

Andrés Solano Fallas (*)

El placer en el libro VI de la *Ética Eudemia* (libro VII de la *Ética Nicomáquea*). I parte

Resumen: *El artículo tiene por intención dilucidar la postura de Aristóteles en torno al tópico de qué es el placer, según el libro VI de la Ética Eudemia (EE) (VII de la Ética Nicomáquea (EN)), uno de los llamados “libros comunes”. 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 considera que este libro pertenece a EN y que tiende a estudiarlo, la mayoría de las veces, subordinado al libro X de EN.*

Palabras claves: *Aristóteles. Placer. Características. Libro VI de EE (VII de EN).*

Abstract: *The intention of this article is to elucidate Aristotle’s position on the topic what is pleasure, according to Book VI of Eudemian Ethics (EE) (VII of Nicomachean Ethics), one of the known “common books”. This will be done by an exposition of its characteristics. It is worth noting that the intention of the article takes position against a philosophical tradition that considers this book as part of NE and studies it, most of the times, subordinated to Book X of EN.*

Key words: *Aristotle. Pleasure. Characteristics. Book VI of EE (VII of NE).*

1. Introducción

El cometido del presente trabajo consistirá en dilucidar la postura del Estagirita en torno

a qué es el placer según el libro VI de la *Ética Eudemia* (EE). Debe tenerse en cuenta que de los 14 capítulos, los 10 primeros tienen por objetivo primario el tema de la incontinencia (ἀκρασία) y continencia (ἐγκράτεια). En esos 10 capítulos el placer es un tema subordinado. A pesar de esto, Aristóteles ofrece apuntamientos interesantes e importantes para comprender el placer. En cambio, los 4 capítulos restantes están dedicados expresamente al placer. Según expresa el propio Estagirita, su importancia radica en que es un tema que pertenece al que filosofa de lo político, (τοῦ τὴν πολιτικὴν φιλοσοφοῦντος), debido a que sobre el placer –y también el dolor– él, Aristóteles, ha colocado la virtud y el vicio éticos, y que la mayoría de los hombres opina que la felicidad va acompañada de placer (EE VI (EN VII), 11, 1152b 1-7). Como apunta Pallí Bonet (en Aristóteles 2000, 312-313) en la nota 162 de la traducción castellana del texto, esto se debe a que “[p]uesto que la meta del filósofo político es la felicidad, que es una actividad de acuerdo con la virtud, y la virtud está en relación con los placeres y dolores, el filósofo político debe examinar los placeres”. Es decir, para Aristóteles a quien filosofa de lo político le es imperioso saber qué es el placer, debido a que uno de los tipos de vida toma el placer como punto de partida (EE I, 4, 1215a 35 – 1215b 5), puede afectar la meta de la política y el bien supremo, a saber, la felicidad (cf. EE I, 1, 1214a 6-7), ya que hay hombres que asocian la felicidad estrictamente con el placer, o bien hacen de la felicidad una consecuencia del placer (EE I, 1, 1214a 32 – 1214b 5). En EE VI (EN VII) el problema que inmediatamente se

presenta es la diversidad de opiniones sobre qué es el placer, ya que de acuerdo con lo anterior, se puede inferir que esto será un asunto que ayudará al filósofo político a contribuir en las decisiones respecto del vínculo que tiene el placer con la felicidad en la πόλις. Ante esta situación, el Estagirita tiene que dar cuenta de qué es el placer.

Vale señalar que este libro no es el único lugar donde Aristóteles trata el tema del placer. El placer fue tema recurrente en su pensamiento y en constante cambio. Un lugar previo al libro VI de EE, lo constituyen en conjunto el libro VII de la *Física*, partes de la *Retórica* y de *Segundos Analíticos* (cf. Bravo 2009, 107-112). Posteriormente en el libro X de la *Ética Nicomáquea* (EN) volverá a tratarlo, pero habrá cambios, algunos de los cuales serán sustanciales. Sea que se considere a Aristóteles como autor o no de *Magna Moralia* (MM), cabe añadirlo como otro lugar posterior. 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.¹

No obstante, ofrecer una dilucidación según el placer del libro en cuestión implica romper con una larga tradición filosófica que considera que no pertenece a EE, sino a EN y que es el séptimo libro. Recordemos que los libros IV, V y VI de EE son llamados “los libros comunes”, porque también forman parte de EN. Son los libros V, VI y VII de esta *Ética*, respectivamente. Algunos exponentes de esta tradición, como Bravo (2009), Broadie (en Aristóteles 2002b), González (1991), Martos Montiel (1997-1998) y Pakaluk (2005),² al suponer que ambos pertenecen a EN, los armonizan y tratan de explicar los puntos en discordia, que en modo alguno conducen a una contradicción. Además, aquellos puntos que estén implícitos o no ampliamente desarrollados en uno de los libros, son explicados con base en el otro.

Existe una posición que difiere en punto sustancial de la tradición, si bien considera que el libro VI de EE es el “Libro VII de EN”. Plantea que efectivamente de un libro a otro han ocurrido cambios significativos, por lo que no debería haber intentos de armonización. Por ejemplo, Strohl (2008) opina que en el “Libro VII” 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. Afirma 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. Consideramos que Strohl tiene razón en cuanto que el libro VI de EE (VII de EN) es menos preciso que el libro X. De hecho, una lectura comparativa mostraría que no se equivoca. Empero, nos apartamos en lo que respecta a dejar de prestarle atención.

Nuestro distanciamiento de la tradición presupone que parte del análisis de Kenny (1992, 113-142; 1978) es acertado. En la primera parte de su obra afirma, mediante un análisis comparativo filológico que realiza entre EN y EE, que los tres libros comunes pertenecen a EE. En la segunda parte, asevera que EE es posterior a EN, contrario a lo que tradicionalmente se afirma. Dadas las evidencias textuales que Kenny ofrece, consideramos que tiene razón al concluir que los libros comunes pertenecen a EE. No obstante, por el contenido de ambos libros, consideramos que en este punto la tradición tiene razón: EE es anterior a EN. Sin entrar en detalles, diversos autores, como Ross, Nuyens, Louis, y Rist, entre otros más, han optado por esta tesis, a pesar de que no siempre sus cronologías propuestas coincidan. 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.³

Por último, una cuestión metodológica respecto de la forma de citar. Dado que tradicionalmente se ha creído que los libros comunes pertenecen a EN, al hacerse una referencia a uno de estos libros, la forma de citación Bekker los remite a EN. Nosotros respetamos los números de paginación y letras de columnas Bekker, pero no la referencia a EN. Por consiguiente, en lugar 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)”. Tres son los motivos. En primer lugar, al tomar partido de que dicho libro común 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 a la lectora y al lector a que recuerden 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.

