

Luis Gerena

Las ideas como causas de lo que llega a ser

Abstract. *My interest in this paper is to show that there is an argumentative structure in the Philebus that allows us to claim that Forms belong to the cause kind. According to my interpretation, there would be three basic steps in this argumentation. In the first step, Plato shows that everything that comes to be necessarily requires a cause. It is to this end that he divides reality into four kinds: the unlimited, the limited, the mixture of these two and the cause of the mixtures. In the second step, he establishes that what comes to be has as its cause that which is, the Form. To this end he divides reality once more into that which comes to be and that which is. Finally, in the third step, Plato states that all which is good (and because of this all good belongs to the cause kind) is good inasmuch as it participates of the three properties of the good: beauty (κάλλος), harmony (συμμετρία) and truth (ἀλήθεια).*

Key words: *Philebus, the good, Form and come to be.*

Resumen. *En este trabajo me interesa mostrar que hay una estructura argumentativa en el Filebo que nos permite sostener que las Ideas pertenecen al género de la causa. De acuerdo con mi interpretación, habría tres pasos básicos en esta argumentación. En el primero, Platón muestra que todo lo que llega a ser requiere necesariamente de una causa. Para esto divide la realidad en cuatro géneros: lo ilimitado, lo limitado, la mezcla entre lo limitado y lo ilimitado y la causa de la mezcla. En el segundo paso, él establece que lo que llega a ser tiene como*

causa lo que es, la Idea, para lo cual divide la realidad nuevamente entre lo que llega a ser y lo que es. Finalmente, en el tercer paso, Platón establece que todo lo que es bueno (y por ello pertenece al género de la causa) es bueno en tanto que participa de las tres propiedades del bien: belleza (κάλλος), simetría (συμμετρία) y verdad (ἀλήθεια).

Palabras clave: *Filebo, el bien, Idea y llegar a ser.*

Introducción

Un problema de interpretación especialmente importante en el estudio del *Filebo*, lo constituye el estatus ontológico de las Ideas, debido a que en este diálogo Platón divide la realidad en cuatro géneros: lo limitado, lo ilimitado, la mezcla entre lo limitado y lo ilimitado y la causa de la mezcla. De acuerdo con esto, ha sido central para la comprensión del *Filebo*, determinar si las Ideas pertenecen a alguno de los géneros, a varios, a todos o a ninguno de ellos. Podemos encontrar, entre los estudios acerca de este diálogo, interpretaciones que argumentan a favor de cada una de estas alternativas(1), sin que se haya llegado a un acuerdo acerca de un punto tan importante.

En este trabajo, me interesa proponer una lectura del diálogo, de acuerdo con la cual hay una estructura argumentativa que nos permite sostener que la Idea pertenece al género de la causa. Precisamente, según mi interpretación,

habría tres pasos básicos en esta argumentación. En el primero (cf. 23c-27c), Platón muestra que todo lo que llega a ser requiere necesariamente de una causa. Para esto, divide la realidad en cuatro géneros: lo ilimitado, lo limitado, la mezcla entre estos dos y la causa de la mezcla. En el segundo (cf. 53c-55c), establece que lo que llega a ser tiene como causa lo que es, para lo cual hace una nueva división de la realidad entre lo que llega a ser y lo que es. Según Platón, la relación entre lo que es y lo que llega a ser, es la que se presenta entre el fin y el proceso o actividad que es por dicho fin. Siguiendo este punto, el tercer paso (cf. 59e-65d) consiste en mostrar que lo que llega a ser tiene como fin lo que es, porque éste está integrado por las tres propiedades básicas de la Idea del bien: belleza, simetría y verdad. Por esta razón, lo que es se constituye como una mezcla perfecta y así como una unidad, que no está sujeta a la generación y corrupción. De acuerdo con esto, lo que es podemos comprenderlo como una Idea, pues cumple con las dos condiciones básicas para que una idea sea una idea: no es idéntico con lo que llega a ser; pero, asimismo, tiene una existencia independiente. Pienso que un ejemplo claro de esto lo encontramos en la vida mixta, la cual se presenta como un “orden incorpóreo que rige bellamente a un cuerpo animado”(2).

Cuestiones preliminares. El planteamiento del problema

El *Filebo* inicia en medio de una discusión, justo en el momento en que Sócrates se como representante de Filebo, defenderá, y la tesis que va a objetar, la cual será asumida y defendida por Sócrates. Se procede en seguida a resumir las dos posiciones en disputa: por un lado, la tesis de Filebo, quien sostiene que el disfrutar (*χαίρειν*), el placer (*ἡδονή*) y el gozo (*τέρψις*) y, en general, todo lo que corresponde a este género (*γένος*), son el bien, puesto que son buenos para todos los animales (cf. 11b)(3); por otro, la tesis de Sócrates, según la cual, no son el placer y el gozo, sino la prudencia (*τὸ φρονεῖν*), el intelecto (*τὸ νοεῖν*), el recuerdo (*τὸ μεμνήσθαι*) y todo lo que pertenece a este género, lo más conveniente

(*ὠφελιμώτατον*) para quienes tengan la capacidad de participar (*μεταβάλλειν*) de ellos (cf. 11b-c), tanto en el presente como en el futuro.

Nos encontramos así con dos tesis que proponen dos maneras distintas de entender el bien: la tesis de Filebo, según la cual el bien es el género al cual pertenece el placer y todo lo que corresponde con el placer; y la tesis de Sócrates, que considera que el bien es el género al cual pertenece la prudencia, el intelecto y todo lo que es congénere con ellos. De acuerdo con esto, Sócrates considera que, en adelante, el problema a resolver será determinar cuál estado (*ἔξις*) y condición (*διάθεσις*) de alma hace posible la felicidad de los hombres: si el estado del disfrutar (*χαίρειν*) o el de ser sabio (*φρονεῖν*) [cf. 11d ss.]. Sin embargo, advierte que, si se encuentra un tercer estado que sea superior al del disfrutar y al de ser sabio, el problema se tendría que plantear de otra manera: el problema sería entonces cuál estado es mejor, si el del disfrutar o el de ser sabio, lo cual se haría comparando cada uno de ellos con el estado alternativo, para determinar cuál es más cercano a él (cf. 11d-12a).

