

EL PLACER, INTELECCIÓN DE LA ACCIÓN. ACERCA DE LA TRASCENDENCIA DEL SÍ MISMO EN LA ÉTICA A NICÓMACO

NURIA SÁNCHEZ MADRID
Universidad Complutense (Madrid)

RESUMEN

La Ética a Nicómaco contiene un estudio del placer en el que se realiza una doble tarea. Por un lado, se libera a lo placentero de su dependencia con respecto al mecanismo de la satisfacción de una falta; por otro, se delimita su vínculo con la actividad humana, a la que acrecienta y perfecciona al llevarla a término. El artículo defiende, a partir del análisis que L. Couloubaritsis, R. Brague y G. Lebrun han propuesto de la noción aristotélica de placer, que éste, como resonancia de la acción, no puede desligarse en Aristóteles del érgon del ser lingüístico que es el hombre, esto es, de una vida acabada que se compadezca con la inteligencia, su facultad más elevada.

ABSTRACT

Nicomachean Ethics contains a study of pleasure which undertakes a double task. On the one hand, it relieves the pleasant of his dependence on satisfaction of a lack; on the other one, it focuses his link to human activity, which it increases and completes finishing it. With reference to the analysis of aristotelian meaning of pleasure that L. Couloubaritsis, R. Brague and G. Lebrun have proposed, the article defends that as resonance of action, pleasure cannot be separated in Aristotle from the érgon of the linguistic being which the man is, that is, from finished life according to the intelligence, his highest faculty.

I. Acerca del texto filosófico como fenómeno lingüístico: la convicción que produce la filosofía

Este trabajo se propone esclarecer el alcance que la célebre invitación a la inmortalización contenida en el libro X *Ética a Nicómaco*¹ posee para la comprensión de la acción en Aristóteles, en tanto que aquello que hacemos porque estaba en nuestra mano o dependía de nosotros [*eph'emîn*] la ocasión [*kairòs*] para actuar. El pasaje mencionado formula, como es bien sabido, un mandato dirigido al hombre para que éste tome a su inteligencia como guía de pensamiento y acción, es decir, para que confronte su finitud con la perfección cuasi divina que representa en él la facultad de los primeros principios. Aquí sostendremos que el imperativo mencionado es un acontecimiento eminentemente lingüístico, una obra del *lenguaje*², único instrumento que le puede dotar de escucha entre los hombres. El pensamiento aristotélico presenta al lenguaje en tanto que eje de constitución de instrumentos conceptuales que no son *por naturaleza*, más bien una técnica específica los alumbró, a la que se alude mediante la expresión *por convención* [*katà sunthéken*]³. Nos interesa muy especialmente que sean ciertas estructuras conceptuales⁴ las que

1. A partir de ahora citada como *EN*. Citaremos a la *Ética a Eudemo* como *EE*. Seguimos la trad. cast. de J. Marías y M. Araujo de la primera, Madrid, CEPC, 1999. Para la segunda obra emplearemos la trad. cast. de J. Pallí, Madrid, Gredos, 1995. El pasaje mencionado se encuentra en *EN*, X 7, 1177 b32-1178 a4. El resto de obras de Aristóteles se citarán con la indicación abreviada del título, según la edición de *The Loeb Classical Library*, London/Cambridge (Mass.).

2. No constituye novedad que la solución propuesta a una dificultad del texto aristotélico se guíe por una teoría del lenguaje, pues no ha sido otro el camino elegido por lectores tan incontestables de la obra aristotélica como P. Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote*, París, PUF, 1962; G.E.L. Owen, "Tithenai ta phainomena", in: M. Nussbaum (ed.), *Logic, Science and Dialectic: Collected Papers in Greek Philosophy*, Ithaca (New York), Cornell U.P., 1986, pp. 239-253; W. Wieland, *Die aristotelische Physik. Untersuchungen über die Grundlegung der Naturwissenschaft und die sprachlichen Bedingungen der Prinzipienforschung bei Aristoteles*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1970 y L. Couloubaritsis, *La "Physique" d'Aristote* (deuxième édition modifiée et augmentée de *L'avènement de la science physique*), Bruxelles, Ousia, 1997. El presente trabajo está en deuda con este conjunto de lecturas.

3. *Peri herm.*, 2, 16 a27-28. Por lo que respecta a los instrumentos que el lenguaje origina, y, en general, por su relevancia para atender a la definición de *útil* manejada por Aristóteles, la siguiente apreciación de M. Serres, en *Historia de las ciencias*, Madrid, Cátedra, 1998, p. 92, nos parece especialmente relevante: "En el fondo, los verdaderos útiles no dependen de nosotros, los demás descansan demasiado a menudo para tener auténticamente derecho a este título".

4. El siguiente texto de W. Wieland (1970: 199-200) resulta enormemente esclarecedor acerca de esta función del *lógos* que empieza a cobrar importancia en el pensamiento de Aristóteles: "En el descubrimiento aristotélico del 'en tanto que' está, por tanto, *de facto*, el descubrimiento del concepto. Solo que precisamente Aristóteles no ha reflexionado aún sobre el concepto en cuanto tal. Esto quiere decir: él trabaja con los conceptos, pero no tiene aún el concepto del concepto".

permiten que el hombre se mida con lo otro de sí que sabe modelo de perfección ontológica, de suerte que nuestra radical lingüisticidad, en lugar de encerrarnos en nosotros mismos, expone un modo de existir sensible a cierta razón que proviene del exterior o que cada cual se transmite a sí mismo como si se tratara de otro que se dirige a él desde fuera. Debido a la capacidad del *lógos* para lanzarnos al mundo y orientarnos en él, Aristóteles lo convierte en remedio contra el extendido mal del discursar por el gusto de discursar⁵ en la conocida refutación de quienes niegan la validez del principio de no contradicción. Textos relevantes de la *EN* aluden a la estrecha relación que método y lenguaje mantienen en el pensamiento aristotélico, estableciendo un vínculo triádico entre los discursos [*lógoi*], los fenómenos [*phainómena*] —cuya versión “práctica” son las obras [*érge*]— y lo que manda la inteligencia [*noûs*]⁶ que concierne medularmente al texto sobre cuyo sentido pretendemos arrojar luz. En éste destaca el palmario desajuste que la inteligencia muestra con respecto a la finitud humana, a la que, sin embargo, no deja indiferente.

Partimos de la hipótesis de que el estudio aristotélico del placer quiebra la solidez aparente de este enlace. En efecto, casi como una observación justificada por la discusión académica acerca del placer que originó la composición del *Filebo* platónico, Aristóteles insiste en la débil credibilidad y convicción [*pístis*] que acompaña a los discursos concernientes a la afección [*pathé*] y acción [*prâxis*] cuando se alejan de la dirección que toman las obras [*érge*]. No en vano, los discursos [*lógoi*] merecen nuestra convicción en caso de que avancen por la misma senda [*sinoidoi*] que las obras. En caso contrario, a saber, cuando el discurso difiere de lo que percibimos en la realidad [*katà tén aísthesin*], no cabe otra salida que rechazarlo por ser contrario al buen sentido y desacreditar a la verdad⁷. Y un indicio suficiente de ese “avanzar por la misma senda” de ambos órdenes es la gran utilidad [*chresimótatoi*] que los discursos válidos para la *praxis* tienen no sólo para el conocer, sino para nuestra vida práctica⁸. De manera que habrá que juzgar [*krínein*] los discursos sobre la *praxis* tomando como referencia la *verdad práctica*⁹, lo que implica, en primer lugar, que las obras [*érge*] y la forma-de-vida [*bíos*] fun-

5. *Met.*, IV 5, 1009 a21.

6. En la medida en que el bien no lo determina por sí mismo ninguno de los dicentes, si bien cada cual se sabe vinculado a su “razón” y “metro”, la “proporción” entre el deseo y lo bueno ha de cobrar el aspecto de una *obligación*. Más adelante, habrá ocasión en este mismo trabajo de calibrar si en griego reciben el nombre de *máxima* [*gnomé*] las sentencias portadoras de esa obligación.

7. *EN*, X 1, 1172 a34-1172 b1.

8. *Ibid.*, 1172 b5.

9. *Op. cit.*, VI 2, 1139 a26.

cionen como piedra de toque de toda reflexión y deliberación¹⁰. Desde esta posición, el discurso dotado de poder explicativo [*apodektéon*] es aquel que concuerda con lo agible. Por el contrario, aquel que carezca de esta aptitud se asumirá [*hupoleptéon*] como teoría ilusoria. Pero, ¿desde qué realidad se calibra este acierto práctico que poseen ciertos discursos? Por el momento, sabemos que el acuerdo entre discurso y realidad no puede fijarse rebajando el esfuerzo que cada cual haya de invertir para conducirse de manera excelente con arreglo a lo divino en él.

Aristóteles se sirve de la participación de Eudoxo y Espeusipo en la discusión académica acerca del placer para ilustrar este doble rendimiento discursivo. En primer lugar, se refiere a Eudoxo como el prototipo de pensador cuya obra despierta convicción entre los lectores y oyentes de modo meramente accidental, es decir, en virtud del carácter y estilo de vida con que se conduce el dicente más que por la consistencia de las tesis que defiende. De esta manera, la templanza [*sophrosúne*] de Eudoxo habría venido a suplir lo que sus propias palabras fueron incapaces de explicar acerca del fenómeno del placer¹¹, que nos atrevemos a considerar un precipitado práctico de su teoría de las proporciones, cuya aportación fundamental queda recogida en el libro V de *Elementos* de Euclides y constituye el germen de la *matemática general* [*mathematiké kathólou*] a la que Aristóteles alude en *Met.*, E 1. Según la semblanza aristotélica, Eudoxo habría encontrado en el placer una suerte de medida común entre el modo de conducirse en la vida el ser racional [*éllōgon*] y el irracional [*álogon*], de manera que tomando en consideración no a los seres en sí mismos, sino más bien los grados en que todos se sienten atraídos hacia lo que consideran su bien, podríamos dar al compuesto de esa sucesión de atracciones —a ese *conatus* común— el nombre de placer¹². De este modo, el placer sería el principio que mantiene unido un mundo escindido diametralmente en seres dotados de razón y carentes de ella, proporcionando un hilo conductor común al que responde todo ser vivo y en el que cabe identificar diversos niveles de complejidad.

