

*The Problem with the Activity of Pleasure for the Sake of Methodology in Aristotle**

El problema de la actividad del placer para el método en Aristóteles

Felipe Díaz-Sterling  

University of the Andes, Colombia
Universidad de los Andes, Colombia

Artículo de Investigación

Resumen

La noción de placer en la Ética a Nicómaco surte un cambio del libro VII al libro X. En este artículo se sostiene que el cambio de esta definición y el lugar que ocupa en la obra de Aristóteles obedece a la forma como Aristóteles emplea el método endóxico. Hay razones para plantear que la aplicación del método de Aristóteles en los libros VII y X de la Ética a Nicómaco versa no sobre la definición de placer, sino sobre la utilidad de la noción de actividad

(*enérgeia*) a la luz de un sistema metafísico y político. Primero, se plantea cómo el método endóxico es aplicado en esta parte de la obra. Segundo, se sostiene que hay una discontinuidad en la manera como los libros definen al placer partiendo de cómo se emplea la noción de actividad. Tercero, se concluye que el cambio abrupto en la definición de placer se alinea con el propósito de la *Política*, a saber, una sofisticación del placer.

Palabras clave: placer, actividad, método, dialéctica, ética, *enérgeia*.

Historia del artículo / Article Info:

Recepción / Received: 27 de abril del 2024
Evaluado / Evaluated: 18 de mayo del 2024
Aprobado / Accepted: 25 de mayo del 2024

* Este artículo deriva de mi investigación doctoral en torno a la filosofía de los cínicos y su concepción del placer como concepto metodológico.



Correspondencia / Correspondence: Felipe Díaz-Sterling.
Cra 1 N° 18A-12, Bogotá, Colombia (Código Postal: 111711).
Correo-e: cf.diazs1@uniandes.edu.co

Citación / Citation: Díaz-Sterling, F. (2025). The Problem with the Activity of Pleasure for the Sake of Methodology in Aristotle. *Cuestiones de Filosofía*, 11 (36), 17-37.
<https://doi.org/10.19053/uptc.01235095.v11.n36.2025.17486>

Abstract

The concept of pleasure in the *Nicomachean Ethics* change from book VII to X. I propose that such change in the definition of pleasure, and the place it takes in the Aristotelian *corpus* arise from how Aristotle uses the endoxic method. There are reasons to argue that the use of the method in Aristotle's *Nicomachean Ethics*, books VII and X, does not deal with a definition of pleasure, rather than the applicability of the concept of Activity (*enérgeia*), for the sake of a metaphysical and political system. First, I render an interpretation about how the endoxic method is applied in NE. Second, I suggest that there is a discontinuity of how books VII and X define pleasure by the way of the concept of Activity is used. Third, the article concludes that the sudden change on the definition of pleasure is close to the objective of Aristotle's *Politeia*, that is, a sophistication of pleasure.

Keywords: pleasure, activity, method, dialectics, ethics, *enérgeia*.

Hay razones para afirmar que no hay una continuidad entre el final del libro VII y el comienzo del libro X de la *Ética a Nicómaco*, cuando Aristóteles ofrece su definición del placer. En medio de lo que parece ser un argumento de refutación a las posturas hedonistas y antihedonistas de filósofos de la Academia como Eudoxo y Espeusipo, Aristóteles introduce la noción de actividad (*enérgeia*) para definir al placer. El uso de esta noción es lo que voy a cuestionar en este artículo. Mi hipótesis es que el uso del método endóxico, propuesto por Aristóteles, refleja el cambio que surte la noción de actividad cuando se identifica con el placer en el libro VII de la *Ética a Nicómaco* y cuando se utiliza para definir la felicidad en el libro X¹. A mi juicio, el uso que se hace de la noción de *enérgeia* es problemático: ¿por qué Aristóteles deja de definir al placer en términos de *enérgeia* en el libro X? Si el placer no es una actividad, ¿qué es? ¿Acaso esto implica una discontinuidad en el programa de la *Ética a Nicómaco*, especialmente en lo que concierne a la definición de placer?

En los argumentos que dan cierre a la *Ética a Nicómaco*, Aristóteles postula una idea de placer que se alinea al propósito de la felicidad como causa final de la vida humana. Esta idea de placer no es fácil de definir y surte cambios desde el libro VII hasta el libro X, especialmente por el lugar que ocupa en lo que podría llamarse una taxonomía de concepciones ético-políticas. Al cabo de la *Ética*, el placer *no* es una actividad ni el bien supremo y, por ende, no es el *fin* de la vida humana. Este lugar ambiguo hace del placer no solo un concepto difícil de definir, sino que, además, revela inadvertidamente una pretensión anti-hedonista de Aristóteles².

Para hacerle frente a estas dificultades voy a dividir mi argumento en tres partes: 1) en contraste con lo que plantean algunos especialistas (Frede, 2009; Rapp, 2009), voy a mostrar que el contenido del final del libro VII no corresponde con una discusión del placer que contesta al platonismo, sino a un examen terminológico por el que atraviesa el método planteado al comienzo de la *Ética*; 2) daré razones para interpretar que no hay una continuidad entre el libro VII y el libro X, porque el replanteamiento conceptual de la noción de

1 Esta transformación terminológica del placer obedece a lo que sostiene Davia: “El método puede ser aplicado cuando se requiere clarificar una definición distinguiéndola de conceptos similares, por ejemplo, como cuando Aristóteles distingue la *akrasía* del vicio o la *enkráteia* de la virtud” (2017 p. 402). Esta y las demás citas textuales de referencias en inglés son traducciones propias.

2 Van Riel (1999, p. 218) llega a sostener que, para Aristóteles, el placer es una noción vacía.

enérgeia surtirá efecto en cómo se entiende la felicidad; como consecuencia, 3) el placer queda confinado a la ambigüedad cuando se define como “perfeccionamiento de la actividad” en el libro X (Shields, 2011). A partir de esta idea se esboza el lugar en el que la indeterminación terminológica nos arroja de cara a la *Política* en cuanto “estudio del placer”.