Pero, para Sócrates, este examen se puede llevar a cabo de manera adecuada, sólo si se aborda una dificultad que está implícita en las dos tesis planteadas. Se trata, básicamente, de cómo predicar el bien del género al que pertenece el placer o del género al que pertenece el intelecto, considerando que en cuanto géneros son uno, pero están compuestos de partes que los hacen múltiples, lo cual supone que, por ejemplo, hay distintos placeres que son desemejantes e incluso contrarios (cf. 12e3-13a4). De acuerdo con esto, si sostenemos que el género al que pertenece el placer es el bien, al parecer tendríamos que asumir que el placer del temperante y el del intemperante son buenos, o que tienen una semejanza por la que pertenecen al género del cual decimos que es el bien; lo cual resulta paradójico, pues en general se entiende que el placer del temperante es bueno y el del intemperante malo (cf. 13a5-13b6). Así, si sostenemos que el género al que pertenece el placer es el bien, tendríamos que determinar qué es lo idéntico tanto en los placeres semejantes como en los contrarios, que nos permite predicar de todos ellos que son buenos(4).

Sin embargo, Protarco no parece entender el alcance del problema, pues se limita a responder que los placeres contrarios lo son porque tienen orígenes contrarios, pero que, en cuanto placeres, los placeres son idénticos (cf. 12d12-e2). Esto muestra, como lo hace ver Sócrates(5), que Protarco ha establecido una identidad entre el bien y el género al que pertenece el placer, asumiendo ingenuamente que los distintos placeres que constituyen este género son idénticos y, por ello, de todos se puede decir sin ningún inconveniente que son buenos (cf. 12e3-10).

De acuerdo con esto, en toda esta primera parte del diálogo, Sócrates desarrolla los supuestos que hay que tener en cuenta para abordar adecuadamente el problema inicial, con lo cual intenta hacerle comprender a Protarco la dimensión del mismo: (a) que las dos tesis planteadas al inicio nos remiten al problema de la relación entre lo uno y lo múltiple (cf. 13a-14b), pues estamos diciendo, por ejemplo, que el bien es el género al que pertenece el placer, el cual en cuanto género es uno, pero está constituido por una multiplicidad de placeres que puede ser desemejantes e, incluso, contrarias entre sí; (b) que en esta discusión el problema de la relación entre lo uno y lo múltiple no se abordará considerando los particulares sensibles, lo cual supone, a mi juicio, que no se ocuparán del problema de la relación entre los particulares sensibles y entidades como las ideas (cf. 14c-e)(6); (c) la discusión de lo uno y lo múltiple se centrará entonces en entidades como Hombre, Bueno, Bello, Buey (cf. 15a).

Sócrates plantea varios problemas con respecto a estas entidades que siempre son y que no están sujetas a generación y corrupción(7). Sin embargo, atendiendo a lo que viene posteriormente, y al problema inicial, en general encuentro que el interés de Sócrates se centra en dos cosas: determinar cómo podemos comprender ontológicamente estas entidades que son una unidad, pero al mismo tiempo una multiplicidad, introduciendo para ello, inicialmente, las nociones de límite e ilimitado; pero, asimismo, proporcionando las pautas que nos permitan abordar adecuadamente estas entidades, de tal manera que podamos establecer correctamente la unidad y multiplicidad de las mismas.

De acuerdo con estos pasajes, Sócrates nos habla fundamentalmente de una técnica(8), cuyo dominio constituye un conocimiento, con el cual, justamente, nos encontramos en la posibilidad de, por ejemplo, dar solución al problema planteado al inicio del diálogo: si el bien es el género al que pertenece el placer o el género al que pertenece el intelecto.

Sin embargo, esta exposición que hace Sócrates, con la cual logra finalmente que Protarco entienda la profundidad del problema, resulta ser un primer acercamiento, pues en el momento en que los interlocutores y nosotros esperamos que él va a proceder a dividir y cortar el género al que pertenece el placer y al que pertenece el intelecto para determinar cuál de ellos es el bien, Sócrates afirma que no es necesario hacer esto, debido a que ninguno de estos géneros es el bien, sino, justamente, una tercera cosa que él llama la vida mixta, por ser la mezcla de placer e intelecto (cf. 20b-c)(9).

Resulta difícil entender este paso del diálogo, sobre todo porque uno tiene la impresión de que Sócrates ya sabe la respuesta, pero aún así se compromete con una exposición tan compleja y pormenorizada que, finalmente, no va a utilizar para dar solución al problema planteado, debido, precisamente, a que encuentra que el problema hay que formularlo de manera distinta. Sin embargo, todo parece indicar que se trata de un paso inicial, con el cual busca introducirnos a la nueva formulación del problema, pues, primero, varios de los elementos fundamentales que expone Sócrates en este primer acercamiento, como el *límite* (πέρας) y lo *ilimitado* (ἄπειρον), serán usados para abordar la nueva formulación del problema; pero, segundo, y fundamentalmente, con esta exposición inicial que hace Sócrates, podemos comprender que abordar un problema como el que se ha planteado, requiere el dominio de una técnica con la cual tengamos, justamente, la capacidad de relacionar lo uno y lo múltiple respecto de entidades como Bueno, Hombre, Buey, y, especialmente, respecto de los géneros como el género al que pertenece el placer y el género al que pertenece el intelecto.

Según Sócrates, la conclusión de que el bien es la vida mixta nos compromete con un problema distinto, que requiere un recurso (μηχανή)

distinto (cf. 23c8). Precisamente, el problema consistirá ahora en determinar cuál es más cercano a la vida mixta(10), si el género al que pertenece el placer o el género al que pertenece el intelecto, para lo cual se requiere, básicamente, partir del supuesto de que la realidad está dividida en cuatro géneros: *lo limitado* (πέρας), *lo ilimitado* (ἄπειρον), *la mezcla* (ξυμμίξις) *entre lo limitado y lo ilimitado* y, finalmente, *la causa* (αἰτία) de la mezcla (cf. 23c-e).

Los cuatro géneros 23c-27c

El pasaje 23c-27c resulta sin duda un pasaje central para la comprensión del diálogo, pero, quizá por ello, de una gran complejidad, que ha generado una discusión igualmente compleja y erudita(11), la cual, debo confesarlo, no he logrado comprender del todo. En esta parte del trabajo, mi propósito, sin embargo, es señalar la conexión que me parece existe entre los criterios que Sócrates establece para el bien en general, y la exposición que hace de la relación entre estos cuatro géneros, la cual describe en términos de *lo que llega a ser* con su *causa*. De acuerdo con esto, intentaré mostrar que el género de la causa en esta división, se caracteriza en general como aquello que proporciona suficiencia y completitud a la mezcla, dos de las condiciones que establece Sócrates para el bien.

La exposición de los cuatro géneros inicia con la sorprendente afirmación de Sócrates de que ya no es necesario, como se había propuesto, dividir el género al que pertenece el placer (cf. 20c) - lo cual supone que también se dividiría el género al que pertenece el intelecto- para determinar si es el bien, ya que partiendo de unos argumentos que ha escuchado, en sueños (ὄναρ) o despierto (ἐγρηγορώς), ni el placer ni la sabiduría son el bien.