Veremos más adelante los pasos que Aristóteles sigue para arrancar al placer de toda dependencia sensible, precisamente con el fin de ponerlo del lado de la experiencia de la libertad. Pero antes de ello, es menester abordar la posición del defensor de la antítesis sobre el placer, Espeusipo. En este segundo caso, tampoco el discurso que se sostiene concuerda con las obras, debido a la adopción de un método excesivamente logicista que esta vez parte

10. *EE*, II 11, 1227 b13-20.

11. *EN*, X 2, 1172 b15-18.

12. *Ibid.*, 1172 b9-15.

de supuestos opuestos a los de Eudoxo. A diferencia de éste, Espeusipo no podía contar con que su estilo de vida dotara a sus tesis de un suplemento de convicción, pues su tendencia a la cólera y su entrega al goce debían de ser *vox populi*. Parece que, tomando muy al pie de la letra la afirmación socrática en *Fedón*, según la cual placer y dolor son dos hermanos gemelos (*Fedón*, 60 b-c), rechazaba introducir al placer en la trama de la felicidad. Quizá la mención del Sócrates del *Filebo* a “los verdaderos enemigos de Filebo”, a saber, “gentes muy expertas en hablar de la naturaleza, que aseguran que los placeres no existen en absoluto” (*Filebo*, 44 b-c) sea una alusión velada a su nombre. Sócrates continua la caracterización manifestando que los “enemigos de Filebo” no son innobles, pero sí cuentan con una suerte de natural empeño en avanzar siempre por el camino más difícil [*tis duschéreia phuseôs agénnous*], con un gusto hacia lo alambicado que no contribuye a acuñar una definición apropiada. La menesterosa solución de Espeusipo¹³ restringe al bien y a la felicidad al perfecto equilibrio entre dos polos igualmente ilimitados, a saber, el placer y el dolor, de manera que, si se aplica un límite [*péras*] a ambos, obtendremos una ausencia de obstáculo [*aokhlesía*], en cierto modo precursora de la ataraxía epicúrea. Pero, semejante explicación no concuerda con lo que los fenómenos muestran, a saber, que el placer es un acontecimiento relevante para un ser atravesado por el lenguaje como el hombre.

Teniendo en cuenta la errancia, nunca total, de quienes han discutido acerca del placer y la voluntad arquitectónica¹⁴ de Aristóteles al ocuparse de esta cuestión, proponemos contrastar el tono aparentemente excesivo del pasaje de X 7 con aquello que Aristóteles entiende propiamente por fenómeno y experiencia¹⁵, pues la delimitación de su significación orienta decididamente la lectura de la concepción aristotélica de la acción que aquí nos proponemos. Ciertamente, el libro A de la *Metafísica* denuncia en la búsqueda de la sabiduría emprendida por “los predecesores” la ausencia de una *idea clara de ciencia* y de *experiencia* [*empeírta*], hecho que les ha impedido intercambiar una mera recopilación empírica de datos por la disposición de los hechos a la luz de los principios. Esta escasa capacidad de *análisis*¹⁶ habría conducido, en el mejor de los casos, a proponer explicaciones elípticas o hiperbólicas, alejadas en ambos casos del justo medio deseable. Como decíamos, la

13. *Op. cit.*, VII 13, 1153 b4-7.

14. *EN*, I 1, 1094 a27; *cfr.* VII 11, 1152 b1-4.

15. El artículo de G.E.L. Owen (1986) nos sigue pareciendo el examen más completo de las ocurrencias de *tà phainomena* en la obra aristotélica. Remitimos igualmente a W. Wieland (1970: 197-201) y a L. Couloubaritsis (1997: 17-48).

16. *Met.*, IV 3, 1005 b2-5.

crítica de estas opiniones tiene su asiento en la experiencia, entendida no tanto como una mera acumulación de hechos, sino más bien como una prueba [*peîra*] de nuestro dominio de los principios, en cuya ausencia encontraremos “debilidad para subsumir de una sola mirada fenómenos [físicos] incontestables”¹⁷ o sencillamente falta de experiencia [*apeiría*]. Una de las pruebas más fehacientes con respecto a la validez de una tesis recibe en Aristóteles el nombre de *comprobación* o *inducción*¹⁸ [*epagogé*], en la que se examina la aptitud de aquélla para instalarse en los dominios [*en oikéo*] de la experiencia, gobernándola [*oikeîn*] una vez comprobada la presencia de lo universal en ella¹⁹. Por otra parte, quienes piensan que cuentan con “un principio suficiente por el hecho de que algo siempre es así o siempre ocurre así”²⁰ detienen la investigación antes de haber alcanzado el principio y carecen, por ejemplo, de clave para distinguir entre un hombre y una copia en yeso del mismo o un cadáver, especialmente una vez que se haya puesto de manifiesto que ambos, el hombre y el cadáver, poseen la misma forma exterior. Sólo indagando cuál podría ser el principio responsable del “siempre” que introducimos en nuestra explicación de los hechos se disuelve el error que el externalismo introduce en el manejo de los principios²¹.

Desde estas observaciones acerca de cómo orientar la investigación, lo razonable [*eúlogos*] de una explicación no dependerá meramente de la corrección de una percepción, sino de la consistencia teórica de una tesis, hasta el punto que Aristóteles llega a establecer una analogía entre las condiciones teóricas de toda experiencia física y las condiciones de producción de una obra²². La acepción aristotélica de “fenómeno” en tanto que lo iluminado por un discurso [*lógos*] que manifiesta una opinión [*dóxa*], indica la relevancia de la conveniencia y concordancia de los principios con la experiencia. En cier-

17. *Acerca de la gen. y la corrup.*, I 2, 316 a5.

18. Acerca del procedimiento denominado *epagogé* remitimos al excelente trabajo de F. Caujolle-Zaslavsky «Interprétation du sens aristotélicien d'*epagogé*», in: Devereux, D./Pellegrin, P. (eds.), *Biologie, logique et métaphysique chez Aristote*, Paris, CNRS, 1990, pp. 384-386.

19. Aristóteles suele recurrir a la imagen de la instalación de las tesis en la experiencia como si ésta fuese una casa [*oîkos*] cuando se trata de destacar la familiaridad que el investigador ha de alcanzar con respecto a su objeto de estudio, *vd. Top.*, I 12. L. Couloubarisis (1997: 39ss.) nos ha hecho reparar en la importancia de esta terminología para comprender el sentido aristotélico de *experiencia*.

20. *Fís.*, VIII 1, 252 a33.

21. *Part. an.*, I 1, 641 a8-14; *cfr. Gen. an.*, I 19, 726 b22-23 y *Meteor.*, IV 12, 389 b34-390 a2 y 10-14.

22. *De cae.*, IV 7, 306 a17-18. Contraviene a esta proporción la investigación de los que, en lugar de “forzar” sus propias tesis y abandonar sus “opiniones preestablecidas”, fuerzan a los fenómenos, como ilustra el siguiente pasaje de *op. cit.*, II 13, 293 a23-2 y *Part. an.*, I 5, 645 a4-5.

to modo, dado que el fenómeno se cincela bajo la acción del *lógos*, es decisivo conocer si éste tiene en el uso [*chrêsis*] una piedra de toque que impide que una teoría emprenda un elevado y peligroso vuelo. No olvidemos que el pasaje de *EN*, X 7, sostiene que hay una *teoría* que cuenta con una gran utilidad, por tanto, con un uso, para los seres finitos dotados de lenguaje, conscientes de que “hay cosas de naturaleza mucho más divina que la del hombre, como es evidéntísimo por las que constituyen el mundo”²³. El considerable provecho [*poluophelia*] que acompaña al saber acerca de los asuntos prácticos se refiere a la peculiar exactitud [*akribeta*] con que actúa el hombre virtuoso, buen juez [*krités*] más por carácter que por edad, que funda su mirada precisamente en la experiencia²⁴:

“Señal de lo dicho es que los jóvenes pueden ser geómetras y matemáticos, y sabios en cosas de esa naturaleza, y, en cambio, no parece que puedan ser prudentes. La causa de ello es que la prudencia tiene por objeto también lo particular, con lo que uno llega a familiarizarse por la experiencia, y el joven no tiene experiencia, porque es la cantidad de tiempo lo que produce la experiencia [*plêthos gàr chrônou poiei tèn empeirian*]. Uno podría preguntarse también por qué un niño puede indudablemente ser matemático y no sabio, ni físico. ¿No será porque los objetos matemáticos son el resultado de una abstracción [*di'aphairéseos*], mientras que los principios de los otros proceden de la experiencia [*ex empeirías*], y de cosas así los jóvenes hablan sin convicción [*ou pisteúousin*], mientras que les es patente el ser de los primeros”²⁵.

Este texto apunta a las condiciones del juzgar acerca de lo que es bueno para uno mismo, distintas de las planteadas por la abstracción matemática. En el primer caso, el instrumento no es la regla y el compás²⁶, sino un razonamiento acerca de lo que está en nuestro poder [*eph'emîn*] y que puede formalizarse como un *silogismo práctico*, de cuya mano la inteligencia del mandato de *EN*, X 7 se manifiesta como virtud de la praxis. Aristóteles introduce alguna observación sobre la vertiente práctica de la inteligencia [*noûs*] allí donde se trata de dilucidar la manera en que las premisas del silogismo práctico se enlazan y de ellas surge una unidad que se traduce en una acción elegida²⁷. Como subraya la exposición de esta clase de razonamiento en *Mov.*

23. *EN*, VI 7, 1141 a33-1141 b1.

24. *Vd. EN*, I 3; *cf. op. cit.*, VI 11, 1143 b10-13.

25. *EN*, VI 8, 1142 a12-21.

