en los mismos sigue presente una mezcla con el dolor (*Phil* 45e-47b).

¹⁸ Es la tesis hecha suya por Calicles en el *Gorgias* (491e-495e).

¹⁹ Este segundo tema, como veremos, es afrontado más adelante, con una modalidad argumentativa que ayuda a considerar la vida propia de la inteligencia (cf. *Phil* 50e-52b).

El segundo tipo de placeres mixtos, que ya vimos anteriormente, tiene su punto de apoyo en el alma que aporta algo contrario a lo que se da en el cuerpo. Sería el caso, por ejemplo, de alguien que experimenta la sensación de vacío a nivel corpóreo, y goza con la esperanza de satisfacerse al mismo tiempo que siente dolor ante la carencia (*Phil* 47cd). En cierto sentido, el alma se opone al cuerpo, en cuanto que el placer (expectante) del alma se opone al dolor (presente) del cuerpo.

El tercer tipo de placeres mixtos se daría en el alma (con cierta independencia respecto del cuerpo), en cuanto que en ella se contraponen ciertos pesares (como la ira, el miedo, el celo, la añoranza, etc.) con algunos estados de placeres infinitos que se dan juntamente con aquellos. Un ejemplo que ilustra lo anterior es el caso de la malevolencia (o envidia), un dolor que abre la puerta a ese tipo de placer que surge en el envidioso cuando conoce la desgracia ajena, o la ignorancia que se da en otros (*Phil* 47d-50a).

Con esta clasificación, Sócrates cree haber mostrado la existencia de numerosos placeres mixtos en tres niveles, y que alma y cuerpo están llenos de placeres y dolores entremezclados (*Phil* 50be).

La marcha de los razonamientos se abre, en estos momentos, al tema de los placeres puros. Este tipo de placeres se darían en algunos sentidos (la vista ante lo bello, el oído ante sonidos armónicos, el olfato ante ciertos olores) sin tener que experimentar un dolor previo (*Phil* 50e-51e). Se darían también en el ámbito del conocer, al pasar de un estado de no saber (que no implicaría en sí mismo una presencia del dolor) a un estado de saber (*Phil* 52ab).

Si dirigimos ahora la mirada hacia Aristóteles, encontramos algunos análisis sobre los placeres semejantes a los ofrecidos en el *Phil*, si bien con una articulación más académica. Señala, por ejemplo, el peligro del exceso en placeres básicos como los que acompañan a comidas o bebidas. Habla, además, de los placeres pertinentes a la vista, al oído y al olfato como si tales placeres no tuvieran necesidad de ser regulados por la moderación (*sophrosyne*), pues en los mismos no se daría un uso licencioso o desenfrenado. Indica que se requeriría la moderación sólo respecto de aquellos goces en los que entra en juego el tacto, es decir, en los placeres de la comida, de la bebida y del sexo (*EN* III 10-12, 1117b23-1119b18).

Igualmente, Aristóteles reconoce la existencia de placeres que se producen sin que exista dolor ni apetito (los placeres puros del *Phil*), los cuales se dan especialmente en el ámbito de las actividades teore-

ticas, en el conocer (*EN VII 12, 1152b35-1153a2, 1153a20-23*), sin olvidar otros ámbitos (como el que ya vimos, referido al olfato, sonido, vista, esperanzas y recuerdos, *EN X 3, 1173b15-19*)²⁰. Existiría, por tanto, placer en toda sensación; y también habría placer, añade Aristóteles (como ya vimos en el *Phil*) en el pensamiento y en la contemplación, pues el placer perfecciona la actividad que alcanza su propia meta (*EN X 4, 1174b20-1175a21*). Más aún, el placer que se alcanza en la contemplación sería superior a los demás placeres, en cuanto que la contemplación sería la actividad más elevada y realizable de modo más continuo por el hombre, aunque también se reconoce que el filósofo (el contemplativo) necesita de otros bienes para conquistar una vida autosuficiente (*EN X 7, 1177a20-b26; X 8, 1178b2-7*).

