

## EL PLACER EN EL LIBRO X DE LA *ÉTICA NICOMÁQUEA*. I PARTE

*Pleasure in the book X of the Nicomachean Ethics. Part I.*

*Andrés Solano-Fallas\**

### RESUMEN

El artículo tiene por intención dilucidar la postura de Aristóteles en torno al tópico de qué es el placer, según el Libro X de la *Ética Nicomáquea* (EN). Esto se hará mediante la exposición de sus características. Cabe señalar que la intención del artículo constituye un posicionamiento en contra de una tradición filosófica que estudia este libro junto con el Libro VI de la *Ética Eudemia* (EE), porque considera este último como parte de EN.

**Palabras clave:** Aristóteles, placer, características, Libro X de EN.

### ABSTRACT

The purpose of this article is to elucidate Aristotle's position on the topic of pleasure, according to Book X of *Nicomachean Ethics* (NE). This will be done by an exposition of its characteristics. It is worth noting that the approach followed in this article takes a position against a philosophical tradition that studies this book along with Book VI of *Eudemian Ethics* (EE), because considers the last one as part of NE.

**Key words:** Aristotle, pleasure, characteristics, book X of NE.

---

\* Universidad de Costa Rica, Profesor, Escuela de Filología, Lingüística y Literatura. Costa Rica  
Correo electrónico: sadsunsea@gmail.com  
Recepción: 4/3/2015. Aceptación: 28/6/2016.

## Introducción

Nuestro cometido en el presente trabajo será dilucidar el placer según lo trata Aristóteles en el Libro X de la *Ética Nicomáquea* (EN). En opinión del Estagirita, el placer es demasiado importante para el vivir mismo (EN X, 5, 1175a 16), ya que no se puede negar que “se extiende durante toda la vida, y tiene influencia para la virtud y también para la vida feliz” (EN X, 1, 1172a 23-25). Aún más, “parece que no deberíamos de ninguna manera pasar por alto estas cuestiones, especialmente cuando hay mucho desacuerdo referente a ellas” (EN X, 1, 1172a 26-27).

El Libro X no ha sido el único lugar en el cual ha tratado este tema. Por el contrario, ha sido recurrente en el pensamiento de Aristóteles y ha sufrido varios cambios, algunos sustanciales. A modo de señalamiento, a criterio de Bravo (2009, p. 107-112) en el Libro VII de la *Física*, partes de la *Retórica* y de *Segundos Analíticos* encontramos una concepción de placer, no solamente anterior al Libro X de EN, sino que también diferente. Luego, tenemos la concepción en uno de los libros comunes de la ética aristotélica, a saber, el Libro VI en la *Ética Eudemia* (EE) o Libro VII de EN. Si parte del análisis de Kenny (1992, p. 113-142; 1978) es correcto, el libro pertenecería a EE. No obstante, nos separamos de la segunda tesis de Kenny, a saber, que EE es posterior a EN. Dado que una discusión en torno a este tópico sobrepasaría nuestros objetivos, solo declaramos tomar partido por la tesis de que EE es anterior a EN (1). La concepción de este libro comparte sin duda puntos en común con el Libro X, pero se distinguen en cuestiones importantes que en última instancia responden a la pregunta sobre qué es el placer (2). Además, cabría añadir *Magna Moralia* (MM), independientemente de que sea un tratado de Aristóteles o las notas de un estudiante suyo. Ahí, si bien continúa con la concepción desarrollada en el Libro VI de EE, introduce unos cambios que hacen plausible pensar que, por lo menos el capítulo 7 del segundo libro de MM, es previo a EN (3).

Actualmente, el Libro VI de EE y el Libro X se encuentran en EN, ha habido múltiples intentos de explicar qué es el placer. Sobre la relación entre los dos libros, tenemos por lo menos –y exponiéndolo de modo muy general– dos grandes posiciones. Por un lado, autores como Bravo (2009), González (1991) y Martos Montiel (1997-1998) (4) establecen que solo hay una aparente contradicción. Analizando las tesis de ambos libros, concluyen que Aristóteles refina en un libro las tesis del otro. ¿Cuál libro es al que le falta refinamiento?, depende de cuál crean que fue escrito primero; y, especialmente, del uso que cada uno haga del término *ἐνέργεια*, como explicaremos en su debido momento.

En cambio, la otra posición plantea que hay cambios significativos, por lo que no debería haber intentos de armonización. En el caso de Strohl (2008), parte de que en el “Libro VII” (VI de EE) el Estagirita no refinó su concepción, ya que no estaba interesado en ofrecer su opinión respecto de qué es el placer, sino en refutar otras concepciones previas y contemporáneas. Concibe que no se le ha de prestar mucha atención, puesto que la versión “final” se encuentra en el libro X. A criterio de Strohl, el “Libro VII” es menos preciso.

Nuestro modo de proceder presupondrá que parte del análisis de Kenny (1992, p. 113-142; 1978) es acertado, por ende, que el Libro VI de EE fue escrito en otro contexto; pero tomando postura de que es previo. Por qué Aristóteles volvió a retomarlo es una cuestión que no trataremos. Con base en que fueron escritos en dos momentos diferentes, este trabajo no tendrá por finalidad unificarlos. De esta manera, nos separamos de la primera posición. No obstante, no suponemos la segunda posición, a saber, que el Libro VI de EE sea impreciso, y que por ello solo haya que dirigirse al Libro X de EN para encontrar la postura final del Estagirita respecto de qué es el placer. Por tanto, dicha tesis no ha sido nuestro motivador para no tratar el placer en el Libro VI de EN (5).

Asimismo, aclaramos que este trabajo no consiste en un recuento de todo el Libro X. No trataremos otras cuestiones que aparecen, como por ejemplo, las refutaciones a la

concepción del placer de Eudoxo (ya que por sí mismo constituiría otro trabajo (6), el tema de la felicidad y la vida contemplativa, ni mucho menos su transición hacia la política. Ofreceremos la versión del placer contenida en este libro mostrando sus características.

## Características del placer

En orden a presentar esta versión aristotélica del placer, hemos tratado de seguir el “orden” de las características. Cualquier lector podrá notar que no existe un orden sistemático y que, igualmente, en ocasiones se carece de sistematicidad en las explicaciones de las mismas, a lo cual debemos aunar que algunas características son en demasía breves, aunque directas. Aún así podemos ordenarlas en función de un criterio genético: por cuál motivo Aristóteles las plantea. Según nuestro juicio, son tres. El primero, tiene que ver con respuestas a ciertas disputas; mientras que el segundo, sería casi sin más la postura del propio Estagirita. Es decir, algunas características son más bien refutaciones a posturas que Aristóteles considera erradas. El segundo, en que otras características no son resultado de polémicas, sino su propia opinión: las refutaciones pudieron condicionar su opinión, pero no es una contrarrespuesta como en el otro caso. Por último, el tercer criterio consiste en que el Estagirita realiza una auto-corrección al tratamiento que había llevado a cabo de ciertas características del placer en el Libro VI de EE (VII de EN).

Con base en este criterio, hemos ubicado las primeras cuatro características como resultado de polémicas que el Estagirita sostuvo. Por su parte, la quinta, sexta y séptima características corresponderían a su opinión. La octava característica sería, por ende, resultado de una auto-corrección metodológica. El lector ha de tener esta división presente, puesto que hemos omitido marcarla en el texto.

En lo que nos concierne a las primeras cuatro características, el orden en que las presentaremos no sigue en modo alguno su aparición en el texto de EN. Algunas

características no están explícitas, sino que han sido extraídas de las polémicas. En la medida de lo posible trataremos de contextualizar dichas características, al mostrar las posiciones “erradas”, pero sin determinar quiénes eran los que las sostenían. Esto se debe a que Aristóteles raras veces explicita de quién se trata –de los demás, puede obtenerse cierta idea (7)–, y que su intento implicaría otro trabajo aparte. Nuestro interés, como mencionamos, es presentar el placer según el Libro X.

Las otras características (menos la octava), en cambio, son planteamientos explícitos, aunque la sexta y séptima podrían considerarse corolarios de la quinta, dado el fuerte vínculo entre esas y la última. Aún así, preferimos presentarlas por aparte para su mayor comprensión. En lo que respecta a la octava característica, podría parecer que es parte de su postura, debido a que no responde a ninguna polémica. Pero, si se tiene en cuenta el Libro VI de EE (VII de EN) se notará que es una auto-corrección. En su debido momento expresaremos nuestra opinión al respecto.