2. Características

El orden de las características que a continuación se presentarán es arbitrario, dado que el Estagirita en modo alguno las ordenó. No existe ninguna sistematización, porque Aristóteles no tenía por intención escribir un tratado sobre el placer, sino posicionarse ante las demás posturas y, a la vez, refutarlas. Esto es de importancia para el Estagirita, puesto que la comprensión del placer es indispensable para el que filosofa de lo político.

Tampoco existe una sistematicidad en todas las explicaciones, ya que algunas se encuentran dispersas. A diferencia de algunas características del libro X de EN que son breves, pero directas, en el libro VI de EE solamente la primera, tercera, quinta, décima y undécima características lo son. En cambio otras no fueron explicitadas, aunque en una lectura comparativa con el libro X de EN es relativamente fácil notarlas. El problema que acarrea es que se pueden visibilizar, pero no explicar con amplitud, dado que Aristóteles no ofreció materiales con qué trabajar desde el mismo libro VI de EE. Todas estas, a saber, la sexta, séptima, octava, novena y duodécima características, serán tratadas posteriormente en el libro X de EN. Otras, por su parte, requirieron una fuerte reconstrucción, porque Aristóteles las menciona pero no las precisó, pues se refiere a ellas de manera muy fragmentaria a lo largo del libro VI. Estas son la segunda y cuarta características.

Su ordenación en el presente trabajo claramente no responde a la descripción de aquellas. Hemos seguido un criterio que responde a la objetividad o no de los placeres. Es decir, cuáles de las doce características se pueden afirmar relativamente a ciertos placeres, mientras cuáles a cualquier placer independientemente de sus características relativas. De esta manera tenemos que la primera y segunda características solamente se dicen de unos placeres. Trataremos de relacionarlas, siempre y cuando el material textual lo permita, ya que Aristóteles no las relacionó. Entretanto, todo placer posee las características que van de la quinta hasta la duodécima. La tercera y cuarta características están en una suerte de punto intermedio, puesto que son objetivas, pero tienen un elemento relativo: no se dicen sin más de cualquier placer, sino en cierta manera.

Asimismo, cabe señalar que las primeras cuatro características comparten un inconveniente. El problema de definir las no solo yace en su carácter relativo, sino también en que el Estagirita se preocupó más de ejemplificarlas que de definir las, por lo que parece que a veces despliega una especie de fenomenología del placer o una catalogación de placeres concretos, que dificulta más su caracterización, porque utiliza a ratos los mismos ejemplos. En lo que concierne a la segunda y cuarta características que requirieron una fuerte reconstrucción por su fragmentariedad altamente dispersa, hace que ciertas partes del libro VI de EE sean caóticas.

Finalmente, como una suerte de *bonus*, en la medida de lo posible, mostraremos cómo algunas de las características comunes son retomadas en el libro X de EN. Aunque no se realizará una comparación exhaustiva, puesto que no es nuestro objetivo. Solamente se harán unos apuntamientos para comprender mejor el desarrollo de aquellas.

2.1 Primera característica

En EE VI (EN VII), 7, 1150a 16-17, asevera que “algunos placeres son necesarios y otros no, aunque hasta cierto punto”. Esta aseveración parece deducirse –“parece” puesto que Aristóteles no la explicitó– de EE VI (EN VIII), 4, 1147b 23-31, cuando señala lo siguiente:

[D]e las cosas que producen placer, unas son necesarias, mientras que otras son escogidas por sí mismas, pero susceptibles de exceso; las necesarias son corporales (llamo así a la relacionadas con el alimento y con las relaciones sexuales y otras necesidades corporales que están en relación con la intemperancia y la moderación); las otras no son necesarias, pero sí apetecibles por sí mismas (por ejemplo, la victoria (νίκη), el honor (τιμή), la riqueza (πλοῦτος), y los bienes y placeres de esta clase).

Si las cosas necesarias producen placer, no puede ser cualquier tipo de placer. Es lógico asumir que producen un placer necesario. Lo mismo puede decirse de las cosas no necesarias que producen placer: el placer que se deriva de estas tendrá que ser no necesario.

Iniciemos con los placeres del primer tipo. ¿A qué se refiere el Estagirita cuando dice un placer necesario? En la línea 25 asevera que las cosas necesarias que producen placer son corporales. Esto nos conduce a afirmar que los placeres necesarios son aquellos que *surgen de lo corporal*. De los ejemplos que cita, los dos más llamativos e idóneos, según nuestro criterio, son los placeres que son producidos por las comidas y las relaciones sexuales. Sin duda alguna puede notarse cómo enfatiza el origen corporal de los placeres corporales. No obstante, no puede afirmarse que los placeres necesarios sean corporales. Es importante tener esto en cuenta porque el mismo Aristóteles en cuatro ocasiones se refiere a estos placeres como “placeres corporales” (EE I, 4, 1215b 5; EE VI (EN VII), 6, 1149b 26; 9, 1151b 23; 13, 1153b 34). Como explicaremos más adelante, ningún placer es material (cf. sexta característica) –y por ende corporal–, puesto que lo material supone una γένεσις (cf. cuarta característica).

Lo que ahora interesa es remarcar que ciertos placeres son necesarios porque son producidos por acciones corporales. El que se haya referido de esa manera a los placeres sin duda tuvo que haber sido un “desliz”, por cuanto genera confusión. Pero en modo alguno ha de suponerse que los placeres son corporales. Por el contrario, parece que utiliza “placeres corporales” como categoría para englobar todos los placeres que son

producidos por acciones corporales, y distinguirlos de aquellos placeres que son “ἐνέργειαι del teorizar” (EE VI (EN VII), 12, 1153a 1).⁴

Aclarado lo anterior, ¿qué es lo que los hace necesarios? De acuerdo con el capítulo 5 del libro V de la *Metafísica* –relativamente contemporáneo de EE, una de las acepciones de ‘necesario’ es ‘lo que no puede ser de otro modo que como es’ (1015a 34). Si suponemos que Aristóteles estaba entendiendo ‘necesario’ de esta manera, tenemos que dicha cualidad no puede dejar de ser. Estos placeres no pueden ser de otro modo. La razón estaría en que están ligados indiscutiblemente al existir mismo del hombre, puesto que son producidos por acciones corporales. Es interesante notar esto, debido a que nos permite afirmar lo que está implícito, a saber, que no hay hombre cuya naturaleza esté “libre” de dichos placeres.⁵ La propia existencia del hombre no puede concebirse sin estos placeres.