Regresamos nuevamente al texto de Platón. Con el cuadro clasificatorio elaborado por Sócrates, llega el momento de ofrecer una serie de argumentaciones que evidenciarán el carácter frágil e inferior de los placeres, y la superioridad del pensamiento respecto de los mismos. Ello permitiría resolver la pregunta sobre la vida mixta (de placeres y pensamiento), y su mayor o menor cercanía a los placeres o al pensamiento.

La primera argumentación vuelve sobre el tema de lo ilimitado y del límite, para hacer notar cómo unos placeres (los mixtos y violentos) son más cercanos a lo ilimitado, ya que se producen de tal manera que están en contacto con la falta de medida, la magnitud, la intensidad, la frecuencia y la escasez (es decir, con aquello que puede tener un más o un menos). En cambio, los placeres puros están emparentados con la medida y son así cercanos al género de lo limitado (*Phil 52cd*). Si lo anterior se compara con la verdad (la ciencia), resulta claro que ésta es más cercana a lo puro y sin mezcla que a lo impuro, numeroso y grande, lo cual otorga un nuevo apoyo a la superioridad del pensamiento respecto del placer (*Phil 52d-53c*).

Aristóteles también hace notar cómo respecto de los placeres naturales, que se refieren al cuerpo, existe el error en el exceso, por ejemplo respecto de la comida y de la bebida, al ir más allá de lo que necesita el cuerpo (*EN III 11, 1118b15-21*). La templanza o moderación se orienta, por tanto, a controlar tales placeres para evitar cualquier exceso en los mismos. En cambio, existirían placeres del alma

²⁰ Cf. también *EN X 5, 1175b36-1176a1*, donde se explica cómo la vista difiere del tacto en pureza, y lo mismo puede decirse del oído y del olfato respecto del gusto.

que no exigen un autocontrol del tipo aplicado sobre el cuerpo, pues en los mismos no se da el tipo de exceso propio de los placeres naturales (*EN* III 10, 1117b23-1118b8).

La segunda argumentación del *Phil* es más compleja. Inicia con un análisis sobre la relación entre la entidad o sustancia (*ousía*) y la generación (*génesis*) de las cosas: puesto que la generación existe en función del ser (de la sustancia) y no al revés, resulta evidente la prioridad de la sustancia respecto de la generación. Además, si algo existe en función de otra cosa, la segunda tiene más razón de bondad que la primera. En otras palabras, el bien es siempre un fin, algo que explica el devenir, y no un proceso, algo realizado en función de otra cosa. En cambio el placer, que surge en cuanto generación, no puede ser considerado como auténtico bien, por su pobreza ontológica (*Phil* 53c-55a).

Antes de pasar a la siguiente argumentación platónica, se hace oportuno volver a Aristóteles. La noción de bien que abre las reflexiones de la *EN* (aquello hacia lo que tienden todas las cosas, *EN* I 1, 1094a1-3, texto ya citado anteriormente) y la distinción entre las obras (los resultados) y las actividades realizadas en función de las obras (*EN* I 1, 1094a3-6) recoge en buena parte lo que acabamos de ver en el *Phil*. En esta distinción, y desde la idea de que el placer sería una generación, encuentra su apoyo la crítica a quienes dicen que el placer es el bien supremo, pues ninguna generación es vista como fin, sino como medio para alcanzar una meta (*EN* VII 11, 1152b12-15)²¹.

Volvamos al *Phil* para afrontar la tercera y última argumentación. Sócrates la elabora de forma ágil a través del recurso a la mentalidad común. Sería absurdo que sólo fuese bueno el placer en el alma, y no lo fueran bienes como el valor, la templanza y la inteligencia. Igualmente sería absurdo que se convirtiera en malo un hombre bueno cuando le sobrevienen dolores, y que se convirtiera automáticamente en bueno alguien simplemente por el hecho de alcanzar placeres. La absurdidad de tales posiciones muestra una vez más la debilidad del placer como «candidato» a vencer el premio respecto de cuál sea la vida mejor, y la existencia de otros criterios a la hora de considerar el bien propio del ser humano (*Phil* 55ac).