### 2.1. Primera, segunda y tercera características

#### 2.1.1. Primera característica

El placer es indivisible, completo, debido a que no es “ni un movimiento ni una generación, pues estos términos solo se aplican a cosas constituidas de partes y que no son un todo completo.” (Martos Montiel, 1997-1998, p. 43). Breve y explícitamente nos dice en EN X, 4, 1174b 7; 9: “[E]l placer es del número de cosas enteras y completas (...) porque lo que ocurre en el ahora ( $\tau\acute{\alpha}\nu\nu$ ) (8) es un todo”.

#### 2.1.2. Segunda característica

En el placer no se puede percibir y medir el tiempo, ya que al ser completo es un “ahora” ( $\tau\acute{\alpha}\nu\nu$ ): es lo que es en el momento en que sobreviene, pues como “ahora” que ocurre carece de partes.

### 2.1.3. Tercera característica

El placer no *sobreviene* por un fin, debido a que “todo movimiento” viene “por causa de un fin” (EN X, 4, 1174a 19-20). Cuando el placer sobreviene, lo hace como producto de la ἐνέργεια, no porque se deba a un fin. Como veremos más adelante, cuando sobreviene perfecciona a la ἐνέργεια, pero no porque esa sea su finalidad, sino porque en eso consiste la quinta característica. (9)

Para entender estas tres características hemos de recordar que son resultado de la polémica que el Estagirita sostuvo con aquellos que consideraban que el placer era movimiento. De ahí que insista en que “el placer y el movimiento son genéricamente diferentes” (EN X, 4, 1174b 6-7). A pesar de su insistencia, no entra en detalles respecto de qué es el movimiento, remarcando solamente que ya se ha hablado “en otro lugar con exactitud” (EN X, 4, 1174b 2-3). Ese otro lugar es hoy para nosotros la *Física*. Señalaremos brevemente aquellos puntos que nos son de interés, por cuanto serán argumentos del rechazo aristotélico del placer como movimiento.

En primer lugar, el movimiento (κίνησις) es un cambio (μεταβολή) (10), y “todo cambio es desde algo hacia algo” (*Física* V, 1, 225a 1); de ahí que sea un proceso. Por tal característica procesual, es “la actualidad de lo potencial en cuanto tal” (*Física* III, 1, 201a 10-11). Excluyendo su acepción local, el movimiento es el paso de ser en potencia a ser en acto y, como tal, requiere materialidad, debido a que la materia es el “sustrato primero en cada cosa, aquel constitutivo interno y no accidental de lo cual algo llega a ser” (*Física* I, 9, 192 a 31-32) (11). Así que cuando el cambio/movimiento recae específicamente sobre la materia es que puede decirse que también el movimiento es una γένεσις, y esta última, hasta cierto punto, una especificación del movimiento; a pesar de que Aristóteles se refiera a ellos como dos cosas distintas (12).

En segundo lugar, debido al carácter procesual del movimiento, puede distinguirse un antes y un después, aclarando que “[e]

antes y después en el movimiento, cuando el movimiento es lo que es, es movimiento, pero su ser distinto <del movimiento> y no es movimiento.” (*Física* IV, 11, 219a 20-21) La distinción se debe a la percepción del paso del tiempo: sea el movimiento cíclico (lo que da cuenta de la regularidad) (13) o progresivo (14) (que da cuenta de la novedad), es por la percatación del tiempo que se puede notar que hay varias “partes” (15). Por consiguiente, el tiempo es lo que permite la medición del movimiento, o en palabras aristotélicas, es el número del movimiento (16).

En tercer lugar, el movimiento no carece de fin, ya que “en todo lo que hay un fin, cuanto se hace en las etapas sucesivamente anteriores se cumple en función de tal fin.” (*Física* II, 7, 199a 8-9) Pero no en el sentido de que todo movimiento sigue un teleologismo universal e inexorable (17), sino que, en el caso del movimiento local, el proceso mismo del movimiento/cambio se dirige simplemente de un punto a otro. En el caso de un movimiento no local, o bien, de uno generativo, se refiere solamente a “la actualidad de lo potencial en cuanto a tal” (*Física* III, 1, 201a 10-11).

De lo anterior, podemos resumir con una consideración de Aristóteles: “[n]o hay movimiento fuera de las cosas, pues lo que cambia siempre cambia o sustancialmente o cuantitativamente o localmente” (*Física* III, 1, 200b 32-34). Simplemente, el movimiento no puede darse sin materialidad, ni mucho menos ser azaroso, puesto que no carece de fin. Asimismo, en el mundo sublunar, el movimiento es medido por el tiempo, sin el cual no se podría percatar.

Expuesto esto, pasemos a explicar las tres características del placer. Con la primera característica nos dice que el placer es completo. Esto se debe, según Aristóteles, a que no es un proceso, ya que no tiene “partes”: no hay nada hacia lo cual se dirija el placer. Al no ser un proceso, se descarta la opinión de quienes dicen que se puede entrar rápida o lentamente en estado de placer (18). Para el Estagirita, una cosa es entrar en un estado de placer rápida o lentamente, lo cual es posible, mientras que, otra

distinta, es estar gozando de una manera rápida o lenta, lo cual no es posible, pues la velocidad solo se puede predicar del movimiento (Cf. EN X, 3, 1173a 31- 1173b 4).

Lo anterior nos conduce a la segunda característica. La velocidad del movimiento solo es medible por el tiempo: que algo pueda ser medible, implica que posee partes. Pero como se ha señalado, el placer es completo: no posee ningún antes ni un después en sí mismo. A lo sumo, existe un antes que antecede al placer y un después que lo sigue, que puede ser rápido o lento y que, a su vez, son mesurables. Pero, *en* el placer no es posible percibir y medir el tiempo, debido a que no hay cambios *en* el placer. Dado que el placer es un “ahora” que sobreviene de manera completa, no permite ninguna medición temporal. La percepción del tiempo *en* el placer resulta igualmente imposible, porque no hay ningún cambio que percibir. Por tanto, como el placer ocurre en el “ahora”, solo se puede percibir y medir el tiempo en relación con el antes y el después que hay cuando sobreviene el placer, pero no *en* el placer mismo.

Conviene señalar que Aristóteles concibió en la *Física* VI, 3, 233b 33-35 la existencia de un otro “ahora” (τὸ νῦν) que surge del tiempo, el cual es igualmente indivisible: uno y el mismo; de lo contrario, estaría conformado en sí mismo en un antes y un después, razón por la cual tampoco puede estar en movimiento (*Física* VI, 3, 234a 24), pues el movimiento involucra partes. A pesar de estas similitudes, el “ahora” del placer es completo, total en sí mismo, ya que no es un “ahora” que funge como límite extremo entre el antes y después (*Física* VI, 3, 233b 35 - 234a 3). El “ahora” del tiempo es continuo con el antes y el después, puesto “que ningún continuo puede estar hecho de lo que carece de partes.” Claramente, como lo señala la primera característica del placer, el “ahora” temporal entra en conflicto con el placer al poseer partes (contiguas).

Debemos aclarar que Aristóteles no le dedica casi mucho espacio a la segunda característica, ya que su rechazo vendría implícito una vez que se niegue que el placer sea movimiento. Si bien, lo anterior no aparece en el

análisis del Estagirita, resulta ventajoso referirse a un punto que él no clarifica, ya que podría haberse prestado para posibles confusiones cuando define dos “ahora” (τὸ νῦν) similares en dos contextos distintos. Recordemos que para Aristóteles el tiempo dependía del movimiento. Como puntualmente resume Ramírez, la relación del tiempo con el movimiento: “[e]l tiempo se halla intrínsecamente relacionado con el movimiento hasta el punto que no habría tiempo si no hubiera movimiento.” (1986, p. 177) Al estar ligado el tiempo al movimiento, Aristóteles se ahorra la preocupación de explicitar con detenimiento por qué no se puede percibir y medir el tiempo *en* el placer, sin tomar en consideración que el “ahora” temporal tiene similitudes con el del placer.

En la misma línea surge la tercera característica. Al no ser movimiento para el Estagirita, se sigue sin más que el placer no es por causa de un fin, y no explica más. Para entender por qué no lo es, debemos echar mano de la quinta característica; aunque aclaramos que Aristóteles no lo trató de esa manera: simplemente señaló que no era por causa de un fin. (19)

Metódicamente hablando, la argumentación del Estagirita tiene como punto central rechazar la tesis fuerte de que el placer sea movimiento. De ahí en adelante, lo demás que esté relacionado con el movimiento, se negaría por extensión. Ello explicaría por qué a veces no se detiene demasiado en las cuestiones afines.

## 2.2. Cuarta característica

El placer es inmaterial. El Estagirita no plantea esta característica expresamente, sino que se infiere cuando argumenta momentáneamente contra aquellos que dicen que es una generación γένεσις. Al respecto señala dos cuestiones. La primera: “Además, ¿cómo podría ser una γένεσις? En efecto, una cosa engendrada no se considera que es engendrada de otra cualquiera, sino que es engendrada de aquello dentro de lo cual puede disolverse” (EN X, 3, 1173b 4-7).

