

# EL PLACER EN ARISTÓTELES

Silvio Juan Maresca

Lo primero que llama la atención al abordar el estudio del placer en Aristóteles es la poca extensión consagrada al tema dentro de su inmensa obra, en contraste con el elevado rango ontológico que le asigna. En efecto, aunque abundan las referencias al placer, su tratamiento explícito se reduce casi a los capítulos 11 al 14 del libro VII y 1 al 5 del libro X de la *Ética a Nicomaco*.<sup>1</sup> Se establece así un curioso paralelismo, para nada circunstancial como veremos, con la teología, que a pesar de su extraordinaria importancia ocupa apenas un libro de la *Metafísica*.<sup>2</sup>

Comenzaremos analizando los capítulos mencionados del libro VII, a todas luces una redacción más antigua de lo que en forma más elaborada aparece en el libro X.<sup>3</sup>

Desde las primeras palabras de Aristóteles saltan a la vista dos notas intrínsecamente ligadas, que subtenderán toda su exposición: la insistencia en la "semilla de verdad" que alberga la opinión común y la ostensible repugnancia hacia las tesis condenatorias del placer. La idea de que la opinión corriente pocas veces se equivoca en lo esencial, que en ella habita un saber, es constante en Aristóteles y marca una tendencia fuertemente antiplatónica. De ello no ha de inferirse que tal saber no necesite ser despejado y aclarado. Dice Aristóteles: "(...) la mayoría de los hombres afirman que la felicidad (*tèn eudaimonían*) implica el placer y por eso designan al hombre feliz (*tòn makárimon*) con un nombre derivado del verbo gozar (*chaírein*)." (1152b 6-8)

Tanto en el libro VII como en el X de la *Ética a Nicomaco*, Aristóteles dirigirá sus principales ataques contra la interpretación excesivamente ascética del platonismo, personificada por Espeusipo, antes que contra su maestro Platón. La diferencia es que en el libro X Aristóteles mostrará además una abierta simpatía hacia el hedonismo de Eudoxo, aunque en definitiva tampoco concuerde con él. No es cosa, al modo de Eudoxo, de

---

<sup>1</sup> Cf. J. Tricot en Aristote, *Ethique a Nicomaque*, Paris 1967, Deuxième édition, p. 363, nota 1.

<sup>2</sup> Una interpretación consistente de los motivos se hallará en P. Aubenque, *El problema del ser en Aristóteles*, trad. cast. Vidal Peña, Madrid 1974, esp. pp. 25-68.

<sup>3</sup> J. Tricot, *op. cit.*, p. 363, nota 1.

limitarse a expresar en proposiciones más o menos claras los supuestos del sentido común sino de inscribirlos en un orden metafísico inaccesible para el opinar corriente.

Evocando a Kant, tan aristotélico como platónico es Hegel, podríamos decir que siguiendo análogo proceder que el filósofo crítico, Aristóteles se dedica en un primer tiempo a objetar sistemáticamente las tesis *filosóficas* sobre el placer para luego, en un segundo tiempo, restituidos los derechos del sentido común, otorgar a éste, sin contradecirlo, su auténtica significación, su insospechada profundidad metafísica.

Tres son las tesis filosóficas sobre el placer que Aristóteles somete a examen crítico en el libro VII. La extensión dedicada al análisis de cada una de ellas será directamente proporcional al énfasis antihedonista que contenga, es decir, cuanto más antihedonista la tesis más circunstanciada y minuciosa será también la refutación. La primera (I), la más dura (Espeusipo), sostiene que "ningún placer es un bien" (1152b 9). La segunda (II), fácilmente adjudicable al Platón del *Filebo*, afirma que algunos placeres son buenos pero la mayoría, malos (1152b 10-11). Por fin, una tercera (III) asevera que "aun cuando todos los placeres sean un bien, no es posible (...) que el bien supremo (*tò áriston*) consista en placer" (1152b 11-12).<sup>4</sup>

Los argumentos que Espeusipo (y la Academia) proponen para defender que "ningún placer es un bien" se cuentan en número de seis: (1) "todo placer es un proceso perceptible hacia un estado natural (*pâsa hedoné génesis esten eis phýsin aistheté*) y ningún proceso es de la misma naturaleza que los fines" (1152b 13-14); (2) "el hombre morigerado (*sophrón*) rehuye los placeres" (1152b 15); (3) "el prudente (*phrónimos*) persigue el estar libre de dolor, no el placer" (1152b 15-16); (4) "los placeres son un obstáculo para el pensamiento (*phroneîn*), y tanto mayor cuanto mayor es el goce, como cuando se trata del placer sexual (*tôn aphrodisión*)" (1152b 16-18); (5) "no hay arte (*téchne*) alguno del placer y todo bien es obra de un arte" (1152b 19); (6) "los niños y los animales persiguen los placeres" (1152b 20).

---

<sup>4</sup> Según Tricot (*op. cit.*, p. 364, nota 5) esta última tesis expresaría la opinión del mismo Aristóteles. No lo creo porque poco más adelante Aristóteles, en el marco de un inventario de las opiniones filosóficas que se aducen para defender las tesis propuestas, dice "(...) que el bien supremo no es el placer, lo demuestra que el placer no es fin (*télos*) sino devenir (*génesis*)" (1152b 22-23). Es obvio, como veremos, que esta opinión se ubica en las antípodas del pensamiento de Aristóteles sobre la naturaleza del placer. Caso que para Aristóteles el placer no sea bien supremo, las razones serán otras, nunca ésta.

Los tres primeros argumentos que Aristóteles esgrime contra la tesis de Espeusipo apuntan a herir su corazón metafísico, visible en el primer argumento de los partidarios de que "ningún placer es un bien". En efecto, el supuesto fundamental de Espeusipo y los suyos es que el placer es *génesis, devenir, movimiento*; contrariamente a ello, dicen, el bien es fin. Así, tanto desde el punto de vista metafísico como ético, Espeusipo retorna a un platonismo elemental, prehistoria del *Filebo*, donde Platón se había esforzado por aproximar *génesis* y *ousía*, acuñando la sorprendente fórmula de la "*génesin eis ousían*". Empero, la refutación aristotélica no seguirá el camino trazado por el viejo Platón; por el contrario, acentuando aún más, si cabe, la rígida escisión entre devenir y fin, adjudicará en cambio el placer al reino de los fines, sustrayéndolo al mundo del devenir. Sin embargo, desde el punto de vista ético, se reconquista en Aristóteles en forma potenciada por una vía alternativa, lo que se había ganado en el *Filebo* y perdido de nuevo con Espeusipo, o sea, la posibilidad de una conciliación entre placer y bien.