Para mostrar por qué la sabiduría o el placer no pueden ser el bien, Sócrates comienza estableciendo las condiciones que tiene que cumplir el bien en general para ser el bien.

SÓC. — ¿Lo que corresponde al bien, necesariamente, es que sea o que no sea perfecto(12) (τέλειον)?

PRO. — Por supuesto, que sea la más perfecta (τελεώτατον) de todas las cosas, Sócrates.

SÓC. — Pero, ¿el bien es suficiente (ἱκανόν)?

PRO. — Pues, ¿cómo no? En esto, sin duda, se distingue de todas las cosas que existen.

SÓC. — Por su puesto, creo que, acerca de él, lo más necesario es decir esto: "que todo lo que lo conoce (γινώσκων), lo busca (θηρεύει) y se dirige (ἐφίεται) a él, deseando atraparlo y poseerlo, y de las otras cosas no considera ninguna excepto las que se realizan junto con los bienes". (20d1-20d10)

En este primer paso, encuentro una diferencia central con lo que se había planteado anteriormente. Precisamente, de acuerdo con el planteamiento inicial del problema, se entiende que el bien para los seres vivos tiene que ser un estado que ellos buscan por ser benéfico para todos y es así como se constituye en el fin de sus acciones. Sin embargo, Sócrates, reformulando la pregunta, considera que para que tal estado sea benéfico para todos los seres vivos, dicho estado tiene que tener las propiedades del bien en general y, por tanto, tiene que ser suficiente (ικανός) y perfecto (τέλειος), de tal manera que el ser vivo que lo posea no requiera de nada más, siendo, por ello, el fin de sus acciones.

De acuerdo con esto, se concluye que ni el placer ni la sabiduría cumplen con estas condiciones (cf. 21c-e), ya que en el caso de los seres vivos, una vida sin placer(13) o una vida sin sabiduría no es completa y suficiente, por lo cual el estado más elegible para todos es una vida en donde se mezclen el placer y la sabiduría(14). Se trata de la vida mixta, la cual, entonces, es el bien para todos los seres vivos, el fin último de sus acciones(15).

Sin embargo, si se considera el nuevo problema que, con base en esta conclusión, plantea Sócrates, así como el desarrollo del diálogo, encontramos que la vida mixta, además de ser un fin que todo ser vivo desearía poseer, cumple una función central en el desarrollo de la discusión dialéctica, pues lo que Sócrates propone en este nuevo problema es determinar cuál es más cercano a la vida mixta, si el género al que pertenece

el placer o el género al que pertenece el intelecto, lo cual significa hacer una clasificación de los placeres y de los conocimientos en relación con la vida mixta, determinando el nivel en que se encuentran respecto del bien (cf. 64b-66e).

De acuerdo con esto, la comprensión que Sócrates tiene de la vida mixta, como un bien suficiente y perfecto y, por ello, como una unidad en relación con la cual se determinan los placeres y los conocimientos, así como las acciones de los seres vivos, permite sostener que con la vida mixta tenemos el mejor ejemplo de lo que sería una causa en este nuevo recurso que ha introducido Sócrates. De hecho, el desarrollo dialéctico del diálogo, en el cual se hace una crítica de los placeres y los conocimientos que permite asimismo clasificarlos, tiene como propósito establecer cómo debe ser esta vida mixta para que sea suficiente y perfecta (cf. 61c ss.).

Habiendo concluido que la vida mixta es el bien para todos los seres vivos, Sócrates procede a dividir todo lo que hay en el universo (τὰ ὄντα ἐν τῷ παντί) en lo que se conoce como los cuatro géneros (lo limitado, lo ilimitado, la mezcla entre lo limitado y lo ilimitado y la causa de la mezcla), intentando establecer, mediante esta división, que todo lo que llega a ser, llega a ser por una causa. De acuerdo con esto, Sócrates expone estos géneros mostrando que las características con las cuales se identifica cada uno de los tres primeros suponen al género de la causa. Intentaré mostrar, siguiendo este punto, que los tres primeros géneros suponen el género de la causa, en tanto que la función de la causa es darle proporción a la mezcla.

El género de lo *ilimitado* y lo *limitado* son nociones que se habían mencionado anteriormente, cuando se habló de lo que se conoce como el “método divino”, en el cual se sostenía, básicamente, que todo lo que es, es uno y múltiple y está constituido por el límite y lo ilimitado (cf. 16c-d). Sin embargo, a diferencia del “método divino” en donde el *límite* y lo *ilimitado* eran elementos de entidades, como, por ejemplo, el sonido vocal, es interesante cómo Sócrates, partiendo de este primer acercamiento, estableciendo al *límite* y lo *ilimitado* como géneros, mostrando igualmente cómo se relacionan entre sí para constituir las entidades, lo cual no es claro en el “método divino”.

De acuerdo con esto, el propósito de Sócrates ahora es mostrar cómo lo *ilimitado* y lo *limitado* constituyen una unidad y, asimismo, una multiplicidad, para lo cual intentará establecer cuál es la característica esencial de las cosas que pertenecen a estos géneros.

En el examen de lo *ilimitado*, Sócrates quiere mostrar que las entidades que pertenecen a este género se caracterizan por no tener una cantidad determinada o una medida, por lo cual están siempre en flujo constituyendo una progresión indefinida. De acuerdo con esto, si atendemos a comparativos como “más caliente” (θερμοτέρος) y “más frío” (ψυχροτέρος), encontramos que no pueden concebirse como teniendo un límite (πέρας), puesto que en ellos residen “lo más y lo menos”, los cuales no permiten que dicha progresión tenga un fin (τέλος) [cf. 24a-b]. No tener un fin, significa básicamente que estos comparativos carecen de cantidad (ποσός) y de la mensurabilidad (τὸ μέτρον).

De acuerdo con esto, las entidades que pertenecen a este género son entidades como “más fuerte”, “más caliente”, “menos frío”, “más alto”, “más bajo”.

Cuántas cosas nos parece que llegan a ser “más” y “menos”, y que admiten “lo fuerte” y “lo liviano”, así como lo mucho y todas cuantas son de esta clase, es preciso poner a todas éstas en el género de lo ilimitado como en una unidad, de acuerdo con el argumento que describíamos antes, si recuerdas: que, cuantas cosas estén dispersas (διέσπασται) y escindidas (διέσχισται), es necesario reunir las (συναγαγόντας), en la medida de lo posible, indicando una única naturaleza (μίαν φύσιν). (24e7-25a2)

Para Sócrates, entonces, la característica principal que identifica a las entidades que pertenecen al género de lo ilimitado es que no tiene una cantidad determinada ni mensurabilidad, puesto que no tienen un τέλος.