En segundo lugar, que las cualidades de la  $\gamma\acute{\epsilon}\nu\epsilon\sigma\iota\varsigma$  “se predicán no de todas las cosas, sino solo de las divisibles y que no son un todo” (EN X, 4, 1174b 10-13). Pero, no explicita qué es  $\gamma\acute{\epsilon}\nu\epsilon\sigma\iota\varsigma$ , dando por supuesto su definición. La dificultad que nos salta a la vista es que tanto la *Física* como *Acerca de la generación y la corrupción* (GC) distinguen dos tipos de  $\gamma\acute{\epsilon}\nu\epsilon\sigma\iota\varsigma$ , mientras que EN, como acabamos de apuntar, no hace alusión a tal distinción: la  $\gamma\acute{\epsilon}\nu\epsilon\sigma\iota\varsigma$   $\acute{\alpha}\pi\lambda\eta$  (generación absoluta) y la  $\gamma\acute{\epsilon}\nu\epsilon\sigma\iota\varsigma$   $\tau\iota\varsigma$  (generación particular) (20).

Aclaremos que ambos textos comparten puntos en común con unas leves diferencias. De todos modos, para los fines de este trabajo tomaremos como referencia la *Física*. La razón es la siguiente: cuando Aristóteles critica la propuesta del placer como movimiento, él no se explaya en qué consistía el movimiento, pues a su juicio ya lo había tratado con exactitud en otro lugar (Cf. EN X, 4, 1174b 2-3). Tal lugar, dijimos, es lo que actualmente conocemos como la *Física*. Dado que en EN X, 3, 1173a 29-30 aparecen dos veces juntas “movimiento y  $\gamma\acute{\epsilon}\nu\epsilon\sigma\iota\varsigma$ ” (la primera vez en singular, y la segunda en plural) y que en EN X, 4, 1174b 10; 13, se repita con una leve modificación (“un movimiento o una  $\gamma\acute{\epsilon}\nu\epsilon\sigma\iota\varsigma$ ”/ “movimiento ni  $\gamma\acute{\epsilon}\nu\epsilon\sigma\iota\varsigma$ ”), nos sugiere que, plausiblemente, Aristóteles se estaba refiriendo a la *Física* cuando critica el placer como  $\gamma\acute{\epsilon}\nu\epsilon\sigma\iota\varsigma$ . Dicho esto, examinaremos brevemente en qué consiste cada  $\gamma\acute{\epsilon}\nu\epsilon\sigma\iota\varsigma$  para determinar (si es que es posible) a cuál se refería, debido a que ninguno de los dos pasajes antes citados aclara. De paso, exploraremos con más detalle la relación entre movimiento y “ $\gamma\acute{\epsilon}\nu\epsilon\sigma\iota\varsigma$ ”. Cuando explicábamos las tres primeras características, apuntábamos sin profundizar que están relacionados. Aquí veremos qué tan relacionados están, ya que su consideración en dúo puede insinuar tanto que *sí* como que *no*, según el uso de las conjunciones coordinativas y disyuntivas de las citas anteriores.

La  $\gamma\acute{\epsilon}\nu\epsilon\sigma\iota\varsigma$  absoluta consiste en un “llegar a ser” (21) sustancial; es decir, en el paso del no-ser a ser. No obstante, en la *Física* no puede decirse que se trate de cambios sustanciales,

esto porque “no puede ser un movimiento, ya que en ella hay un no-ser que llega a ser” (*Física* V, 1, 225a 26-27), y un no-ser no posee lugar. Tal no-ser es la privación, la cual funciona como una suerte de principio formal (*Física* II, 1, 193b 19-20) (22). Recordemos que para el Estagirita todo movimiento acaece en un lugar, así que la  $\gamma\acute{\epsilon}\nu\epsilon\sigma\iota\varsigma$  absoluta al consistir en el paso de un no-ser al ser, o sea, de la privación a la especificación, carece de lugar, porque uno de sus “elementos” es un no-ser.

No ha de confundirse con que sea una creación “ex nihilo”. Por el contrario, la  $\gamma\acute{\epsilon}\nu\epsilon\sigma\iota\varsigma$  absoluta es la determinación de la sustancia, valga decir, en su totalidad. Nos resulta curioso que Aristóteles insista en negar que haya –por más leve que sea– un cierto tipo de movimiento/cambio sustancial. Sea como sea, en la *Física* la  $\gamma\acute{\epsilon}\nu\epsilon\sigma\iota\varsigma$  absoluta no es una especificación de movimiento (23).

Al referirnos a la  $\gamma\acute{\epsilon}\nu\epsilon\sigma\iota\varsigma$  particular, se puede afirmar que hay movimiento, debido a que “el cambio es particular” (*Física* V, 1, 225a 14). Brevemente, solo se puede decir que la  $\gamma\acute{\epsilon}\nu\epsilon\sigma\iota\varsigma$  es un tipo de movimiento cuando tales cambios son particulares, es decir, que no involucren “cambios” sustanciales. Propiamente, *en* la sustancia es que pueden darse  $\gamma\acute{\epsilon}\nu\epsilon\sigma\iota\varsigma$  particulares, ya que no involucran la totalidad de la sustancia. De ahí que solamente en la  $\gamma\acute{\epsilon}\nu\epsilon\sigma\iota\varsigma$  particular haya movimiento, porque “solo el cambio que sea de un sujeto a un sujeto puede ser movimiento” (*Física* V, 1, 225b 1-3), mientras que uno que vaya de uno no-sujeto (o no-ser) a un sujeto (ser) queda excluido de que se le considere como movimiento.

Señalado lo anterior, no podemos inferir desde su crítica a cuál tipo de  $\gamma\acute{\epsilon}\nu\epsilon\sigma\iota\varsigma$  se refería. Por un lado, cada una a su manera contradice las características que hasta ahora hemos comentado del placer. Respecto de la  $\gamma\acute{\epsilon}\nu\epsilon\sigma\iota\varsigma$  absoluta, no podría aceptarse que sea el placer, porque en el placer no hay ningún paso de un no-ser a un ser, ya que es completo: el placer carece en sí de privación alguna. Además, el que la  $\gamma\acute{\epsilon}\nu\epsilon\sigma\iota\varsigma$  absoluta implique materialidad, dado que lidia con el “llegar a ser” sustancial, presupone la posesión de partes, ya sea en potencia o en acto.

Entonces, el placer al no consistir en “cambios” sustanciales, no es material.

En lo que respecta a la segunda *γένεσις*, cuando el movimiento de la potencia al acto se da, o cuando algo está en potencia, implica igualmente la existencia de materia. Al ser la *γένεσις* particular un cambio/movimiento, presupone, de la misma forma, la existencia de partes, lo cual la hace incompleta. Pero como el placer es completo, no puede estar constituido por una materialidad, ni mucho menos consistir en cambios no sustanciales. Por tanto, esta *γένεσις* es doblemente rechazada en cuanto a que es materialidad y movimiento. Por consiguiente, solamente en la *γένεσις* particular es que puede plantearse la relación entre movimiento y *γένεσις* que antes mencionamos en las tres primeras características. Incluso que en esas características, cualquier cosa que estuviese ligada con el movimiento quedaba, por extensión, excluida de ser considerada. Si esta fuese la *γένεσις* a la que el Estagirita se refería, no hubiese explicado mucho (como en efecto no hizo): le bastaba con negar el movimiento para rechazar lo demás (en este caso, *γένεσις*).

Por otro lado, ambas parecen estar aludidas en las dos citas (EN X, 3, 1173b 4-7 y EN X, 4, 1174b 10-13). Cuando Aristóteles dice que “una cosa engendrada no se considera que es engendrada de otra cosa” podría aludirse a la *γένεσις* absoluta, ya que parece estar hablando de un “llegar a ser” sustancial que no puede engendrarse azarosamente de otra cosa, sino de su no-ser. Esta primera línea no parece aludir a cambios particulares; contrario a la segunda parte de la línea, la cual sí podría indicar dichos cambios y, por consiguiente, referirse a la *γένεσις* particular. En esta parte cuando dice que “es engendrada de aquello dentro de lo cual puede disolverse”, podría sugerir que los cambios engendrados se disuelven dentro de lo cual puede disolverse, es decir, dentro de la sustancia. De este modo, tampoco podemos determinar cuál *γένεσις* tenía en mente, pues tenemos que la primera parte de la línea podría tratarse de “llegar a ser” sustancial, mientras que en la segunda, de cambios particulares.