Los tres primeros argumentos de Aristóteles contra Espeusipo siguen un rumbo ascendente, destinado a negarle al placer el carácter de génesis, de movimiento. El primero de ellos se basa en la multivocidad del bien, admitida por el viejo Platón y aparentemente ignorada por Espeusipo, y no discute todavía el error de la teoría del placer-génesis. Forma parte de la multivocidad del bien<sup>5</sup> -y del mal-, tener un sentido absoluto (*haplós*) y uno relativo (*tiní*). Lo mismo sucederá pues con todo lo que llamamos "bueno", sean naturalezas (*phýseis*), disposiciones (*héxeis*) o también movimientos y procesos (*kinéseis, genéseis*) "El placer-génesis no será pues intrínsecamente malvado, sino que habrá placeres buenos y malos *haplós*, placeres buenos y malos *tiní, poté*, etc."<sup>6</sup>

El segundo argumento de Aristóteles no se endereza únicamente contra Espeusipo; también hace blanco en uno de los motivos más sólidos que creía disponer Platón para hermanar placer y dolor e incluirlos así en el género de lo *ápeiron*, con todas las consecuencias que de allí se desprenden. Se trata de una nueva interpretación de la antigua y paradigmática teoría "fisiológica" de la descomposición y recomposición, de la carencia y la repleción, cuya lectura por cuenta del deseo en términos de vacío y lleno volverá al

---

<sup>5</sup> EN, 1096a 23-34.

<sup>6</sup> J. Tricot, *op.cit.*, pp. 366-367, nota 5.

placer (impuro), según Platón, tan pertinazmente resistente al límite, tan proclive al exceso, hasta el extremo de serle connatural. Según Aristóteles, en cambio, "las actividades que nos restituyen a nuestra disposición natural (*eistèn physikèn héxin*)" son "una actividad (*enérgeia*) del resto indemne de nuestra disposición y naturaleza (*héxeos hai phýseos*)" (1152b 34-36). Los placeres que de allí emanan nada tienen que ver entonces con un *proceso* sino únicamente con el ejercicio de una *actividad*. En otros términos: a propósito de la restauración fisiológica no se registra *esencialmente* proceso alguno, ningún devenir; la parte sana de la naturaleza ejerce la actividad (*enérgeia*) que le es propia y como en cualquier otra ocasión que se realiza una actividad -ya lo veremos- el placer se hace presente. Que en este caso comparezcan el dolor o el deseo no tiene ninguna relevancia pues ni uno ni otro son inherentes al acto que *accidentalmente* cumple un papel reconstitutivo. Que haya placeres sin dolor ni deseo no prueba, como en el *Filebo*, la existencia de un género distinto de placeres, los puros frente a los impuros, sino testimonia que el placer carece de toda relación *esencial* con el dolor o el deseo, vinculándose exclusivamente con la *enérgeia*. En este sentido el placer es siempre puro. "(...) la actividad de los apetitos que procuran esos placeres [los asociados a la restitución de nuestra disposición natural] es una actividad del resto indemne de nuestra disposición y naturaleza, puesto que también hay placeres sin dolor y sin deseo, como los de la contemplación, cuando la naturaleza no necesita nada" (1152b 34 -1153a 2).

Subrepticamente, sin estridencias, es tren de refutar a Espeusipo, el placer ha quedado ligado a la actividad (*enérgeia*). El terreno está listo para presentar el tercer argumento, decisivo, contra Espeusipo; argumento que denuncia el error de éste, causa de la oposición excluyente entre placer y bien, y revela al mismo tiempo el núcleo de la concepción aristotélica del placer. Se pretende, Espeusipo y sus amigos pretenden, que hay algo mejor que el placer ya que el fin es mejor que el proceso. Y por cierto lo es. Pero "(...) los placeres no son ni implican procesos sino actividades (*enérgeiai*) y fin (*télos*)" (1153a 9-11). La afirmación, escueta y simple, horada los cimientos de la tesis ascética y enuncia la esencia del placer. El placer es *enérgeia* y *télos*, por consiguiente no le conviene ninguna de las determinaciones aplicables al movimiento. El placer no pertenece al ámbito de la física ni de la psicología sino de la metafísica, más precisamente, de la teología. Por su

esencia, el placer no es algo primariamente humano, animal o material aunque el hombre "participe" de su naturaleza divina. La concepción aristotélica del placer, lo reitero, es simple, tan simple como imposible de entender sin referirse al pensamiento metafísico tal vez más hondo de Aristóteles: la crucial distinción entre movimiento (*kínesis*) y acto, actividad (*enérgeia*), por desgracia regularmente tergiversada por una tradición escolar empeñada en desdibujarla y malcomprenderla.

No conozco mejor texto para explorar esa distinción, lo cual implica comprender también a fondo cada uno de los términos que la configuran, que *Met.*,  $\theta$ , 6, 1048a 25 - 1048b 37. Allí Aristóteles define ante todo (¿por única vez?) la *enérgeia*: "la existencia plena de la cosa" (*ésti dè enérgeia tò hypárchein tò prâgma*). Luego de algunas consideraciones preliminares Aristóteles entra de lleno en la distinción entre *kínesis* y *enérgeia*. Comienza señalando que "ninguna de las acciones que tienen un término (*péras*) constituye un fin (*télos*)". El fin (*télos*), vale decirlo, es lo único que realiza algo; la actividad del fin (genitivo subjetivo). Aristóteles pone un ejemplo. El fin del movimiento del adelgazar es la flacura pero mientras se adelgaza las partes del cuerpo "están en movimiento en el sentido que no realizan el fin en virtud del cual el movimiento tiene lugar". Por ende, no hay acción (*prâxis*) en sentido propio porque "sólo es acción el proceso al que le es inherente la realización de un fin". E inmediatamente pasa a ilustrarlo, presentándonos la naturaleza de la *enérgeia*. "Por ejemplo [él] ve y ha visto, piensa y ha pensado, entiende y ha entendido (...) vive bien y ha vivido bien, es feliz y ha sido feliz" (*oîon horâ hama <kài héorabe> kài phroneî <kài pephrónene> kài noeî kài nenóeken (...) eû zé kài eû ézeken hama, kài eudaimoneî kài eudaimóneken*). La conjunción del presente y del perfecto revela la naturaleza del acto. Quien ve ha visto, quien piensa ha pensado, y así en los otros casos, no porque lo haya hecho *antes* sino porque la autoafirmación (*enérgeia*) tiene al unísono la estructura temporal de la eternidad y la de la plenitud del acabamiento (ambas cosas marcadas por el perfecto al sobreagregarse al presente). Ver es ya en sí mismo y como lo mismo siempre haber visto, y así para todo lo demás. Aquí no se registra ninguna detención, sí en cambio cuando se adelgaza. Del mismo modo, "[él] no aprende y ha aprendido, ni se cura y se ha curado". En estos casos hablaremos de movimiento (*kínesis*); en los otros de actividad (*enérgeia*). "Todo movimiento es inacabado (*atelés*),

como el adelgazamiento, el aprendizaje, la marcha, la construcción; todos estos son movimientos y, por consiguiente, inacabados, porque al mismo tiempo no camina y ha caminado, ni construye y ha construido, ni se engendra y se ha engendrado, ni se mueve y se ha movido, pues el que mueve es diferente del que ha movido. En cambio, ve y ha visto son simultáneos e idénticos, y también entiende y ha entendido. Llamo actividad a este último proceso y movimiento al anterior".