²¹ Una ulterior reflexión sobre el tema del placer y su posible encuadramiento como generación se encuentra en *EN* X 3, 1173b6-8. Aristóteles, al aclarar su idea sobre el placer, reconoce que el placer no es un movimiento o generación, lo cual demuestra a través de un razonamiento complejo la imperfección que sería propia del movimiento y que no se daría en el placer (cf. *EN* X 4, 1174a13-b14). Este pasaje mostraría, por lo tanto, el esfuerzo de Aristóteles por distanciarse de Platón en este punto.

La marcha del *Phil* llega al momento de elaborar el juicio sobre la vida del pensamiento y su relación con el bien. Se intuye que sólo el bien completo y superior mueve al hombre a actuar, y que tal bien, como ha quedado establecido, se encontraría en la vida mixta²².

La pregunta con la que inicia esta parte conserva cierto paralelismo respecto de los análisis realizados sobre el placer: ¿existen actividades donde se da la inteligencia mezclada con elementos «impuros»? Una reflexión sobre las técnicas manuales (técnica de la flauta, medicina, náutica, estrategia) muestra cómo en las mismas se da una dimensión más precisa y pura (que procede, por ejemplo, del cálculo) y otra más empírica e insegura (que depende de los sentidos), en otras palabras, más «impura». Se observa, además, que existe mayor exactitud en las técnicas donde domina la medida (como en la arquitectura), y menor exactitud donde se recurre menos a la medida. Quedaría así mostrado que existen ciencias más puras y otras menos puras, según el grado de precisión que posea cada una (*Phil* 55d-57e).

Por encima de todas las ciencias se encuentra la dialéctica (*dialégesthai dynamis*), que sería la misma filosofía en su expresión más completa, la cual goza de una condición superior por dirigirse hacia un objeto sumamente claro y preciso, aunque luego resulte ser valorada como poco útil para la vida de los hombres²³. La dialéctica se construye sobre la inteligencia (*noûs*) y el pensamiento (*phrónesis*), y alcanza el nivel máximo de conocimiento, el que es propio de la ciencia. Las técnicas y los saberes afines, en cambio, se mueven en el ámbito de lo mundano, y se limitan a las opiniones mudables al no conquistar nunca una verdad absoluta: estudian las cosas que nunca fueron ni son ni serán idénticas a sí mismas, las realidades que siembre devienen (*Phil* 57e-59d)²⁴.

²² No creemos erróneo suponer que la «vida mixta» del *Phil* podría coincidir en buena parte con la noción de «vida completa» o realizada de Aristóteles (cf. *EN* I 7, 1098a18), si bien el Estagirita abre el horizonte, como ya vimos, a la dimensión social que es propia de cualquier existencia humana.

²³ Se alude a la «inutilidad» de la filosofía en otros Diálogos platónicos, entre los que vale la pena evocar el famoso pasaje de *Teeteto* 172c-177c. Aristóteles se hace eco de la misma idea en *Metafísica* I 2, 982b24-983a11: todas las demás ciencias son más necesarias que la «ciencia divina», pero ninguna es superior a la misma.

²⁴ Se podrían enumerar numerosos textos paralelos en los que Platón destaca la contraposición que existe entre ciencia y opinión, entre filosofía y técnicas particulares. Hay tres que merecen ser recordados: *República* 473c-535a (que incluye la metáfora o imagen de la línea y la alegoría de la caverna), *Fedón* 78b-80b, y *Timeo* 27d-29d. Sobre la imagen de la línea, cf. F. PASCUAL, «Una lectura de la “Línea dividida” presentada en la *República* de Platón», *Alpha Omega* 7 (2004), 61-90.

Aristóteles mantiene un diálogo profundo con estas ideas a la hora de establecer su teorización de las virtudes dianoéticas (referidas a la vida intelectual, a las actividades del pensamiento)²⁵, que encuentra una exposición amplia y sumamente articulada en el libro VI, dedicado a las distintas virtudes del pensamiento que tienen su origen en una diversidad de objetos y de modalidades diferentes a la hora de conocer.