26. *Vd. op. cit.*, VI 5, 1140 b11-15.

27. *Vd. op. cit.*, VI 7, 1141 b18-22 y VII 3, 1147 a23-28; *cf. Mov an.*, 7, 701 a8-12.). El notable trabajo sobre el silogismo práctico en Aristóteles de G. Nicolaci, “Può l'azione concludere un sillogismo? Sulla teoria aristotelica del sillogismo pratico”, in: G. Nicolaci, *Metafisica*

an., 7, lo específico del mismo reside en que la conclusión ya no es únicamente una regla, sino una acción, extraída de una unión entre dos premisas que parece imitar a las leyes que rigen en la naturaleza²⁸. Es, pues, otro tipo de legalidad, esta vez, exclusiva del carácter, la que descubrimos con ocasión del silogismo práctico, cuya premisa menor, a saber, la que concierne a lo particular, es de esperar que quien actúa la aprehenda en su verdad sin requerir un examen previo²⁹. Pues bien, cuando lo que hacemos se formula en los términos de un silogismo práctico, el razonamiento impone su regla —que es una acción— al mundo y parece que de ese hecho es responsable la *inteligencia*, que, si bien se refiere al otro extremo de la prudencia,

“tiene por objeto lo extremo en las dos direcciones, porque tanto de los límites primeros [*tôn prótôn hóron*] como de los últimos [*tôn eschátôn*] hay intuición [*noûs*] y no razonamiento [*lógos*]; la intuición que se ejercita en las demostraciones tiene por objeto los límites inmóviles y primeros [*tôn akinéton hóron kai prótôn*]; y la de las cosas prácticas, lo extremo, lo contingente y la segunda premisa”³⁰.

El silogismo nos aproxima a la inteligencia, porque es lo divino en nosotros quien somete a orden la multitud de deseos que habían huido en desbandada —la *anábasis* o retirada— con respecto a la posición inicial, deteniéndolos uno tras otro³¹. En este *saber hacer* de la inteligencia encontramos la clave de aplicabilidad del silogismo práctico. Seguramente sea este razonamiento el responsable de que tengamos noticia de la inteligencia en su vertiente práctica, pues remite a un *antes* de toda experiencia que sólo advertimos *después* de haber actuado, pudiéndose juzgar sólo entonces si nuestras acciones se han dejado guiar por mera habilidad y destreza, o más bien por el saber práctico. *Si conocemos lo que son las cosas por el uso*³², es decir, si

e metafora. Interpretazioni aristoteliche, Palermo, L'Epos, 1999, pp. 93-110, incluye una abundante bibliografía sobre esta cuestión.

28. De lo que teníamos alguna noticia por *Met.*, VI 9, 1034 a30-32; *vd.* las observaciones de G. Romeyer-Dherbey sobre el texto en *Les Choses-mêmes. La pensée du réel chez Aristote*, Lausanne, 1983, p. 22.

29. *Mov. an.*, 7, 701 a25-29. Acerca del sentido de los adverbios “necesariamente”, “inmediatamente” y “rápidamente”, empleados por Aristóteles para indicar el vínculo entre las dos premisas del silogismo, remitimos al trabajo de G. Guest, “La dimension ‘pratique’ de l’agir. Aspects de l’aspectualité de l’action selon Aristote et chez Kant”, in: Chateau, J.-Y., *La vérité pratique. Aristote. “Étique a Nicomaque, livre VI”*, Paris, Vrin, 1997, pp. 293-300.

30. *EN*, VI 11, 1143 a36-1143 b3.

31. *Anal. post.*, II 19, 100 a10-100 b5.

32. “[O]s nuestro que, de dos partes que se manifiestan tras el uso humano [*es chrêsin phanerôn*], la tierra y el mar, de una sois señores absolutos” (Tucídides, *Historia de la guerra*

“saber” expresa en griego “saber qué hacer” con aquello de lo que decimos saber algo³³—, parece que la concepción aristotélica de la inteligencia, lejos de aludir a una presunta “intuición de los principios”, articula más bien una auténtica teoría del uso de los principios.

II. La reflexión sobre la acción : el placer y la intelección de la práxis.

Del estudio del placer que contiene la *EN* se ocupan importantes secciones de los libros séptimo, que Aristóteles denomina expresamente el segundo comienzo de la obra, junto con la primera parte del libro décimo, que contiene el colofón ‘estético’ de la vida excelente. Considerar que ambas secciones tienen el mismo propósito conduciría a confusión, pues, según creemos, ambos libros combinan una suerte de *pars destruens* del término, dedicada a dilucidar lo que la mayor parte de los hombres estiman placentero, con una *pars construens* posterior, en la que se anuncia sin ambages que el placer sigue a la actividad, como si esta última fuera conocida en realidad en virtud de aquél. Ya el comienzo de esta obra había dispuesto como punto de partida del estudio del placer su *visibilidad*³⁴, compartida con el dinero y el honor, como acredita la cantidad de representaciones que lo toman como referente. El placer es, pues, visible antes que nada porque se discute sobre él y los hombres invierten ingentes esfuerzos en conseguirlo. Como en seguida se advertirá, no hay acuerdo universal acerca de lo que sea placer, sino que son muchas y distintas las opiniones, los *lógoi*, acerca del tipo de bien que constituye³⁵.

El primer paso que ha de dar su estudio recopila el conjunto de *éndoxa* que le conciernen, entre los que sobresale su acepción como “proceso perceptible hacia un estado natural” [*génesis eis phúsin aistheté*]³⁶, es decir, un bien natural móvil y perecedero que no puede ocupar el lugar del fin, de la misma manera en que el edificar o la enseñanza no coinciden con el edificio y el saber. Este modo de definir el placer coincide con los intereses propios de una obra como la *Retórica*, dedicada al estudio de las condiciones con que

del Peloponeso, II 62, 2). Nos parece que la traducción de A. Guzmán Guerra para Alianza, 1989 “que se ofrecen al uso del hombre” no recoge convenientemente la conexión entre la preposición ‘es’ y el adjetivo en genitivo partitivo ‘phanerón’, por ello la hemos modificado, siguiendo la indicación de R. Brague, *Aristote et la question du monde*, París, PUF, 1988, p. 201 e *Introduction au monde grec*, París, Éd. de la Découverte, 2005, p. 49.

33. Vd. F. Martínez Marzoa, *Ser y diálogo*, Madrid, Istmo, 1996, pp. 1-2.

34. *EN*, I 4, 1095 a20-24.

35. *Op. cit.*, I 6, 1096 b23-24.

36. *EN*, VII 11, 1152 b13, *cfr. op. cit., loc. cit.*, 12, 1153 a16-17.

la opinión se implanta ideológicamente en una comunidad lingüística, donde el estudio de los lugares comunes de la oratoria forense requiere partir al menos de algún supuesto sobre lo que sea el placer. En efecto, allí se colige que “el placer es un cierto movimiento del alma y un retorno en bloque y sensible a su naturaleza básica [*katástasis athróa aistheté eis tén huparchousan phúsin*]”³⁷, definición que, frente a la primera, ensombrece lo procesual y destaca la detención o la quietud en que desemboca el retorno a lo que ya somos por naturaleza, con independencia de lo que decidamos llegar a ser. Con arreglo a semejante versión de las cosas, lo placentero [*hédu*] es aquello que produce [*poietikón*] el estado de ánimo [*diáthesis*] mencionado, mientras que lo doloroso introduce alguna discordancia con nuestra identidad natural, cuya temporalidad es la del ‘siempre’ [*aei*], a diferencia de lo relacionado con el hábito, restringido inevitablemente por el ‘muchas veces’ [*polláchis*]. En virtud de estos matices, la opinión admitida generalmente acerca del placer ha de corregirse en tanto que actividad ejercitada en nuestro estado natural, manifestando lo placentero la carencia de trabas con que se ha desarrollado el ejercicio³⁸.

La filosofía ha de encontrar, pues, alguna razón responsable del éxito que ha conocido esta definición de lo placentero, a pesar de su evidente debilidad conceptual. Aristóteles sostiene que la fuerza de la reducción del placer a la mera satisfacción [*anaplérosis*] obedece al arraigo en el hombre de una inclinación o tendencia sensible³⁹, que le impulsa a encontrar refugio en satisfacciones provisionales. Basta con que experimentemos en cada uno de nosotros cómo, al ser golpeados por el dolor, arribamos literalmente al puerto [*parabállein*] del placer corporal, que en virtud de esta extendida costumbre, ha llegado a “apropiarse de la herencia del nombre”⁴⁰ ‘placer’. Siendo ésta la concepción socialmente aceptada del placer, lo específico del estudio aristotélico estriba en alejarse paulatinamente de esta aparente *definición real*, no sin antes haber justificado el análisis del engaño derivado de la creencia común:

“Puesto que no sólo debemos decir la verdad, sino también la causa del error —en efecto, esto ayuda a producir la convicción [*pístis*] porque

37. *Ret.*, I, 11.1, 1369 b34-35; *cfr.* las observaciones que M. Heidegger, *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie. Marburger Sommersemester 1924*, Frankfurt a.M., V. Klostermann, 2002, p. 53ss., dedica a esta definición, que han sido de gran ayuda para la elaboración del presente trabajo.

38. *Vd. EN*, VII 12, 1153 a13-16.

39. *Op. cit.*, X 3, 1173 b7-21.

40. *EN*, VII 13, 1153 b34-35. M. Heidegger, *op. cit.*, p. 277 subraya el alcance de esta afirmación para obtener una comprensión cabal del *lógos* en el pensamiento de Aristóteles.

el ver racionalmente por qué parece verdad lo que no lo es, produce [poieí] más crédito [pisteúein] a la verdad—, tendremos que decir por qué razón los placeres corporales se nos muestran como más apetecibles”⁴¹.