Sea esta la *γένεσις* o la otra que Aristóteles haya tenido en mente, ninguna de las dos puede ser el placer, ya que ambas implican materialidad. Con base en esto es que afirmamos que el placer es inmaterial. Conviene recordar nuevamente que la *γένεσις* –sin más– no se predica “de todas las cosas, sino solo de las divisibles y que no son un todo” (EN X, 4, 1174b 10-12).

### 2.3. Quinta característica

La presente característica se diferencia de las anteriores y posteriores en que no es simplemente una cualidad. Por el contrario, consiste en su funcionamiento. En EN X, 4, 1174b 32-33, dice: “El placer perfecciona (*τελειοῖ*) la *ἐνέργεια*, no como una disposición que reside en el agente, sino como un fin que sobreviene (*ἐπιγόμενον*) como la flor de la vida en la edad oportuna”.

El placer, completo, sin que el tiempo pueda ser percibido *en* él y temporalmente no-mensurable *en* sí mismo, no por causa de un fin, inmaterial, –y como veremos en la sexta, séptima y octava características– limitado, variado y con grados de pureza, es también perfeccionamiento de la *ἐνέργεια*, lo cual no debe de confundirse con que *se perfecciona* a sí mismo durante el intervalo en que acaece, ya que implicaría que no es un todo y, por ende, que cambia. Para exponer cómo funciona el placer, primero debemos explicar a qué se refiere por *ἐνέργεια*.

#### 2.3.1. Precisiones del término *ἐνέργεια*

Usualmente *ἐνέργεια* es traducida y entendida como *acto* (24): el placer sería lo que es (perfecto y completo), pero sin haber presupuesto una potencialidad previa; de lo contrario, implicaría partes y movimiento. Empero, así es como el Estagirita maneja el término en el capítulo 12 del Libro VI de EE (VII de EN) cuando dice que el placer es *ἐνέργεια* y *τέλος* (1153a 9-15). En esas mismas líneas, apunta que es una “disposición de acuerdo con su naturaleza”: entiéndase que el placer es el acto de la disposición que está acorde de su

naturaleza, o sea, no sufre ninguna imperfección ni está impedido. El placer, por tanto, vendría a ser el acto mismo de la disposición que reside en el agente. No obstante, en el Libro X el Estagirita rechaza que la ἐνέργεια deba entenderse como una disposición en el agente, por lo que tampoco podría ser acto.

Es nuestro criterio que en la concepción que estamos presentando del placer en el Libro X, Aristóteles no está utilizando ἐνέργεια de la misma manera. En EN X, 4, 1174b 14-20 explica que si bien la ἐνέργεια es ejercida por el agente o concretamente por uno o varios de sus órganos, el agente o su órgano solo es un elemento, a saber, el elemento activo; por lo que requiere del elemento pasivo hacia el cual se dirige el agente o el órgano. La ἐνέργεια, por tanto, es una *actividad* que lleva a cabo el agente, pero que implica una correspondencia que es producida entre el agente (o el órgano en cuestión del agente) y el objeto. Por lo que en vez de *acto*, podemos entender ἐνέργεια como una *actividad* del agente que toma en cuenta la correspondencia de los elementos activos y pasivos. Mientras en el Libro VI de EE (VII de EN), al ser la ἐνέργεια un acto de la disposición según la naturaleza del agente (cf. EE VI (EN VII), 12, 1153a 14-15), solo tomaba en cuenta el elemento activo (el agente), haciendo del elemento pasivo (el objeto) una mera suerte de condición necesaria para que hubiese placer. En este Libro X de EN el Estagirita enfatiza que “habrá siempre placer, con tal de que estén presentes el elemento activo y el pasivo” (EN X, 4, 1174b 30-31), puesto que “[e]l placer perfecciona la ἐνέργεια” (línea 32).

Por tanto, con base en EN X, 4, 1174b 14-20, 30-31, 32, afirmamos que la ἐνέργεια no puede entenderse como *acto*, ni que tampoco toma en cuenta solo el elemento activo. La ἐνέργεια se refiere en el presente Libro X de EN a una actividad que no puede dejar tratar como mera condición necesaria el elemento pasivo. Si bien la realiza el agente, no puede ser producida sin la correspondencia de ambos elementos. De ahí que entendamos por ἐνέργεια una *actividad que siempre tiene en cuenta la correspondencia*.

### 2.3.2. Excelencia

Para que la ἐνέργεια sea adecuada en orden a producir placer y ser perfeccionada tiene que estar en la *más excelente* condición: tanto el objeto tiene que ser el más excelente a corresponder, como el agente o su órgano en cuestión estar en la mejor disposición. No obstante, antes de explicar qué es la excelencia debemos realizar la siguiente precisión. Aristóteles utiliza libremente en EN X, 4, 1174b 14-23, distintos términos para referirse a la cualidad de lo adecuado de la ἐνέργεια. A continuación en el orden en que aparecen: καλλίστον (hermosísimo, nobilísimo, excelentísimo), βελίστη (mejor, óptimo), ἀριστα (óptimo, mejor, excelente), κράτιστον (fuerte, mejor, excelente), σπουδαιότατον (dignísimo, importantísimo, buenísimo). Como puede notarse, en tres de cinco términos, una de las acepciones es *excelente*, mientras que de los dos restantes puede inferirse que están relacionados con lo *excelente*. Dado que dicha noción es común a estos términos, sea explícita o implícitamente, preferimos utilizar la palabra castellana *excelencia* para referirnos a la cualidad de la ἐνέργεια.

Explicado lo anterior, ¿qué hemos de entender por excelencia? En lo tocante al objeto, EN no esclarece a qué se refiere por su excelencia: solo que tiene que ser como debe (cf. EN X, 4, 1174b 34). Pero para entender al objeto, hemos de separar entre los objetos físicos y los del pensamiento y contemplativos. En cuanto a los primeros, a criterio de Strohl (2008, p. 13), es en la *Metafísica* XIII, 3, 1078a 36 - 1078b 1, donde encontramos que la excelencia (τό καλόν) consiste en ser ordenada, proporcionada y delimitada (25). Aplicando estas características, podemos inferir sin dificultad que la excelencia consistiría en que cada objeto sea acorde a su naturaleza y, por tanto, que no sea defectuoso.

Respecto de los objetos del pensamiento y de la contemplación, primeramente debemos definirlos, lo cual no es tarea fácil, ya que Aristóteles se enfoca más en la vida según la contemplación que en definir propiamente los objetos de la contemplación (θεωρία) (y del pensamiento (διάνοια) (26)), de lo cual apunta



relativamente poco y en pasajes dispersos. En EN X, 7, 1177a 15, leemos que tales objetos son nobles (καλοί) y divinos (θεῖοι), pero sin más que eso. Tenemos, así, que están relacionados con lo divino. En EE había indicado que son “los objetos que constituyen el cosmos” (EE V (EN VII), 7, 1141b 1). Luego, ofrece una pista cuando expresa que “la más agradable de nuestras ἐνέργειαι virtuosas es la ἐνέργεια en concordancia con la sabiduría” (EN X, 7, 1177a 23-25): que los objetos de la contemplación son los que estudia la sabiduría (σοφία). Qué son esos objetos, no ofrece respuesta alguna. Para por lo menos atisbar a una respuesta tenemos que recurrir nuevamente a EE, en donde solamente nos señala que la sabiduría tiene por objeto los objetos más honorables (τό τιμιωτάτοι) (cf. EE V (EN VI), 7, 1141a 20; 1141b 3). Sin embargo, esto no nos dice mucho. Para saber, o por lo menos divisar de qué tratan, debemos tomar mano de la *Metafísica* I, 1, 982a 1. Ahí encontramos que tienen que ver con los primeros principios y causas. Y en qué consisten los primeros principios y causas. Los primeros principios y causas son deducciones que el pensamiento extrae de los objetos de la realidad (cf. *Metafísica* VI, 1, 1025b 6), a partir de negaciones y afirmaciones (*Metafísica* IV, 7, 1012a 1; EE V (EN VI), 2, 1139a 22) que ponen “manifiesto lo *qué-es* y *si es* o existe” (*Metafísica* VI, 1, 1025b 17-18). Siguiendo a Kenny (1992, 103-104), podemos resumir que tales objetos son suprahumanos y se refieren a la filosofía (en su sentido amplio), “including astronomy and theology at least, and perhaps also the study of physics of the sublunar world”.

Definidos los objetos del pensamiento y de la contemplación, ¿en qué consiste su excelencia? La respuesta, en este caso, es simple: en ser lo que son. A diferencia de los objetos físicos que tienen que cumplir con las tres características para ser considerados excelentes, los objetos del pensamiento y de la contemplación ya son excelentes. No existe una degradación en su naturaleza.