Después del largo camino realizado en el *Phil*, llega la hora del discernimiento: ¿dónde se encuentra el bien, más cerca del placer o del pensamiento? Lo cual exige precisar lo más posible qué se entiende por alcanzar el «bien».

Alcanzar el bien es posible sólo cuando se consigue la más perfecta suficiencia (*hikanòn teleótaton*), un nivel de perfección que convierte al estilo de vida que sea adecuado a tal bien en algo que vale la pena elegir por ser perfecto en todos los sentidos. Ese nivel de perfección no se logra, como ya hemos visto, ni en la vida basada sólo en los placeres sin inteligencia, ni en la vida intelectual carente de placeres. Ninguno de estos dos estilos de vida, considerado aisladamente, sería perfecto (*téleon*), ni digno de elección (*hairètòn*), ni bueno en sentido absoluto (*pantápasin agathòn*, *Phil* 60b-61a).

Los razonamientos que Aristóteles ofrece para determinar cuál, entre los estilos de vida escogidos por los seres humanos (vida de placeres, vida de honores, vida teórica o de estudio) sería el superior, sigue en cierto modo el camino platónico de discernimiento. El Estagirita da a entender que un estilo de vida no es superior por el hecho de ser elegido, según opiniones subjetivas que pueden ser erróneas, sino por la calidad y perfección, por la suficiencia y preferibilidad, en cuanto fin en sí mismo, que tal estilo de vida muestre ante una atenta reflexión filosófica (*EN* I 5, 1095b14-1096a10; I 7, 1097a15-1098b8). En otras palabras, y con un enorme paralelismo respecto del *Phil*, se hace necesario discernir cuál sea el modo más perfecto y completo de realizar la propia vida, lo cual implica incluir también los bienes exteriores (*EN* I 8, 1098b9-1099b8 y I 10) y el placer que acompaña a la actividad perfecta y que es propia de la vida feliz (*EN* VII 13, 1153b14-19). La perfección de esa vida (una vida que realiza plenamente la felicidad) incluye la idea de no tener que añadir nada a la misma, pues si se le añadiese algo deseable tendríamos ante nosotros

²⁵ En *EN* I 13, 1103a4-10, Aristóteles había justificado cómo dividir las virtudes en éticas y en dianoéticas, según la concepción antropológica ofrecida en ese mismo capítulo 13.

un estilo de vida superior y, por lo tanto, preferible (*EN X 2, 1172b32-34*), como ya vimos anteriormente citando *EN I 7*.

Nos queda concluir los razonamientos del *Phil* y la «solución abierta» (puesto que Protarco dirá, al final, que todavía hay algo que discutir, y que no dejará partir a su amigo hasta terminar el argumento pendiente, 67b) que se da al problema. Sócrates dirige su mirada a la vida mixta, para ver si en ella se encuentra el bien buscado, y si se encontraría más cerca del placer o del pensamiento²⁶. Para ello, admite la existencia de diversas maneras de mezclar placeres y pensamientos, algunas de ellas mejores (donde se daría una «buena mezcla») y otras peores (donde la mezcla no sería «buena»). A la vez, indica que mezclar cada placer con cada pensamiento sería peligroso, mientras existiría un camino más seguro: mezclar aquellos placeres y aquellas técnicas más verdaderas y rigurosas, y luego considerar si el resultado es suficiente para alcanzar una vida deseable, o si habría que añadir algo más (*Phil 61ae*).

En realidad, el análisis apenas esbozado no es puesto en práctica, porque Protarco hace ver a Sócrates cómo la vida humana exige el recurso a numerosas técnicas imbuidas de una dimensión impura (podríamos precisar, empírica), al tener que tratar sobre las cosas concretas de cada día (qué camino tomar, cómo construir una casa, etc.). Respecto de los placeres que serían admitidos a la mezcla, se busca inicialmente una selección rigurosa, en el que aquellos placeres más verdaderos y más necesarios fueran acogidos; pero luego, de un modo similar a como se hizo respecto de las técnicas, habría que estar abiertos a la posibilidad de acoger todos los placeres (en la hipótesis de que puedan ayudar y no produzcan daño alguno, *Phil 62d-63c*). La inteligencia seguramente mostraría un cierto desacuerdo con el proyecto de realizar una mezcla indiscriminada, pues estaría orientada a mezclarse con los placeres más verdaderos y puros, y con aquellos que acompañan a la salud y a la templanza, mientras que serían excluidos aquellos placeres que surgen desde la estupidez y desde los vicios (*Phil 63c-64a*).