La prueba del método

Aristóteles plantea su tesis del placer como un contraste entre teorías tanto hedonistas como antihedonistas. Pero la metodología en los últimos capítulos del libro VII de la *Ética a Nicómaco* dista mucho de la metodología que plantea tanto en el libro I como al comienzo del libro VII. Dorothea Frede (2009) sostiene que esto se debe a que, con ocasión de debatir el problema del placer con Platón, especialmente la teoría de restitución (*anaplêrôsis*) del *Filebo*, Aristóteles adquiere una actitud más agonal que reconciliatoria con la opinión reputada de su maestro. En efecto, en los capítulos 12 y 13 del libro VII se procede directamente a una refutación. Pero, más que reñir con la tradición, lo que hace Aristóteles es poner a prueba ideas y nociones que tienen eco en otros lugares de su obra (McLeod, 1995). A mi juicio, Aristóteles no está poniendo a prueba su “postura” sobre el tema específico del placer, sino, más bien, consolidando la unidad de su sistema filosófico a partir del método. Veamos entonces cómo, al remitirnos a la problemática del método en Aristóteles, podemos hacer más claro este cambio terminológico de la *Ética*.

La problemática general del método

Meléndez interpreta el método en Aristóteles como un camino de dos sentidos: “el camino hacia los primeros principios y el camino desde los primeros principios de la ciencia” (2001, p. 72). Estos caminos obedecen a una ambivalencia que los especialistas han tratado de desvincular, así como de asociar: primero, la idea de que el método es *dialéctico* —o más acertadamente, *endóxico* (Davía, 2017)—, y en ese sentido “desentraña” una verdad no aparente y, segundo, la idea de que el método es demostrativo y, en ese sentido, consolida axiomáticamente la verdad de una ciencia propuesta³.

3 Frede sostiene que la eficacia de este método solo ha sido probada con la demostración de la *akrasía* del libro VII, pero “no encontramos otro pasaje [en la obra de Aristóteles] que incluso se acerque a este modelo” (Frede, como se citó en Davía, 2017 p. 386). Por su parte, Davía (2017) sostiene —aunque no de manera contundente— que en el caso de la problemática del placer, el método endóxico

Lo anterior es importante en el ámbito de la ética, ya que la fundamentación de una razón práctica y, en consecuencia, de una vida encaminada a la virtud, tiene como condición el descubrimiento de una serie de valores que no se anticipan a la acción. Este movimiento circular hace parte, también, de cómo Aristóteles está concibiendo su sistema filosófico desde la creación del método: “hablar de método científico no sólo se alude a una forma ordenada y conducente de adquirir conocimiento (o la verdad como aquí se lo pone) sino también a una manera sistemática de enseñarlo” (Meléndez, 2001, p. 68). Desde otra perspectiva, lo que afirma Meléndez (2001) también se corrobora en torno a un conocimiento como el de la ética: la enseñanza de una buena vida admite el camino que conduce “de manera ordenada” a aprender a ser bueno. Así pues, esta manera “cíclica” de concebir el método nos debería conducir a interpretar la filosofía de Aristóteles como una puesta en práctica del conocimiento y como el inicio de toda acción. Ahora bien, ¿en qué relación está esto con el problema del placer? Veamos lo que se propone en el libro I y el libro VII de la *Ética a Nicómaco*.

La dialéctica de la Ética

En otro estudio, Meléndez (2013, p. 130) sostiene que no hay razones para creer que lo consignado en torno al método en la *Ética* responda exclusivamente a una investigación de la ética. La pluralidad de la ciencia (que obedece a la pluralidad de los primeros principios), “coexiste en Aristóteles con el alcance *general* de sus métodos” (p. 129). ¿Pero en qué consiste tal método?

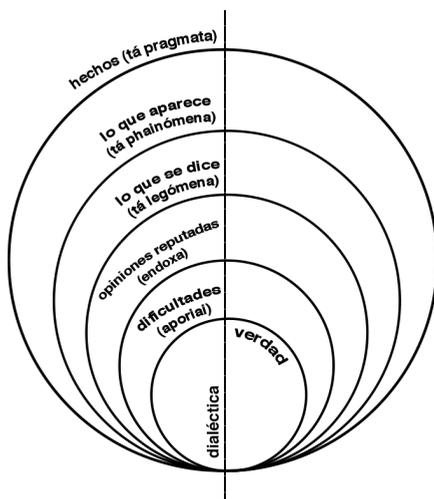
Lo primero que habríamos de exigirle a un método es establecer el objeto de estudio o finalidad de la investigación –que, según Meléndez (2001), en Aristóteles cumplen el mismo rol. En el libro I de la *Ética* tal finalidad es hallar el “bien supremo del hombre” (1094a22)⁴. Partiendo de este objeto último de investigación, Aristóteles establecerá una serie de parámetros que no solo plantea como metodología, sino que además ejecuta dentro de su práctica investigativa. Con miras a este objetivo se plantea el primer movimiento de la investigación en torno al bien (1094a24-27), a saber, la

se lleva a cabo sólo para probar que no hay verdad en las opiniones que marcan el punto de partida de la investigación.

4 Esto encajará perfectamente con el propósito de la *Política*, especialmente con la idea de que el investigador en cuestión es el filósofo político (como se plantea en la *Ética a Nicómaco* 7.11).

evaluación de la legitimidad de argumentos y afirmaciones en torno al bien. Este tamizaje de los argumentos es lo que algunos especialistas consideran como dialéctica⁵ (1145b1-7). En la Figura 1⁶ se analiza con más precisión este procedimiento:

Figura 1. Esquema del método endóxico de Aristóteles



Nota. Elaboración del autor

- a. Primero deben establecerse los hechos observados, dentro de los cuales se toma como primer encuentro lo que aparece a la percepción (*tá phainómena*)⁷.

5 Si bien *Tópicos* es una obra dedicada exclusivamente al examen de la dialéctica como método, sigo en este punto a Meléndez (2013), quien sostiene que en la *Ética* hay evidencia tanto del planteamiento del método, como de su ejecución.