Empero, según la línea 17 de 1150a, los placeres necesarios son tales hasta cierto punto, lo cual quiere decir que la necesidad que los caracteriza no es forzosa ni continua. Respecto de lo forzoso, si bien estos placeres son necesarios, su necesidad no se entiende en el sentido de que cada vez que se realice *x* acción corporal, inexorablemente tiene que producirse un placer necesario. De ahí que no se siga que siempre tenga que producirse un placer necesario cuando se realiza una acción corporal. En cuanto a lo continuo, ningún placer necesario en sí mismo lo es, ya que al ser la naturaleza del hombre cambiante (EE VI (EN VII), 14, 1154b 20-23),⁶ no pueden prolongarse indefinidamente (cf. cuarta característica). Cada placer se acaba cuando ha realizado su actualización (cf. undécima característica). Por tanto, lo necesario consiste en su modo de ser que no puede ser de otro modo, no en una continuidad ni en una forzosa producción.

Respecto del segundo tipo de placeres, son placeres dispensables y se escogen por sí mismos. Son dispensables, puesto que al no ser producidos por acciones corporales, no poseen en sí mismos una necesidad incondicional. Dado que no están sujetos a acciones corporales, tampoco están constreñidos a ser escogidos en aras de una necesidad corporal. De ahí que puedan ser escogidos por sí mismos, por ejemplo, la victoria

por la victoria, el honor por el honor y la riqueza por la riqueza. Sin embargo, esto no siempre tiene que ser así. De acuerdo con la línea 17 de 1150a, los placeres no necesarios lo son hasta cierto punto. Es decir, estos placeres si bien no son producidos por acciones corporales, pueden en ciertas circunstancias convertirse en necesarios. Aunque Aristóteles no lo explicita, puede tomarse a la riqueza como ejemplo: el placer de la riqueza se escoge por sí mismo, pero esta puede ser necesaria para obtener otros placeres. Lo mismo puede decirse del placer del honor, que puede ser necesario para obtener determinados placeres que no son accesibles si no se cuenta con honor. Y también de la victoria, y otros placeres no necesarios. Por paradójico que suene, los placeres no necesarios pueden ser necesarios, pero solamente en un sentido relativo.

El problema que el Estagirita nota respecto de los placeres no necesarios es que “son susceptibles de exceso” (línea 25 de 1147b), ya que considera que “los excesos son malos y deben evitarse” (EE VI (EN VII), 4, 1148b 4), por cuanto el exceso o moderación acarrea la determinación del carácter (ἦθος) (EE II, 4, 1221b 33-34). Por ejemplo, no hay problema en que un hombre que sienta placer se afane por el honor, o por sus hijos o padres, sino en que se exceda (EE VI (EN VII), 4, 1148a 30-33).

2.2 Segunda característica

De acuerdo con el Estagirita (EE VI (EN VII), 4, 1148a 23-25), hay algunos placeres que son excelentes (καλοί) y buenos (σπουδαίοι),⁷ y otros “contrarios a estos”. Entre ambos están los intermedios. El inconveniente con la clasificación es que es muy laxa, puesto que el Estagirita no ofrece definiciones sobre qué deba entenderse por que algo sea excelente y bueno, ni mucho menos de los placeres contrarios. Qué deba entenderse queda implícito en los múltiples ejemplos que ofrece a lo largo del libro.

Iniciemos con los “contrarios”. El Estagirita no nos dice exactamente cuáles placeres son “contrarios”, pero sí nos dice en EE VI (EN VII), 12, 1152b 29, que existen algunos placeres que son “simplemente malos (ἀπλῶς φαῦλαι)”.⁸ Por

contraposición, no queda más que asumir que los placeres malos son los “contrarios” a los que se refería en EE VI (EN VII), 4, 1148a 23-25.

–*Placeres malos*. Indica, en primer lugar, que a pesar de que sean malos sin más, algunos hombres no los consideraran de tal manera; y en segundo lugar, no están fuera de su alcance por ser malos. La maldad intrínseca de dichos placeres no es un limitante para optar por ellos: para aquellos hombres que no los consideran malos, habrá placeres que podrán ser elegidos. Aunque no todos podrán ser siempre elegidos. En EE VI (EN VII), 12, 1152b 30, especifica que “otros no serán elegibles para ninguno, excepto en determinadas ocasiones y por breve tiempo, pero no absolutamente”.

Pero cuáles sean estos placeres malos, Aristóteles no lo explicita. A lo largo del libro VI de EE (VII de EN) discute y critica unos placeres que son nocivos, brutales y morbosos. Por lo que señalará más adelante, debe inferirse que están ubicados dentro los malos o “contrarios”. El que sean ubicados en este extremo, nos conduce a replantearnos el concepto de maldad –que tampoco es definido por Aristóteles–: cuando el Estagirita mencionaba que existen placeres que son malos, no parecía aludir a si había o no diferenciaciones cualitativas. Más bien el uso plural parecía denotar una pluralidad cuantitativa. Empero, con la inclusión de los placeres nocivos (βλαβεραί), brutales (θηριώδεις) y enfermizos (νοσηματώδεις), el uso plural deja de ser solamente cuantitativo, convirtiéndose también en cualitativo. Lo que estamos realizando en modo alguno violenta el texto, pues al final de la exposición de estos placeres se notará que todos ellos son malos en contraposición a los placeres nobles y buenos. Por consiguiente, lo que haremos no será más que explicitar lo que Aristóteles nos dejó implícito.

Aclarado lo anterior, tenemos que los placeres “contrarios” son los malos, y los placeres malos a los que hace referencia son los placeres nocivos, brutales y enfermizos. El obstáculo que se nos presenta inmediatamente es que tampoco precisó en la diferenciación de cada uno. En la medida de lo posible trataremos de establecer las diferenciaciones con base en los ejemplos que utiliza.

La brutalidad es una expresión ultrajante que se aplica cuando la maldad sobrepasa los límites humanos (cf. EE VI (EN VII), 1, 1145a 32-33). Si entendemos los placeres brutales de esta manera, tenemos que son placeres obtenidos de excesos⁹ tremendamente desmedidos del límite dado por la naturaleza, como el canibalismo y comer carne cruda (cf. EE VI (EN VII), 1148b 19-24).¹⁰ Los placeres enfermizos, por su parte, no llegan a tal nivel. Tipos de estos son el “arrancarse los cabellos, o morderse las uñas, o comer carbón y tierra, o las relaciones homosexuales”¹¹ (EE VI (EN VII), 5, 1148b 27-29). Se pueden deber a alguna enfermedad, a locura o a costumbre (ἔθος). Sea cual sea su causa, son enfermizos porque están fuera de lo común, socialmente hablando. Por último, los placeres nocivos son aquellos que dañan al sujeto, a pesar de que sean agradables, pero del tipo “no por naturaleza”, como se verá en la tercera característica. Aún cuando sean agradables, el Estagirita los rechaza debido a que son malos (cf. EE VI (EN VII), 14, 1154b 5).