A la mezcla, desde luego, hay que añadir un criterio imprescindible, la verdad con lo cual podría concordarse que la mezcla está

²⁶ Sobre este final abierto, sobre esta figura dramática de que aún hay algo que decir, pueden darse muchas hipótesis. Seguramente, como dice Maurizio Migliori, se trataría de un «reenvío», de un dejar un tema central para una discusión no recogida en un texto escrito, sino realizable de modo adecuado por medio del diálogo vivo. Cf. M. MIGLIORI, *L'uomo fra piacere...*, 325, 332.

«completa», pues no faltaría ningún elemento en la misma (*Phil* 64ab)²⁷.

Llega, así, el momento de responder a la pregunta: ¿qué encontramos en esta mezcla para que la vida que resulta de ella sea amable para todos? La respuesta radica en descubrir que una mezcla es benéfica sólo cuando en la misma se da medida (*metriótes*) y proporción (*symmetría*), pues desde estas dos propiedades (sin dejar de lado a la verdad) se alcanza la belleza y la virtud, con lo que la naturaleza del bien se nos desvela no bajo una única forma, sino en tres: belleza, proporción y verdad (*Phil* 64e-65a).

Desde esta respuesta, ya resulta posible establecer cuál de los dos estilos de vida, de placeres o de pensamiento, se encontraría más cercano a la vida mezclada y, por lo tanto, cuál de esos dos estilos de vida sería mejor que el otro. Sócrates muestra cómo la vida de inteligencia está mucho más cerca de la belleza, de la proporción y de la verdad que la vida de placer, lo cual queda evidenciado al ofrecerse una gradación de aquellas realidades que están más lejanas o más cercanas respecto del bien perfecto (*Phil* 65a-66d).

Toda la discusión, hemos de tenerlo presente, ha girado en torno a la vida humana, en su condición particular originada por el hecho de que existen un cuerpo y un alma que trabajan en conjunto. Hablar, en cambio, del bien supremo y de la vida superior cuando miramos a realidades como la de Dios, exige un discurso diferente que no encontramos desarrollado en el *Phil*, pero que Aristóteles reconoce explícitamente al indicar que la actividad de una sustancia simple, alcanzable en un estado de quietud, es superior a la que pueda alcanzarse en el movimiento (*EN* VII 14, 1154b24-31). Y si esa actividad es superior, también lo será el bien y la felicidad que se consiga con la misma.

3. Algunas conclusiones

Hemos destacado algunas temáticas del *Phil* y de la *EN*, que muestran la continuidad intelectual, no sólo respecto de los problemas

²⁷ Aristóteles distingue, en este sentido, entre el bien aparente y el bien verdadero. La voluntad, en cuanto tal, está orientada a la consecución del bien verdadero, si bien la voluntad en cuanto voluntad de cada persona concreta escoge aquello que «aparece» como bien. Por eso resulta tan importante el criterio del hombre de valor, porque sus apreciaciones sobre el bien están más cerca de la verdad (*EN* III 4, 1113a15-31).

tratados sino también respecto de algunas de las soluciones ofrecidas para los mismos por parte de Platón y Aristóteles.

Las dos obras que hemos considerado buscan establecer qué estilo de vida sea «superior» y preferible en función del nivel de felicidad, plenitud y autosuficiencia alcanzable a través de la misma. Para ello, se supone una reflexión antropológica elaborada por los dos pensadores, desde perspectivas distintas, según la cual el ser humano tiende a escoger aquellos comportamientos y busca aquellos bienes en los que se dé un nivel de perfección superior, en la suposición de que alcanzar el bien más elevado (el bien supremo) implica conseguir la felicidad anhelada por cada ser humano. Todo ello supone tener presente el dinamismo de la voluntad, en la que interactúan la dimensión física (los deseos y apetitos del cuerpo) y la dimensión espiritual (propia del alma de un ser dotado de inteligencia, capaz de perseguir el conocimiento y la verdad, de deliberar sobre los medios y de elegir libremente entre distintas alternativas)²⁸.