Por su parte, la excelencia del agente, o su determinada capacidad en cuestión (el órgano respectivo), consiste en estar lo mejor dispuesta. A diferencia de la excelencia del

objeto, esta causa menos problemas, solo que debe de dividirse en dos puntos de vista. Al partir de las capacidades, simplemente se refiere a que cada una, en su relación con el objeto, no esté dañada en modo alguno: la excelencia de la capacidad consiste en que cumpla la función que le es propia. Enfocándose desde el agente, no solo sus capacidades deben estar en perfectas condiciones, sino que, además, el mismo agente debe ser un hombre virtuoso, perfecto y feliz. Este punto de vista es interesante, porque la excelencia del agente no se da únicamente por la totalidad de las excelencias de sus capacidades, sino que Aristóteles añade un factor ético. Qué es el hombre virtuoso no es nuestro cometido en este trabajo, solo baste con señalar que funge como medida por la cual todos los demás hombres han de guiarse: “Por consiguiente, tanto si es una como si son muchas las ἐνέργειαι del hombre perfecto y feliz, los placeres que perfeccionan estas ἐνέργειαι serán llamados legítimamente placeres propios del hombre y los demás, en un sentido secundario y derivados, así como las correspondientes ἐνέργειαι” (EN X, 5, 1176a 26-30).

Señalado lo anterior, debemos realizar dos precisiones. En primer lugar, a pesar de que no hay evidencia textual en el Libro X de EN, pareciera que implícitamente Aristóteles sostiene que la mejor correspondencia solo podría hallarse en un hombre virtuoso. Si un placer es catalogado como bueno o malo con base en lo que es bueno para un hombre virtuoso, no hay razón para negar que tampoco suceda lo mismo con la correspondencia. Como veremos más adelante, la mejor correspondencia dentro del ámbito de los hombres es la de esta clase de hombre. (27)

En segundo lugar, conviene anotar que González (1991, p. 151) y Strohl (2008, p. 96ss), en lo que concierne al uso superlativo en las expresiones “en su *más* excelente” o “la *mejor* correspondencia”, que Aristóteles no está tomando la postura de que la correspondencia solo pueda ser considerada tal cuando es la más excelente; y por consiguiente, que tampoco los elementos pasivos y activos solo puedan corresponderse cuando sean los más excelentes.

Los usos superlativos no niegan la existencia de otras correspondencias menos excelentes, sino que denotan diversos grados en las excelencias, como lo mostraremos más adelante.

### 2.3.3. Condiciones de la excelencia

Antes de tratar la perfección propiamente producida del placer, brevemente atendamos a que la correspondencia entre los elementos activos (el agente o sus capacidades) y pasivos (el objeto) está condicionada por otros elementos, tanto activos como pasivos. En cuanto a los elementos activos, tanto físicos como los del pensamiento y los contemplativos, la correspondencia puede ser afectada por la naturaleza corrompida del agente; o bien si es un hombre virtuoso o un licencioso. Su modo de vida incidirá, en el caso del primer tipo de objetos, no solo en la escogencia del objeto, sino también en cómo adquirirlo, a saber, con moderación o desmedida; y en el caso de los otros objetos, en su comprensión y contemplación (cf. EN X, 8, 1178b 3-7).

En lo que respecta a los elementos pasivos, asumiendo que la naturaleza del hombre no esté corrompida, su *ἐνέργεια*, por ejemplo de escuchar, puede estropearse si otro objeto interrumpe de un modo constante, o sola una vez, pero súbitamente; o si el objeto en cuestión no posee una(s) o todas de sus características apropiadas que antes mencionamos. En el caso de los objetos físicos, baste con tomar el sentido literal, ya que un objeto no puede ser defectuoso, sino que tiene que ser conforme a su naturaleza. En cuanto a los objetos del pensamiento y de la contemplación, Aristóteles omite referirse a ellos. No obstante, con base en lo que señalamos de estos objetos, se puede afirmar que dada su excelencia por naturaleza, jamás podrán ser defectuosos, por lo que no representan un problema en la correspondencia.

Teniendo en cuenta la perfección, el placer no puede perfeccionar todas las *ἐνέργειαι* a la vez, por la razón previa: una *ἐνέργεια* puede interferir con otra:

Así pues, los placeres intensifican las *ἐνέργειαι* que les son propias; pero a *ἐνέργειαι* específicamente diferentes deben corresponder

placeres específicamente diferentes. (EN X, 5, 1175a 36 - 1175b 1)

[S]iempre que nos ejercitemos en dos cosas al mismo tiempo: la más agradable expulsa a la otra, tanto más cuanto más difieren en placer, de tal manera que no podemos ocuparnos de la otra *ἐνέργεια*. (EN X, 4, 1175b 6-10)

Sin embargo, así como los elementos activos y pasivos generan variaciones en las *ἐνέργειαι*, ha de seguirse con base en EN X, 5, 1175a 36 - 1175b 1, que los placeres varían de acuerdo con las mismas. Si bien el placer de los hombres virtuosos y justos es el ejemplo por excelencia, no significa que los otros no perfeccionen. Ciertamente perfeccionan, pero dentro de las condiciones dadas, o como diría Aristóteles, según las *ἐνέργειαι* que les son propias; por lo que podemos tener varios tipos de perfecciones.

### 2.3.4. Grados en la excelencia

Lo anterior significa que las perfecciones por antonomasia (las más excelentes) son aquellas en las que el objeto cumple con las características que lo hagan más excelente y en las que el agente es un hombre virtuoso y sus capacidades cumplen adecuadamente sus funciones. En el caso de un hombre no virtuoso, pero, tampoco licencioso, podemos inferir que sus *ἐνέργειαι* no dejan de ser perfeccionadas, aunque no en el mismo grado de excelencia del hombre virtuoso. En el caso de un hombre no virtuoso ni licencioso, pero con alguna limitación física o cierta atrofía de uno o varios de sus órganos, su *ἐνέργεια* sigue siendo perfeccionada pero en mucho menor grado que la del hombre anterior. Aún incluso las *ἐνέργειαι* del hombre licencioso son perfeccionadas, solo que estas no pueden ser tomadas en cuenta, pues como habíamos apuntado anteriormente, Aristóteles se hace de una medida. Su rechazo, por tanto, no se debe a que no haya perfección, sino a que su estilo de vida no es aceptable, debido a que no encaja con el factor ético añadido por el Estagirita.

Así pues, tenemos unas perfecciones más excelentes que otras, cuyo punto de comparación no es *el* placer (puesto que no existe el placer

hipostasiado), sino el hombre-modelo que el Estagirita ha fijado como punto de referencia.

### 2.3.5. *Últimas aclaraciones respecto del funcionamiento del placer*

Señalado lo anterior, pareciera que su propuesta circunscribe el perfeccionamiento (o lo que es lo mismo, el placer) únicamente a las *ἐνέργειαι* sensibles. Empero, el Estagirita busca apartarse de tal opinión, la cual es propia de la mayoría de los hombres y de los más groseros (EN I, 5, 1095b 16), como también de los tiranos (EN X, 6, 1176b 13) (28). El perfeccionamiento vale tanto para el pensamiento como para la contemplación, ya que “el intelecto (*νοῦς*) es lo mejor de lo que hay en nosotros y está en relación con lo mejor de los objetos cognoscibles” (EN X, 7, 1177a 20-21).

Sin embargo, no se sigue que el perfeccionamiento sea un sustituto de la *ἐνέργεια*. Se trata de dos cuestiones, sin duda interrelacionadas, sin ser la misma, ya que una cosa es la *ἐνέργεια* producida entre el objeto sensible y el órgano según su capacidad, y entre el objeto del pensamiento y de la contemplación y el intelecto; y otra, el placer que se siga de dicha *ἐνέργεια*. A pesar de que Aristóteles solo ejemplifica con los placeres sensibles cuando señala que “el placer no perfecciona de la misma manera que lo hacen el objeto sensible y la sensación, aunque ambos son buenos” (EN X, 4, 1174b 24-25), no se restringe a dichos placeres: vale igualmente.

Lo anterior, en el tiempo de Aristóteles propició discusión (EN X, 5, 1175b 30-36) de si era lo mismo o no la *ἐνέργεια* que el placer, dado que “están más próximos y son tan poco distinguibles”. La respuesta de Aristóteles es lacónica: “sería absurdo” suponer que son lo mismo. De ahí que el placer no sea una *ἐνέργεια*, sino como comenta Strohl (2008, p. 5), un aspecto de la *ἐνέργεια*: si bien el placer surge de la *ἐνέργεια* al perfeccionarla, no es lo mismo que ella, no es algo que pueda separarse radicalmente.