Quien se deja llevar por estos placeres, cuya bondad es meramente accidental, por ser mero remedio de alguna carencia o privación puntual, se lanza en brazos del esfuerzo [pónos] constante en que se encuentra el ser humano⁴², trajín que sólo se apacigua con los protocolos establecidos por la costumbre, de suerte que el dolor causado por el constante comercio que mediante la vista, el oído y los demás sentidos todo hombre tiene establecido con las cosas del mundo queda solapado momentáneamente. Es precisamente nuestro estar expuestos a las afecciones lo que Aristóteles llega a calificar como una especie de vicio [ponería tinà] que convierte al cambio [metabolē] de todas las cosas en algo dulce ante nuestros ojos⁴³. La opción radicalmente enfrentada al cambio constante en que vive el licencioso, aquel que llega a implorar a los dioses que le proporcionen un gacnate más largo que el de una grulla que le permita multiplicar sus sensaciones gustativas, parece ser la del dios, cuya inmovilidad [akinesía] concilia la actividad con la quietud [en eremía] de un modo que carece de parangón con ninguna hechura humana. Pero con lo observado hasta el momento no se ha puesto al descubierto el entero sentido del placer. Quizás sea hacedero descubrir una especie de placeres preterida por los más, desconectados esta vez de todo dolor [lúpe] y de todo apetito [epithumía]⁴⁴, en la que cabe agrupar desde la facultad para ver y oír, esta vez ejercidas voluntariamente (imágenes de la memoria o de la expectativa), hasta la actividad contemplativa, de manera que se prefieran ciertas realidades que nos parecen bellas frente a otras que nos desagradan o nos dejan indiferentes. Bajo este supuesto, no es el mundo el que toma la delantera para comunicarme su existencia, sino que, con ayuda del juicio y de la deliberación, cada cual propicia la venida a presencia de ciertos respectos de la acción y del mundo. Aristóteles subraya la cercanía a la actividad que guarda este tipo de placeres, que surgen una vez liberados del remedio del dolor, proximidad que le está negada al deseo [órexís], tanto por lo que concierne a su temporalidad como a su propia naturaleza. De hecho, frente al deseo que se colma y desaparece una vez que la actividad toma forma, el placer parece informar más bien de que la declaración de lo que sea la actividad es posterior a su tener lugar. No en vano, hablamos del placer y de la acción allí donde

41. *Op. cit.*, VII 14, 1154 a22-26; *cfr. op. cit.*, VII 1, 1145 b2-7.

42. *Vd. ibid.*, 1154 b7.

43. *Ibid.*, 1154 b28-31.

44. *Vd. op. cit.*, X 3, 1173 b7-8 y 16-21; *cfr. ibid.*, 1174 a4-9.

el tiempo perfecto no se distingue del presente⁴⁵. Y, en efecto, la acción humana está verdaderamente en sazón cuando puede decirse de ella que *fue* y *es* lo que debía hacerse.

Una vez hecha esta apreciación, es decir, cuando el placer queda por fin desligado del movimiento para integrarse en el grupo de las cosas enteras y completas⁴⁶ [*tôn hólon kaí teleíon*], parece que es menester volver al comienzo de la investigación y preguntar de nuevo qué sea propiamente. Por lo pronto, el placer, de la misma manera que la sensación, el punto, el ahora o la unidad, esto es, todas aquellas nociones que nos permiten cobrar conciencia de que hay un mundo para nosotros, constituyen un *todo*: se ve o no se ha visto, se experimenta placer o no⁴⁷. Debido a su relación con la actividad, el placer no sustituye al hábito o costumbre [*héxis*], sino que reviste exteriormente, por así decirlo, aquello que se hace, delimitando, afinando o precisando [*exakribeîn*] la acción, a la manera de un buen escultor o de un buen narrador, como un fin que le sobreviene [*hos epiginómenon ti télos*], en la línea del célebre ejemplo de la juventud y su acmé⁴⁸. En realidad, todas las actividades, incluidas las sensaciones, resultaron placenteras en el tiempo, ya irremediablemente olvidado, en que surgieron por primera vez. En aquel momento, como si hablara el Kant que descubre el tiempo en que el *placer de la reflexión* todavía rodeaba a las operaciones lógicas básicas presupuestas por todo conocimiento⁴⁹, la multitud de visiones, escuchas y contactos que implica nuestro habitar el mundo no suponía ninguna penuria para el hombre. En todo caso, la experiencia del mundo despertaba aún nuestra reflexión [*dianoia*]:

“[A]lgunas cosas nos deleitan cuando son nuevas, y después no tanto, porque al principio el razonamiento se encuentra excitado y ejerce una actividad intensa en relación con ellas, como los que fijan la vista en

45. Como el célebre cap. 6 del libro IX de *Metafísica* establece. Vd. el comentario de R. Brague (1988: 453-509) acerca de este texto, que califica de “aerolito” aristotélico, fundamental para definir la concepción griega de la *facticidad del existir*.

46. *EN*, X 4, 1174 b7. El artículo de G. Lebrun, “A neutralização do prazer”, in: A. Novaes (dir.), *O desejo*, São Paulo, Companhia das Letras, 1990, pp. 67-89, se ha ocupado de rehabilitar esta dimensión griega de lo placentero, especialmente en las pp. 73-84.

47. Vd. *Acerca de la sensación*, 6, 446 b3ss.

48. Hay quien, como Carlo Natali, “Le plaisir dans l’*Éthique à Nicomaque*”, en: Dixsaut, M. (dir.), *La fêlure du plaisir. Études sur le Philèbe de Platon*, Paris, Vrin, 1999, pp. 129-148, por ejemplo, ha querido ver en esta explicitación de la relación entre placer y actividad mediante una metáfora una exposición indirecta del primero, no una explicación satisfactoria en términos conceptuales.

49. Vd. *KU, Intro.*, VI “De la combinación del sentimiento de placer con el concepto de finalidad de la naturaleza”, ed. W. Weischedel, p. 97.

algo, y después la actividad ya no es la misma, sino descuidada, y por eso el placer se desvanece⁵⁰.

Algo del placer ligado al *asombro* que en algún momento fuimos capaces de experimentar ante la presencia misma del *mundo* parece conservarse en la información que el *amigo* nos da sobre nuestra propia existencia. El origen cosmológico del placer⁵¹, en el sentido de índice de nuestro tener-mundo, queda sancionado al sostener Aristóteles que los buenos jueces y peritos en una disciplina son aquellos que se ejercitan con placer en su actividad propia, de suerte que los geómetras que se complacen [*cháirontes*] en ejercitar esta disciplina y en resolver sus problemas específicos experimentan una suerte de incremento simultáneo [*sunauxésis*] de su actividad. De la misma manera, el primero de los libros de la *EN* había establecido que “la vida de los que actúan correctamente es ella misma placentera, pues el complacerse es algo anímico [*tò hédesthai tòn psuchikôn*]”⁵². Las acciones según la virtud son placenteras [*hedeîtai*] por ellas mismas [*kath' autàs*], sin que el placer tenga que añadirseles⁵³ y, dado que el término empleado para referirse a quien experimenta esta complacencia es *makários*, habitual en la caracterización de los dioses inmortales y que proponemos verter como ‘agraciado’⁵⁴, podría ocurrir que este contento o *cháris* fuera un cauce mediante el que los hombres intentan asimilarse a los dioses⁵⁵. El enlace de lo placentero con la acción bien hecha no apunta a ningún factor subjetivo, ni siquiera a un elemento perteneciente a la elección elogiada, sino más bien al *factum* de que algo que alguien eligió alguna vez resulta bueno para el mundo, hasta el punto que, en caso de que fuera viable que el agente se desdoblara, sería el primero en detenerse a contemplar la propia acción como un espectador ante una obra de arte a la que no le faltase nada⁵⁶ [*eû échein*]. Aparte de servir de apoyo a la contemplación de lo realizado, hay una segunda nota que vincula estrechamente el placer a la acción, a saber, su incompatibilidad con el ejercicio simultáneo

50. *EN*, X 4, 1175 a7-11.

51. R. Brague, “Note sur le concept d’*hedoné* chez Aristote”, *Les Études Philosophiques*, nº1, 1976, pp. 49-55, se ha aproximado al estudio aristotélico del placer subrayando el arraigo cosmológico de este término, abriendo paso a una lectura que ha sido muy beneficiosa para la confección de este trabajo.

52. *EN*, I 8, 1099 a6-8.

53. *Vd. op. cit., loc. cit.*, 1099 a14-17.

54. Hemos decidido adoptar esta traducción, nada habitual y seguramente más menesterosa que las elegidas por Pallí y Marías/Araujo (venturoso; dichoso), con el fin de no perder en castellano la marca de la gracia [*cháris*] con que está revestido el hombre que actúa de modo excelente.

55. *Op. cit.*, I 9, 1099 b16-17.

56. *Vd. EN*, II 6, 1106 b10.

de dos actividades⁵⁷, de suerte que tiene que decantarse por la pertenencia a una en concreto. Por ello, los aficionados a la flauta no encuentran manera de atender a una conversación que les complace menos que su arte, y no hay mejor prueba de la mediocridad de los dramaturgos que el hecho de que los espectadores de un espectáculo comiencen a comer golosinas⁵⁸.

No tiene tampoco nada de extraño que el placer que acompaña al ejercicio de la acción reaparezca en la trama poética⁵⁹, pues no en vano el relato de los *hechos*, si no es un fraude, atrapa un contenido muy semejante al que invita a complacerse cuando se ejerce una actividad, a saber, capta su *sentido*. La emoción que el relato de los hechos puede despertar en el oyente o el espectador es un signo de que la producción poética ha delimitado convenientemente lo que la acción *fue*. A diferencia de la tarea del rétor, que debe *reconstruir los hechos* ante un tribunal, el poeta recupera a una acción esforzada y completa [*spoudaías kaí teleías*], ya sea legendaria o histórica, mediante su configuración de la trama o intriga [*múthos*]. El buen relato no recurre a manipulación alguna de los hechos, es más, cuanto más perceptible sea la distancia entre lo que aconteció realmente y lo que se narra mayor rechazo se despertará naturalmente en el público⁶⁰. Bien es cierto que el poeta puede encubrir esa distancia convirtiéndola en algo verosímil, que posee una fuerza comparable a la de los hechos. La enigmática defensa aristotélica del dibujo con blanco⁶¹ [*leukographía*] apunta en esta dirección, pues la configuración de la trama y la elección de los caracteres se enfrentan a las mismas

57. *Vd. op. cit.*, X 5, 1175 b2-3: “[E]l placer producido por una actividad es un obstáculo para otra”.