Movimiento (también génesis<sup>7</sup>) y acto se excluyen recíprocamente, se repelen, son estructuras incompatibles; *no hay pasaje del uno al otro*. Nos confunde aquí, recién lo señalábamos, una tradición escolar tan errónea como pertinaz. El movimiento no es para Aristóteles, como tantas veces se ha repetido sin pensar, el pasaje de la potencia al acto sino el acto de la potencia *en cuanto potencia*. No hay pasaje de la potencia al acto. El movimiento es eternamente acto inacabado (*enérgeia atelés*), jamás culmina por sí mismo en un acto propiamente dicho. Este se da o no se da. El eleatismo domina el panorama.<sup>8</sup>

El devenir como tal no realiza nada, es pura pérdida, puro desgaste. Lo único que se realiza, si cabe decirlo así, es lo real, la *enérgeia*, la *entelécheia*, la actividad del fin (*télos*).

El placer es actividad y fin. No existen, al menos por ese lado, razones válidas para alejarlo del bien y contraponerlo a él. Claro que no faltan quienes como los cirenaicos consideran al placer un bien justamente por creerlo un proceso. Difiere en este caso la valoración del proceso pero la visión sobre la naturaleza del placer es la misma que la de Espeusipo. Sucede que los cirenaicos "piensan (...) que la actividad es un proceso (*enérgeian génesin oiontai éinai*), pero es otra cosa" (1153a 17). En definitiva, y volviendo a Espeusipo: "no es exacto afirmar que el placer es un proceso perceptible (*tò aisthetèn génesin*), sino que debe decirse más bien que es una actividad de la disposición natural

---

<sup>7</sup> J. Tricot, *op.cit.*, p. 492, nota 1. Véase también, p.490, nota 3.

<sup>8</sup> Comenta Aubenque: "Podría pensarse -y es lo que hará el aristotelismo escolar- que el movimiento es la actualización de la potencia, o bien el paso de la potencia al acto. Pero esa sería una definición extrínseca del movimiento, considerado no en sí mismo, sino en su punto de partida y de llegada (...) Paralelamente, eso sería usar las nociones de acto y potencia de manera extrínseca por relación al movimiento, como si la potencia y el acto fuesen los términos entre los cuales se mueve el movimiento (...) El movimiento será, a la postre, definido como el 'acto de lo que está en potencia como tal', es decir, en cuanto que está en potencia (*Fis.* III, 1, 201a 10). El movimiento no es tanto la actualización de la potencia como el acto de la potencia, la potencia en cuanto acto, es decir, en cuanto que su acto es estar en potencia. El movimiento -dice Aristóteles en otro lugar- es un acto imperfecto, *enérgeia atelés* (*Fis.*, III 2, 201b 32; cf. VIII, 5, 257b 8, *Met.*, 0, 6, 1048b

(*energían tês katà phýsin héxeos*) y, en lugar de perceptible, sin trabas (*anempódiston*)" (1153a 13-16).

¿Qué significa esto? Ante todo es claro por lo comentado de *Met.*,  $\theta$ , 6, que si el placer es actividad y fin jamás podría ser un proceso perceptible. Su estatuto es teológico, divino, rasgo común en definitiva a todo cuanto es actividad y fin. Pero sin profundizar todavía en esto observemos que una vez más el pensamiento de Aristóteles "salva los fenómenos": como todo lo que posee la determinación del fin, el placer no sólo es buscado por sí mismo sino que no aspira más que a su autorrealización como tal. El placer sólo quiere gozar de sí; es más, consiste en ello y nada más. Ya lo hemos dicho: lo único que se realiza es el fin, pero no como meta que se alcanza (eso sólo sería movimiento) sino como autorrealización de su puro estar en sí. Más aún, su estar en sí es su autorrealización. Es que el fin es la realidad y la realidad, realización. El placer, como realización del fin (genitivo subjetivo), se limita a ejercerse, a gozar de sí. *Enérgeia* de la disposición natural, el placer es el trazo más entrañable de la *enérgeia*: su libre autorrealización, sin extraños obstáculos ni impedimentos.

Aclarado lo fundamental, los restantes argumentos de Espeusipo son refutados con extrema brevedad. Frente a la afirmación de que "los placeres son un obstáculo para el pensamiento" hay que responder que nunca "es un obstáculo para el pensamiento ni para disposición alguna, el placer que deriva de ella, sino los que le son ajenos" (1153a 22-23). Al contrario, por ser el placer la perfección del acto, perfección de la perfección, si cabe, tal como veremos en el análisis del libro X, el placer potencia el acto. Facilidad esencial del puro recorrerse a sí mismo, "los placeres que resultan de pensar y aprender nos harán pensar y aprender más" (1153a 23-24).

Por ser actividad (*enérgeia*), ningún placer es obra de un arte (*téchne*), -concedido. La *téchne*, huelga decirlo, se inscribe en el registro del movimiento, de ahí su inactividad. Al jugar dentro del campo de la generación, al producir algo otro de sí, la *téchne* está, de suyo, más acá y fuera de toda posibilidad de autorrealización.<sup>9</sup>

---

29), es decir, un acto cuyo acto mismo es no estar nunca del todo en acto" (P. Aubenque, *op. cit.*, pp. 433-434).

<sup>9</sup> Por eso (me veo tentado a agregar, en un brusco retorno al "presente"), una civilización técnica como la nuestra *no realiza nada*, viéndose en cambio obligada a reemplazar en forma cada vez más vertiginosa sus

En cuanto a que "el morigerado (*sóphron*) rehuye los placeres y el hombre prudente (*phrónimon*) persigue una vida sin dolor, y (...) que los niños y los animales persiguen los placeres" (1153a 27-29) nada aporta todo esto a la delimitación de la esencia del placer y a su compatibilidad o incompatibilidad con el bien, sino que remite a temas de continencia, recta razón y otras cuestiones de índole ética, antropológica y zoológica. Aun cuando tenga ribetes de este orden, la cuestión de la esencia del placer y su relación con el bien pertenece, como se dijo, al plano metafísico-teológico.

Es absurdo pensar como Espeusipo que el placer y el dolor son dos males que se oponen por igual al bien, pues una cosa no puede tener más que un contrario.<sup>10</sup> Tan absurdo como lo anterior es creer que placer y dolor son dos géneros del mal.<sup>11</sup> Frente al desvarío de algunos filósofos es preciso reivindicar siempre de nuevo el sentido común: todos reconocen que "el dolor es un mal (*he lýpe kakón*) y que debemos rehuirlo" (1153b 1), por ende, lo que se opone a ello, el placer, es un bien. "Necesariamente, el placer será un bien (*anáanke oún tén hedonèn agathón ênai*)" (1153b 3).