Por último, como señalábamos en la tercera característica, tampoco es un fin de la *ἐνέργεια*: insistimos, es producido por

la *ἐνέργεια*, que a su vez perfecciona, pero en modo alguno es causada por algún fin. Simplemente sobreviene, acaece, desde la *ἐνέργεια*, sin que la *ἐνέργεια* sea la causa final. Tampoco sobreviene a causa de perfeccionar la *ἐνέργεια*, aunque ciertamente la perfeccione. La *ἐνέργεια* es solamente la condición que crea el espacio para que surja el placer.

*Continuará*

## Notas

1. Diversos autores (como Ross, Nuyens, Louis, y Rist, entre otros) han optado por esta tesis, a pesar de que no siempre sus cronologías propuestas coincidan. Aún así, es interesante notar cómo se mantiene una diferencia mínima de 10 años entre los dos escritos, aún cuando cada autor adelanta o atrasa la datación.

(Advertimos que nos basamos en un cuadro sinóptico elaborado por Mesquita (2005, p. 575-586) ordenado en tres columnas en donde señala la obra en cuestión, las fechas propuestas y los autores. En lo que nos concierne de EE y EN, toma cada libro globalmente, sin mostrar las posturas que tomaron los autores respecto de los libros comunes. Señalamos esto porque no sucede con otros libros. Por ejemplo, con la *Metafísica*, la *Física*, *Meteorológicos*, las *Partes de los animales* y la *Política*, entre otros. Mesquita sí presenta la datación que los autores han propuesto para cada libro o conjunto de libros.)

2. Si bien, no estamos en acuerdo con aquellos que consideran que el Libro VI de EE es el Libro VII de EN, aún así, cuando nos refiramos al Libro VI de EE respetaremos los números de paginación y letras de columnas Bekker, pero no la referencia a EN. En vez de citar tradicionalmente, por ejemplo, “EN VII, 12, 1153a 10”, lo haremos de la siguiente manera: “EE VI (EN VII), 12, 1153a 10”. Igualmente, cuando nos refiramos solamente al libro en general, escribiremos así: “Libro VI de EE (VII de EN)”. Como expusimos en nuestro trabajo “El placer en el Libro VI de la *Ética Eudemia* (Libro VII de la *Ética Nicomáquea*)”, tres son los motivos. En primer lugar, al tomar partido de que pertenece a EE, creemos que se puede generar cierta confusión al citarlo como si fuese de EN, sin hacer referencia a EE. En segundo lugar, consideramos que si no lo hacemos de esta manera, en cierto modo estaríamos aceptando lo que la tradición ha impuesto. En tercer lugar, es una estrategia visual para manifestar

- nuestro distanciamiento con la tradición. Con todo, mantenemos “EN VII” y “VII de EN” en paréntesis sencillamente porque sería un abuso de nuestra parte obligar al lector a que recuerde en qué página y columna Bekker inicia y termina el presente libro, puesto que actualmente el Libro VI de EE es publicado en las ediciones de EN.
3. Por ahora es una conjetura, pero nos parece que más que un resumen del placer según el Libro VI de EE y el Libro X de EN, es un texto intermedio. Valga señalar que, por lo general, MM es tenido como una obra secundaria, a la cual casi no se le presta atención. Por ejemplo, Martos Montiel (1997-1998: 35) omite referirse al placer según MM porque básicamente “la mayor parte de los investigadores está de acuerdo en considerar el primero de ellos [MM] simplemente como una especie de comentario o paráfrasis a EN VII 11-14 [Libro VI de EE].”
  4. Bravo inicia su planteamiento en el Libro X para subordinarlo al que él considera “Libro VII” (VI de EE), mientras González y Martos Montiel empiezan su recorrido en el “Libro VII” y terminan mostrando cómo el Libro X no es más que una clarificación de cuestiones que no quedaron bien resueltas en el “Libro VII”. La clave de lectura de estos autores es el uso que hacen del término *ἐνέργεια* en el Libro VI de EE (VII de EN), que a nuestro criterio es distinta del uso presente en el Libro X. A esto volveremos en su momento.
  5. Hemos dedicado otro trabajo a dilucidar qué es el placer en dicho libro: “El placer en el Libro VI de la *Ética Eudemia* (Libro VII de la *Ética Nicomáquea*)”.
  6. Para una exposición de las críticas aristotélicas a las tesis eudoxianas ver Weiss (1979).
  7. Ver Bravo (2009), González (1991) y Martos Montiel (1997-1998). A juicio de los tres autores, Aristóteles discute en este libro contra los platónicos. Si bien, el Estagirita retrabaja algunas tesis platónicas, no es siempre directamente contra Platón, sino con algunos de sus discípulos: Eudoxo, a quien critica por haber considerado el placer como el bien supremo. En cuanto a los otros, se conjetura que son Espeusipo y Jenócrates. De los tres autores, es Bravo quien trabaja con mayor énfasis los antecedentes platónicos en las propuestas del “Libro VII” y Libro X.
  8. Pallí Bonet (Aristóteles, 2000) traduce *τὸ νῦν* por “el presente”. Ross (en Benton, 1952), a su vez, por “a moment”. Hemos optado por seguir la traducción de González: “now” (“ahora”).
  9. Tal vez hubiese sido apropiado tratar esta característica después de la quinta, empero, decidimos ubicarla acá por su contexto genético: es un resultado de una de las refutaciones de Aristóteles.
  10. Vale recordar que existen cuatro tipos: los cambios substanciales, cualitativos, cuantitativos y locales. Asimismo, tiende a utilizar el término *κίνησις* para referirse a los últimos tres cambios, aunque en ocasiones toma *κίνησις* y *μεταβολή* como sinónimos (*Física* IV, 218b 20; *Física* VIII, 7, 261a 27-36).
  11. También ver *Física* IV, 9, 217a 21 - 217b 11.
  12. Cf. EN X, 3, 1173b 29-30 y EN X, 4, 1174b 10;
  13. (La relación entre *γένεσις* y movimiento se entenderá mejor en la cuarta característica).
  13. Para Aristóteles, este movimiento es el primero y la medida de todos los demás movimientos, cuando es uniforme (o sea, continuo), ya que “su número es el más conocido. Ni la alteración ni el aumento ni la generación son uniformes, solo lo es el desplazamiento. Por eso se piensa que el tiempo es el movimiento de la esfera, porque por éste son medidos los otros movimientos, y el tiempo por este movimiento” (*Física* IV, 14, 223b 19-24).
  14. El nombre de este movimiento no es de Aristóteles. Lo tomamos del artículo de Ramírez (1986, p. 178).
  15. Sin entrar en detalles, si bien es por el tiempo que se nota el antes y el después en el movimiento, estos son propios del movimiento. Es decir, si no hubiese cambios, si el movimiento no fuese procesual, no existiría el tiempo, debido a que no habría cambios que percibir. Ontológicamente hablando, el movimiento es la razón por la cual existe el tiempo, aunque no se identifiquen como lo mismo.
  16. La mensurabilidad del movimiento es objetiva, ya que no depende de nadie introducir el orden del antes y del después. Pero, como señala Ramírez (1986, p. 180), “en el grado en que el tiempo es el número de movimiento, se necesita un sujeto para haga la numeración, para que escoja la unidad de medida”.
  17. Cf. *Física* II, 8, 199a 35 - 199b 4: en la naturaleza ocurren errores en los que no se alcanza el fin.