La caracterización de las entidades que pertenecen al género de lo *limitado* la establece Sócrates diciendo simplemente que son todas aquellas entidades contrarias a las que pertenecen al género de lo *ilimitado*. De acuerdo con esto,

se trata de entidades que no admiten el “más y menos”, sino que constituyen una medida.

Por consiguiente, las que no admiten estas <calificaciones>, sino que admiten todas <las calificaciones> contrarias a éstas, primero lo igual y la igualdad, después de lo igual lo doble y todo lo que sea un número respecto de un número (πρὸς ἀριθμὸν ἀριθμὸς) o una medida respecto de una medida (μέτρον πρὸς μέτρον), parece que haríamos bien si subsumimos (ἀπολογιζόμενοι) a todas éstas en el límite. ¿O qué dices tú? (25a6-25b2)

Sin embargo, es importante tener en cuenta que la relación entre números o medidas que caracteriza el género de lo limitado, consiste en una relación que varía dependiendo de lo ilimitado a lo cual se aplica, por lo cual, como sostiene D. Frede (1993, p. 22, n.1), no es una relación que se pueda aplicar *a priori*. Justamente, por ejemplo, la estructura del cuerpo determina cómo se dan las distintas relaciones de número y medida de sus distintas partes, y lo mismo ocurre en el caso de los sonidos. Por ello, no toda relación entre números o medidas pertenece al género de lo limitado, sino sólo aquellas que eliminan el carácter de más y menos que presentan las relaciones ilimitadas. De acuerdo con esto, el género de lo *limitado* supone al género de la *mezcla*, pues es aquí en donde se da la relación entre números y medidas que impone un límite a lo ilimitado.

Habiendo caracterizado a las entidades que pertenecen al género de lo *limitado* y lo *ilimitado*, Sócrates pasa a caracterizar a las que pertenecen al género de la *mezcla*, para lo cual, según él, lo único que tenemos que hacer es mezclar las entidades que pertenecen al género de lo *limitado* con las que pertenecen al género de lo *ilimitado* (cf. 25b10-25e4).

Pero di que llamo tercer <género>, estableciéndolo como una unidad, a todo lo que se produce de estos <el límite y lo ilimitado>, una generación hacia el ser (γένεσις εἰς οὐσίαν) a partir de las medidas producidas con el límite. (26d7-9)

Precisamente, considerando los ejemplos que da Sócrates, pertenecen a la mezcla todas aquellas entidades que se han producido o generado, como, por ejemplo, todas las cosas naturales (como las estaciones del año) (cf.26b1-4), la salud y la música (cf. 25e6-26a4).

Uno podría pensar, por la manera en que Sócrates caracteriza a las entidades del género de la *mezcla*, que simplemente reunir lo limitado con lo ilimitado produce una mezcla. Sin embargo, Sócrates nos da dos ejemplos que muestran que para que se dé una mezcla se requieren otras condiciones. Estos ejemplos son el ruido y la enfermedad. Según Sócrates, tanto el ruido como la enfermedad se presentan en el momento en que se ha perdido la medida. En el caso de la enfermedad, la relación calor-frío que naturalmente se da en el cuerpo según una medida, en la enfermedad se convierte en una relación de ‘más y menos caliente’, ‘más y menos frío’, admitiendo así cualquier tipo de cambio de más a menos o de menos a más. De acuerdo con esto, en el caso del ruido, lo que tenemos son relaciones de “más y menos” alto, “más y menos” bajo, sin ninguna medida. Pero, justamente, el músico, para que genere la música, tiene que tener conocimiento de la armonía, pues sólo así puede aplicar la medida correcta a los sonidos altos y bajos. Del mismo modo, para que el médico genere la salud aplicando una medida, el médico tiene que tener conocimiento de la estructura del cuerpo, de tal manera que aplique la medida correcta.

De acuerdo con esto, el género de la *mezcla* supone el género de la *causa*, el cual se comprende como un agente que puede aplicar la medida correcta y producir la mezcla porque tiene el conocimiento de la estructura(16).

Para caracterizar el género de la *causa*, Sócrates comienza estableciendo una tesis que encontramos también en el *Timeo* (28a): que *x* llega a ser sólo si hay una causa de que llegue a ser.

SÓC.-Pero, ciertamente, además de los tres [géneros], decíamos en aquel momento que debíamos investigar si había un cuarto género. Pero la investigación es conjunta; mira, pues, si te parece que todas las cosas que se generan se generan debido a una causa.

PROT.- Sí, me parece, ¿pues cómo podría generarse algo sin esto? (26e1-5)

Para Sócrates, la causa de lo que se genera, es equivalente a aquello que, en el proceso de producción de un artefacto, lleva a cabo dicho proceso.

¿Y no es cierto que la naturaleza de lo que produce (ποιούντος φύσις) no difiere en nada, excepto en nombre, de la naturaleza de la causa (τῆς αἰτίας)? ¿Y sería correcto si se dice que son una cosa (ἓν) el que produce (τὸ ποιοῦν) y lo que causa (τὸ αἰτιοῦν)? (26e6-8)

De acuerdo con esto, la noción de causa comprende un elemento inteligible (el modelo) y otro inteligente (el demiurgo). Si consideramos, por ejemplo, el caso de la elaboración de una escultura por un escultor, encontramos que él combina dos elementos: (i) el bronce, así como los distintos elementos que se requieren para hacer la escultura, podrían considerarse el elemento ilimitado (por supuesto, no creo que el elemento ilimitado se reduzca a lo material), y (ii) las distintas medidas que él le va a aplicar a estos elementos para hacer la escultura, que correspondería a lo limitado. Sin embargo, además de estos dos elementos, se requiere el modelo o forma de acuerdo con el cual el escultor va a combinar los elementos de (i) y (ii) proporcionalmente; pero, asimismo, y especialmente, la intervención del escultor, quien tomando los tres elementos anteriores elaborará la escultura.

En el *Timeo*, Platón no encuentra ninguna diferencia entre este procedimiento y el proceso de generación de las cosas naturales(17). De acuerdo con esto, Platón en el *Filebo* sostiene que lo hecho y lo generado son equivalentes.

Y, de nuevo, lo que se ha producido (τὸ ποιοῦμενοι) y lo que se ha generado (τὸ γιγνόμενοι), descubriremos que, así como en el caso anterior, no difieren en nada, excepto en el nombre. (27a1-2)

Siguiendo estos pasajes, entonces, (i) todo lo que se genera se genera sólo si hay una causa por la cual se genera; (ii) la causa es equivalente

a lo que produce algo y, por tanto, (iii) lo que se genera y lo que se produce son equivalentes. Pero, si la causa es lo que produce algo, entonces (iv) la causa es lo que dirige el proceso de generación.