—¿Son los placeres malos necesarios o no necesarios? Antes que todo tenemos que señalar que la aplicación de la clasificación de placeres necesarios y no necesarios a los placeres malos no fue llevada a cabo por el Estagirita. Adelantamos desde ya que es una cuestión que permanecerá abierta, puesto que pueden ofrecerse dos respuestas plausibles. La primera opta por considerar que es una anomalía, debido a que los placeres malos son tanto necesarios como no necesarios; mientras que la segunda considera que son no necesarios.

Primera respuesta: anomalía. Los placeres malos son una anomalía, dado que encajan en los dos tipos a la vez. Son necesarios porque son producidos por acciones corporales, a saber, enfermedades (νόσοι), o locura (μανία) o naturalezas depravadas (μοχθηραι φύσεις). No obstante, son no necesarios porque pudieron haber sido de otro modo. La naturaleza del hombre que produce esta clase de placeres, o bien en algún momento no fue así, o bien pudo no haber sido así. Por ejemplo, el que procura placeres malos a causa de una enfermedad o locura, no siempre estuvo enfermo o loco. En caso de que haya nacido enfermo o loco, pudo no haber nacido de tal forma, ya que no es una necesidad que así haya tenido que ser. El que

se los procura porque su naturaleza es depravada, pudo no haber sido tal. Por tanto, no aplica la definición de la necesidad tomada del libro V de la *Metafísica* (5, 1015a 34). De ahí que sea a la vez un placer no necesario.

Segunda respuesta: no necesarios. Si se excluye el hecho de que los placeres malos son producciones corporales, y se le da todo el peso a la definición de necesidad del libro V de la *Metafísica*, habrá de concluirse que si bien resultan ser necesarios para aquellos hombres que los eligen, debido a su naturaleza (sea enfermiza, loca o depravada), dicha naturaleza pudo no haber sido así. Tales placeres, por tanto, son no necesarios porque no responden a una incondicionalidad, a pesar de que no fueron escogidos por sí mismos en razón de la naturaleza de esa clase de hombres.

Como advertimos, no tenemos criterio para tomar una decisión. Al no haber sido planteada por Aristóteles, desconocemos cuál habría sido su respuesta; o bien, si tan siquiera la habría reconocido como un problema, pues no se puede negar que implícitamente está presente. De ahí que permanezca abierta y sea el lector quien juzgue.

—*Placeres intermedios.* El grave problema que presenta la definición de este tipo de placeres es que Aristóteles no los define. Por tanto, si queremos alguna definición debemos obtenerla por exclusión. Si bien parecerá pueril la respuesta, el Estagirita no nos deja más que suponer lo siguiente: un placer intermedio es aquel cuya naturaleza no se ubica en ninguno de los extremos.

A pesar de que no dé una definición, ofrece tres ejemplos: el honor (τιμή), la ganancia (κέρδος) y la victoria (vίκη) (EE VI (EN VII), 4, 1148a 26), los cuales no son intrínsecamente malos y son naturalmente apetecibles (EE VI (EN VII), 4, 1148b 2-4). En el caso de estos tres placeres, el problema que acarrear es que son susceptibles de exceso, y para Aristóteles “los excesos son malos y deben de evitarse” (EE VI (EN VII), 4, 1148b 4). Por tanto, la cuestión para el Estagirita no estaría en que alguien se afane por el honor, o por sus hijos o padres, sino en que se excedan (EE VI (EN VII), 4, 1148a 32-33). Con estos tres placeres puede verse que no se ubican en el extremo “contrario”, pero solo porque sean naturalmente apetecibles no los coloca en el otro

extremo. Consiguientemente, puede notarse su lugar intermedio.

Estos tres placeres resultan interesantes, porque con ellos puede afirmarse que entre los placeres intermedios están *algunos* placeres no necesarios. Como se mostró en la primera característica, dichos placeres son producidos por cosas no necesarias. Es importante no generalizar que todos los placeres intermedios son placeres no necesarios. Más adelante se verá que hay otros placeres de este tipo que no encajan con la definición de placer intermedio.

También es plausible suponer que los placeres vergonzosos (αἰσχραῖ) se ubicarían aquí, debido a que no son buenos porque son objeto de censura (cf. EE VI (EN VII), 11, 1152b 21). Pero el que sean objeto de censura no los convierte *ipso facto* en malos, por lo que no se les puede ubicar sin más en el extremo anterior. Por el contrario, debe considerarse qué pesa más: ¿la maldad o lo vergonzoso? Por ejemplo, en el caso de los placeres brutales, enfermizos y nocivos, además de ser malos, no cabe duda de que son vergonzosos. Pero ya que es la maldad lo que los caracteriza no se les puede ubicar como intermedios.

–*Placeres excelentes* (καλοῖ) y *buenos* (σπουδαῖοι). Debido igualmente a la falta de especificidad, conjeturamos que los placeres excelentes y buenos son sencillamente todos aquellos que no son vergonzosos ni fuera de lo común, y lo más importante, que no son malos. Al ser excelentes y buenos, tienen que ser bellos, honrosos, importantes y dignos de atención, ya que han de estar lo más “por encima” posible de los placeres intermedios y, en especial, de los más bajos y viles. De los varios placeres que menciona a lo largo del libro VI de EE (VII de EN), los únicos que encajan con esta definición son “las ἐνέργειαι del teorizar”¹² (αἱ τοῦ θεωρεῖν ἐνέργειαι) (EE VI (EN VII), 12, 1153a 1).

Además, si tomamos en consideración la primera característica, podría afirmarse que los placeres excelentes y buenos no son placeres necesarios, dado que no se vinculan con lo corporal, sino con lo más “elevado”. Pues, ¿qué hay de excelente y bueno en el placer que es producto de la comida o de las relaciones sexuales? Si bien no son vergonzosos ni fuera de lo común ni malos, no parecen ser dignos de atención ni

bellos. Entonces, ¿acaso puede decirse que son placeres no necesarios? Por lo que mencionamos en los placeres intermedios, no puede tratarse de todos los placeres no necesarios: algunos como las ἐνέργειαι del teorizar sin duda alguna son no necesarias, puesto que no son producidas por acciones corporales; pero hay también otros placeres no necesarios –digamos– como tirar piedras, que en modo alguno constituyen excelencia ni mucho menos bondad. Como puede notarse, la definición de estos placeres no es fácil, pero se hace relativamente comprensible si se les compara con los placeres que les son sus contrarios.

–*Censura de placeres intermedios y excelentes y buenos según el uso excesivo*. El Estagirita señala que los hombres no son censurados por experimentarlos, por apetecerlos o amarlos, “sino por hacerlo de cierta manera y en exceso” (EE VI (EN VII), 4, 1148a 28). Esto se debe a que el exceso o moderación acarrea la determinación del carácter (ἦθος). El carácter se torna bueno (σπουδαῖος) o malo (φάυλος) “por el hecho de buscar o evitar ciertos placeres y dolores” (EE II, 4, 1221b 33-34).