A partir de aquí, liquidado el ascetismo, Aristóteles redobra la apuesta. Las opiniones II y III admitían con mayores (II) o menores (III) restricciones la posibilidad de una articulación entre placer y bien. Recordémoslas: según II algunos placeres son buenos pero la mayoría, malos; según III "aun cuando los placeres sean un bien no es posible (...) que el bien supremo consista en placer".

Colocándose en una postura extrema, Aristóteles refutará las dos tesis juntas a través de tres argumentos dirigidos a demostrar que nada impide que el bien supremo sea un placer, cosa inadmisibles para cualquiera de las dos tesis en danza. De nuevo, que algunos placeres sean malos no constituye objeción alguna. En todo caso -creemos- sí contra el hombre, no contra el placer.

El primer argumento aristotélico aduce que si la felicidad (*eudaimonía*) es una actividad (*enérgeia*) libre de trabas y el placer consiste justamente en esto, la felicidad, es

---

productos. Realización fallida, disimula así el fracaso, acalla la frustración, renueva la esperanza. La obsolescencia es consustancial a la *téchne* y el malestar es inherente a una cultura técnica. La velocidad del cambio no anula el tiempo o, si lo hace, se limita a fabricar un burdo simulacro de la eternidad.

<sup>10</sup> J. Tricot, *op. cit.*, p. 371, nota 5.

<sup>11</sup> J. Tricot, *op. cit.*, p. 372, nota 1.



decir, el bien supremo, es forzosamente placer. Por lo demás, nadie en su sano juicio excluirá el placer de la felicidad. Y con toda razón. Porque si la felicidad es *enérgεια* consumada (*téleios*), como no podría menos de serlo en su condición de bien supremo, tal consumación no admite trabas. Si existen obstáculos no hay consumación. Consumación significa sin trabas. Pero la actividad libre de trabas es la naturaleza del placer.

Tanta es la antipatía de Aristóteles por la tesis ascética como su simpatía por la hedonista, concretamente Eudoxo, rival tácito de Platón en *Filebo*, aun cuando Platón tampoco conviniera con la tesis de Espeusipo. Aunque los argumentos de Eudoxo recién serán desarrollados en el libro X, Aristóteles trae a colación provocativamente, como segundo argumento contra II y III, el argumento central de Eudoxo: "el hecho de que todos los animales y todos los hombres persiguen al placer es una señal de que, en cierto modo, el placer es el bien supremo (*tò áriston*)" (1153b 26-28). Que se persigan distintos placeres no afecta en nada, entre otros motivos, "porque todas las cosas tienen por naturaleza algo divino (*ti theíon*)" (1153b 33-34).

Por último (tercer argumento), si placer y actividad no fueran un bien el hombre feliz no viviría gozosamente, lo cual implicaría antes que nada, otra vez, un grosero contraste con el sentido común. El hombre feliz sería indiferente al placer y al dolor. Ni estimaría el placer, por no ser un bien, ni rehuiría el dolor, por no ser un mal. La postura antisocrática de Aristóteles en este punto (también antiestoica *avant la lettre*), no necesita destacarse ni exige mayores comentarios.

Sin embargo, ni la tesis de Espeusipo (I) ni la del viejo Platón (II) quedarían quizás definitivamente desplazadas si no trajéramos a colación los "placeres corporales" y su dinámica, bastión de toda teoría condenatoria del placer. De arranque, no obstante, golpe certero al adversario: ¿si los placeres corporales son malos por qué se consideran malos también los dolores contrarios? El contrario de un mal sólo puede ser un bien y viceversa. La opinión corriente jamás caería en los disparates lógicos en que incurren los filósofos. Se impone pensar pues que los placeres corporales cuando son necesarios a la vida, son buenos, al menos como ausencia de mal o, si se quiere, son buenos si son mesurados.

Ahora bien, en los placeres corporales puede darse el exceso, admite Aristóteles, y de allí se alimentan los discursos antihedonistas. Pero ¿cómo es posible la hipérbole del

placer? Si el placer es actividad y fin, si, como hemos dicho, su asociación con el dolor y el deseo, cuando la hay, es meramente accidental, ¿cómo es posible el exceso?

Las respuestas de Aristóteles a este punto no nos satisfacen porque, como suele decirse, permiten entrar por la ventana todo lo que había sido echado por la puerta. Si no hemos comprendido mal el discurso aristotélico sobre el placer, ya resulta poco consistente la expresión "placeres corporales", dudoso concepto. El placer, por estructura, es teológico; sin excluir el cuerpo, recorre otro andarivel. Menos sentido tiene todavía cuando nos referimos al placer hablar de exceso, excepto en un sentido peculiar que tendremos todavía que ver (libro X). ¿Jugará su papel en este tramo del discurso de Aristóteles la resistencia de la materia, impidiendo "cerrar el círculo", como propone Silvia Ons?

Sea como fuere, y para explicar tanto la preferencia por los placeres corporales y sus excesos como también la base "fenoménica" donde se apoyan las teorías antihedonistas de Platón y Espeusipo, Aristóteles vuelve a vincular por un lado el placer con el dolor (apetecemos los placeres corporales porque expulsan el dolor; el exceso de éste induce el exceso de aquellos) y por otro, alude a placeres "actividades (*praxeis*) de una naturaleza mala" (1154a 33-34) y otros remedios de una necesidad o carencia" (1154a 35). Pregunto: ¿desde qué punto de vista Aristóteles puede calificar como mala una *actividad (enérgeia, prâxis)* salvo abandonando todo rigor en su discurso, cosa no excepcional en él, por otra parte? Estrictamente hablando una actividad (*enérgeia*) jamás puede ser mala porque la única actividad es el fin (*télos*) y el bien es el fin.<sup>12</sup> ¿Qué otro "mal" puede consignarse a no ser el movimiento, es decir, el inacabamiento y por consiguiente la inactividad? Además ¿no había planteado Aristóteles, contra la dupla placer-dolor del Filebo, que el placer de la restitución emanaba de la actividad siendo accidental no tanto el placer sino la asociación de éste con el dolor y el deseo?

¿Qué aportan las concesiones aristotélicas de este pasaje a la refutación de Espeusipo y Platón (en la parte que le toca)? ¿Aristóteles, concesivo, atendiendo a las características de los "placeres corporales", explica la plausibilidad del error ascético? ¿No hubiera sido mejor mostrar que en los "placeres corporales excesivos" lo que hay de placer no es corporal ni excesivo mientras lo que hay de corporal y excesivo no es placer?