6 Cooper (2009) tendría una versión distinta de la Figura 1, en la que *tá phainómena* y *tá legómena* vendrían a ser lo mismo y en la que las *aporíai* serían, de hecho, un camino que conduce a las opiniones reputadas. No obstante, es posible bosquejar de esta manera el método en Aristóteles teniendo en cuenta también lo consignado en *Tópicos*: “Teniendo un método, podremos habérnoslas más fácilmente con lo que nos sea propuesto; para las conversaciones, porque, habiendo inventariado las opiniones de la mayoría, discutiremos con ellos, no a partir de pareceres ajenos, sino de los suyos propios, forzándoles a modificar aquello que nos parezca que no enuncian bien; para los conocimientos de la filosofía, porque, pudiendo desarrollar una dificultad en ambos sentidos, discerniremos más fácilmente lo verdadero y lo falso en cada cosa” (*Tópicos*, 101a29-35).

7 En la Figura 1 se sugiere que *tá phainómena* es algo distinto a la *éndoxa*. Esto se sostiene especialmente

- b. Segundo, se examina y coteja qué se ha dicho sobre estos hechos observados (*tá legómena*). Específicamente se distingue lo que la mayoría de personas dice y lo que algunas personas reputadas opinan (*éndoxa*).
- c. A esto se le plantean dificultades (*aporíai*) que exigen una solución.
- d. De la solución de las dificultades se colige la prueba de las opiniones y, consecuentemente, un argumento verdadero⁸.

El método en la problemática del placer

Es sorprendente el giro que se toma a partir del capítulo 11 del libro VII de la *Ética*. Si bien las nociones de placer y dolor están presentes a lo largo de la *Ética* –e incluso se diría que hacen parte especial de un tratamiento de la *akrasía*–, el “pequeño tratado” en torno al placer de los últimos capítulos del libro VII abandona no solo los contenidos temáticos del libro VII sino, a mi juicio, el método de la *Ética a Nicómaco*. Para citar a Barnes, se le exigiría a esta parte del libro “exponer y hacer inteligible lo que ya se ha descubierto, no el de descubrir lo que aún es desconocido” (Barnes, como se citó en Meléndez, 2001, p. 71). Ya sea cierto o no que la última parte del libro VII de la *Ética a Nicómaco* hacía parte de la *Ética Eudemia* –y, por ende, no es congruente con su programa como sostienen Frede, 2009, p. 185; Bostock, 2000; Gosling and Taylor, 1981–, el hecho de que Aristóteles no ejecute el método planteado debería ofrecernos alguna luz sobre los problemas que implica una definición del placer.

Como podemos notar en el capítulo 11 del libro VII de la *Ética a Nicómaco*, el “estudio del placer y del dolor” cumple con los dos primeros parámetros del método expuesto al comienzo del libro: a) la finalidad del estudio del placer y del dolor con miras al propósito de una arquitectura del bien llevada a cabo por el filósofo político (1152b1-8); y b) el cotejo del placer con respecto a lo que “la mayoría de hombres afirman” (1152b7), y las opiniones reputadas recogidas en tres tesis que, unívocamente, representan argumentos *en contra* del placer (1152b9-25).

por el “principio de conservacionismo ‘fainomenológico’” (*Principle of Phainomenological Conservatism*) de Shields (2013, p. 16).

8 Davia propone un esquema “deflacionario” de este método. Su apuesta es mostrar que los principios del método no son rígidos y que pueden ser descritos en menos pasos. De esta forma el objetivo del método, más que corresponder con la verdad de las opiniones reputadas, consiste en caracterizar una definición del fenómeno estudiado, una definición, por cierto, más persuasiva (2017, p. 386).

No obstante, a partir del capítulo 12 del libro VII Aristóteles, c) no plantea dificultades, d) ni plantea soluciones, sino que arremete inmediatamente contra los argumentos anti-hedonistas de una manera refutativa y no dialéctica⁹. ¿A qué se debe esta omisión metodológica? Propongo dos interpretaciones, de las cuales prefiero decantarme por la segunda:

Primero, Aristóteles no elabora directamente las dificultades (*aporíai*) a partir de los mismos argumentos (*Tópicos*, 101a29-35), sino que enfrenta opiniones reputadas antihedonistas (*Ética a Nicómaco* 7.11) contra lo que “la mayoría opina” (*Ética a Nicómaco* 7.12-13). A partir de esta confrontación, en el último capítulo del libro VII Aristóteles decanta los mejores elementos de la opinión de la mayoría para hacerlos coincidir con su postura.

Segundo, Aristóteles hace un ejercicio retórico en el que reconstruye la postura de un oponente cuya existencia es difusa y que no puede determinarse, aún incluso cuando apela a lo que “la mayoría opina”. Este ejercicio retórico de reconstrucción es necesario para Aristóteles, al menos en este punto, porque la investigación del placer que planteó al comienzo del capítulo 11 del libro VII aún no ha probado dos tesis: primera, que el placer es una “actividad de la disposición natural sin trabas” (1152a13-15) y, segunda, que el placer es el bien superior (1153b7-1154a7)¹⁰. Como consecuencia, sobre estas dos tesis recae todo el peso de la refutación de las tesis antihedonistas.

Ahora bien, con lo anterior quiero plantear que en los últimos capítulos del libro VII Aristóteles no cumple siquiera con el parámetro de cotejar y recolectar las opiniones reputadas ni de la mayoría. Lo anterior se sustenta

9 Frede (2009) sostiene que los argumentos antihedonistas que se reconstruyen en el capítulo 11 del libro VII tienen como única fuente el platonismo de la Academia. Contrario a lo que aquí planteo, el argumento para justificar la lucha de Aristóteles contra el platonismo es, de hecho, la aplicación del método. Pese a esto, se puede insistir en que el procedimiento metodológico en Aristóteles es harto distinto a lo que hace en los capítulos 11, 12 y 13 del libro VII. Sobre esto es más que evidente lo plasmado en el libro I y el comienzo del libro VII en torno a la *akrasía*, especialmente la crítica a la sofística del capítulo 2: “Por querer refutar las paradojas que implica la tesis del adversario y ser tenidos por hábiles cuando se consigue, el razonamiento resultante se convierte en un callejón sin salida; en efecto, el pensamiento queda maniatado cuando no quiere acceder porque no le agrada la conclusión y no puede avanzar porque es incapaz de deshacer el argumento” (1146a21-26).