Pero, ¿lo que produce algo siempre precede según naturaleza y lo producido, en cambio, por ser generado, lo sigue? (27a5-6)

De acuerdo con estos cuatro puntos, Platón intenta mostrar que el género de la causa es distinto de los otros tres y que, por ello, debemos admitir su existencia. Para esto, Sócrates parte de dos supuestos: (i) que lo *ilimitado*, el *límite* y la *mezcla*, corresponden a lo que se genera y aquello a partir de lo cual se genera, es decir, sus partes constituyentes. (ii) Todo lo que se genera, se genera por una causa. Por lo tanto, (iii) si hay mezclas, cosas que se han generado, tiene que haber una causa por la cual se generaron, y ésta tiene que ser una cosa distinta.

Pero, ciertamente, aquello que es el artífice (δημιουργοῦν) de todas estas cosas, la causa, ¿lo llamamos cuarto género por cuanto se ha mostrado algo diferente de aquellos? (27b1-2)

La exposición que he hecho de los cuatro géneros ha permitido establecer, básicamente, que lo que se genera consiste en una mezcla entre lo limitado y lo ilimitado, y que, por ello, lo que se genera, se genera sólo si hay una causa por la cual se genera.

En la siguiente sección, me ocuparé de un pasaje que, a mi juicio, complementa lo que he dicho hasta este momento, pues en él se sostiene claramente que la relación entre la causa y lo que llega a ser debe comprenderse como la relación entre el fin y aquello que es por dicho fin; pero, asimismo, que la causa de lo que llega a ser es *lo que es*.

La relación entre lo que es y lo que llega a ser (53c-55c)

Platón introduce este argumento en el *Filebo*, después de haber hecho la crítica del placer -- en

la cual hace una clasificación de todos los tipos de placer-, y justo inmediatamente después de haber expuesto los placeres puros, que son puros debido a que no están mezclados con el dolor. En el desarrollo de la discusión, se advierte que la razón por la cual introduce este argumento, es que está intentando contestar la pregunta que se planteó al inicio del diálogo o, mejor dicho, una versión de dicha pregunta, pues aunque es claro que el placer no es *el bien*, podría considerarse *un bien*. De acuerdo con esto, le interesa mostrar que, puesto que todo placer se genera y, por lo tanto, no es algo *que es*, entonces el placer no pertenece al género de la causa, lo cual implica que el placer es distinto del bien, pues todo lo que es bueno pertenece a este género (cf. 53c-54c). Como lo afirma Frede (1994, p. 63, n. 3), se trata de la conclusión de toda esta crítica, con la que se quiere dejar sentado que el placer es fundamentalmente algo que se genera, por lo cual no puede ser un bien, es decir, algo completo y suficiente que por ello sea principio de acción y de generación.

Se trata de un argumento que cobra especial importancia, si lo comparamos, por ejemplo, con los libros VIII y IX de la *República*, en donde al contrario de este pasaje del *Filebo*, Platón parece sostener que hay algunos placeres que son buenos, básicamente, los placeres del filósofo (cf. *República*, 583a-c)(18).

Sin embargo, a pesar de que el estatus del placer es un tema central del *Filebo*, mi interés en este argumento, como he dicho, se encuentra en que, según mi lectura, nos permite complementar lo que se sostiene en la exposición de los cuatro géneros, pues en él se argumenta que la causa de lo que llega a ser es *lo que es*, y que la relación entre *lo que es* y lo que llega a ser, se tiene que entender como la relación entre un fin y aquello que es por un fin.

Sócrates comienza la explicación del argumento, utilizando un lenguaje que, como él mismo lo muestra inmediatamente después, nos remite a una relación amorosa, en la que el amado es aquello que se busca justamente porque es suficiente, porque no requiere de nada más. Al contrario, el amante es alguien que está dirigido al amado, que necesita del otro. De acuerdo con esto, inicialmente Sócrates le pide a Protarco que

acepte una división entre dos tipos de cosas, las que son por sí y las que necesitan de otro.

Hay dos tipos de cosas, la una que es por sí misma (τὸ αὐτὸ καθ' αὐτό), y la que siempre está necesitada (ἐφιέμενον) de otro. (53d3-4)(19)

Para Sócrates, esta relación en la que una cosa depende de otra o en la que una cosa necesita de otra, implica que la que depende está subordinada a la otra y por ello es inferior, mientras que lo que es por sí es naturalmente superior.

El uno es siempre lo más digno (σεμνότατον) por naturaleza, mientras que el otro es inferior (ἐλλιπίης) a aquél. (53d6-7)

Para mostrar que se da esta relación de subordinación entre lo que depende de otra cosa y lo que es por sí, Platón toma como ejemplo la relación entre un amante y su amado, en la que el amante necesita del amado, pero en la que el amado no necesita del amante, por lo cual se sitúa en una posición más digna (cf. 53d9-10). Para entender esta metáfora, si se le puede llamar así, tenemos que pensar que el amante en esta relación es alguien que desea y, por ello, a diferencia del amado, se encuentra incompleto, lo cual, sin duda, nos remite al *Banquete*, en donde se describe a *Eros* como un ser carente y necesitado, que busca lo bello y lo bueno, por ser hijo de *Penía* y *Poros* (cf. *Banquete*, 203c-d). De acuerdo con esto, si el amor se describe como el deseo de lo bello y de lo bueno (cf. *Banquete*, 205d), se entiende por qué en este pasaje del *Filebo* el amado se considera como alguien suficiente y, por ello, superior en naturaleza al amante, ya que el amado es lo bello y lo bueno. Esto nos lleva, claramente, al inicio del diálogo, en donde se estableció que el bien es suficiente y perfecto, y que el que lo conoce lo busca y quiere poseerlo.

Si esto que he dicho es correcto, el desarrollo de este argumento nos permite sostener que *lo que es* se tiene que entender como lo bueno y, por ello, como el principio de lo que llega a ser, en cuanto que es su fin.

Justamente, en esta argumentación que está desarrollando Sócrates, el propósito es mostrar

que la división entre lo que llega a ser y lo que es, corresponde a la división entre lo que es en sí y lo que depende de otro. Sin embargo, se requiere un paso anterior a éste, con el cual se puede entender que la relación entre lo que es y lo que llega a ser, es la relación entre el fin y aquello que es por un fin. Sócrates le pide a Protarco que de este paso, intentado establecer una nueva división que corresponda en sus características más relevantes a la primera división que se hizo, entre cosas que son por sí y cosas que dependen de otras.