Pregunta más general: ¿por qué Aristóteles trata del placer en la ética? ¿No debería haberlo incluido en la teología? ¿No se mezclan en él, al incluirlo en la ética, dos perspectivas diferentes e inconciliables? En este sentido, es más que sugerente que el segundo abordaje del placer se lleve a cabo en el libro X, consagrado en su segunda mitad a la contemplación (*theoría*), que sobrepasa manifiestamente la dimensión ética para incursionar en la teología.

Insisto: tal como hemos venido viendo las cosas hasta aquí carece de toda significación hablar de placeres excesivos o malos; en todo caso habrá hombres desmesurados o malos, hombres impotentes, incapaces de realizar y realizarse, de estar-en-su-fin; lo único que desde una perspectiva aristotélica merece ser llamado malo. El placer, por su parte, es siempre bueno porque es fin y el bien es el fin. Debo reconocer, no obstante, que en la página que estamos comentando Aristóteles no habla de placeres malos (sí excesivos); sólo explica, según dice, las razones porque el placer "no parece bueno" (1154a 31).

Quizás advirtiendo que se había internado en un terreno cenagoso, de difícil tránsito e incierta salida, Aristóteles produce un corte y termina los capítulos destinados al placer en el libro VII de la *Ética a Nicomaco* (y con ello el mismo libro VII), exaltando el modo como el dios (*he theòs*) goza, a diferencia de la inconstancia, el conflicto y la confusión humanas. "Por eso el dios se goza siempre en un solo placer, y simple (...) y el placer se da más en la calma (*en eremíai*) que en el movimiento" (1154b 26-28). El dios es el modelo acabado de la estructura del placer hasta tal punto que uno se ve irresistiblemente tentado a identificarlos. Todavía más si escuchamos con atención y sobre todo sin prejuicios la célebre afirmación de *Met.*, Λ, 1072b 14-16: *diagogè d'estìn hoía aríste unikrón chrónon hemîn (hóuto gàr aeì ekeîno. hemîn mèn gar adýnaton) epeì kai hedonè he enèrgeia touíton.* "Su género de vida es semejante al mejor que nos es dado gozar en breve lapso de tiempo. En efecto, aquel principio se encuentra permanentemente en ese estado (cosa a nosotros imposible) *puesto que (epeì)* su actividad por sí misma proporciona placer". Si su actividad no entrañara placer el dios dejaría de insistir en sí, se esfumaría. Su consistencia es el puro

---

<sup>12</sup> EN, 1094a 1-3.

goce de sí. Así se sostiene, es decir, *es*. Pero quien goza de sí reiterándose de este modo indefinidamente en sí es, por sobre todas las cosas, el mismo placer.

Algunas cosas sólo se pueden decir cantando. Cantemos pues con Friedrich Nietzsche (Z, III, "La segunda canción del baile") y Gustav Mahler (3ª sinfonía, 3º movimiento): ¡Oh hombre! ¡Presta atención! / ¿Qué dice la profunda medianoche? / "Yo dormía, yo dormía, - / De un profundo soñar me ha despertado: - / El mundo es profundo. / Y más profundo de lo que el día ha pensado. / Profundo es su dolor, - / El placer - es más profundo aún que el sufrimiento: / El dolor dice: ¡Pasa! / Mas todo placer quiere eternidad, - / - ¡Quiere profunda, profunda eternidad!"

La presentación del placer que lleva a cabo el libro X es, indiscutiblemente, más elaborada. Su comienzo es grandioso. Después de mencionar la importancia que tiene el placer para la educación y para la excelencia ética (*tèn toû éthous aretèn*), debido al raigal compromiso de la naturaleza humana con él, Aristóteles pone de nuevo frente a frente las dos tesis fundamentales que se disputan la primacía: la hedonista y la antihedonista. Sin embargo, acota inmediatamente Aristóteles, muchos de los que afirman que el "placer [es] completamente vil" no lo hacen por íntima convicción sino por considerar que el placer esclaviza al hombre, o sea, estigmatizan al placer con ánimo moralizante. Se trata de una mentirilla piadosa, rebotante de buenas intenciones. El objetivo es mejorar al hombre, alejarlo de la peligrosidad del placer.

Imposible peor estrategia. Los hechos importan más que las palabras y, cuando hay discrepancia, se desacreditan siempre las palabras. No hay moralista o mejorador de la humanidad que, mientras vitupera al placer, no se procure de vez en cuando alguno. Basta su aislada conducta para invalidar su discurso y confirmar así, de rebote, la tesis hedonista, en su versión más chata. Así, el discurso de la virtud colabora a consolidar el vicio. Mientras tanto, "los argumentos verdaderos (*hoi aletheîs tôn logôn*) -dice Aristóteles- son de gran utilidad no sólo para el conocimiento (*pròs tò eidénai*), sino también para la vida (*pròs tôn biòn*), porque, como están en armonía con los hechos (*toîs érgors*), se les da crédito, y así mueven a quienes los comprenden a vivir de acuerdo con ellos" (1172b 4-8).

Habíamos dicho que para Aristóteles la opinión corriente encierra "semillas de verdad". Agregemos ahora que según su modo de ver el discurso teórico debe evitar contradecirse con los hechos, con lo que todo el mundo ve y sabe, con las actividades del sabio. El moralismo hipócrita va en detrimento del prestigio del saber, tiende a romper la armonía entre sentido común y discurso teórico, empeora todo e impide que se mejore algo. Necesitamos hombres menos deseosos de redimir al prójimo y un poco más amantes de la verdad.

El esquema de desarrollo del libro X es similar al del VII: refutación del ascetismo de Espeusipo y, a continuación, análisis de la naturaleza del placer. Pero a diferencia del libro VII la refutación de Espeusipo es precedida por una breve exposición de los argumentos hedonistas de Eudoxo, obviados en el libro VII, donde el notable matemático y astrónomo, aludido al final, nunca es nombrado en forma explícita. En otro orden de cosas, tiene razón Tricot cuando apunta "la dependencia manifiesta del libro X con el *Filebo*".<sup>13</sup>

Los argumentos de Eudoxo son expuestos por Aristóteles con evidente complacencia, aunque también se deja ver su insatisfacción ante ellos. A todas luces, Aristóteles los considera insuficientes pues no van hasta el fondo del problema, hasta el único punto capaz de dilucidarlo todo: la naturaleza misma del placer. Por eso señala Aristóteles: "sus argumentos inspiraron confianza más por la excelencia de su carácter (*tèn toû éthous aretèn*) que por ellos mismos" (1172b 15-16). De cualquier forma, reaparece lo dicho poco más arriba: por lo menos en el plano ético, no importa sólo *qué* se dice sino *quién* habla, es decir, cómo se vive, qué relación existe entre las palabras y las conductas.

El primer argumento ya lo conocemos. Reiterémoslo concisamente: el placer es el bien supremo porque todos los seres, sean racionales o irracionales (*kai élloga kai áloga*), aspiran a él y, como es obvio, todos prefieren lo que es bueno y aun lo excelente.