58. *EN*, X 5, 1175 b11-14; *cfr.* R.A. Gauthier/J.-Y. Jolif, *L'Éthique à Nicomaque. Commentaire livres VI-X*, Louvain-La-Neuve, Peeters/Nauwelaerts, 2002, p. 843-844.

59. La relación entre acción e imitación es compleja y polémica. El hombre tiende por naturaleza a la imitación y por imitación adquiere sus primeros conocimientos, tal y como leemos en el cap. 4 de la *Poética* de Aristóteles, por lo que está dotado de una suerte de *inteligencia mimética* (1448 b12-17) que advertimos cuando, al contemplar seres cuyo aspecto real nos molesta, “nos gusta ver su imagen ejecutada con la mayor fidelidad posible, por ejemplo, figuras de los animales más repugnantes y de cadáveres” (1448 b11-13). A. Valdecantos propone en “Entre la *Ética* y la *Poética* (Responsabilidad, fortuna e incertidumbre según Aristóteles)”, *Enrahonar* 30 (1999), pp. 108-112, tomar la noción de *mimesis* como eje para abordar la relación entre la ética y la poética aristotélica, dando paso a una lectura que consideramos cercana a nuestro propio planteamiento. Pero la imitación puede manipular y distorsionar también las acciones realizadas. H. Arendt *Vita activa*, München, Piper, 1998, p. 108, ha dedicado importantes observaciones a la distancia irreducible entre acción y memoria o recuerdo de lo realizado.

60. Con todo, Aristóteles no oculta el uso y abuso por parte de los poetas de los recursos que provocan la *maravilla* del espectador; *vd. Poet.*, 9, 1452 a1-11 y 24, 1460 a27.

61. *Vd.* las interesantes reflexiones que P. Rodrigo hace al respecto en “L’histoire d’un contresens: *leukographia* chez Aristote”, *Diotima* XXXI (2003), pp. 104-114.

dificultades que la pintura, donde “si uno aplicase confusamente los más bellos colores, no agradaría tanto como dibujando una figura en blanco”⁶². El color blanco mantiene una cierta unión simbólica con la acción, que quedaría perjudicada por todo abigarramiento de detalles, cuya profusión suele delatar una mentira interpuesta⁶³.

El buen relato comparte una propiedad bien relevante con la acción, a saber, la de “llegar a tiempo”⁶⁴. En el caso del primero, la oportunidad [*kai-rós*] parece residir en su acierto para indicar [*epídeixis*] lo que efectivamente tuvo lugar, con arreglo a cierta ley simbólica, según la cual quien asiste a la recreación de su propia acción por parte del aedo — como Odiseo en el reino de los feacios⁶⁵ — no puede sino expresar su conmoción ante esa reproducción poética mediante algún movimiento de la *psuché*, que puede restringirse a la emoción contenida o estallar en llanto. W. Benjamin se pronuncia en *El narrador*, creemos que con todo acierto, acerca de las condiciones de la verdadera narración con ayuda de un pasaje de Heródoto, cuya descripción de las desgracias padecidas por el faraón Psaménito, reducido a la esclavitud por el cruel rey de Persia, Cambises, sobrepuja la dimensión histórica del texto. El historiador presenta a un monarca que asiste sin manifestar emoción alguna a los ultrajes sufridos por su familia, reaccionando con un dolor desesperado al espectáculo de padecimiento ofrecido por uno de sus sirvientes. La primera lección que se desprende del pasaje señala que los signos estéticos no surten efecto en cualquier situación, sino tan sólo allí donde se cuenta con una distancia suficiente para juzgar. Esta distancia se abre si somos capaces de des-

62. *Poet.*, 1450 b1-2.

63. Vd. Deleuze, *Proust y los signos*, Barcelona, Anagrama, 1995, pp. 92-93.

64. En tanto que representante de las actividades humanas, actualizaciones contingentes y parciales, el *signo estético* que logra expresar convenientemente es *puntual*, en el doble sentido de lo singular y lo oportuno. Es significativo que Platón propugne una disciplina de la semejanza que los nombres han de mantener con sus referentes, de manera que los primeros no sean copias absolutamente fieles, sino *tipos* de los segundos, eligiendo una imagen temporal al describir que quien fracase en esta tarea incurrirá “en falta como los de Egina cuando circulan de noche y son multados por viajar tarde. Que no parezca que también nosotros llegamos, en realidad, a las cosas más tarde de lo conveniente” (*Crátilo*, 433 a-b), perdiendo la “oportunidad” con que se declara algo de algo. La lectura de la distinción platónica entre *téchne eikastiké* y *téchne phantastiké* que J.L. Pardo propone en *La regla del juego. Sobre la dificultad de aprender filosofía*, Barcelona, Galaxia Gutenberg/Círculo de Lectores, 2004, pp. 511-568, ha sido esencial para la elaboración de esta parte del trabajo.

65. Vd. *Odisea*, VIII, vv. 62-96. Entre nosotros, Cervantes ofrece asombrosas observaciones acerca de lo que pueda considerarse acierto en la escritura. El escritor cervantino, que no cervantista, A. Trapiello me ha permitido reparar en la siguiente afirmación contenida en *El amante liberal*, Madrid, Cátedra, 2004, p. 154, bien interesante para insistir en el aspecto de la representación artística que nos ocupa: “Ahora he hallado ser verdadero —dijo Mahamut— lo que suele decirse, que lo que se sabe sentir se sabe decir”.

doblarnos, es decir, si nos contemplamos desde fuera, con la ayuda de otro sí mismo. El placer custodia precisamente esa posibilidad, al poner en evidencia que me conozco mejor a mí mismo desde una referencia exterior — desde los juicios que nuestras acciones merecen a los otros — que desde una presunta interioridad en la que perdería mi *ipseidad*⁶⁶ tanto como las hijas de Danao el agua que introducen en su barril. Por razones de reflexión (óptica), el placer que acompaña a la acción en su realización, patente en la satisfacción y orgullo que Ulises siente al enfrentarse a los troyanos rodeado de sus compañeros, cambia de signo en su versión poética para convertirse en *catarsis*. Aquí el llanto concuerda con *quien tiene el gesto del que se marcha*. En efecto, la presencia del hombre en el mundo consiste en sustraerse sistemáticamente a la *totalidad* cósmica que le rodea, es decir, en mostrar su diferencia con respecto a ella, modo de ser que denominamos *finitud*. Quizá el precipitado del *estilo* con que esa retirada [*anabasis*] se produce sea el *sentido* recogido en la trama o relato con los que se confirma que nuestra acción forma parte del mundo, al que hemos incorporado lo que consideramos oportuno y bueno. Aquel que, por el contrario, está privado de la conexión con el mundo que habilitan el placer y la trama poética, debido a un irremediable aislamiento o a otra fatalidad, permanecerá inerte ante la *voz* que se eleva dentro de él y bajo el *eco* que le golpea implacable⁶⁷, incapaz de responder a la invitación cursada en *EN*, X 7. Nada más opuesto a la existencia que transcurre con placer que una vida sometida a las embestidas repetidas de la *fortuna*, que termina por presentar al hombre como un camaleón carente de fundamentos sólidos⁶⁸. La privación del placer de la propia existencia, si bien es pensable para un griego, no coincide aún con la paradójica experiencia cristiana de recuperar y reencontrarse con el espacio y el tiempo precisamente cuando se estaba privado de ellos. Grecia desconoce la tribulación [*thlipsis*]⁶⁹, que podría considerarse negativo fotográfico del placer aristotélico,

66. Empleamos este término en la acepción que P. Ricoeur le ha conferido, a saber, como un respecto de nuestra identidad que lejos de corresponder a nuestro carácter de objetos, desoculta la capacidad de actuar por elección intencional.

67. Experiencia dolorosa donde las haya, que en griego queda registrada por la siguiente antístrofa de la tragedia *Filoctetes*: “Este [Filoctetes], tal vez no inferior a cualquiera de los de mejores familias, se encuentra privado de todo en su vida, lejos del mundo y sólo acompañado de moteadas o peludas fieras. En medio de dolores y hambriento, el desdichado, se queja a gritos de sus irremediables necesidades. Y sólo el eco, el que no conoce freno en su lengua y se oye de lejos, es el único que responde a sus lamentos”, trad. cast. por A. Guzmán Guerra, Madrid, Alianza, 2001, p. 180.

68. *EN*, I 10, 1100 b 1-17.

69. Esta experiencia de pérdida de toda referencia espacio-temporal, que en su mismo desdibujamiento proporciona una suerte de localización trascendente para el sujeto, a saber, allí

estado de ánimo en el que se siente el estrecharse del mundo y se experimenta su angostura, desde los que se trasciende a un saber de sí supramundano. De ahí, precisamente, el deseo del hombre griego de que la vida esté entrelazada con la *hedoné*, que se confirma que la acción arraiga en el mundo y que quien actúa dispone de un escenario en el que aparece ante otros y, sólo por ello, ante sí mismo.