10 Rapp (2009, pp. 218-219) se refiere a esta tesis hiperbólica del placer como *The shocking thesis*. El autor plantea que la afirmación según la cual el placer es el bien supremo puede interpretarse de tres maneras distintas: a) que esta idea es meramente hipotética o retórica y provisional; b) que esta idea es problemática y está planteada de manera oscura; y c) que esta idea es exactamente lo que Aristóteles quiere plantear, con más espacio, en el libro X.

en el final del capítulo 14 del libro VII, en el que Aristóteles introduce su teoría naturalista para hacer una distinción de placeres, y afirma que nuestra naturaleza imperfecta nos hace incapaces de gozar de placeres “sin trabas” (1154b20). Será que, como plantea Aubry: “¿es este un signo de que el texto funciona en otro registro, descriptivo más que normativo?” (2009, p. 239).

No sería justo aquí reducir la omisión del método solo a un “ejercicio retórico”. A mi juicio, lo que hace Aristóteles es poner a prueba su teoría y sus neologismos con una “simulada” tradición, no para refutarla, sino justamente para refinar su propio sistema¹¹. La evidencia de que al final del libro VII no se proceda metodológicamente, es signo de que el problema, tal como está planteado, comporta una aporía¹². En este punto, Aristóteles, contra sí mismo, antepone elementos que en apariencia han quedado sin probarse en su obra. Estos elementos son la idea del bien como fin, los sentidos de “absoluto” (*haplós*) y “para cada alguien” (*tó dé tini*), y, por supuesto, la distinción entre proceso (*génesis*), movimiento (*kínesis*) y actividad (*energéia*) como definiciones del placer. Lo anterior se hace más claro cuando Aristóteles desiste de definir el placer como actividad y como bien supremo en el libro X. En efecto, hay una discontinuidad entre el libro VII y el libro X, no solo porque Aristóteles modifica su teoría sobre el placer, sino también porque emplea otro marco conceptual con el que puede ejecutar más eficazmente el método endóxico. A continuación, se explica cuál es la discontinuidad en torno a la noción de placer.

La polémica en torno a la continuidad entre el libro VII y X de la *Ética*

Bostock (2000) sostiene que el placer en Aristóteles solo conduce a discrepancias. Esto lo dice basado en los intentos de Aristóteles por definir *qué es* el placer. Si bien Bostock reconoce que el propósito de Aristóteles es

11 Bostock afirma que “no es claro que Aristóteles intente sostener esta tesis en propia persona, ya que puede que esté interesado solamente en mostrar cómo, por mor del argumento, uno podría defender una posición contra aquellos que la atacan” (2000, p. 145).

12 Esto puede apreciarse con más detalle en la manera como Cheng (2020) postula el uso del “Argumento de los contrarios” en esta parte de la *Ética*. El autor sostiene que el ejercicio dialéctico en los libros VII y X, y su aparente discontinuidad obedece, de hecho, a la manera como Aristóteles en ambos libros ofrece argumentos a favor de posturas enfrentadas como las de Eudoxo y Espeusípo. Lo que plantea Cheng (2020) daría argumentos no solo a favor de la discontinuidad, sino, de hecho, aporta coherencia al argumento del presente artículo, pues evidencia cómo Aristóteles prueba su método.

neutralizar una idea del placer como proceso, presentada más notoriamente en el *Filebo* de Platón, la introducción de *énéргеia* y su identidad con el placer es lo que hace incongruente el contenido del libro VII con respecto al libro X. El argumento de Bostock yace en que en el libro VII la identidad entre placer y *énéргеia* es el sustento para afirmar que hay placeres buenos (incluso que hay *un placer* que es el bien supremo). Al no identificar el placer como *énéргеia* en el libro X, el placer “no tiene ningún valor ético por sí, ya que depende simplemente de la actividad a la que se le asocie” (Bostock, 2000, p. 147). Esta carencia de valor ético del placer es la evidencia más fuerte contra el “continuismo”¹³ programático entre el libro VII y el libro X (Shields, 2011)¹⁴.

Lo anterior amerita ser examinado con más detalle. La presunta interrupción entre el libro VII y el libro X no obedece solamente a un replanteamiento con respecto a la definición del placer. La interrupción constituye un avance del filósofo como consecuencia de la debida ejecución del método endóxico. En el libro X Aristóteles muestra que el problema del placer al que somete su método lo conduce, de hecho, a la identificación de las primeras causas. Según Aubry: “Para que algo sea placentero por naturaleza el objeto del placer debe ser la causa de una *énéргеia* y no de una *génesis*: las cosas que son placenteras por naturaleza tienen como su efecto una actividad cuyo fin es ella misma, y aquello es la fuente de auténtico placer” (2009, p. 255).

Contrario a lo que plantea González (1991, p. 150), tal definición de lo placentero no admitiría que el placer sea por sí mismo una actividad, sino un elemento evaluativo de la actividad, es decir, algo que determina la actividad

13 Es Owen el que abrió de manera innovadora la veta “continuista” entre VII y X, apelando a que “tradicionalmente la pregunta ha sido si las dos perspectivas son muy divergentes para ser compatibles. Yo muestro que son muy divergentes para ser incompatibles” (1971, p. 136). La divergencia a la que se refiere Owen consiste en que tanto VII como X responden a preguntas distintas: un libro se pregunta qué es lo que se disfruta del placer, el otro se pregunta qué es el placer en cuanto acción de disfrutar. Pero, a pesar de su aparente diferencia, sus desarrollos son coherentes porque ambos libros desarrollan una noción complementaria del placer (pp. 138, 147; Bostock, 2000, p. 159).

14 A esto se agrega la exégesis literaria. Bostock es enfático: “Varios comentaristas suponen que el punto del pasaje inicial [del capítulo cuarto del libro X] es plantear que, pese a todo, el placer es una actividad, aunque una diferente. Pero yo protesto porque Aristóteles nunca dice tal cosa. Ciertamente afirma que el placer es *como* las actividades (...) Pero parece rudimentario inferir de ello que *es* una actividad (...) No hay ningún indicio en su perspectiva de que “completar” una actividad deba ser en sí *otra* actividad” (2000, pp. 154-155).

en términos de placer o dolor. Al comienzo del libro X el placer es asociado a la naturaleza humana. Aristóteles parte de la premisa de que “todos los hombres persiguen lo agradable y rehúyen lo molesto” (1172a25). De esta manera, surge como objeto de su investigación establecer ¿qué es el placer y cuál es su naturaleza? No obstante, primero valdría la pena ofrecer cierto contexto a la idea de naturaleza.