El segundo argumento de Eudoxo a favor de la identidad placer-bien e, incluso, placer-sumo bien es complementario del primero: así como todos los seres vivientes buscan el placer, rehuyen el dolor; el contrario del dolor tiene que ser preferible. El tercer argumento apela al carácter de fin último con que se presenta fenoménicamente el placer.

---

<sup>13</sup> J. Tricot, *op.cit.*, p. 477, nota 1. Por "dependencia" ha de entenderse aquí -a mi juicio- seguir de cerca el texto y los planteos del *Filebo*, no que Aristóteles continúe la doctrina de Platón en lo referente al placer.

"(...) es preferible en el más alto grado lo que no se prefiere por causa de otra cosa, ni por amor de otra cosa, y todos reconocen que el placer es de esta naturaleza" (1172b 23-25). Por cierto este argumento es, creo yo, muy fuerte y debería incitarnos a una reflexión profunda; sobre todo, pienso, tendría que inquietar a aquellos moralistas invariablemente propensos a condenar el placer antes de haberlo considerado siquiera un instante. ¿Por qué el placer es buscado por sí mismo y no como medio para otro fin? ¿No expresa esto con sobrada elocuencia su estructura? ¿No proclama su dignidad?

El cuarto argumento es más flojo y ofrece un flanco débil que el Platón del *Filebo* no desaprovechó. En efecto, Eudoxo sostiene que "si se añade placer a cualquiera de los bienes (...) lo hace más apetecible (*hairétóteron poieîn*)" (1172b 24-25). La réplica de Platón será inmediata: el placer no es entonces el bien "porque el bien no puede hacerse más apetecible (*hairétóteron*) por añadirsele nada" (1172b 33; cf. *Filebo*, 20c-22c, 60b-61b). Claro es que Platón invierte el argumento pues Eudoxo hablaba de agregar el placer a otro bien mientras Platón se refiere a agregar otro bien al placer. Pero Aristóteles no defiende el argumento de Eudoxo. Acepta en este punto la crítica de Platón, la deja pasar, y a renglón seguido se lanza nuevamente contra Espeusipo. ¿La verdadera respuesta de Aristóteles a la objeción de Platón habrá que buscarla entonces unas líneas más abajo?

El punto de partida es, una vez más, una férrea defensa del sentido común. Y de una filosofía y un método filosófico cuya norma es evitar la contraposición con las creencias compartidas, con las conductas habituales. La filosofía debe elevar a concepto la verdad incipiente que mora en el habla y la vida ciudadanas. "Los que objetan (*hoi d'enistamenoï*) que no es un bien aquello a los que todos tienden, temo que no dicen nada razonable. Decimos, en efecto, que lo que todo el mundo cree es realmente así (*hà gàr pâsi dokeî, tâut' êinaí phamen*), y el que intente destruir esta seguridad no encontrará en modo alguno otra más digna de crédito" (1172b 36 - 1173a 2).

Luego de esta descalificación global del antihedonismo, Aristóteles atiende a un segundo argumento, similar a uno que fuera descartado en el libro VII por razones lógicas. Oponiéndose al segundo argumento de Eudoxo, Espeusipo aduce que no es válido inferir de la maldad del dolor la necesaria bondad del placer. En esta ocasión, Aristóteles concede que un mal puede tener como contrario otro mal y ambos oponerse a un estado neutro. Claro, si

consideramos las cosas en forma abstracta. Pero no es el caso. Si prolongando la observación metodológica general recién hecha, nos remitimos, como es debido, a la *experiencia*, veremos sin dificultad como "el dolor está opuesto al placer como un mal a un bien y no como un mal a un mal"<sup>14</sup>

Tercer argumento: Espeusipo niega que el placer sea un bien porque no es cualidad (*poión*). Absurdo. Ya lo hemos visto: Espeusipo parece ignorar la multivocidad del bien. El bien se dice de muchas maneras, a saber, tantas como el ente.<sup>15</sup>

El cuarto argumento es más importante y reconocemos en él el núcleo de la concepción platónica del placer (impuro) en el *Filebo*. Aquí, Aristóteles enfrenta directamente a Platón, quizás por única vez en estos textos. Pero es un enfrentamiento decisivo, una batalla final, de esas que deciden la suerte de una guerra. Sin embargo, Aristóteles no hace nombres. "Dicen (*légousi*), por otra parte, que el bien es determinado (*horístai*) y el placer indeterminado (*aóriston*), porque admite el más y el menos (*tò mállon kai tò hétton*)" (1173b 15-17). Pues bien, contesta Aristóteles con maravillosa simplicidad, admitir un más y un menos no singulariza en absoluto al placer. Lo mismo cabe decir de la justicia y demás virtudes, de las cuales nadie negará su determinación y su condición de bienes. *Es el hombre, cada hombre, y no la justicia, quien puede ser (y de hecho es) más o menos justo, más o menos fuerte, etc.* Platón confunde lamentablemente la naturaleza del placer con una dimensión antropológica y con los aspectos más confusos y cuestionables de la experiencia. Atiende a la experiencia justo allí donde conviene ignorarla. Extrae conclusiones a partir de vivencias psicológicas orientadas por el deseo. Infiere de los "falsos placeres" conclusiones sobre la esencia del placer. Siendo actividad y fin ¿cómo el placer podría ser en sí mismo indeterminado?

El quinto argumento de Espeusipo es la reproducción modificada del primero del libro VII, o sea, el placer no es un bien porque el bien es acabado, perfecto (*teleión*) y el placer imperfecto (*atelé*) por ser movimiento y devenir. Pero, como sabemos, el placer no es movimiento. Al movimiento pertenecen velocidad y lentitud, en cambio nadie que goza, en cuanto goza, lo hace rápida o lentamente. Se ve en seguida lo ridículo que sería decir

---

<sup>14</sup> J. Tricot, *op. cit.*, p. 482-483, nota 3.

<sup>15</sup> EN, 1096a 23-24.

una cosa así. "(...) es posible entrar en un estado de placer rápidamente, o lentamente, pero no es posible ejercer rápida ni lentamente la actividad misma del placer, es decir, gozar (*hédesthai*)" (1173b 2-4).

El placer tampoco es devenir (*génesis*). También lo sabemos. Pero Aristóteles renueva sus argumentos, acumulándolos a los del libro VII. Es tan imposible indicar de dónde proviene el placer como en qué se resuelve. Aristóteles lo dice de modo algo oscuro: "(...) una cosa cualquiera no nace o deviene de una cosa cualquiera, sino que se disuelve en aquello de donde deviene (*all' ex oû gínetai, eis toûto dialýesthai*) y el dolor es la destrucción de aquello de lo cual el placer es la génesis" (1173b 5-7). Dicho de otra manera: no hay materia ni potencia que oficiando como sustrato (*hypokeímenon*) permanezcan, haciendo las veces de denominador común al presunto cambio. El placer es completamente inmaterial, forma pura, acto puro que, como veremos, eclosiona y se retira sin antecedentes ni consecuentes. Estrictamente hablando, ni siquiera es etéreo. "¿Qué *hýle* servirá a la vez de punto de partida a la generación (placer) y de resultado a la destrucción (pena)?"<sup>16</sup> El placer no nace ni muere.