III. La acción incrementada, perfeccionada y culminada: el placer como gnomon

Entre los libros VII y X de *EN* se produce un corte en el estudio del placer lo suficientemente elocuente como para no posponer su dilucidación. Como hemos visto en la sección anterior, el libro VII se ocupa de un tipo de placeres que Aristóteles no duda en calificar de esclavos por restringirse a la satisfacción de exigencias corporales. Frente a ellos, el hombre sólo experimenta el esfuerzo muchas veces pasivo que comporta estar vivo, teniendo que mantenerse alerta ante los innumerables estímulos con que el mundo le asedia. Ya nos hemos detenido en el punto de partida del aislamiento de un placer libre, a saber, la crítica del *éndoxon* según el cual aquél no sería otra cosa que “un proceso perceptible hacia un estado natural”, que lo reduce a una suerte de piedra de Sísifo cuyas sucesivas caídas no nos disuaden de cargar nuevamente con ella. Como observamos más arriba, esta definición de placer es la que más puede interesarle, por ejemplo, al juez, puesto que el acusado suele recurrir a ella al comparecer ante un tribunal⁷⁰, recordando la importancia de los matices y atenuantes que rodearon a la consumación del delito. En efecto, una de las intervenciones hermenéuticas que el juez se ve obligado a realizar sobre el vocabulario recibido de la ética concierne a la distinción entre lo voluntario y lo involuntario, pues es frecuente que quien reconoce haber cometido una acción no reconozca, en cambio, la calificación [*epígramma*] penal que le corresponde. Así, los acusados reconocen haber tomado algo, pero no haberlo robado, o bien haber tenido relación con una mujer, pero no haber cometido adulterio, o bien haber tratado con los enemigos, pero no haber cometido traición⁷¹. Ahora bien, aunque esta acepción, consolidada

donde las medidas son divinas por sobre-humanas, queda configurada genuinamente en el pasaje paulino de la *Segunda carta a los corintios II*, 4, 8-9. Vd. asimismo el excelente estudio que R. Brague dedica a este término “Vers un concept de l’être-dans-le-monde: la presse (*thlipsis*)”, en: VV.AA., *Pela Filosofia. Homenagem ao Prof. T.M. Padilha*, Rio de Janeiro, Pallas, 1984, pp. 229-241.

70. Vd. *Ret.*, I 11.1-2, 1369 b34-1370 a7.

71. Vd. *op. cit.*, I, 13.2.

y de uso común para un griego contemporáneo de Aristóteles, puede interesarle mucho al juez en el desempeño de su trabajo, no satisface al filósofo. El libro de *EN* dedicado al estudio de la incontinencia propone en su parte final una depuración [*kathársis*] progresiva de esta definición marcadamente ideológica, de suerte que la transposición en los términos de «actividad de un hábito natural sin trabas» la aproxime un poco más a su horizonte de sentido, a saber, la actividad.

Pero es la *praxis*, en efecto, quien propicia, ya en el libro X de *EN*, la definición más ajustada del placer, donde éste se convierte en un auténtico *gnomon*⁷² de la acción y la actividad, en condiciones de *aumentar* su silueta sin necesidad de modificar en nada el perfil y la *forma* de lo acrecentado⁷³. Se trata de un aumento que no traiciona el material del que parte, a diferencia de lo que puede darse en las obras de los poetas. La segunda navegación a propósito del placer lo muestra como el principio que lleva la acción a su máximo cumplimiento —como el estado floreciente [*hóra*] sobreviene a la flor de la vida [*akmé*]— y le da término [*teléin*] en la medida de lo posible, amén de afinarla [*exakribéin*] y de aumentarla en su conjunto [*sunauxéin*]. Sólo los placeres libres están en condiciones de acometer estas operaciones, como prueban los placeres “admirables por su pureza [*kathársis*] y firmeza [*bébaion*]” que encierra la filosofía, donde la pureza apunta a la liberación de los placeres del servicio que prestan al cuerpo en su lucha contra el dolor y el hastío. Desde esta novedosa perspectiva, el placer se convierte en una suerte de espejo de la vida, entendida no como mera *zoé*, sino como *bíos* poseedor de un fin, al ofrecer al agente la oportunidad de detenerse y complacerse en aquello que eligió realizar. Por medio del placer, que forma parte de las cosas enteras [*hólon*] y completas [*teleion*], ganamos por primera vez tiempo para detenernos en el sentido que entrañaba nuestra acción. No debe extrañar que uno de los deseos que caracterizan al hombre que se esfuerza [*spoudaios*] para que sus acciones sean virtuosas sea el de “pasar el tiempo consigo mismo [*sundiágein heautôî*]”⁷⁴, puesto que su reflexión [*dianoía*] le proporciona objetos de contemplación en abundancia, ya sean recuerdos de las buenas acciones pasadas o las prometedoras expectativas de futuro que atienden a quien hasta ahora ha actuado de una manera ejemplar. Mediante esta suerte de *soledad sonora* el hombre virtuoso se reserva un placer preciado y difícil de alcanzar. Pero la *EN* ofrece otro ejemplo elocuente de esa duplicación y aumento de la propia existencia, estrechamente vinculado al saber de sí en

72. *Vd.* la definición de este instrumento propuesta por M. Serres, *op. cit.*, p. 90.

73. *Vd. Cat.*, 14, 15 a27-31; *cf. Fis.*, III 4, 203 a13-15.

74. *EN*, I 4, 1166 a22-23.

virtud del placer sentido al actuar. Nos referimos al “otro sí mismo” que es el amigo, en cuyo alcance para la concepción aristotélica de la acción podemos detenernos ahora.

Dando por supuesto que la existencia humana se define principalmente [*kuríōs*] por la capacidad de sentir [*aisthánesthai*] y de pensar [*noeîn*], y si hay algo que percibe que actuamos y pensamos cuando lo hacemos, a saber, un índice de la actividad que no puede ser otro que el *sentido común*, esa manifestación de que estamos vivos y de que ejercitamos nuestras principales facultades estará revestida de placer, leemos en *EN*, I 9. La percepción de nuestra propia existencia y el placer que la acompaña serían exclusivamente individuales si no fuera porque cada cual puede determinar que la relación o proporción que mantiene consigo mismo [*pròs heautòn échei*] equivale [*hos*] a la que mantiene con otro sí mismo [*héteros autòs*] que es el amigo, de manera que si estimamos y deseamos nuestra propia existencia no podemos dejar de desear *en esa misma medida* la del amigo, espejo sin el que desconoceríamos en qué consiste una comunidad de palabra y acción:

“[E]s preciso tener conciencia [*sunaisthánesthai*] también de que el amigo es, y esto puede producirse en la convivencia [*suzên*] y en el intercambio [*koinoneîn*] de palabras y reflexiones [*lógon kai dianoías*], porque así podría definirse la convivencia humana, y no, como la del ganado, por el hecho de pacer en el mismo lugar”⁷⁵.

Allí donde se percibe que el amigo es, el preverbo ‘*sun*’ antecede al verbo ‘sentir’, al que proporciona una dimensión comunitaria. Lo encontramos de nuevo en la descripción del tipo de aumento [*sunauxésis*] que el placer proporciona a la acción. La amistad, sin embargo, no soporta cualquier ampliación o magnitud, sino que se desdibuja tanto por una ‘sustracción’ que la recluye en el espacio de las comunidades menores y las leyes del parentesco como por un ‘aumento’ indeterminado⁷⁶ que la conduzca a coincidir con la forzosa coincidencia de opiniones [*homodoxía*] de aquellos que investigan sobre un mismo objeto⁷⁷, coincidencia que poco interesa a la acción en común. Algunos textos de las dos *Éticas* indudablemente aristotélicas combinan las dos direcciones de la duplicación, la relacionada con la acción y aquella marcada por la amistad, conectando al placer que acompaña y sigue a la acción con el ejercicio en común de las actividades más elevadas:

75. *EN*, IX 9, 1170 b10-14.

76. *Vd. EE*, VII, 12, 1245 b14-28; *cf. EN*, VIII, 6, 1158 a10-17.

77. *EN*, IX 6, 1167 a22-1167 b3.

“Pero si se debe vivir bien y también el amigo, y vivir en común incluye el actuar en común, la comunidad se centrará principalmente en las cosas incluidas en el fin. Por esto, es conveniente estudiar juntos⁷⁸ [*suntheoreîn*] y deleitarse juntos no en los placeres del alimento y las necesidades de la vida (ya que tales comunidades no parecen ser compañías, sino simples goces), sino que cada uno desea compartir con sus amigos el fin que él sea capaz de alcanzar, o, si esto no es posible, se prefiere principalmente hacer el bien a los amigos y recibirlo de ellos”⁷⁹.

Las acciones buenas que el hombre agraciado [*ho makários*] contempla [*theoreîn*] en un hombre bueno amigo suyo le son propias [*oikeías*] de alguna manera y quien realiza su actividad preferida en medio de compañeros experimenta una mayor intensidad en lo que hace. En ambos casos, no es ninguna conciencia subjetiva la que propicia la dimensión plural de la acción, sino el compartir con otros nuestra existencia. Leemos en *EN X*, que quien encuentra por sí mismo placer en la geometría comprende mejor, habla con más exactitud y juzga con mejor criterio si la practica rodeado de amigos y asistentes. La asociación entre placer y actividad es tal que el mismo lenguaje no soporta la reducción del primero a un mero pasatiempo [*diagogé*]. Con todo, este término griego posee una clara anfibología que le permite referirse tanto al transcurrir de la vida del dios⁸⁰ como a la licuefacción del tiempo perdido en meros entretenimientos. Por un lado, las observaciones de Aristóteles en el libro X de *EN* y en el libro A de la *Metafísica* acerca de los pasatiempos y los juegos de niños [*paidía*] constituyen el umbral de la *theoría*⁸¹, en tanto que la vida más excelente que pueda conducir un hombre y vara de medir de lo que haya de ser para nosotros actividad. Pero en lugares de felicidad aparente como son las cortes de los tiranos el juego y la distracción monopolizan el ocio⁸². En efecto, los tiranos eligen sus placeres como lo haría un niño, rodeándose de citaristas y flautistas con los que habrá hasta malentendidos crematísticos, semejantes a los que Aristóteles se complace en describir en *EE*⁸³. No debe esperarse del tirano ninguna lección acerca de los placeres que lleva consigo la amistad, pues es sabido que “en el poder no radican ni la virtud ni la inteligencia [*ou gàr en tō dunasteúein he arete oud’ho noûs*], sólo de los cuales provienen las actividades buenas”⁸⁴.