Si estamos en lo correcto al incluir los placeres vergonzosos (no malos) entre los intermedios, debemos realizar unas aclaraciones que no se encuentran en el texto del Estagirita y que nos atañen. En EE VI (VII), 4, 1148a 27-28, vimos que destaca que un hombre no es censurado por experimentar, apetecer o amar un placer de esta clase, sino en la medida en que se exceda y por cómo lo haga. En el caso de estos placeres, no hay duda de que son objeto de censura (EE VI (EN VII), 11, 1152b 21), pero de ahí no se sigue que el carácter de quién los elija se tornará malo, o todavía peor, brutal o enfermizo. Según lo que hemos señalado, la cuestión yace en el exceso y en la manera de llevarlo a cabo: si ese hombre se controla, ciertamente no tendrá un carácter bueno (como el del hombre moderado), puesto que no ha elegido placeres excelentes y buenos. Pero tampoco será malo, a menos de que se exceda.

–*Censura de placeres malos*. Si bien Aristóteles no ignora la existencia de estos placeres, como tampoco pretende desconocer que existen hombres que no los consideran malos (EE VI (EN VII), 12, 1152b 29-30), no se requiere evidencia textual para notar su desprecio hacia esta clase de

placeres. Podría decirse que el Estagirita los censuraría por su mala naturaleza, y que el rechazo aumentaría conforme son excedidos. Por tanto, el exceso de los placeres malos es una especie de “plus” de censura sobre su naturaleza, que ya de por sí es censurable.

* * *

Nótese que el inconveniente de la presente clasificación será resuelto en la posterior reflexión en el capítulo 5 del libro X de EN cuando establece el criterio de la pureza (καθαριότης) de los placeres (1175b 36-1176a 3) y al hombre moderado como modelo (1176a 26-30). En líneas generales, los placeres más puros son aquellos que están en la medida de lo posible menos relacionados con lo corporal. Luego divide entre los placeres considerados legítimos y los secundarios y derivados, según son tales para el hombre modelo. Para llevar esto a cabo, el hombre modelo tendrá en cuenta el criterio de la pureza. De esta manera, se ahorra entrar en clasificaciones y en ejemplificaciones de qué sea bueno o malo (y dentro de lo malo: brutal, enfermizo o nocivo). Soluciona, o más bien, omite referirse al asunto mediante una comparación con un hombre modelo y una guía basada en la pureza.

2.3 Tercera característica

En EE VI (EN VII), 13, 1153b 3-4, explicita que “el placer es necesariamente un bien”. Más adelante dirá que si no lo fuese, “el hombre feliz no puede vivir agradablemente” (EE VI (EN VII), 13, 1154a 1-2). En estas últimas líneas, sin lugar a dudas, el Estagirita se está refiriendo a los placeres excelentes y buenos, puesto que a su criterio la preferencia por los placeres malos engendran un mal carácter (EE II, 4, 1221b 33-34). Pero dado que existen placeres malos y hombres que los prefieren, surge la siguiente pregunta: utilizando la diferenciación entre manera simple (ἁπλῶς) y relativa (cf. EE VI (VII), 12, 1152b 27), ¿se está refiriendo al placer como un bien en un sentido simple o relativo, o bien, opta por ambos?

Con base en EE VI (VII), 12, 1152b 26-28, puede afirmarse que el placer es un bien en su acepción simple como relativa, por lo que no obliga a optar por una de las dos. Es simple en cuanto que todos buscan placer, aunque no en cada momento. Pero del que todos busquen placer no se sigue en modo alguno que sea el mismo bien para todos (tanto hombres como animales),¹³ sino que cada uno lo ve según su naturaleza. Es decir, el placer es un bien en su acepción simple porque todos los seres vivos lo buscan.

Pero es un bien relativo precisamente porque cada ser vivo lo busca según su naturaleza y circunstancia. Se pueden citar dos ejemplos que el Estagirita ofrece en lugares distintos. El primero, complementando con la característica anterior, plantea que hay hombres que no ven como malos placeres que efectivamente lo son. Por el contrario, para estos hombres dichos placeres constituyen un bien. El segundo consiste en el caso de la curación: cuando se tiene un dolor, el placer que se obtiene del remedio resulta ser un bien en tales casos (EE VI (EN VII), 13, 1153b 1-3). En ambos ejemplos puede notarse que tales placeres resultan ser un bien, pero solamente por la naturaleza del ser vivo y las circunstancias en que surge.

De esta manera tenemos que la búsqueda general del placer hace que sea un bien simple. Pero cuando se concreta en un cierto placer, ahí debe considerarse como un bien relativo: relativo a la naturaleza del ser vivo como a las circunstancias.

Conviene aclarar que la presente característica en modo alguno ha de derivar en que el placer sea considerado como bien supremo. En EE VI (EN VII), 13, 1153b 30-32, comenta que si bien es cierto que todos los seres (hombres y animales) persiguen el placer, pareciese que en el fondo de la diversidad de los placeres subyace un mismo placer, ya que todas las cosas tienen algo divino por naturaleza. El Estagirita es consciente de que aludir a un placer subyacente a los demás y a algo divino en todas las cosas, es muy tentador para tomarlo como señal de que el placer es el bien supremo (EE VI (EN VII), 13, 1153b 25-27). No obstante, dada la diversidad de placeres, aunado a que “ni la misma naturaleza o disposición es o parece ser la mejor para todos” (EE VI (EN VII), 13, 1153b 29-32), no puede afirmarse que

el placer sea el bien supremo, ya que no existe un solo placer y una sola naturaleza o disposición. Muy distinto sería plantear que “el bien supremo sea un placer, aún cuando algunos placeres sean malos” (EE VI (EN VII), 1153b 7-8).

2.4 Cuarta característica

La presente postula lo obvio: los placeres (ἡδοναί) son agradables (ἡδέα). Aunque no significa que todos lo sean de la misma manera. Según el Estagirita existen tres modos por los cuales un placer es agradable.