A partir de la idea de naturaleza Aristóteles justifica el cambio terminológico de la *enérgeia*: primero, para identificar el placer en el libro VII y, luego, para identificar la felicidad en el libro X. Es importante tener en cuenta que la preocupación en el sistema aristotélico siempre será hallar razones para comprender el sentido de la existencia del ser humano y, por ello, su investigación se encamina hacia una indagación de la naturaleza.

La proyección de la naturaleza humana

Julia Annas plantea que hay dos maneras en las que Aristóteles se refiere a la naturaleza: primero, como un estado fundamental de la experiencia, a esto se refiere como “mera” naturaleza y parece ser un concepto que abarca gran parte de la *Ética a Nicómaco* (1993, pp. 142-144); segundo, como un estado *natural*, esto es, un estado al que tienden los seres, y por medio del cual se determina su fin (p. 145). Esta “dualidad semántica” también es planteada por Trott (2013). Para la autora, la naturaleza es, primero, el principio de movimiento y, segundo, aquello por lo que la cosa es ella (lo que en la *Metafísica* se identifica como *tò tí ên eínai*). Trott sugiere que ambos significados de naturaleza giran en torno a la concepción de forma y que, aunque independientes, para Aristóteles este concepto no se entiende de manera separada, a saber, a veces como generación y a veces como esencia (2013, p. 22).

Para Trott el *archê kinêseôs* con el que se define la naturaleza no es un tipo de movimiento estrictamente mecánico, es decir, no atiende exclusivamente al movimiento de los cuerpos físicos, sino también al de la generación. En este sentido, el principio con el que se identifica la naturaleza es un movimiento de origen *en* la sustancia que, a su vez, se concibe como fin de ésta. De ahí la compleja relación que tendrá esta idea de *kínesis* con la noción de *enérgeia*:

Cuando el edificio está completamente construido, como objeto de la *tékhne*, ya no tiene la potencia de ser el edificio, a diferencia de los seres de la

phýsis, los cuales mantienen su potencia para ser reales incluso cuando están en la actividad que los cumple. (...) la *kínesis* que está en funcionamiento en las cosas naturales se une a la actualización de la potencia, junto con la actualización del fin en la actividad de la cosa natural que es *enéргеia* (p. 27).

Para Trott (2013 p. 28), lo importante de esta idea de naturaleza no es su interpretación desde la perspectiva de un proceso sino, antes bien, desde la perspectiva de un acto (*ergôn*) o, en otras palabras, de un movimiento que ejecuta su causa final. El planteamiento de Trott es iluminador con respecto a la dualidad con la que Aristóteles concibe la naturaleza en tanto movimiento:

En comparación con la locomoción, que se ha convertido en nuestra imagen del cambio porque es un ejemplo útil del proceso, la generación es el tipo de cambio que sucede de una vez (y, por lo tanto, es indivisible) y continúa trabajando en lo que se genera, en la medida en que la cosa generada se enfoca en llegar a ser por sí misma (p. 41).

Gracias a esa “autonomía” con la que la naturaleza se actualiza y tiende hacia sí misma, cobra un poco más de sentido pensar la felicidad como algo *natural*, pero aún más importante, nos permite comprender cómo el placer acompañaría a la felicidad. Si dirigimos la mirada directamente sobre el capítulo 4 del libro X de la *Ética*, Aristóteles establece una definición negativa y positiva del placer: negativa porque el placer *no* es un movimiento (1174a18) y positiva porque acompaña a todas las actividades. Se asume que el placer acompaña a la actividad en cuanto perfeccionamiento de ésta, es decir, “como cierta consumación a que ella misma conduce” (1174b30). De aquí se deriva la idea de que no es posible admitir una separación entre actividad (*enéргеia*) y placer. Pero, a pesar de dicha inadmisión, tampoco es posible identificar a la una con el otro (1175a21).

Esta distinción, que contempla una conjugación, *pero no* una identidad, es lo que permite a Aristóteles establecer una especificidad del placer: éste es de *cierta naturaleza* en la medida de la especificidad de las actividades que acompaña (Annas, 1993). Por ello hay placeres que son obstáculos para las actividades que no contribuyen a perfeccionar (1175b1): “Los placeres ajenos a una actividad hacen aproximadamente el mismo efecto que los dolores propios de ella” (1175b18). Hay, por tanto, placeres más apropiados y puros con respecto a las actividades buenas. De acuerdo con el argumento

de la especificidad del placer, se sigue que cada animal tiene un placer que le es propio (1176a3). Por lo tanto, hay un placer propio del ser humano y, en consecuencia, es buena toda actividad que conduzca al fin de nuestra función. Si el placer acompaña a la actividad, que es buena en cuanto permite la finalidad del ser humano, entonces, al ser humano le corresponde una especie de placer.

A mi juicio, la clarificación de la noción de actividad (*enérgeia*) es muestra del cumplimiento del método. Al identificar las causas primeras de lo placentero, Aristóteles tiene vía libre para cualificar la *enérgeia* como quiera y, desde luego, identificarla con el primer paso de su investigación: “Hallar el bien supremo del hombre” (1095a14-20) (es decir, la felicidad). Ahora bien, esto no podría ser posible sin el método y sin un recurso que en el libro VII permanecía aún inexplorado, a saber, la distinción entre potencia (*dýnamis*) y acto (*enérgeia*).

***Enérgeia* como acto**

En el capítulo 6 del libro Θ de la *Metafísica*, Aristóteles sostiene que el acto (*enérgeia*) puede ser determinado de dos maneras: 1) como aquello que *no* es potencia (*dýnamis*) y, 2) por analogía:

Sin que sea preciso buscar una definición de todo (...) basta contemplar la analogía, pues en la misma relación que lo que edifica con lo que puede edificar está también lo despierto con lo dormido y lo que ve con el que está con los ojos cerrados pero tiene vista, y lo segregado de la materia con la materia, y lo totalmente elaborado con lo no elaborado. Y, de esta diferencia, quede el acto separado a una parte y, a la otra, la potencia (1048a35-1048b6).