El quinto argumento de Espeusipo se continúa de alguna manera con la apelación al célebre esquema *médico* de la *éndeia* y la *anaplérosis*, invocado por Platón en el *Filebo* (31e - 32b) como prueba contundente de la fraternidad placer-dolor y, por ende, de la correcta atribución del placer al género de lo *apeirón*. "Dicen también que el dolor es la privación (*éndeian*) de lo que es conforme a la naturaleza, y el placer la satisfacción (*anaplérosin*)" (1173b 7-9).

Pocas veces como aquí alcanza Aristóteles tan extraordinario rigor. Privación y satisfacción son afecciones corporales. Por tanto, lo primero es no confundir la satisfacción con el placer, lo fisiológico con lo teológico, el devenir con el ser. El vínculo accidental entre satisfacción y placer proviene de la nutrición, pero tan cierto como que el placer se asocia allí a la supresión de un dolor (a la superación de una carencia, etc.) lo es que en muchísimos otros casos los placeres no van precedidos de dolores ni implican carencia previa alguna, como reconocía el mismo Platón, al hablar de placeres puros. En el fondo, el placer es siempre puro. En síntesis: el placer no se genera del dolor; en general, no se



genera. La satisfacción deviene, el placer no. Tampoco por este camino los platónicos han logrado demostrar que el placer es génesis, devenir.

¿Dónde quedan entonces los "placeres corporales", admitidos equívocamente por Aristóteles sobre el final del libro VII? Cuando Aristóteles es riguroso, hablar de "placeres corporales" equivale a decir "hierro de madera", una *contradictio in adjectio*.

La argumentación aristotélica contra Espeusipo finaliza con la producción de una seguidilla de argumentos tendientes a refutar la opinión de que el placer no podría ser un bien porque hay placeres reprochables. Esa objeción moralizante lo confunde de vuelta todo. Pero esta vez Aristóteles permanece firme. Todas sus respuestas apuntan a mantener indemne el placer como tal. En realidad, es ridículo hablar de placeres *reprochables*. Puede suceder que lo que se llama placer no sea tal o que sólo plazca al vicioso, pero entonces el problema es el vicioso y no el placer. También puede ocurrir que los medios para obtener un placer sean reprochables o que determinados placeres deriven de fuentes turbias. Todo ello, por cierto, no afecta a la estructura del placer, cae por fuera de ella.

Refutado Espeusipo, herido Platón más de lo que lo había sido en el libro VII, nos toca, reiterando el desarrollo del libro VII según habíamos dicho, ocuparnos de la naturaleza del placer, expresar la propia posición.<sup>17</sup>

Para contestar qué es el placer y cuál su naturaleza, en suma, para definirlo, Aristóteles recurre nuevamente, tal como hiciera en el libro VII, a la capital distinción entre acto (*enérgεια*) y movimiento (*kínesis*), aunque ahora en forma más clara y explícita. El placer se parece a la visión; una y otra se oponen al movimiento. ¿En qué se parecen visión y placer? La visión es, en cualquier momento, perfecta, completa, acabada, cumplida (*teleía*) "no carece de nada que, produciéndose después, perfeccione su forma (*ou gár estin endeès audenòs ho eis hýsteron ginómenon teleiòsei autès tò eîdos*)" (1174a 15-16). Recordemos el texto de *Met.*,  $\theta$ , 6: ver es haber visto, pensar es haber pensado, vivir bien es haber vivido bien... podríamos agregar, gozar es haber gozado. En efecto, si el placer se parece a la visión es porque tiene la misma forma de ser: su presente es siempre al mismo

---

<sup>16</sup> Tricot, *op. cit.*, p. 486, nota 2.

<sup>17</sup> Para la teoría aristotélica del placer y sus diferencias con la platónica puede consultarse J. Festugière, *Le plaisir*, París 1936; J. Léonard, *Le bonheur chez Aristote*, Bruxelles 1948 y H. H. Joachim, *The Nicomachean Ethics*, Oxford 1951.

tiempo un perfecto; placer y visión son siempre todo lo que pueden ser, su advenir a presencia es siempre acontecer de totalidad que ejercita su propio acabamiento. Al igual que la visión el placer es un "todo completo" (*hólon*), dice Aristóteles, "y en ningún momento (*oudéna chrónon*) podría tomarse un placer tal que, prolongándose en el tiempo, se perfeccionara en cuanto a la forma (*ginómenes teleiothésetai tò eídos*)" (1174a 17-19). Una visión parcial, como a veces se dice, o un placer parcial, son un puro contrasentido. El placer y la visión, como los accidentes, se hacen o no se hacen presentes, son o no son, pero sobrevienen y desaparecen como "todos completos", sin generación ni corrupción. En el fondo, la suya, es la lógica del acto (*enérgeia*).

Acabado, completo, perfecto, sin generación ni corrupción, intemporal, como enseguida veremos; -el placer no podría ser nunca movimiento porque "todo movimiento transcurre en el tiempo" (1174a 19-20) y, en cuanto movimiento, es siempre inacabado, (*atelés*). "(...) al mismo tiempo no camina y ha caminado, ni construye y ha construido (...)" (*Met.*, θ, 6). "(...) Los movimientos, muchos en número, son incompletos y diferentes en forma (...)" (1174b 4). Para la paradoja que es el movimiento, completarse implica autosuprimirse, en consecuencia, mientras hay movimiento hay incompletud. Es estructuralmente imposible hallar un movimiento acabado, completo, en un tiempo cualquiera. Si está acabado ya no es movimiento, en consecuencia han desaparecido tanto él como el tiempo, medida del movimiento. Mientras tanto decimos, con algo de metáfora, que el placer está acabado, es completo y total, en un momento cualquiera del tiempo (*en hotoûn chróno*). En rigor, es extraño al tiempo. Tiempo y placer son recíprocamente inconmensurables.

Al no ser movimiento, en definitiva, al no ser cambio (*metabolé*), el placer no sólo es ajeno a la *génesis* sino también a cualquiera de las especies del movimiento. No sufre aumento o disminución (no hay placer mayor o menor, más intenso o menos intenso), no se altera (el placer no envejece, por ejemplo), no se traslada. Se sitúa en las antípodas de lo *ápeiron*.

Fuera del tiempo, el placer se realiza en el instante (*nûn*). El instante es la intemporal temporalidad del acto, el singular acaecer de lo perfecto. "(...) no es posible moverse sino

en el tiempo, pero si es posible gozar [independientemente del tiempo], porque lo que tiene lugar en el instante es un todo completo (*tò gàr en tô nûn hólon ti*)" (1174b 8-9).