La búsqueda de la respuesta se hace, ciertamente, por caminos distintos. El texto platónico está centrado en la confrontación directa entre la vida basada en el placer y la vida basada en el pensamiento, con el horizonte abierto a la posibilidad de una «vida mixta» capaz de combinar la dimensión hedónica y la dimensión noética. Además, Platón recurre a reflexiones metafísicas sobre las causas y los principios básicos de la realidad, que permiten un acercamiento complejo al mundo del placer y al mundo de la inteligencia.

Aristóteles, por su parte, tiene en cuenta no sólo la vida de placeres y la vida de pensamiento (teorética), sino que también considera la vida de honores. En realidad, las reflexiones que ofrece sobre la misma son muy breves, por lo que en cierto modo su estudio da una mayor relevancia al estudio del placer (regulable con la ayuda de diversas virtudes éticas) y de la inteligencia o pensamiento (regulable a través de las virtudes dianoéticas).

El método seguido por cada autor evidencia diferencias notables, pues una cosa es la discusión, propia de los Diálogos platónicos, y otra es la exposición ofrecida por un tratado o escrito usado seguramente por Aristóteles en sus clases. Pero esas diferencias no impiden una

²⁸ Aristóteles evidencia de modo más articulado, al hablar de la vida perfecta en la *EN*, la dimensión social, quizá menos presente en el *Phil*, pero no en otros escritos de Platón. La *República*, en ese sentido, establece un fuerte nexo entre la dimensión personal y la dimensión comunitaria en la búsqueda de una vida realizada y feliz.

semejanza de fondo: las dos obras combinan la atención a lo fenomenológico y a lo dialéctico. Se exponen, por un lado, experiencias y reflexiones asequibles a la gran mayoría de los hombres. Por otro, se realiza una labor «crítica», de dilucidación racional, en orden a denunciar teorías y opiniones equivocadas y a encontrar explicaciones que permitan resolver la pregunta: ¿qué tipo de vida puede ser considerada superior, más perfecta, autosuficiente y preferible?

Un tema que ocupa amplia atención en las dos obras es el del placer. Tanto Platón como Aristóteles reconocen la existencia de distintos tipos de placeres, así como el darse de un cierto diálogo entre el placer y el pensamiento, de forma que la vida intelectual (la vida teórica) conlleva un cierto tipo de placeres. Además, los dos autores hablan de una presencia de la racionalidad en el mundo de los placeres propios de la dimensión corpórea, gracias a lo cual es posible regularlos y «disfrutarlos» con la ayuda de fenómenos como la memoria (recordar los placeres del pasado) y la esperanza (proyectarse hacia los placeres que uno prevé poder alcanzar), y con un prudente uso de los medios y de la «medida justa» que supere los riesgos que se generan en la vida desenfrenada.

Sólo si se admite en el ser humano un cierto diálogo entre estas dos dimensiones (sensible, ligada al cuerpo; intelectual, ligada al alma espiritual) es posible elaborar una teoría sobre el control de los placeres dependientes de los apetitos en función de un criterio de medida (el justo medio aristotélico, la moderación platónica). Tal control es realizado en función de un criterio de bien que busca superar la tensión entre exceso y defecto (propia de los ámbitos en los que hay una carencia de límite intrínseco y un peligro de avanzar hacia la indeterminación), y que permite llevar a la práctica aquellos actos que promueven un verdadero beneficio para el sujeto.

Llegar a vivir y regular el mundo del placer sensible según el criterio de bien, ciertamente, exige una serie de precondiciones sobre las que de modo paradigmático reflexiona Aristóteles al elaborar su doctrina sobre los hábitos o virtudes. Platón no ofrece aquí una teoría sobre el hábito y su configuración, pero es posible encontrarla en otros pasajes de sus escritos²⁹.