Esta acepción de la *enérgeia* como acto es la que opera, a mi juicio, en el libro X de la *Ética*. El problema de ello es que bajo este esquema de la potencia/acto, la *enérgeia* no puede ser equiparada con el placer. Por un lado, estaríamos obligados a reconocer que hay *una* actividad particular cuya finalidad es el placer y, por otro lado, estaríamos obligados a aclarar cómo esa actividad tiene *también* como finalidad la felicidad.

¿Pero cuál sería tal actividad particular del placer? Aristóteles sorteja esta dificultad en dos pasos que, paradójicamente, sacrifican una definición estable del placer: 1) se habla del “goce” (*chaírein*) como una suerte de acción propia del placer que, no obstante, *no* remite a un movimiento físico (*kínesis*) ni a

una actividad (*enérgeia*) propiamente dicha, sino a su finalización (*teleios*) (*Ética a Nicómaco*, 1174a13-1174b14)¹⁵. Como consecuencia, 2) se confina al goce –y con ello al placer– al acto de llevar a cabo una actividad, es decir, a su perfeccionamiento (*teleios*). Este lugar intermedio del placer en Aristóteles es el precio por pagar a la hora de asociar terminológicamente la metafísica con la ética. En efecto, el placer parece *indefinible*: Aristóteles no puede decir que es un movimiento porque entonces no perfeccionaría nada; no puede decir que es el bien (o si quiera “un bien”) porque entonces sería en sí mismo un fin; y tampoco puede decir que es una actividad porque por sí mismo no es deseable.

Owen (1971) sostiene que la diferencia entre el libro VII y X de la *Ética* radica en el punto de vista desde el cual se defina el placer. El autor considera que hay una transformación de la definición del placer por medio de desplazamiento del objeto del placer. Aristóteles deja de lado una definición de “lo placentero” (Libro VII) para enfocarse en qué debería ser considerado como “la actividad propia del placer”, es decir, el “goce” (Libro X). De ahí que en el libro VII el placer sea un acto (*enérgeia*) y en el libro X sea aquello que permite identificar la actividad (*teleios*). Este desplazamiento de objeto del placer a acción del placer es criticada por Gosling y Taylor (1981). Los autores sostienen que en el libro X el placer no es una actividad y que el goce no es aquello que identifica al placer como actividad.

No obstante, Gosling y Taylor (1981) no critican a Owen (1971) por el hecho de que en el libro X Aristóteles niegue la identidad del placer con *enérgeia*. Gosling y Taylor critican el hecho de que Owen no contemple que en el libro X el placer no se defina como una actividad *sin impedimentos*. Es esta característica la que, a criterio de Gosling y Taylor, en realidad surte una transformación. Lo anterior acarrea un problema: ¿a qué corresponde realmente el placer? ¿Al perfeccionamiento? O ¿al goce sin impedimentos de una actividad? Si hemos de seguir a Gosling y Taylor (1981) –quienes son muy partidarios de la continuidad temática entre el libro VII y X–, encontraríamos que la idea de “perfeccionamiento” no debe interpretarse a partir del símil del movimiento. Es decir, la idea según la cual para que una “actividad” se conciba acabada (perfecta) debe llevar a la quietud. Gosling

15 Confrontar con *Metafísica* Θ.8, 1050a15-23, especialmente en las equiparaciones entre fin (*telos*), obra (*érgon*) y acto (*enérgeia*).

y Taylor plantean que en el libro X Aristóteles mantiene la idea de que *disfrutar* hacer algo consiste en realizarlo plenamente, es decir, abocarse completamente a la actividad. Es importante comprender esto, ya que lo que proponen Gosling y Taylor no es que el placer haga “buena” o “completa” la actividad (p. e. disfrutar tocar la guitarra no completa la actividad de tocar la guitarra), sino que, por medio del placer, la agencia del individuo se conjuga con la naturaleza misma del hacer (González, 1991, pp. 145-146).

En este sentido, el placer involucra al individuo *en* la actividad y es perfecto porque por medio del goce de una actividad el individuo cumple su misma finalidad, a la vez que ejecuta la finalidad de la acción. Esta es la razón por la cual la concepción de naturaleza es el trasfondo conceptual de la introducción de la noción de actividad. Por ejemplo, en cuanto guitarrista, esto es, en cuanto persona que *comprende el arte* de tocar la guitarra, alguien siente placer al completar su función de guitarrista y no meramente al completar la “acción” de tocar la guitarra –a esto se refiere Van Riel (1999, p. 216) con la “perfección suplementaria” del placer. Hay un placer garantizado únicamente en contemplarse ejecutando la actividad particular a partir de la cual la función “guitarrista” adquiere sentido (tocar la guitarra). Pero esto no significa que esté completando la actividad de tocar la guitarra, sino haciendo algo *parecido* (p. 218). Solo en la medida en que alguien es *conocedor* del arte de tocar la guitarra, puede contemplarse ejecutando la actividad y, en este sentido, la *perfecciona*.¹⁶

Otro camino de interpretación conduce a abordar el goce (y el placer) en un sentido adverbial, es decir, como calificativo o *modo* de la actividad que acompaña (Frede, 2009; Owen, 1971). Interpretar el placer como *modo* de la actividad es lo que permite a Aristóteles llevar a cabo su agenda política: partiendo del fin de la felicidad procura, de una parte, estratificar las actividades (entre las que ensalza la contemplación teórica) y, de otra parte, estratificar los placeres que acompañan esas actividades. El resultado es una doble ganancia: solo algunas actividades procuran placer en alto grado, y solo algunos placeres son dignos de ciertas actividades. No obstante, a partir de esta interpretación no tiene mucho sentido hablar del método, pues se podría justificar que no hay una discontinuidad entre los libros VII y X, sino tan solo

16 Esta interpretación del placer en el libro X de la *Ética a Nicómaco* guarda semejanza con lo que propone Shields: “[Aristóteles] está sugiriendo que el placer es lo que el placer hace, y lo que el placer hace es esto: perfecciona una actividad psíquica, sea perceptual o intelectual” (2011, p. 193).

la respuesta a problemas distintos. Pese a esta posible solución, interpretar el placer como *modo* de la actividad no responde a la pregunta de por qué la noción de *enéргеia* se identifica con nociones distintas en los libros VII y X (Shields, 2011)¹⁷.