–*Agradables, pero no por naturaleza.* Hay placeres que son agradables, pero no por naturaleza. Brevemente nos señala que estos llegan a serlo, ya sea por mutilaciones (πηρώσεις), por costumbres (ἔθη), o por naturalezas depravadas (μοχθηραὶ φύσεις)¹⁴ (EE VI (EN VII), 5, 1148b 17-18). De las mutilaciones no expresa absolutamente nada.¹⁵ Podemos suponer que alguien que ha perdido algún miembro ha de buscar otra(s) manera(s) de obtener el o los placeres que ya no puede. Por costumbre se entiende “numerosos movimientos de un cierto tipo” que “resulta, finalmente, educado para obrar en un sentido” (EE II, 2, 1220b 1-2). Así, pues, un hombre se puede acostumbrar a obtener esta clase de placeres. Por naturalezas depravadas no se refiere a qué ha de entenderse. Puede suponerse que sería como la naturaleza del licencioso que no es posible cambiar, y que además no sigue la recta razón, a pesar de que delibera en orden a obtener sus placeres (cf. EE VI (EN VII), 8, 1150b 29-30); o bien, como la naturaleza del hombre brutal, la cual puede deberse a enfermedades (νόσοι) o mutilaciones (EE VI (EN VII), 1, 1145a 31), o locura (μάνια) (EE VI (EN VII), 5, 1148b 25), o bien por costumbre (EE VI (EN VII), 5 1148b 27, 30).

Si bien el Estagirita no explicitó lo siguiente, puede advertirse que los placeres brutales y enfermizos son de este tipo de placeres agradables. Si atendemos a que la brutalidad se da cuando se traspasa el límite por la naturaleza, tenemos que es una naturaleza depravada, cuyas causas pueden ser enfermedad, locura, mutilaciones o costumbre; causas que están catalogadas

en esta característica como lo que es placer que es agradable, pero no por naturaleza. Lo mismo puede decirse de los placeres enfermizos que pueden deberse igualmente a enfermedad, locura o costumbre. No obstante, debe anotarse que esta clase de placer agradable no engloba sin más a todos los placeres censurables y dañinos. No todas las mutilaciones y costumbres conducen a ello, aunque a veces puede ocurrir.

–*Agradable por accidente.* Existen placeres que son agradables por accidente (cf. EE VI (EN VII), 14, 1154b 17), puesto que no se buscan por lo que sea de agradable por naturaleza, ni mucho menos por su propio τέλος, sino en aras de algo más; o bien, porque simplemente acaece. Del primer tipo, el único ejemplo explícito que ofrece son los placeres que son producto de la curación. La curación además de cumplir con su τέλος, puede causar otro tipo de placer en el paciente. Lo agradable por accidente del placer de la curación resulta ser lo agradable que surge de más, no la curación misma. Podría incluirse la riqueza cuando tiene otra finalidad que ella misma, y la cual resulta agradable. Respecto del segundo tipo, Aristóteles no ofrece ningún ejemplo explícito en alguna otra parte del libro VI de EE (VII de EN). Aún así puede conjeturarse que podría ser algo que simplemente sucedió. Por ejemplo, que se vio u oyó algo sin la intención previa de hacerlo, y resultó agradable.

–*Agradables por naturaleza.* En EE VI (EN VII), 5, 1148b 15-16, plantea que “hay algunas cosas que son agradables (ἡδέα) por naturaleza, y, de estas, algunas lo son simplemente (ἀπλῶς) y otras lo son para ciertos géneros de animales y hombres”, de lo cual podemos deducir que hay placeres que son agradables por naturaleza de manera simple y otros relativos. Pero antes de tratar en qué consiste la simpleza y relatividad, surge una pregunta: ¿a qué se refiere agradable por naturaleza? Hasta casi el final del libro no responderá lo siguiente: “llamo agradable por naturaleza a lo que produce una acción propia de tal naturaleza” (EE VI (EN VII), 14, 1154b 20), es decir, agradable por naturaleza. Solamente de esta respuesta, a lo sumo, podemos obtener que claramente no consiste en ser como los dos modos agradables, pero en sí es tautológica: llamo A lo que produce una acción de naturaleza A.

¿Pero en qué consiste lo agradable por naturaleza? Ante una respuesta tautológica, no nos queda más que recurrir a la conjetura al aplicar la vía de exclusión a los otros dos modos. Por esta vía, tenemos que son placeres que no pueden ser agradables por naturaleza si son por mutilaciones (πηρώσεις), por costumbres (ἔθη), o por naturalezas depravadas (μοχθηραι φύσεις). Y como apuntamos, algunos de los placeres que llegan a serlo por alguna de estas causas, son los que hemos clasificado como placeres malos (φάυλαι), a saber, los placeres nocivos (βλαβεραι), brutales (θηριώδεις) y enfermizos (νοσηματώδεις). Asimismo, lo agradable por naturaleza no puede consistir en ser accidental.

Por lo menos dilucidado en qué no consiste lo agradable por naturaleza, pasemos a la distinción que el Estagirita realiza entre los que son simplemente (ἀπλῶς) agradables y los que son relativos. Respecto de los primeros, son aquellos que son agradables, independientemente de cuál hombre o animal se trate. Si bien Aristóteles no ofrece ningún ejemplo, puede suponerse que se trata de acciones (πρᾶξεις) como comer, beber, tener relaciones sexuales, entre otras. La cuestión para que sean simples, está en entenderlos de una manera general, a saber, sin concretarlos como comer o beber algo en particular o tener relaciones sexuales en ciertas poses.

En cuanto a los relativos, debemos tratar por separado lo agradable para los animales y los hombres. Comencemos con los placeres de los animales, debido a que el Estagirita no comenta nada concreto. Se limita a señalar que los animales también tienen placeres. Sin requerir de evidencia textual, puede afirmarse que lo relativo consiste, por ejemplo, en que a los caballos y perros les es agradable comer, pero no les es agradable comer lo mismo.¹⁷ Aparte de esto, no se puede afirmar más al respecto, o siquiera conjeturar, debido a que Aristóteles no nos ofrece más material con el cual trabajar. La brevedad con que aborda el tema parece deberse a que en el momento no le llamaba la atención.

Pasemos a la relatividad de los placeres de los hombres. Dicha relatividad se debe a que su naturaleza no es simple, sino cambiante: cuando una parte de la naturaleza hace una determinada cosa, contraría otra parte de la naturaleza (EE VI

(EN VII), 14, 1154b 20-23). Cuáles sean dichas partes, omito decirlo, aunque con base en lo que ya había escrito en EE II, 4, 1221b 27-32; y en EE V (EN VI), 1, 1139a 3-11, se refiere a la parte racional e irracional del alma. Estas dos partes provocan que algo no sea siempre agradable a un hombre, ya que “[s]i la naturaleza de alguien fuera simple, la misma acción (πρᾶξις) sería siempre la más agradable” (EE VI (EN VII), 14, 1154b 25).¹⁸ Dependiendo de cuál parte del alma se imponga, y con cuánta intensidad, la naturaleza de cada hombre varía y por consiguiente los placeres que le resulten agradables.