78. Cfr. *EE*, VII 12, 1244 b25-33 y *EN*, IX 12, 1172 a1-8.

79. *EE*, VII 12, 1245 b1-10.

80. *Vd. Met.*, XII 7, 1072 b13-17.

81. *Vd. EN*, X 6, 1177 a23-27.

82. *Vd. ibid.*, 1176 b12ss.

83. *Vd. EE*, VII 10, 1243 b15ss.

84. *EN*, X 6, 1176 b18-19.

Por otro lado, si las acciones buenas no estuvieran asociadas por sí mismas al placer, nuestra concepción de la actividad quedaría restringida al proceso deliberativo, es decir, al análisis que cada cual está llamado a realizar sobre lo agible, con el que se termina trazando una figura geométrica [*diáγραμμα*] que nos devuelve invertidos los pasos a seguir en la ejecución de lo deliberado⁸⁵. Ahora bien, careceríamos de la experiencia del placer como un “bien que sólo puede ser acrecentado por el bien [*aúxesthai de tò agathòn hautôi*]”⁸⁶, función que proporciona una solución a la aporía platónica que está a la base del *Filebo*. La aporía mencionada planteaba que el bien, en virtud de su autonomía, no podía tolerar el convertirse en más apetecible al añadirse algo⁸⁷. La *euporía* surge al advertir que el placer sigue a una actividad y le pertenece de suyo, hasta el punto que, como veíamos más arriba, los placeres no son intercambiables entre sí ni se resuelven en distintos grados de una misma potencia. Por el contrario, el placer se dice de muchas maneras y solamente los placeres de aquellas actividades que queremos por sí mismas, aunque nunca llegasen a proporcionarnos placer alguno, consolidan nuestro saber práctico. Una vez ratificado el perfeccionamiento que ofrecen en sus respectivas actividades los que se ejercitan en ellas con placer, es lógico [*eúlogon*] preguntarse qué clase de *aumento* de nuestras acciones se derivaría tomando como eje del mismo no virtudes demasiado humanas, como la liberalidad y la justicia, sino más bien la virtud suprema de la inteligencia.

Este trabajo se ha detenido fundamentalmente en el hecho de que quienes están dotados de lenguaje no pueden dejar de plantearse como tarea esta ampliación de sí orientada por la inteligencia. Este cuidado se expresa meridianamente en la célebre invitación de *EN*, X 7, pero no puede “tratarse detalladamente”⁸⁸, pues eso rebasaría los límites que se impone una investigación de los principios de la *prâxis*. La necesidad de que el investigador detenga su

85. Recordemos la tesis fundamental acerca de la relación que la deliberación mantiene con la acción en Aristóteles: “lo último para el análisis es lo primero para la actuación”; *cf.* *EN*, III 3, 1112 b23-24.

86. *EN*, X 2, 1172 b25-26. E. Lledó ofrece una magnífica reflexión acerca de los matices de cumplimiento, realización y excelencia que conlleva la perspectiva teleológica de la acción en “Aristóteles y la Ética de la *Polis*”, en: Camps, V. (ed.), *Historia de la Ética*, Barcelona, Crítica, 1988, vol. I.

87. Tras lo que Aristóteles pregunta, no sin cierta desesperación, en *EN*, X 2, 1172 b35-36: “¿Qué hay, pues, de tal índole que satisfaga esta condición, y de lo cual nosotros también participamos? Es algo de esta naturaleza lo que buscamos”. La definición de *felicidad* como lo que se quiere antes que todo lo demás, sin añadirle nada [*mè sunarithmouméne*] (*EN*, I 7, 1097 b17) parece responder a una dificultad planteada por Platón desde el diálogo *Lisis* hasta el *Filebo*. Un poco más adelante el placer y la vida parecen convertirse en auténticos sinónimos, pues el uno es alternativamente el índice del otro; *cf.* *EN*, X 4, 1175 a19-23.

88. *EN*, X 7, 1178 a23.

definición [*horismós*] a las puertas de lo que queda indefectiblemente en las manos del que actúa aparece al comienzo del estudio como condición metodológica, concerniente a la peculiar exactitud [*akribelaía*] de los asuntos prácticos, en los que el que actúa ha de juzgar él mismo, sin poder dejar esta reflexión en manos de otro⁸⁹. El esquema [*túpos*] y el esbozo general [*hupotíposis*] de lo bueno y de la felicidad, así como de las acciones virtuosas, deja dibujado un problema práctico que cada uno ha de resolver como mejor pueda, proponiéndose siempre alcanzar una suerte de justo medio entre la versión un tanto elíptica, por pragmática, que, por ejemplo, daría del ángulo recto un carpintero, y la versión hiperbólica, por abstracta, del geómetra:

“Quede, pues, descrito de esta manera el bien, ya que acaso se debe hacer su bosquejo general antes de describirlo detalladamente. Parece, incluso, que cualquiera podría continuar y articular completamente lo que está bien bosquejado, y que el tiempo es en estas cosas buen inventor y colaborador [*euretès è sunergòs*]. De ahí han surgido también los progresos [*epídoxis*] de las técnicas, pues cualquiera puede añadir lo que falta. Pero es menester también recordar lo que llevamos dicho, y no buscar el rigor del mismo modo en todas las cuestiones, sino en cada una según la materia propuesta y en la medida propia de aquella investigación. En efecto, el carpintero y el geómetra buscan de diferente manera el ángulo recto: el uno en la medida en que es útil para su obra; el otro busca qué es o qué propiedades tiene, pues es contemplador de la verdad”⁹⁰.

El placer libre no nos dice en modo alguno lo que debemos hacer, pero nos orienta en la búsqueda del *tipo*⁹¹ de consistencia que corresponde a nuestras acciones, pues de la mano de su ampliación descubrimos un *que* más allá del cual no tiene sentido seguir indagando *el porque*⁹². Pero ni el carpintero, que puede seguir las instrucciones de su maestro de obras, ni el geómetra, que puede estar muy dotado para la abstracción, pero no tanto para el descubrimiento de reglas convenientes a un caso práctico, dependen tanto del juzgar como aquel que debe adoptar la elección más correcta en cada caso. De ahí que la *EN* termine con la apelación a formar la capacidad de juzgar de los ciudadanos, *paideia* en la que cabe encontrar el único cierre pensable de una investigación sobre los asuntos humanos. El modelo educativo que la *Política* de Aristóteles propone convierte a la música en preparación para la acción,

89. *Vd. op. cit.*, I 3, 1094 b11ss.; *cfr.* I 7, 1098 a21 y II 2, 1104 a1ss.

90. *EN*, I 7, 1098 a21-32.

91. P. Rodrigo ha insistido en *Aristote et les choses humaines*, Bruxelles, Ousia, 1998, p. 120, en la importancia metodológica que la noción de *túpos* tiene en la obra ética de Aristóteles.

92. *Vd. EN*, I 4, 1095 b6-13 y 7, 1098 b2-5; M. Heidegger, *op. cit.*, 77, ha destacado la importancia de esta distinción para la fundación de su filosofía práctica.

toda vez que sus melodías y ritmos constituyen las mejores imitaciones de la verdadera naturaleza de los hábitos éticos, y destierra a la flauta por ser un instrumento que impide el uso de la palabra⁹³ [*tôî lógoi chrêsthai*]. La música ocupa un lugar decisivo en la formación del ciudadano al no permitir que juzguen acerca de ella los que no descienden a la práctica, lo que llevado a la escena política establece que no hay otra manera de cultivar la facultad de juzgar que no vaya acompañada de intervención política. Para los ya muchos la educación musical, basada preferentemente en los ritmos dorios, cumple una función disciplinante en el orden sensible análoga a la que las leyes desempeñan para los ciudadanos⁹⁴. Las leyes son una obra [*érgon*] política dotada de capacidad constrictiva⁹⁵ [*anankastiké dúnamis*], en la que cabe descubrir la expresión de cierta prudencia e inteligencia [*lógos apó tinos phronéseos kai nou*], que, al ser una inteligencia carente de apetito [*noûs aneu orexis*], no encuentra a su paso las resistencias que encontraría una “ley con ojos”. Las leyes se encargan de regular la educación y las costumbres de una ciudadanía, cuidado que contribuye a que en el hombre adulto queden enlazadas la facultad de juzgar —la pericia más difícil de alcanzar— y la experiencia procedente de una actividad perfeccionada al ser ejercitada con placer. Pues la trabajosa tarea de ser bueno⁹⁶ [*érgon estî spoudaíon éinai*] consiste en cohonestar el modo de juzgar y el modo de actuar.

La tesis que solapadamente nos ha guiado en esta segunda parte del trabajo queda explicitada de la manera siguiente: *las actividades humanas no encuentran aquel equilibrio —lo mesotés— que para ellas es además un extremo excelente, sin disponer de una figura del exceso [huperbolé] que siempre nos devuelve al lugar ocupado por el dios*⁹⁷. No es baladí que la reivindicación de la comunidad a la altura de la actividad [*enéргеia*] del sabio corone el estudio del placer de la primera parte del libro X de *EN*:

“Se discute también qué es lo principal en la virtud, si el acto de la elección o las acciones, dando por sentado que la virtud consiste en ambas, y es sin duda evidente que su perfección las abarca a ambas, y para las acciones se requieren muchas cosas, y cuanto más grandes y más hermosas sean, más. Pero el hombre contemplativo no tiene necesidad de nada de eso por lo que se refiere a su actividad; sino que esas cosas son, por así decirlo, incluso estorbos para la contemplación, si bien en cuanto hombre,

93. *Vd. Pol.*, III 4, 1277 b29-30.

94. *Op. cit.*, VIII 6, 1340 b20-33.

95. Cuya necesidad obedece al hecho de que la mayoría de los hombres viven a merced de sus pasiones; *vd. EN*, X 9, 1179 b4-6.

96. *Op. cit.*, II 9, 1109 a23-25.