La aplicación del método en el libro X de la Ética

La ejecución del método endóxico es evidencia de la discontinuidad programática entre los libros VII y X. Si se cotejan los argumentos expuestos desde el capítulo 1 al capítulo 5 del libro X, con los procedimientos expuestos a partir de la Figura 1, es claro que Aristóteles reconstruye las tesis del platonismo para presentar dificultades y proponer soluciones. Pero hay algo que contribuye mucho más a demostrar la ejecución del método. La tarea de establecer “el bien supremo del hombre” corresponde con el análisis de la felicidad del capítulo 6 del libro X y se identifica con la noción de *enéргеia*. He aquí la razón por la cual planteo que, además de haber una discontinuidad entre libros, hay un ejercicio demostrativo y una puesta en práctica del método por parte de Aristóteles. No es que en el libro VII se pretenda una definición del placer, sino una demostración de la noción de *enéргеia*. Esta demostración (a mi juicio fallida en el libro VII) se repite tras un ajuste terminológico en el libro X (la introducción de potencia/acto) y se lleva a cabo para encontrar una “causa primera” del placer que desde el comienzo se ha establecido como *fin*, a saber, la felicidad.

Desde luego, esto puede hacerse un poco más claro si se establece un paralelo entre los sentidos de acto al comienzo del capítulo 1 del libro Θ de la *Metafísica*. En este sentido, la noción de *enéргеia* como análoga a la forma y finalidad de la potencia (en cuanto cambio y movimiento) es argumento suficiente para una refutación del placer como proceso (*génesis*) en el libro VII de la *Ética*. Sin embargo, este argumento flaquea cuando también se identifica a la felicidad como *enéргеia*, pues ¿cómo podría ser la felicidad algo placentero si también es *enéргеia*? ¿Hay una duplicidad de la actividad?

17 Y desde luego no resuelve el problema que plantea Van Riel: “Si, por ejemplo, en un cierto momento disfruto una pieza musical, es decir, si mi actividad de escuchar es ejecutada óptimamente y dirigida hacia un objeto óptimo (tomando en cuenta mis preferencias y habilidades naturales), la actividad que ejecuto no es, en primer lugar, *disfrutar*, sino escuchar. La forma de mi actividad no cambia cuando es optimizada; no paso de escuchar a disfrutar” (1999, p. 215).

Y, entonces, ¿a cuál fin se tiende? ¿Al del placer o al de la felicidad?¹⁸ Para saldar estos inconvenientes Aristóteles cambia el uso de la noción de *enérgeia* en el libro X de la *Ética*. Ya no es el mismo sentido del capítulo 1 del libro Θ de la *Metafísica*, sino el de los capítulos 6 al 8 del mismo libro, es decir, de acto en cuanto causa final, no formal.

Con lo anterior cabe llamar la atención sobre el procedimiento argumentativo que parece cambiar entre libros. Tal procedimiento hace ostensible la idea según la cual se hace una demostración científica a la vez que se practica la dialéctica: como no es posible definir el placer, al menos como *enérgeia*, aquello que debe revisarse no solo es el placer como objeto de estudio, sino el concepto de *enérgeia* como principio. En el libro X de la *Ética* se muestra el cambio surtido de manera metódica: tomando como objeto de estudio al placer se demuestra que la felicidad es el fin supremo del hombre partiendo del axioma *enérgeia*.

Conclusión

Se ha señalado que desde la perspectiva y la problemática del método es posible contemplar las intenciones y argumentos de Aristóteles, sobre todo teniendo como premisa que sus obras suscitan la ambición de un sistema filosófico universal que siempre está en revisión. A partir de la prueba del método, cabe aún la sospecha de si en el libro X Aristóteles persigue una idea aristocrática o, más bien, exclusivista del lugar que ocupan los placeres con relación a las actividades propias del filósofo. Da la impresión de que las posturas de Aristóteles en contra de la tradición consisten, más bien, en desdibujar a como dé lugar la identidad entre el placer y la felicidad y, en su lugar, refinar aquellos “buenos placeres” con respecto de los que, a lo sumo, son necesarios o accidentales.

La distinción entre placeres, que puede rastrearse en los libros VII y X, tiene como efecto cierta distinción entre las actividades humanas (González, 1991; Tessitore, 1989). Esta distinción de actividades se subordina, en última instancia, a la *Política*. El propósito de Aristóteles, entonces, es el de establecer un orden en torno a *cómo vivir* teniendo como finalidad la noción

18 Esto no parece ser un problema en la *Ética Eudemia*. Siguiendo a Bonasio (2022), esta armonía entre felicidad y placer yace en que no solo la felicidad se define como placer (*Ética Eudemia*, 1153b13-17), sino principalmente que el placer es la naturaleza de la felicidad (1154b20).

de felicidad. Es gracias a la *Ética* que se puede fundamentar una teoría política en torno a la felicidad.

Sin embargo, en la *Política*, Aristóteles complejiza aún más su esquema. No solo distingue en qué sentido una constitución política hace más feliz a una ciudad con respecto a otra, sino que también hace una tripartición de bienes que, tomados en conjunto, permiten la felicidad (*Política*, 1323b23). Por lo tanto, aunque en la *Ética* existe algún sentido en el que el placer incondicional (“en sentido absoluto”) hace parte fundamental del esquema político (Lema, 2018), en la *Política* este placer en sentido absoluto parece estar completamente suprimido de la ecuación.

Esto conduce a sostener que el esquema eudaimónico aristotélico mitiga considerablemente una búsqueda del placer (donde cabría también el placer del cuerpo), tanto de la vida del individuo como de la ciudad, y, lo que es más sorprendente, de la actividad propia del filósofo. Desde la unidad y complejidad del sistema aristotélico estamos, por tanto, constreñidos a admitir que el placer es inalcanzable, es incomprensible o es innecesario. Una vez la felicidad está completamente alineada con la vida contemplativa y con el esquema epistemológico de la filosofía primera (que todo aquello que es más digno, noble o divino se tiene como fin a sí mismo), el placer se expresa bajo una idea tan indeterminada y compleja que nos obligaría a no volver a considerarlo como tal.