Cabe anotar que lo cambiante de la naturaleza del hombre no debe ser visto como algo negativo, puesto que –citando a Eurípides (*Orestes*, 234)– “el cambio es lo más dulce de todo” (EE VI (EN VII), 14, 1154b 28-29), y que la misma naturaleza (cósmica sublunar)¹⁹ también “tiene necesidad de cambio, ya que la naturaleza no es ni simple ni perfecta” (líneas 30-31). El cambio es connatural al hombre y al mismo cosmos sublunar y, por consiguiente, es lo que produce las variadas y múltiples acciones que resultan placenteras. No obstante, como veremos en la novena característica, no ha de seguirse que el placer sea cambio o movimiento.

El artículo continuará.

Notas

1. Por ahora es una conjetura, la cual no desarrollaremos aquí, ya que demanda la elaboración de otro trabajo, 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]”.
2. Bravo inicia su planteamiento en el libro X de EN para subordinarlo al que él considera Libro VII de EN; González y Martos Montiel empiezan su recorrido en el “Libro VII de EN” y terminan

mostrando cómo el libro X de EN no es más que una clarificación de cuestiones que no quedaron bien resueltas en el “Libro VII”; Broadie y Rowe, en su comentario, están conscientes de que *parece* haber dos versiones del placer, pero al final tratan de resolver la supuesta apariencia al expresar que de ambos libros se deriva un solo tratamiento; y Pakaluk considera que si bien son dos tratamientos que no fueron bien unidos en la composición final de EN, la lógica argumentativa de todo EN hace que sean tomados como dos caras de una misma moneda, en la que en el libro X Aristóteles está interesado en mostrar cómo el placer funciona, mientras que en el “libro VII” en explicar qué es.

3. Para realizar esta afirmación, nos basamos en un cuadro sinóptico elaborado por Mesquita (2005, 575-586) ordenado en tres columnas en dónde señala la obra, 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.
4. En la segunda característica trataremos de explicar qué son “las *ἐνέργειαι* del teorizar”.
5. En EN X, 4, 1175^a 16-18, hará una breve mención de la importancia de placer en la vida. Si bien no se refiere a placeres necesarios, dirá que no se puede obviar o negar la necesidad de los placeres en la vida, puesto que son indispensables.
6. Tampoco se sigue que al ser la naturaleza del hombre cambiante, el placer sea un cambio o movimiento, tal como se verá en la novena característica.
7. Ambos términos son de difícil traducción, dada la larga tradición poética como también por causa de su polisemia. Para poder comprender su significado en el presente libro, optamos por iniciar con los placeres “contrarios”, con el afán de que el contraste ayude a delimitar su significado en nuestra lengua. Por ahora ofrecemos un apuntamiento de cada término.

El término *καλός*, además de ser traducible como ‘excelente’, también permite ser vertido como ‘bello’, ‘honroso’, ‘noble’, entre otros. Dado el contexto, consideramos que no se debe escoger un significado en particular, sino que han de tomarse los demás globalmente. Que algo sea *καλός* significa que es excelente, que no se está tratando de cualquier cosa. La excelencia supone la belleza, lo honroso y lo noble; al igual que cada uno de estos significados supone a su vez la excelencia. Pero las relaciones semánticas también se dan entre las mismas significaciones:

lo honroso es excelente y bello, como también noble; lo noble no puede ser tal si no es excelente, bello y honroso. No obstante, para referirnos con facilidad en español a este término, y evitar la molestia de hacer mención de las otras acepciones, hemos elegido ‘excelente’ como traducción. Pero en modo alguno estamos sobreponiéndola a las demás. El lector ha de tener en cuenta que si bien traducimos por ‘excelente’, ha de entenderse en conjunto con los demás significados.

Por su parte, el término *σπουδαίος* conlleva la misma dificultad. Hemos optado por traducir *σπουδαίος* como ‘bueno’, pero ha de tenerse en cuenta que quiere decir algo que es ‘excelente’, ‘importante’ y ‘digno de atención’, por lo que no se trata de cualquier cosa o asunto, sino de algo que llama la atención por su importancia y excelencia. De igual modo, las relaciones semánticas se dan entre los mismos significados, y no estamos sobreponiendo una sobre las demás.

8. Término con cierta polisemia, pero relativamente más fácil de precisar que *καλός* y *σπουδαίος*. Da a entender algo que es efectivamente malo, es decir ‘vil’, ‘sin valor’, ‘inferior’ y ‘bajo’. Igualmente que con los términos anteriores, escogimos una acepción para facilitar su traducción, pero sin sobreponerla a las demás, por lo que han de tenerse en cuenta los demás significados en conjunto.
9. En lo que concierne al exceso, se explicará más adelante.
10. La lista incluye otras brutalidades como la mujer que se percata olfativamente de mujeres embarazadas para comerse sus niños, o bien, el festín de comer niños. Por la forma en que está redactado el texto, son noticias que le llegaron en algún momento a Aristóteles, pero que jamás ¿quiso o pudo confirmar? De la primera simplemente expresa “se dice”, sin especificar algún lugar o pueblo; mientras que de la segunda nos dice que es algo “que se cuenta de Fálaris”, un tirano agrigentino. Respecto de comer carne cruda o humana, cuenta que lo llevan a cabo unos pueblos salvajes del Ponto.
11. Resulta altamente notorio el rechazo de parte de Aristóteles, dado que las relaciones homosexuales no eran un tema tabú en la Grecia antigua. Como mera ejemplificación, piénsese en modelos homosexuales culturales (como Aquiles y Patroclo en la *Iliada*) o filosóficos de corte platónico (como Sócrates y Fedro), o en parejas reales como Alejandro y Hefaeftion como narra Plutarco. Ante este “nadar contra corriente”, Aristóteles omite

expresar por qué las relaciones homosexuales son enfermizas.

En un libro muy posterior, la *Política*, I, encontramos un rechazo implícito, pero no enmarcado en el tema de lo enfermizo. En 1252a 26-30 (capítulo 1) dirá que “[e]s necesario que se emparejen los que no pueden existir uno sin el otro, como la hembra y el macho con vistas a la generación (y esto no por una decisión, sino como en los demás animales y plantas; es natural la tendencia a dejar tras sí otro ser semejante a uno mismo)”. El rechazo, en el primer libro de la *Política*, se deberá simplemente a porque es *contra naturam*. Aquí no parece importar si es enfermizo o socialmente aceptable, sino que no está acorde con la necesidad de que los seres de sexo opuesto se emparejen y con la tendencia natural de procrear.

Sin entrar en detalles, puede notarse que el concepto de naturaleza es un mecanismo que el Estagirita utiliza –consciente o inconscientemente– para fundamentar aquellas posturas políticas que considera adecuadas, restándoles de esta manera valor a las otras. Si tenemos razón y lo aplicamos al rechazo de la homosexualidad en la *Política*, la homosexualidad sería un modo de vida sexual que no le conviene a la πόλις, por lo que la convierte –una vez más: consciente o inconscientemente– en *contra naturam*.