²⁹ Cf. por ejemplo *República* 395d y *Leyes* 792ce (donde se habla explícitamente de la medida como camino para formar los hábitos y alcanzar una actitud correcta ante los placeres y dolores).

La distinción entre placeres mixtos y placeres puros también acomuna a los dos autores, si bien es posible, en un estudio más detallado, notar diferencias. Lo importante es reconocer que existen algunos placeres que se originan desde estados previos de dolor o de la carencia, con toda la problemática que ello implica. Son placeres ligados especialmente a las dimensiones básicas de la vida humana, referidas a la salud o a la nutrición. Otros placeres, en cambio, proceden simplemente de actividades sensoriales que no suponen una carencia previa, y por ello conllevan un nivel de satisfacción particular, que podríamos considerar más «pura».

La vida intelectual, coinciden nuestros autores, también es fuente de placer. El buen ejercicio de una actividad tan propia del ser humano tiene necesariamente que estar acompañada de algún tipo de placer, desde luego diverso de otros placeres que dependen radicalmente del cuerpo en su conjunto o del buen funcionamiento de algunas de sus partes (órganos, miembros).

A la hora de comparar la vida de placeres con la vida intelectual, la superioridad de la segunda sobre la primera es puesta claramente en evidencia en las dos obras. Se trata de una actividad que se origina en la parte más elevada del hombre, realizable sin que exista un dolor previo, fuente de un placer puro. En el fondo, es un modo de actuar y de vivir que nos acerca a la vida de los dioses (lo subraya especialmente Aristóteles), y que muestra cómo las actividades más perfectas también son fuente de gozo, en cuanto alcanzan un bien, la verdad, nada despreciable por estar cerca de lo preciso, de lo limitado, de lo perfecto, de lo divino (como hace ver Platón).

Pero aunque los dos autores reconocen la superioridad del pensamiento sobre el placer, no por ello dejan de lado la atención a una vida entera (Aristóteles) o mixta (Platón) que tenga las características suficientes para ser preferible en todos los sentidos por el hombre. Desde luego, se trata del hombre concreto, del hombre temporal, del hombre que vive en el espacio y en el tiempo. Sobre la condición del hombre tras la muerte, un tema que Aristóteles toca con agilidad (en *EN* I 8) y que no aparece en el *Phil* (aunque sí en muchos otros pasajes platónicos), no nos hemos detenido en estos análisis. A la vida tras la muerte parece obvio que se aplicarían los criterios fundamentales aquí presentados: habrá felicidad si el hombre consigue, en ese estado, realizar su actividad propia, alcanzar el máximo bien, en una situación

de suficiencia en la que no sea necesario (para lograr un ulterior perfeccionamiento) ningún otro bien añadido.

Mantener el diálogo entre Platón y Aristóteles sobre temas que no son del pasado, sino que tocan la vida y el comportamiento del hombre de todos los tiempos, resulta sumamente útil y provechoso. En ese sentido, realizar una lectura cercana del *Phil* y de la *EN* ayuda para seguir en camino en la búsqueda de respuestas a esa pregunta que sigue en pie en muchos corazones: ¿en qué estilo de vida encuentra el hombre su plenitud humana, el bien deseable, la felicidad completa que lo realizará en grado sumo?

Summary: The juxtaposition of Plato's *Philebus* and Aristotle's *Nicomachean Ethics* evidences the guiding principles of these two salient Greek thinkers through the dialogue that they engage in from diverse points of view on some of the perennial themes central to ethics. The article offers a reading of different texts from the *Philebus* and the *Nicomachean Ethics* touching on parallel themes, drawing some conclusions on elements common to both works.

Key words: Plato, Aristotle, *Philebus*, *Nicomachean Ethics*, ethics, pleasure, happiness, thought, virtue, anthropology.

Palabras clave: Platón, Aristóteles, *Filebo*, *Ética nicomáquea*, ética, placer, felicidad, pensamiento, virtud, antropología.