Protarco confiesa que no entiende el propósito de todos esto que se ha dicho, a lo cual Sócrates responde que lo que él quería sostener era simplemente que la realidad se divide básicamente entre dos tipos de cosas: las que se generan y aquellas en vista de las cuales lo que se genera se genera.

[...] Dice que de las cosas que hay, unas son siempre en vista de algo (ἐνεκά του τῶν ὄντων ἔστ' αἰεί), y las otras son aquellas en vista de las cuales lo que se genera siempre se genera en cada caso. (53e5-7)

De acuerdo con este pasaje, entonces, lo que es por sí resulta equivalente a aquello por lo cual algo se genera, mientras que lo que se genera se comprende como algo que depende de otro para ser. Siguiendo este punto, Platón procede a determinar las consecuencias que tiene esta distinción para la relación entre lo que es y lo que llega a ser, para lo cual divide la realidad entre *lo que es* (οὐσίαν) y *lo que llega a ser* (γένεσις) [cf. 54a5].

Considerando esta distinción entre lo que es y lo que se genera, el problema para Platón consiste en establecer cómo se relacionan: si la generación es por lo que es, o lo que es por la generación.

Excelente. Pero ¿cuál de estos es aquello en vista de lo cual (ἐνεκά)? ¿Diremos que la generación es en vista de lo que es o lo que es en vista de la generación? (54a7-9)

Si bien Protarco afirma que la respuesta resulta obvia, él no da ninguna, sino que se limita a comparar la pregunta de Sócrates con la pregunta de si los barcos son por la técnica de hacer barcos o la técnica de hacer barcos por los

barcos(20). Sin embargo, según lo que se ha dicho antes, resulta claro que, puesto que la técnica de los barcos no existiría si no hubiera barcos, entonces la técnica de hacer barcos existe por los barcos y no a la inversa. Precisamente, pienso que esto se sostiene en el siguiente pasaje, en donde se concluye que el proceso de generación hacia lo que es, consiste en un proceso ordenado hacia el logro de un fin.

Digo pues que las medicinas y también todos los instrumentos y todo material en general se ordenan en vista de una generación (γένεσως ἕνεκα), y que cada generación distinta llega a ser en vista de un ser particular distinto, y que toda generación llega a ser en vista de todo ser (σύμπασαν δὲ γένεσιν οὐσίας ἕνεκα γίγνεσθαι συμπάσης). (54c1-4)

Si consideramos el ejemplo del barco, encontramos que los distintos materiales e instrumentos que utiliza la técnica de hacer barcos, se ordenan con vistas a la producción de un barco, y que es la elaboración de este barco lo que se persigue mediante dicha técnica. Así, cualquier proceso de generación o de producción, es un proceso hacia el logro de un fin.

De acuerdo con esto, Sócrates concluye que el fin se tiene que entender como un bien y lo que se genera como aquello que lo busca.

SÓC. Aquello en vista de lo cual (τὸ οὐ ἕνεκα) siempre se genera lo que se genera en vista de algo, eso pertenece a la clase del bien (ἐν τῇ τοῦ ἀγαθοῦ μοίρᾳ); y aquello que se produce en vista de algo ha de ser puesto, amigo, en otra clase

PROT. Indudablemente. (54c-9-12)

Siguiendo la exposición de los cuatro géneros y este último argumento que he intentado explicar, encuentro que el desarrollo de la argumentación toma como pauta, para determinar a la causa de lo que llega a ser y la relación que se da entre ellos, a las condiciones que se han establecido al inicio del diálogo para el bien. De acuerdo con esto, la causa se tiene que entender como suficiente y completa, por lo cual, precisamente, es aquello que se busca. Sin embargo, claramente se

distingue entre lo que es y lo que llega a ser, y se establece que lo que es tiene que comprenderse como la causa de lo que llega a ser.

Considerando las distintas indicaciones que nos da Platón a lo largo del diálogo, podemos suponer que lo que es corresponde a la idea, pero no queda claro cómo se comprende esta idea. En la siguiente sección, intento resolver esta pregunta, sugiriendo que el mejor ejemplo de una idea lo encontramos en la vida buena, pues ella cumple con las distintas condiciones que se han dado para lo que es: es suficiente y perfecta y, asimismo, principio de acción y generación.

La vida mixta

Desde el inicio del diálogo tenemos indicaciones de que *lo que es* corresponde a la idea, ya que se distingue entre dos tipos de unidad, la unidad de, por ejemplo, el hombre individual, la cual está sujeta a generación y corrupción, y la unidad hombre, la cual, puesto que no está sujeta a generación y corrupción, entonces es (cf. 14d ss.).

Si partimos de la división en cuatro géneros, podemos entender que el hombre individual está sujeto a generación y corrupción, porque él es una mezcla de un componente limitado y otro ilimitado, lo cual, al parecer, implica que él, si bien es una mezcla proporcionada, no obstante no es una mezcla perfecta.

En estos pasajes iniciales, al hablar de hombre como *lo que es*, Platón sugiere igualmente que hombre es uno, pero, asimismo, múltiple (cf. 14d-15c). Pienso que para entender esta unidad y multiplicidad de la idea hombre, una vía que se puede seguir, y creo que hay indicios en el diálogo para ello, es suponer que la idea hombre se entiende como una mezcla(21), pero una mezcla perfecta que, por ello, no está sujeta a generación y corrupción. Para mostrar esto, me apoyaré en la parte final del diálogo, en donde Platón establece cuál es el modelo de una buena vida (cf. 59d-64b). Se trata de uno de los pasos centrales de la discusión, pues con esto podrá dar respuesta al problema principal del diálogo: si el placer es más cercano al bien o el intelecto (cf. 22c-e).

Como vimos al inicio de este trabajo, Platón llega a la conclusión de que la vida buena tiene

que ser una combinación de placer e intelecto. De acuerdo con esto, el modelo de la vida buena consiste en la combinación perfecta de estos elementos, para lo cual, Platón divide tanto los placeres como los conocimientos en puros e impuros (cf. 31b-59d)(22). Según él, con esta división tiene los materiales que se van a usar en la mezcla, lo cual es comparable al momento en que un artesano tiene listos los materiales con los que va a producir algo (cf. 59d).

A continuación, él considera que una vida buena debe contener todos los conocimientos, tanto los puros como los impuros(23), pero solamente los placeres puros, puesto que los impuros no permitirían el ejercicio adecuado del entendimiento. Sin embargo, para Platón, esta mezcla debe tener tres ingredientes adicionales: medida, la cual implica la belleza, y la verdad, que son las propiedades del bien

Entonces, si no podemos capturar [el bien] con una única categoría (*ἰδέα*), tomemos este trío, belleza (*κάλλει*), simetría (*συμμετρία*) y verdad (*ἀληθεία*), y tratándolas como una unidad, diremos que esto es de manera más correcta lo que es responsable de las cosas que integran la mezcla y que por esto tal mezcla llega a ser como algo que es bueno. (65a1-5)

A mi juicio, son principalmente estas características que hacen de la vida mixta una mezcla perfecta que, por ello, es suficiente y completa. Esta suficiencia y completitud, como vimos, son las características principales del bien, por las cuales la vida mixta se convierte en el fin de las acciones de todos los animales, siendo así una causa, pues todo lo que es bueno es causa (cf. 54c9-10).