No obstante, resultaría difícil aplicar tal “rechazo político” al libro VI de EN (VII de EN), puesto que lo enfermizo está enmarcado dentro de los placeres que son naturalmente malos. Aristóteles no los excluye porque sean *contra naturam*, ya que indudablemente ha señalado lo contrario. Aquí, el Estagirita, como se verá más adelante, los desprecia por ser de esa naturaleza, no porque estén en contra de LA naturaleza. Sin embargo, el presente libro no nos ofrece ayuda alguna para clarificar por qué considera las relaciones homosexuales como enfermizas, cuando la cultura griega antigua las avalaba.

Así, pues, estamos ante un problema que se nos escapa de las manos. No sabemos por qué consideraba las relaciones homosexuales enfermizas, a pesar de ser socialmente aceptables y, por definición, naturales, aunque sean malas. De lo que hemos comentado en esta nota, podemos solamente inferir que Aristóteles mantendrá un rechazo hacia estas relaciones. En el libro VI de EE (VII de EN) el Estagirita no justifica por qué las considera enfermizas, mientras que en el libro I de la *Política* ofrecerá como respuesta –claramente con fines políticos para fundamentar el

tipo de πόλις que cree adecuada– que son *contra naturam*.

12. No queda claro qué ha de entenderse por las ἐνέργειαι del teorizar, especialmente porque en diversos libros de EE utiliza la sustantivación de ‘θεωρεῖν’, a saber, ‘θεωρία’, con distintas acepciones: ‘conocimiento’ (I, 4, 1215b 2,13), como mera ‘visión’ (III, 2, 1231a 2), ‘investigación’ (VI (VII de EN), 3, 1146b 13), ‘estudio’ (VII, 2, 1237a 24 / 12, 1245a 22) y ‘admiración’ (cf. VIII, 3, 1249b 17). Aunado a esto, tenemos que en EE V (EN VI), 10, 1143a 1 se refiere al entendimiento (συνετός) y al buen entendimiento (εὐσύνετος), como también al pensamiento (διάνοια) en EE II, 8, 1224a 6 y EE VI (EN VII), 2, 1146 a 25, entre otros. Nos parece que más que aludir a una acepción, Aristóteles está utilizando el término como categoría que engloba, por lo menos, las tres ἐνέργειαι listadas (entendimiento, buen entendimiento y pensamiento).
13. En el presente libro, Aristóteles no se refiere a si los animales, dentro de cada especie, comparten o no los mismos placeres. Esta es una cuestión que tratará en el libro X de EN y en algunas partes de los tratados biológicos.
14. La segunda y tercera razones no están radicalmente separadas, como se notará en su debido momento.
15. Si se desease una definición, puede recurrirse a la que ofrece en el capítulo 27 del libro V de la *Metafísica* (1024 a 11-28). Solo ha de tenerse en cuenta que mientras en EN utiliza ‘πῆρῳσις’, en la *Metafísica* aparece la palabra ‘κολοβόν’. Dadas la acepciones que da en la *Metafísica* y el contexto de EN, parece tratarse de sinónimos.
16. En la décima característica analizaremos por qué el placer es un τέλος.
17. En el capítulo 5 del libro X (específicamente EN 1176a 3-10) reflexionará “que los placeres dentro de cada especie [animal] no difieren”. Por ejemplo, todos los caballos comparten el mismo placer que les es agradable, pero no necesariamente con otra especie. Debe tenerse en cuenta que esta reflexión es dada por Aristóteles mínimo 10 años después de haber escrito EE, por lo que no hay seguridad plena de si esa ya era su respuesta, o si por lo menos ya tenía un breve esbozo de lo que escribiría posteriormente en EN. Además, para comprender esta reflexión debe estudiarse en conjunto con los tratados biológicos –los cuales están muy cercanos a EN, por lo que son igualmente posteriores a EE–, en especial con los siguientes: *De partibus animalium* I, 1, 641b 9-10, *Historia*

animalium V, 2, 539a 20-21, y *Motu animalium*, capítulo 6, 701a 5.

18. En las líneas siguientes (26-28) señala que el único ser cuya naturaleza no es cambiante es el-dios (ó θεός), por lo que “se goza siempre en un solo placer y simple”. Para el Estagirita, es la inmovilidad de la naturaleza (divina) donde reside más el placer. Con este argumento de la inmovilidad, como señala Bravo (2009, 129), Aristóteles justifica la superioridad del placer divino ante los placeres de los hombres. Fuera de esto, el Estagirita omite referirse más al tema de el-dios y su placer, ya que no era un asunto que le preocupase en el momento. Nótese que la única mención del tema está a solo 6 líneas de terminar el libro VI de EE (VII de EN).

No obstante, hay autores, como González (1991), que insisten en tomar mano del libro XII de la *Metafísica* para añadir o redondear de la mejor manera el brevísimo comentario del Estagirita. Nos parece una línea de trabajo válida si se desea ahondar específicamente en el tema de el-dios y su placer, y considerando la totalidad del *corpus aristotelicum*. Nos hemos apartado de esta línea de trabajo debido a que no estamos interesados en estudiar el tema de esa manera. Nos concierne únicamente el libro VI de EE (VII de EN). Además, consideramos que a pesar de la brevedad con que lo expone, es claro y conciso.

19. Es plausible afirmar que para el momento en que estaba escribiendo EE, ya tenía en consideración

las distinciones entre el cosmos supralunar y el cosmos sublunar. Tales consideraciones se encuentran mejor esbozadas en los libros de *Del Cielo*: en los libros I y II trata de los cuerpos celestiales; mientras que en los libros III y IV de los cuerpos sublunares. Basándonos en el cuadro sinóptico de Mesquita (2005, 575-586), *Del Cielo* es apenas previo a EE o contemporáneo de esta obra. Por su parte, en la *Física*, particularmente el libro VIII, también hay comentarios al respecto. E igualmente en el libro XII de la *Metafísica*, el cual es contemporáneo de EE.

(*) **Andrés Solano Fallas** (sadsunsea@gmail.com). Bachiller y licenciado en Filosofía por la Universidad de Costa Rica; bachiller en Teología por el convenio Universidad Nacional-Universidad Estatal a Distancia (de Costa Rica) y estudiante del Programa de Postgrado en Filosofía (Universidad de Costa Rica). Se desempeña profesionalmente como profesor de Filosofía e investigador en la Sede Regional del Pacífico (Universidad de Costa Rica).

Recibido: el miércoles 30 de julio de 2014.

Aprobado: el viernes 16 de enero de 2014.