Ni el movimiento ni el reposo (que es preciso distinguir de la inmovilidad) son posibles en el instante (*Física*, VI, 8, 239b 1). El movimiento no puede tener lugar en el instante en razón de la indivisibilidad de éste (*Física*, VI, 3, 234a 34), "tiempo" de la totalidad completa. El placer es pues tan instantáneo como eterno, en el fondo, dos maneras de decir la misma cosa. Conforme a la distinción spinoziana, se entenderá que no cabe confundir lo eterno con la duración indefinida del existir, torpe imitación que en todo caso sólo aludirá a la infinitud del movimiento. Si el movimiento es acto fallido por excelencia, la duración indefinida del existir es eternidad fallida.

"De estas consideraciones resulta claro también que no tienen razón los que dicen que el placer es un movimiento o una generación, pues éstos no pueden atribuirse a todas las cosas, sino sólo a las divisibles y que no son un todo (*hólon*); en efecto, ni hay generación de la visión, ni del punto ni de la unidad ni de ninguna de estas cosas hay movimiento ni génesis; luego tampoco los hay del placer porque es un todo (*hólon*)" (1174b 9-14).

En un mundo irreparablemente escindido, conviven en forma equívoca, tan infinitesimalmente próximos como sideralmente distantes, sin tocarse, actos y movimientos, placer y trabajo, divinidad y bestia locomotriz. Ninguna dialéctica reparadora podrá reunir lo que se repele, suturar la herida. Pero tampoco hace falta.

Todo lo que en acto lleva a cabo su obra, todo lo que está en obra (*en-érgeia*), posee una naturaleza divina. Ver es un acto divino; mientras tanto me muevo, camino; así, conviven en mí determinaciones ontológicas mutuamente extrañas e incompatibles,

Hasta aquí, pues, una segunda vuelta de lo que ya habíamos visto, aunque de manera algo más general, a propósito del libro VII. Pero la mayor novedad que aporta el libro X surge recién ahora. Opuesto el placer al movimiento, identificado con la *enérgeia*, se impone, sin embrago, ir todavía más lejos en la determinación de su naturaleza. ¿El placer es simplemente un acto más, como la visión o el pensar o, sin perjuicio de ello, implica además una característica inherente a todo acto? El "libre de trabas" del libro VII puede considerarse un claro antecedente en esta dirección.

"El placer perfecciona la actividad, no como la disposición que le es inherente, sino como cierta consumación a que ella misma conduce, como la juventud a la flor de la vida" (*teleiôî dè tèn enérgeian he hedonè ouch os he héxis enypárchousa, all'os epignomenón ti télos, oion toîs akmaíosis he hóra*) (1174b 23-25).

¿Qué significa esto? Si la *enérgeia* es perfección, acabamiento, etc., como indudablemente lo es, ¿cómo es posible "perfeccionar la actividad"? ¿cómo es posible, en definitiva, perfeccionar la perfección, completar lo completo y así sucesivamente? ¿Qué sentido tiene semejante duplicación, aparente redundancia? Se sabe que de este famoso pasaje de Aristóteles surge la teoría escolar acerca del placer "acompañamiento", con la cual la mayoría de los intérpretes antiguos y modernos parece conformarse. El placer sería así una suerte de acto parásito, supletorio, sobreagregado, en resumen, prescindible, ya que lo "importante" sería la actividad del caso, su "contenido" y no el placer.

Admitimos que algunos textos del mismo Aristóteles parecen justificar esa lectura. Sin embargo, nosotros nos orientamos en otra dirección. Preguntamos nuevamente: ¿qué significa consumación de una consumación? Según creemos, nada más ni nada menos que la estructura misma del acto. Una perfección no admite perfeccionamiento alguno, es impensable, *salvo que* tal perfeccionamiento sea *a priori* parte constitutiva de la propia perfección. En efecto, el acto no es meramente perfección, acabamiento, consumación sino perfección de la perfección, acabamiento del acabamiento, consumación de la consumación. Por eso, el placer es inherente al acto pero no como un acompañante circunstancial que podría hacerse o no presente sino como determinación esencial de la estructura del acto en la misma medida en que éste comporta como rasgo definitorio de su autoposición una reduplicación que lo excede sin fracturarlo.

Me explico. La autoposición de lo acabado pone primariamente el acabamiento mismo. Cuando el acto se realiza en el instante, realiza ante todo y sobre todo su propia plenitud, su propia perfección, es decir, su naturaleza formal. Este realizar la propia naturaleza formal es el placer. El placer es así la sobreabundancia del acto, el exceso retenido en sí del acto, su lujo y superfluidad si se quiere, siempre y cuando se entienda que tal excedencia es la *condición de posibilidad de la autoposición del acto*. Por sobre todo contenido y "antes" que él la consumación se consuma a sí misma, consuma la

consumación, es consumación de la consumación. La consumación de la consumación es la condición de posibilidad de la consumación, lo cual equivale a decir que sin placer no hay actividad alguna, que el placer es la condición de posibilidad del acto. No es que el pensamiento se piensa a sí mismo, pongamos por caso, y de ahí "emana" el placer; placer es el nombre del pensamiento en cuanto éste es *pensamiento del pensamiento*. Lo que "acompaña" es el rasgo esencial de la esencia de quien es acompañado. Lo supletorio, el lujo, lo superfluo, es la verdad del acto.

Por eso una vida de actividad -la vida *es* actividad- es una vida de goce, goce que domina por encima del contenido específico que adquiera la actividad "(...) cada uno se ejercita en aquello que más ama: el músico oyendo melodías, el estudioso ocupando su mente en los objetos de su consideración, y así todos los demás y como el placer perfecciona las actividades perfecciona también la vida, que todos desean (*horégontai*)" (1175a 13-17). La esencia del acto, si así puede decirse, es el placer. Por eso es insensato preguntarse si "apetecemos la vida por causa del placer o el placer por causa de la vida" (1175a 19-20). La vida es *enérgεια*, dice Aristóteles, en consecuencia, el placer es la autoafirmación de la vida. Vivir es vivir la vida y esto es, simplemente, gozar. Los que así no lo entienden no viven, se mueven. Van y vienen de aquí para allá, tienen metas y afanes, afectos y pasiones, pero no viven. Vivir es afirmar la vida, esto es, gozar. "Ambas cosas [placer y vida], en verdad, parecen encontrarse unidas y no admitir separación ya que sin actividad no hay placer y el placer perfecciona toda actividad" (1175a 21-23). Sin actividad no hay placer pero sin placer, es decir, sin perfección de la actividad no hay actividad porque sólo hay consumación, perfección, actividad, si hay consumación de la consumación, perfección de la perfección, actividad de la actividad.