De acuerdo con esto, Sócrates sostiene que ha logrado constituir un modelo de vida buena, en relación con el cual debe estructurarse la vida de todo ser vivo.

A mí me parece que la discusión de ahora ha dado como resultado un orden incorpóreo (*κόσμος τις ἀσώματος*) que rige bellamente a un cuerpo animado (*ἐμψύχου σώματος*). (64b6-8)

Si la interpretación que he dado es correcta, Platón en el *Filebo* concibe a la idea como una causa, al igual que en diálogos como el *Fedón* y la *República*. De acuerdo con esto, la idea es explicativa del cambio, entendido como un proceso de generación y corrupción. Sin embargo, a diferencia de los diálogos considerados medios, la idea se entiende como una y múltiple y, por ello, como una mezcla perfecta, siendo así un modelo, estructurado según las propiedades del bien. En este sentido, la idea es un fin de la acción y la generación.

Notas

1. Por ejemplo, Gosling (1975), quien considera que las Ideas no pertenecen a ninguno de los géneros, o bien Frede (1999), quien siguiendo a Striker (1970), piensa que hay Ideas en todos los géneros. Finalmente, Sayre (1983), sostiene que solamente en el de lo limitado y en el de la causa.
2. La propuesta que presento aquí, es semejante a la que desarrolla Hampton (1990). Sin embargo, mi aportación estriba, principalmente, en el intento por encontrar una unidad argumentativa en el diálogo que explica la existencia de la Idea y, de acuerdo con esto, en sostener que la vida mixta se puede comprender como una Idea.
3. Esta tesis se establece claramente en 60a-b, en donde se sostiene que, puesto que para todos los seres vivientes el fin o propósito correcto ($\sigma\kappa\omicron\pi\acute{o}\varsigma$) es el placer, entonces todos deben buscarlo y, por tanto, el placer es el bien ($\tau\acute{o}$ ἀψαθόν). Este pasaje está a favor de la lectura que me parece hacer Gosling (1975, 139), según la cual, las dos tesis se tienen que entender como sosteniendo que el placer o el conocimiento son lo que un ser vivo debería desear para lograr la felicidad ($\epsilon\upsilon\delta\alpha\iota\mu\omicron\nu\acute{\alpha}$). Sin embargo, me parece importante enfatizar que, en tal caso, el placer o el conocimiento, se entenderían como propósitos o fines que todo ser vivo debería buscar.
4. Sin duda, la manera en que se formula este problema, nos remite inquestionablemente a *Ética Nicomaquea* I, 6 y *Ética Eudeamia* I, 8, en donde Aristóteles discute la tesis platónica según la cual los bienes son bienes por la Idea del bien, lo cual supone que hay algo idéntico en los distintos bienes por lo cual decimos que son bienes. Aristóteles, en contra de esta tesis, intenta mostrar que el bien no puede ser una Idea ni un universal.
5. Justamente, al final (cf. 19a y ss.) de toda esta discusión inicial (11a-20c), es claro que uno de los intereses de Sócrates es hacerle ver a Protarco el alcance del problema planteado al comienzo, para lo cual se requiere que él comprenda que es necesario abordar el problema de la unidad y la multiplicidad del placer o del intelecto.
6. Esto podría ser discutible según varias interpretaciones, cf. Gosling (1975, 143-153) que consideran que en 15b se alude a la relación entre las ideas y los particulares sensibles. Sin embargo, sobre cualquier interpretación, el problema en 15b no tiene que ver con la relación entre las ideas y los particulares, sino, fundamentalmente, con el problema de la unidad y la multiplicidad de las ideas por su relación con lo que se genera, cf. Moravcsik (1992, 232). Respecto a esto último, es importante señalar que el lenguaje de lo que llega a ser, por lo menos en el *Filebo*, no tiene por qué remitir necesariamente a los particulares sensibles, pues más adelante en el diálogo (cf. 23c-27c), se habla del género de la mezcla, el cual *se genera* de la mezcla entre lo limitado y lo ilimitado.
7. Cf. Gosling (1975, 143-153) y Frede (1999, xx-xxii), quienes explican pormenorizadamente el pasaje 15b, al cual me refiero en esta parte y que ha sido muy controvertido, ya que siguiendo la puntuación de Oxford, el pasaje podría entenderse como planteando tres problemas, pero si no se acepta esta puntuación, el pasaje plantearía más bien dos problemas.
8. En este punto sigo a Gosling (1975, 171-172), quien considera que en el pasaje 16-19 se propone el dominio de una *techné*, con la cual podemos determinar la unidad y multiplicidad de las entidades. Sin embargo, en este sentido me parece más viable la interpretación de Moravcsik (1992, 224-243), quien se preocupa por mostrar las similitudes de lo que se sostiene en 16-19 con los pasajes pertinentes del *Político* y el *Sofista*, pero también las diferencias, mostrando especialmente que en el *Filebo* la división se entiende en un sentido más amplio, incluyendo dos tipos de divisiones: género-diferencia y determinado-indeterminado; pero, muy importante, que lo *limitado* y lo *ilimitado* no remiten necesariamente a una fuente pitagórica.
9. Al comprender en este pasaje a la vida mixta como el bien, Sócrates la está considerando en relación con los seres vivos, para quienes esta vida es el mejor estado y, por ello es más elegible

que el placer y el conocimiento. De acuerdo con esto, la vida mixta es el bien, pero no porque se la comprenda como lo mismo que el bien.