18. Lo cual vendría a equivaler a que la perfección tiene velocidades. El placer como perfección lo abordaremos en la quinta característica.
19. A pesar de esta situación, nuestra interpretación de utilizar la quinta característica como explicación de su negación no fuerza el texto.
20. Los adjetivos a las *γενέσεις* (absoluta y particular) provienen de GC. Ciertamente, las distinciones de las *γενέσεις* ya se encontraban en la *Física* (como el mismo Aristóteles lo recuerda en GC I, 3, 317b 14-15), pero los adjetivos solamente se vislumbran. Hemos preferido utilizar la adjetivización que nos aporta en GC para facilitar el análisis de su rechazo en EN.
21. Esta manera de referirse a lo que le acaece a lo sustancial proviene de *Física* I, 7, 190a 31-33: “<<Llegar a ser>> (*γένεσθαι*) se dice en muchos sentidos: en algunos casos no se habla simplemente de llegar a ser, sino de llegar a ser algo particular, aunque solo de las sustancias se dice que llegan a ser en sentido absoluto.” El que usemos la expresión “*llegar a ser*” sustancial en vez de *cambios sustanciales* se explicará seguidamente en el texto.
22. En *Física* I, 8, 191b 15-16, dice lo siguiente: “pues una cosa llega a ser de la privación, que es de suyo un no-ser, no de un constitutivo suyo”.
23. Posteriormente, en GC Aristóteles cambiará de parecer. Después de discurrir el tema de la *γένεσις* absoluta y particular (I, 3, 317a 35 – 319b 4), en I, 4, 319b 5, trata en qué se diferencian la *γένεσις* (sin más) y la alteración, ya que son tipos de cambios. Al ser un cambio, es un tipo de movimiento.
24. Bravo (2009), González (1991) y Martos Montiel (1997-1998) optan por traducir y entender *ἐνέργεια* como *acto* en el Libro X al utilizar como clave de lectura el Libro VI de EE (VII de EN). Además de que cada autor busca una manera de armonizar ambos libros, posiblemente se deba al mismo Aristóteles que, tanto en la *Física* como en la *Metafísica*, utilizó como sinónimos *ἐνέργεια* y *ἐντελέχεια* (acto). Es decir, dado que en el Libro VI de EE (VII de EN) el Estagirita define –sin que entremos en detalles– *ἐνέργεια* como *ἐντελέχεια*, y que ya las había utilizado como sinónimos en los otros dos libros; estos autores tratan de hacer lo mismo con el Libro X. Como se expondrá, el Libro X no se presta para eso.
- Ἐνέργεια* y *ἐντελέχεια* como sinónimos en la *Física*: Libro I, 8, 191b 28 / Libro II, 1, 193b 7 / Libro III, 1, 201a 11, 20-21; Libro III, 2, 201b 31 / Libro V, 4, 228a 14 / Libro VIII, 1, 251a 9; y Libro VIII, 4, 255a 35.
- Ἐνέργεια* y *ἐντελέχεια* como sinónimos en el Libro IX de la *Metafísica*: cap. 1, 1046a 1 / cap. 6, 1048a 30 y 1048b 28. En el cap. 3, 1047a 30 y en el cap. 8, 1050a 22-24 Aristóteles las distingue ligeramente: en primera cita dice que la *ἐνέργεια* está vinculada con la *ἐντελέχεια*, mientras que en la segunda cita la *ἐνέργεια* tiende a la *ἐντελέχεια*.
25. Tanto en la traducción inglesa de W. D. Ross (en Benton) como la castellana de T. Calvo Martínez (Aristóteles 2002a) *τό καλόν* es traducido como *Beautiful* y *la Belleza*, respectivamente. Strohl (2008, p. 13) precisa que en la época el término *καλόν* tenía una amplia gama de significados, entre ellos “noble” y “excelente”. Hemos cambiado la traducción, por un lado porque no parece haber conflicto entre belleza y excelencia: la belleza requiere ser excelente y lo excelente es bello, por consiguiente, la belleza y la excelencia son y requieren las tres características. Por otro, porque está en consonancia con la noción de excelencia que requiere la *ἐνέργεια*.
26. El texto solo menciona la contemplación cuando se refiere a tal vida. Aún así, no lo estamos forzando al incluir el pensamiento. De acuerdo con EN IX, 4, 1166a 26, “es por el pensamiento que [el hombre] está bien surtido de objetos de contemplación”. Esto nos muestra que existe una relación estrecha entre pensar y contemplar y que, a la vez, se diferencian, a pesar de que posean los mismos objetos: para poder llegar al estado de contemplación, se requirió haber pensado los objetos que ahora se contemplan. Hemos de tener en cuenta que en los capítulos 7 y 8 del Libro X, Aristóteles está argumentando a favor de la vida contemplativa; motivo por el cual desatiende el pensamiento. Someramente nos señala que el contemplar es más agradable que investigar (o sea, que pensar) (Cf. EN X, 7, 1177a 26-27).
- Dada la estrecha relación entre pensamiento y contemplación, expondremos de la manera más breve posible –ya que es un tema complejo que excede los fines de nuestro artículo– qué entendió Aristóteles por cada concepto en el Libro X.
- Iniciemos con el pensamiento. Lo primero que tenemos que apuntar es que Aristóteles no fue preciso en su uso a través de sus obras. En ciertos lugares lo utiliza como sinónimo de “postura” o “doctrina” de algún filósofo (cf. *Metafísica* I, 3,

984a 5; I, 4, 985a 4; I, 5, 986b 10; IV, 5, 1009a 16); o bien como “mentalidad”, por ejemplo, de un niño (EN IX, 3, 1165b 26; X, 3, 1174a 1) o de un hombre maduro (EN IX, 3, 1165b 26).

En otros, de una manera genérica para referirse a varios tipos de pensamientos: pensamiento práctico (πρακτικός), pensamiento productivo (ποιητικός) y pensamiento teórico (θεωρητικός) (cf. *Metafísica* VI, 1, 1025b 25); o pensamiento constructivo (ἀρχιτεκτονικός) y pensamiento práctico (πρακτικός) (cf. EE I, 6, 1217a 7). Este segundo uso puede ser problemático, debido a que hace de la contemplación un tipo de pensamiento; mientras que en EN vimos como diferencia pensamiento y contemplación –aunque como se verá en la octava característica, en EN X, 5, 1176a 3, lo volverá a utilizar de la segunda manera–.

El tercer uso es más concreto, puesto que se refiere al pensamiento como una actividad intelectual a la que le corresponde “poner de manifiesto el *qué-es* y *si es* o existe.” (*Metafísica* VI, 1, 1025b 17-18) Es decir, trata el primer peldaño para que pueda llegarse a la contemplación. El pensamiento tiene que discurrir si lo que se presenta en el cosmos es o no es para derivar principios y causas más sencillas (cf. *Metafísica* VI, 1, 1025b 6). De ahí que el pensamiento consista en negar o afirmar (cf. *Metafísica* IV, 7, 1012a 1; EE V (EN VI), 2, 1139a 22) lo que haya.

El problema que se nos presenta es que en EN no tenemos evidencia textual, como en la *Metafísica* o en EE, que nos diga a qué se refiere. No nos queda más que ofrecer la definición por exclusión. Así, tenemos que en EN “pensamiento” no hace referencia al primer uso. Esta apuntando a algo de mayor envergadura, en vez de ser simplemente una “postura”, “doctrina” o “mentalidad”. El segundo uso también debe de rechazarse, porque Aristóteles ha sido muy específico a referirse al pensamiento como algo distinto de la contemplación. Podemos inferir, por consiguiente, que se refiere al tercer uso.

La contemplación, por su parte, es entendida igualmente de diversas maneras. Por un lado, tenemos usos que significan “estudios” (cf. *Metafísica* II, 1, 993a 30; III, 1, 995b 19; III, 2, 997a 26; IV, 3, 1005a 28; VI, 2, 1026b 4; VII, 11, 1037a 16; XI, 3, 1061a 29; XI, 3, 1061b 7; XII, 1, 1069a 18 / EE VII, 2, 1237a 24; VII, 12, 1245a 22) o “conocimientos” (cf. EE I, 4, 1215b 2 y 13) o “saber” (cf. EN II, 2, 1103b 26); ya sean en un sentido general o específico. Además, es utilizado como “investigación” (EE VI (EN VII), 3, 1146b 13).

Por otro lado, está la acepción de “admirar”, a saber, algo que es admirado (cf. EE VIII, 3, 1249b

17; EN IV, 2, 1122b 17). El Estagirita no precisa si *θεωρία* entendida como estudio o conocimiento o saber o investigación implica admiración, ya que parece tratarlos como asuntos separados, aunque no hay evidencia textual que excluya la posibilidad de que puedan ser admirados. Por el contrario, parecería que la admiración depende del estudio o conocimiento o saber o investigación en cuestión.