97. L. Couloubaritis se acoge a este esquema de la relación entre ambas nociones, toma del *De anima*, B 5, en “*La philía à l’origine d’une mise en question du bonheur aristotélicien*

y en cuanto convive con otros, elige poner la virtud en práctica, y por consiguiente tendrá necesidad de aquellos auxilios exteriores para vivir una vida humana”⁹⁸.

El capítulo siguiente a aquel del que extraemos este pasaje se enfrenta dialécticamente a un lugar común acerca de la autarquía del sabio. En principio, cabría pensar que quien es perfectamente feliz y autosuficiente, a saber, el hombre autónomo en sus placeres, el agraciado [*machários*]⁹⁹ por su modo de actuar, no tiene necesidad de amigos. Sin embargo, tener amigos constituye el más grande de los bienes exteriores¹⁰⁰, pues su existencia dota a nuestras acciones de testigos y nos brinda ocasiones para hacer el bien, bondad que confirma la opinión establecida según la cual «nadie querría poseer todas las cosas a condición de estar solo [*kath' autòn*]», pues el hombre es un animal político naturalmente formado para vivir en común [*suzên pephekos*]¹⁰¹. La paradójica necesidad que el dios tiene, en tanto que representación activa de la inteligencia¹⁰², de una imagen fiel a la perfección del cosmos —*reflejo* del placer que acompaña a su propia actividad— responde a las mismas razones por las que quien es portador del orden entre los hombres requiere ‘asistentes’ [*sunergoi*]¹⁰³, es decir, quien posee la facultad de ordenar crea mundo y, por tanto, lejos de separarse de los hombres se convierte en su arquitecto y jefe de obras [*érga*]. No hay, pues, en Aristóteles perfección desconectada del mundo, sino, en todo caso, perfección que llega a identificarse plenamente con los límites de éste.

comme seule fin ultime de l'Éthique”, *Annales de l'Institut de Philosophie de l'Université de Bruxelles*, 1990, Bruxelles, pp. 25-78, con el propósito de ilustrar que la vida ciudadana, marcada por los límites de la justicia, requiere verse sobrepujada en cierto sentido por un exceso, como es la comunidad de amigos, de suerte que la *convención* exigiría ella misma una *hipérbole* salvífica que, en la medida en que queda “más allá de la *ousía*”, permita reconocerla como una totalidad, esto es, blindar su autonomía en tanto que convención no arbitraria.

98. *EN*, X 8, 1178 a34-1178 b7.

99. Con independencia de su ocurrencia en el adjetivos *machários*, el verbo *chairéin* es muy frecuente a lo largo de *EN*, *vd.* especialmente A 8. Si seguimos una indicación de A. G. Wersinger, “La *charis* des muses”, in: Dixsaut, M. (ed.), *op. cit.*, pp. 61-81, parece que al menos desde Homero la *châris* indica el placer derivado de la *paradoja*, como por ejemplo el que nos proporcionan los artistas como Dédalo, capaces de hacer creer que lo inerte se mueve por sí mismo, o, digamos, como ocurre cuando un ente finito se comporta con el tino y precisión con que sólo podría hacerlo un inmortal, despertando admiración entre sus semejantes.

100. *EN*, IX 9, 1169 b4-6.

101. *Ibid.*, 1169 b17-19.

102. Por tanto, de una inteligencia que no sólo reflexiona unilateralmente sobre los principios del uso, sino que actúa todo el tiempo, consistiendo en una actualidad que carece de aspectos.

103. *Op. cit.*, X 7, 1177 a34. El trabajo de M. Crubellier, “La beauté du monde. Les sciences mathématiques et la philosophie première”, *Revue Internationale de Philosophie* n° 201 (1997), pp. 307-331, contiene importantes apuntes con respecto al vínculo que lo divino mantiene con el orden del mundo en Aristóteles.

El primer fundamento de la prueba aristotélica acerca de la exterioridad de la existencia, que la necesidad de amigos viene a sancionar entre los hombres, recuerda que la felicidad depende de la *actividad* [*enérgeia*], de suerte que no es legítimo pensar que algún día dispondremos [*hyparchei*] de ella como se dispone de una propiedad [*ktêma*]¹⁰⁴. El segundo paso consiste en destacar que la vida específicamente humana, en tanto que aquella no desprovista de sensación e intelección, actividades que remiten a las capacidades [*dúnameis*] respectivas, nos arroja literalmente al *mundo* en que encontramos a *otro sí mismo* [*héteros autós*]¹⁰⁵. Éste desempeña para cada cual una función análoga a la que en mi alma realiza el sentido común, a saber, aquello que [*tí*] percibe [*tó aisthanómenon*] lo que somos. La unión de ambos pasos nos parece enlazar estrechamente la culminación de la vida y la actividad elegida por cada cual con la comunidad humana en la que se integren, de manera que puede decirse que la sensación de la propia existencia se actualiza [*he enérgeia gínetai*] en la convivencia [*suzên*]¹⁰⁶.

Así pues, los otros sustentan nuestras acciones al ser espectadores de ellas y, llegado el caso, el placer viene a cubrir el vacío que dejan los amigos, proporcionando a quien actúa un expediente que le permita escapar a la indefectible fragilidad del actuar. Es común a todo el pensamiento griego clásico la identificación entre tener conciencia de la propia existencia y compartir un espacio con otros. Éste parece ser el único cauce «griego» para apropiarnos de nuestros actos, es decir, para asir las riendas de nuestra propia vida y no caer en la aparente libertad del camaleón. El esquema es fácilmente transportable al crisol representado por las diferentes actividades. En efecto, quienes aman la sabiduría [*philosophêin*] desean pasar el tiempo filosofando juntos [*sumphilosophêin*], de suerte que la cercanía física les permita ejercitarse [*energoûntes*] juntos y corregirse mutuamente [*diorthoûntes allélous*]:

“[S]ea lo que fuere aquello en que cada uno hace consistir el ser, o aquello por lo cual quieren vivir, en eso quieren pasar el tiempo con sus amigos; y así, unos beben juntos, otros juegan juntos, otros se entregan juntos a los ejercicios gimnásticos, o a la caza, o a la filosofía, y todos ellos pasan los días juntos en aquello que más aman en la vida; porque, queriendo convivir con sus amigos, hacen las cosas que, a su juicio, producen la convivencia, y de ellas participan en común”¹⁰⁷.

104 *Vd. op. cit.*, IX 9, 1169 b29-30.

105 Es difícil no recordar aquí las páginas en las que al comienzo de *La vida del espíritu* H. Arendt presenta su tesis acerca de la radical exterioridad de la existencia.

106 *EE*, VII 12, 1244 b25-33.

107 *EN.*, IX 12, 1172 a1-8; *cfr. EE*, VII 12, 1245 a26-b5, uno de los escasos pasajes aristotélicos en los que se elogia el ejercicio en común de la *theoria* [*suntheoreîn*].

La exterioridad requerida por la percepción de que vivimos y actuamos puede llegar a identificar, como caso límite caro a Aristóteles y flagrante paradoja para el moderno, al hombre que es más amante de sí mismo [*philautós*] que otro y a quien «renuncia a realizar acciones dejándolas al amigo»¹⁰⁸, puesto que entraña mayor belleza y nobleza el ser la causa de la acción de otro, así como es preferible contar con «una sola acción hermosa y grande a muchas insignificantes»¹⁰⁹. Ese hombre, lejos de elegir un encapsulamiento subjetivista, habrá escogido para sí el bien mayor [*haírein dé méga kalón heautói*] o, en una imagen casi crematística, se habrá asignado a sí mismo la parte mejor [*meizon agathón heautoi aponémei*]¹¹⁰, es decir, habrá preferido lo elogiabile de la elección frente a lo preferible de la acción propia, pues la cesión a otro del testigo de la acción le asegura que algo del mundo quede estrechamente ligado a su decisión.

Este tipo de textos insisten en que para un ente finito como el hombre la perfección y la actividad suprema no pueden desvincularse nunca de los demás, lo que implica que la *enérgeia* expuesta por el dios no se adecua a los frutos del esfuerzo humano, pues no se trata en realidad de ningún fruto, no le precede ningún trabajo. El dios nunca ha comenzado a pensar en sí mismo, como tampoco ese pensamiento conocerá final. De manera semejante, no podemos orientarnos en el movimiento de los astros, precisamente por ello recurrimos a ellos para delimitar y domeñar el tiempo de los hombres escanciándolo en años, con arreglo al giro del sol, y en días, con arreglo al giro del cielo. Por ello, no es que el dios actúe en rigor, sino que nosotros afirmamos actuar tomando como criterio de medida una estructura llamada “dios”, a saber, la actividad de la inmovilidad o un pensamiento que refleja la pura actualidad del pensar. Si trasladamos estas indicaciones al orden de la amistad, repararemos en que el hombre, privado de la posibilidad de comunicar a otros sus pensamientos, no puede alcanzar la felicidad, pues no podrá observarse a sí mismo sin recurrir a la exterioridad de un *a priori* perceptivo que recibe el nombre de “otro sí mismo”¹¹¹.

Consideramos que los textos en que nos hemos detenido componen una suerte de refutación aristotélica de cualquier posición escéptica acerca del arraigo mundanal de la existencia, en la que el desocultamiento de un placer libre, liberado de la *órexis* para convertirse en índice identificativo de la actividad, exige cimentar el discurso práctico no sólo en la deliberación, sino en el *báthos* del mundo circundante. Al introducir en el mundo la vara de medir

108. *EN*, I 8, 1169 a 33.

109. *Ibid.*, 1169 a 24-25.

110. *Vd. Ibid.*, 1169 a 27-28.

111. *Vd. EE*, H, 12, 1245 b14-16.

que representa el principio de lo divino en nosotros satisfacemos, en la medida de lo posible, la invitación a la inmortalización contenida en *EN*, X 7. Así pues, el alcance del estudio de la *hedoné* en *EN* va más allá de las polémicas académicas en torno a esta cuestión y alcanza de pleno a la *facticidad* de la mejor de las formas de vida, a saber, la del agraciado que imita la perfección del dios.