Referencias

- Annas, J. (1993). *The Morality of Happiness*. Oxford: Oxford University Press.
- Aubry, G. (2009). *Nicomachean Ethics* VII. 14 (1154a22-b34): The Pain of the Living and Divine Pleasure. C. Natali (Ed.), *Aristotle: Nicomachean Ethics, Book VII. Symposium Aristotelicum* (pp. 237-263). Oxford: Oxford University Press.
- Aristóteles (1982). *Tratados de Lógica (Organón) I* (M. Candel, Trad.). Madrid: Gredos.
- Aristóteles (1998). *Metafísica* (V. García Yebra, Trad.). Madrid: Gredos.

- Aristóteles. (2009). *Ética a Nicómaco* (M. Araujo y J. Marías, Trads.). Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- Aristóteles (2017). *Ética eudemia* (C. Megino Rodríguez, Trad.). Madrid: Alianza.
- Aristóteles (2018). *Política* (A. Gómez, Trad.). México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Bonasio, G. (2022). The Pleasure Thesis in the *Eudemean Ethics*. *Journal of the History of Philosophy*, 60 (4), pp. 521-536. <https://dx.doi.org/10.1353/hph.2022.0051>
- Bostock, D. (2000). *Aristotle's Ethics*. Oxford: Oxford University Press.
- Cheng, W. (2020). Aristotle and Eudoxus on the Argument from Contraries. *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 102 (4), pp. 588-618. <https://doi.org/10.1515/agph-2017-0035>
- Cooper, J. (2009). Nicomachean Ethics VII. 1-2: Introduction, Method. Puzzles. C. Natali (Ed.), *Aristotle: Nicomachean Ethics, Book VII. Symposium Aristotelicum* (pp. 9-39). Oxford: Oxford University Press.
- Davia, C. (2017). Aristotle and the Endoxic Method. *Journal of the History of Philosophy*, 55 (3), pp. 383-405. <https://dx.doi.org/10.1353/hph.2017.0047>
- Frede, D. (2009). *Nicomachean Ethics* VII. 11-12: Pleasure. C. Natali (Ed.), *Aristotle: Nicomachean Ethics, Book VII. Symposium Aristotelicum* (pp. 183–208). Oxford: Oxford University Press.
- González, F. (1991). Aristotle on Pleasure and Perfection. *Phronesis*, 36 (2), pp. 141-159. <https://www.jstor.org/stable/4182383>
- Gosling, J. C. B. and Taylor, C. C. W. (1981). *The Greeks on Pleasure*. Oxford: Clarendon Press.
- Lema, N. (2018). Más allá del dolor. La dimensión ético-política de la teoría del sujeto ideal en la concepción aristotélica del placer. R. Gaune y C. Rolle (Eds.), *Homo Dolens. Cartografías del dolor: sentidos, experiencias, registros* (pp. 209-229). México: Fondo de Cultura Económica.

- McLeod, O. (1995). Aristotle's Method. *History of Philosophy Quarterly*, 12 (1), pp. 1-18. <https://www.jstor.org/stable/27744645>
- Meléndez, G. (2001). La problemática general del método en Aristóteles. *Estudios de Filosofía*, (23), pp. 65-86. <https://doi.org/10.17533/udea.ef.335675>
- Meléndez, G. (2013). El método en Ética a Nicómaco I. *Tópicos*, 28, pp. 129-157. <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=323027317008>
- Owen, G.E.L. (1971). Aristotelian Pleasures. *Proceedings of the Aristotelian Society*, 72, pp. 135-152. <http://www.jstor.org/stable/4544821>
- Platón (1992). *Diálogos VI. Filebo, Timeo, Critias* (M. A. Durán y F. Lisi, Trads.). Madrid: Gredos.
- Rapp, C. (2009). Nicomachean Ethics VII. 13-14 (1154a21): Pleasure and *eudaimonia*. C. Natali (Ed.), *Aristotle: Nicomachean Ethics, Book VII. Symposium Aristotelicum* (pp. 209-235). Oxford: Oxford University Press.
- Shields, C. (2011). Perfecting pleasures: The metaphysics of pleasure in Nicomachean Ethics X. J. Miller (Ed.), *Aristotle's Nicomachean Ethics: A Critical Guide* (pp. 191-210). Cambridge: Cambridge University Press.
- Shields, C. (2013). The Phenomenological Method in Aristotle's Metaphysics. E. Feser (Ed.), *Aristotle on Method and Metaphysics* (pp. 7-27). London: Palgrave Macmillan.
- Tessitore, A. (1989). A Political Reading of Aristotle's Treatment of Pleasure in the *Nicomachean Ethics*. *Political Theory*, 17 (2), pp. 247-265. <https://www.jstor.org/stable/191251>
- Trott, A. (2013). The Internal Principle of Change. Interpretation of Nature. A. Trott (Ed.), *Aristotle on the Nature of Community* (pp. 16-41). Cambridge: Cambridge University Press.

Política de acceso abierto

Cuestiones de Filosofía proporciona acceso abierto a su contenido, propiciando un mayor intercambio global del conocimiento, basado en el principio de ofrecer al público un acceso libre a las investigaciones, para ello, los textos publicados cuentan con una licencia *Creative Commons BY-NC-SA 4.0* que posibilita su uso y difusión siempre y cuando se realice la citación de los autores y la revista, y no se use para fines comerciales. Por esta razón, los autores aceptan la licencia de uso utilizada por Cuestiones de Filosofía, al igual que las políticas de autoarchivo y acceso abierto. En consecuencia, los derechos de los artículos publicados le corresponden a la revista. La revista Cuestiones de Filosofía no cobra ningún valor por concepto de recepción de artículos, evaluación o publicación, por consiguiente, la publicación de artículos en la revista no da derecho a remuneración alguna para autores, evaluadores y comités (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>).