Luego tenemos que en la *Metafísica* IX, 8, 1050a 36, la contemplación es mostrada como una *ἐνέργεια* realizada por el hombre –para ser precisos deberíamos decir de un tipo de hombre en específico, a saber, aquel que es su hombre modelo, puesto que un hombre que siga únicamente los placeres corporales, no tendrá la intención de llevar a cabo tal *ἐνέργεια*–. Podemos complementar esto con lo que expresa en EN X, 7, 1177a 27-28. Ahí nos dice que el contemplador realiza una *ἐνέργεια* mucho más autárquica, a diferencia de otros hombres. Si bien requiere de “las cosas necesarias para la vida” (EN X, 7, 1177a 29), no le es indispensable la presencia de otros –como si les necesario al que práctica la justicia, al hombre moderado, al valiente, y demás (cf. EN X, 7, 1177a 30-32)–, ya que aún estando solo puede contemplar, y “quizá sea mejor para él tener colegas, pero, con todo, es el que más se basta a sí mismo.” (EN X, 7, 1177a 34-35) La contemplación, además, “es la única *ἐνέργεια* que parece ser amada por sí misma, pues nada se saca de ella excepto la contemplación” (EN X, 7, 1177b 1-2). Recuérdese que es por el pensamiento que la contemplación –valga la redundancia– puede contemplar, ya que el pensamiento al deducir causas y principios de objetos, la contemplación puede contemplar dichas causas y principios. De ahí que diga que no que no saque nada más que contemplación de los mismos. Más adelante añade que “no aspira a otro fin que a sí misma y a tener su propio placer (que aumenta la *ἐνέργεια*), entonces la autarquía, el ocio y la ausencia de fatiga, humanamente posibles, y todas las demás cosas que se atribuyen al hombre dichoso, parecen existir, evidentemente, en esta *ἐνέργεια*.” (EN X, 7, 1177b 20-24)

A diferencia del pensamiento, con la contemplación no tenemos que recurrir a la vía de exclusión para averiguar en qué consiste. A pesar de que le haya dado otro uso en EN –como el que señalamos en EN IV, 2, 1122b17– al concepto “contemplación”, el Estagirita ha sido lo suficientemente conciso en expresar que es una *ἐνέργεια* intelectual, amada por sí misma, sin otro fin más que sí misma y su propio placer (el cual aumenta la *ἐνέργεια*), y que es la *ἐνέργεια* más autárquica que existe. El ocio, la ausencia de fatiga (según lo humana posiblemente) y demás cosas que se le atribuyen al hombre dichoso existen en esta *ἐνέργεια*. Puede entenderse

porque Aristóteles la considera más agradable que el pensamiento, a pesar de que compartan los mismos objetos. ¿Qué se hace con toda esta información? ¿A como está el artículo, ¿es mejor enviárselo al autor?

27. Respecto del ámbito divino, el Estagirita no hace ninguna referencia en este libro. En el EE VI (EN VII), 14, 1154b 26-28 había señalado que el-dios (ó θεός) es el único ser que “se goza siempre en un solo placer y simple”, puesto que su naturaleza no es cambiante. No obstante, no ha de considerarse que este apuntamiento puede llenar sin más el vacío de la mención de lo divino. Por un lado, es una reflexión que tiene como contexto otra versión del placer, y por otro, no tenemos garantía alguna de que Aristóteles la continuase sosteniendo.
28. Por qué se muestran apetecibles los placeres sensibles a estos hombres; es una cuestión ajena al Libro X. El Estagirita ya se refirió a ello en el capítulo 13 del Libro VI de EE (VII de EN) cuando hace notar el problema de que los placeres (entendidos de una manera general) son identificados con los placeres corporales: “a ellos tienden la mayoría de las veces, y porque todos participan de ellos. Y, como son los únicos que les son familiares, piensan que son los únicos que existen” (1153b 34-36).

## Bibliografía

- Aristóteles. 1884. *Aristotle's Eudemian Ethics* (Edición de F. Susemihl). Leipzig: Teubner. Recuperado de <http://www.perseus.tufts.edu>
- Aristóteles. 1894. *Aristotle's Ethica Nicomachea* (Edición de J. Bywater). Oxford: Clarendon Press. Recuperado de <http://www.perseus.tufts.edu>
- Aristóteles. 1924. *Aristotle's Metaphysics* (Edición de W. D. Ross). Oxford: Clarendon Press. Recuperado de <http://www.perseus.tufts.edu>
- Aristóteles. 1952. “History of Animals (Historia Animalium), Nicomachean Ethics (Ethica Nicomachea), Metaphysics (Metaphysica), On the Generation of Animals (De Generatione Animalium), On the Motion of Animals (De Motu Animalium), On the Parts of Animals (De Partibus Animalium), y Physics (Physica)”. En: Benton, William (Ed.). *The Works of Aristotle*. (Dos volúmenes). Chicago: Encyclopedia Britannica.
- Aristóteles. 1966. *ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΕΟΥΣ ΦΥΣΙΚΗ ΑΚΡΟΑΣΙΣ. Aristotle's Physics. A Revised Text with Introduction and Commentary* (por W.D. Ross). New York: Oxford University Press.
- Aristóteles. 1978. *Acerca del Alma*. Madrid: Gredos.
- Aristóteles. 1981. *Gran Ética*. Buenos Aires: Aguilar.
- Aristóteles. 1992. *Investigación de los animales*. Madrid: Gredos.
- Aristóteles. 1994a. *Metafísica*. Madrid: Gredos.
- Aristóteles. 1994b. *Reproducción de los animales*. Madrid: Gredos.
- Aristóteles. 1998. *Acerca de la generación y la corrupción. Tratados breves de historia natural*. Madrid: Gredos.
- Aristóteles. 2000. *Ética nicomáquea. Ética eudemia*. Madrid: Gredos.
- Aristóteles. 2000b. *Partes de los animales. Marcha de los animales. Movimiento de los animales*. Madrid: Gredos.
- Aristóteles. 2002a. *Física*. Madrid: Gredos.
- Aristóteles. 2002b. *Nicomachean Ethics. Translation, Introduction and Commentary* (por Sarah Broadie y Christopher Rowe). New York: Oxford University Press.

- Bravo, Francisco. 2009. *As ambigüidades do prazer. Ensaio sobre o prazer na filosofia de Platão*. São Paulo: Paulus.
- Brun, Jean. 1992. *Aristóteles y el Liceo*. Barcelona: Paidós.
- Fallas, Luis Alberto. 2003. "El placer en la filosofía griega y el mundo hebreo". En: Cárdenas, Luz Gloria, y Luis Alberto Fallas. *En diálogo con los griegos. Introducción a la filosofía antigua*. Bogotá: Sao Pablo.
- Foucault, Michel. 1990. *Historia de la sexualidad. 2. El uso de los placeres*. México: Siglo XXI.
- González, Francisco. 1991. "Aristotle on pleasure and perfection". En *Phronesis* XXXVI (2): 141-159.
- Hutchinson, D. S. (1999). "Ethics". En: Barnes, Jonathan (Ed.). *The Cambridge Companion to Aristotle*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kenny, Anthony. 1992. *Aristotle on the Perfect Life*. New York: Oxford University Press.
- Kenny, Anthony. 1978. *The Aristotelian Ethics. A Study of the Relationship Between the Eudemian and Nichomachean Ethics of Aristotle*. New York: Oxford University Press.
- Liddell, Henry George, y Robert Scott. 1889. *An Intermediate Greek-English Lexicon*. Oxford: Clarendon Press. Recuperado de [www.perseus.tufts.edu](http://www.perseus.tufts.edu)
- Liddell, Henry George, y Robert Scott. 1940. *An Greek-English Lexicon* (Versión revisada y aumentada por Sir Henry Stuart Jones). Oxford: Clarendon Press. Recuperado de [www.perseus.tufts.edu](http://www.perseus.tufts.edu)
- Martos Montiel, Juan Francisco. 1997-1998. "El placer en las *Éticas* de Aristóteles". En: *Excerpta Philologica* 7-8: 33-47.
- Mesquita, Antonio Pedro. 2005. *Introdução Geral. I. Tomo I (Parte de Aristóteles. Obras Completas*. Coordinada por Antonio Pedro Mesquita). Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa – Imprensa Nacional – Casa da Moeda.
- Pakaluk, Michael. 2005. *Aristotle's Nicomachean Ethics: An introduction*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ramírez, Edgar Roy. 1986. "Tiempo y Movimiento en Aristóteles". En *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*. XXIV (60): 177-180.
- Reale, Giovanni. 1992. *Introducción a Aristóteles*. Barcelona: Herder.
- Ross, W. D. 1957. *Aristóteles*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana.
- Solano-Fallas, Andrés. 2014a. "Comparación de las características del placer, según el Libro VI de la *Ética Eudemia* (Libro VII de la *Ética Nicomáquea*) y el Libro X de la *Ética Nicomáquea*". En *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*. LIII (135): 77-84.



- Solano-Fallas, Andrés. 2014b. “El placer en el libro VI de la *Ética eudemia* (libro VII de la *Ética nicomáquea*). I parte”. En *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*. LIII (137): 77-89.
- Solano-Fallas, Andrés. 2015. “El placer en el libro VI de la *Ética eudemia* (libro VII de la *Ética nicomáquea*). II parte”. En: *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*. LIV (138): 83-91.
- Strohl, Matthew. 2008. An interpretation of Aristotle’s Theory of Pleasure. Tesis de Doctorado. Universidad de Princeton.
- Weiss, Roslyn. 1979. “Aristotle’s Criticism of Eudoxian Hedonism”. En: *Classical Philology*. LXXIV (3): 214-221.
- Yarza, Sebastián y Florencio I. 1999. *Diccionario Griego-Español* (Dos Tomos). Barcelona: Ramón Sopena.