10. Para ser más precisos, tendríamos que decir que éste es el problema en general, el cual se reformula en dos ocasiones: en la primera, Sócrates intenta determinar cuál es más cercano a la vida mixta (si el placer o la sabiduría), con el fin de determinar cuál puede ser en mayor medida, su causa (cf. 27c-31a). Esto le permite a Sócrates hacer una primera clasificación del placer, la vida mixta y la sabiduría, ubicándolos, respectivamente, en el género de lo ilimitado, en el de la mezcla y la causa. Posteriormente, sin embargo, la pregunta de cuál es más cercano a la vida mixta, se hace con el propósito de determinar si el placer o el intelecto son buenos, llegando a la conclusión general de que el placer no puede ser bueno, por lo cual se clasifica en un lugar muy bajo de la escala en relación con la vida mixta (cf. 65a-66e).
11. Un examen de esta discusión se puede encontrar en Gosling (1975), pp. 181-206.
12. Cooper (2004, 271, n. 2), considera que τέλειος se tiene que traducir como “final” y no, como han hecho la mayoría de los traductores, como perfecto o completo, entendiéndolo así como un antecedente de la explicación que da Aristóteles de este término en *ÉN I*, 7, 1097a25-34. Sin embargo, si atendemos justamente al *Filebo*, encuentro que hay una diferencia muy importante con el planteamiento de Aristóteles. Sin duda, Cooper tiene razón al tomar en cuenta que una de las condiciones que establece Platón para el bien, y una muy importante, siguiendo posiblemente a Eudoxo, es que el bien tiene que ser algo que todos los animales buscan. Aristóteles, a mi juicio, atiende a esta condición en mayor medida que Platón, como podemos verlo en las críticas que dirige contra la Idea del bien en *ÉN I*, 6, en donde intenta mostrar, fundamentalmente, que la idea del bien no puede ser principio de acción. Para Platón, en cambio, como lo muestra el desarrollo del *Filebo*, el bien es algo que se busca porque causa esta completitud y perfección en la mezcla (cf. 64c-65a).
13. Más adelante se sostiene que esta vida, sin embargo, podría ser preferible, tomando en cuenta que es la vida más apropiada para un dios. Cf. 33a ss.
14. —PRO. Por supuesto: han sido propuestas tres vidas, ni una ni otra de las dos primeras [la vida de placer o la vida de conocimiento] era suficiente (ικανός) ni elegible (αίρετός) para ningún ser humano ni ser vivo. — SÓC. ¿Entonces, no resulta ya evidente al respecto que ninguna de esas dos contenía el bien (τάγαθόν)? Pues hubiera sido suficiente, perfecta (τέλειος) y elegible por todas las plantas y los animales que tuvieran posibilidad de vivir así constantemente a lo largo de su vida [...]—, (22a-b). Traducción de Durán Ángeles (2000).
15. Una discusión muy interesante y completa de esta parte, se encuentra en Cooper (2004, 272-278).
16. Una comprensión semejante a la que he dado de los cuatro géneros la desarrolla Frede (1993, xxxv-xxxviii), quien concluye que por esto es claro que para Platón la razón se encuentre en el género de la causa y por esto se usa la metáfora del demiurgo para describir dicho género. Sin embargo, mi interés en este trabajo es mostrar que la metáfora del demiurgo nos conduce a pensar en un modelo, pues la razón en Platón no puede operar sin objetos. De acuerdo con esto, considero que para él las Ideas serían estos objetos con los cuales el demiurgo opera para constituir las mezclas. A mi juicio, un ejemplo de algo que es y que por ello es un modelo, lo encuentro en la vida mixta, la cual no es cualquier tipo de mezcla, sino una mezcla cuyos componentes son los esenciales para constituir una vida buena, que es buena en tanto que es perfecta, por lo cual no está sujeta a generación y corrupción.
17. Por ello, sostiene Platón en este diálogo, los distintos procesos de generación y de corrupción que se dan en el mundo, siguen un orden, el cual es posible gracias al alma del mundo Cf. *Timeo*, 34b.
18. Sin embargo, este supuesto puede ponerse en duda si se repara en la crítica que hace Platón del carácter del demócrata. Se trata de una crítica relevante, pues en ella se sugiere que la posición que Platón asume en la *República* con respecto a la bondad del placer no es muy distinta de la que asume en este pasaje del *Filebo*. Precisamente, si recordamos, el demócrata es alguien que considera al placer como el bien. Pero, en su crítica, Platón muestra que el demócrata, al tener al placer como el bien, termina convirtiéndose en un ser incapaz de tomar una posición con respecto a algo, pues para él, cualquier acción o actividad tiene el mismo valor, sea dedicarse a la virtud o a tomar licor. De acuerdo con esto, me parece, Platón está mostrando justamente que el placer no puede ser un bien ni, por supuesto, el bien, porque,

básicamente, no puede ser principio de acción. Cf. *República*, 561a6-561b6.

19. Para esta traducción sigo especialmente a Frede (1999).
20. Cf. 54b1-4.
21. El profesor Francisco Bravo encontró varios problemas importantes en este supuesto, especialmente el problema central de que si la idea es una mezcla, entonces no puede pertenecer al género de la causa. Sin embargo, como he intentado mostrar, la idea se entiende como un fin, lo cual significa, como espero mostrar en esta parte, que la idea es un modelo. De acuerdo con esto, la idea, a diferencia de las otras mezclas, no tendría componentes ilimitados, por lo cual se constituiría como una mezcla perfecta.
22. En toda esta sección, para ser más precisos, los placeres puros son aquellos que no tienen relación con el dolor, como, por ejemplo, el placer que nos provoca la contemplación de ciertas figuras geométricas, así como algunos olores. En el caso de los conocimientos, serían los que tienen mayor precisión, siendo la dialéctica, de acuerdo con esto, el conocimiento más puro.
23. Es importante tener en cuenta que hablar de conocimientos impuros no significa hablar de conocimientos que tengan un componente ilimitado, puesto que, sea o no precisa, en todos estos conocimientos encontramos una medida, por lo cual son conocimientos.

Bibliografía

- Bury, Gregg Robert. (1988) *The Philebus of Plato*, edited with Introduction, Notes and Appendices by Robert Gregg Bury, Cambridge: Cambridge University Press.
- Cooper, John M. (2004) *Knowledge, Nature and the Good. Essays on Ancient Philosophy*. Princeton and Oxford: University Press.
- Durán, Ángeles M. (2000) *Platón. Filebo*. Introducciones, traducciones y notas de M. Ángeles Durán, Madrid: Gredos, vol. V.
- Frede, Dorothea. (1993) *Plato. Philebus*. Translated, with introduction and notes, by Dorothea Frede. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company.
- Gosling, J. C. B. (1975) *Plato. Philebus*. Oxford: Clarendon Press.
- Hampton Cynthia. (1990) *Pleasure, Knowledge and Being. An Analysis of Plato's Philebus*. Albany: State University of New York Press.
- Moravcsik, Julius. (1992) *Plato and Platonism. Plato's Conception of Appearance and Reality in Ontology, Epistemology, and Ethics, and its Modern Echoes*. Cambridge: Blackwell.
- Sayre, K. M. (1983) *Plato's Late Ontology. A Riddle Resolved*. Princeton: Princeton University Press.
- Striker, G. (1970) "Peras und Apeiron: Das Problem der Formen in Platons *Philebos*". Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.