



FACULTAD DE LETRAS Y CIENCIAS HUMANAS

EL PLACER EN LA *ÉTICA A NICÓMACO*, EL PRINCIPIO *POLLYANNA*
Y EL LÍMITE DEL PLACER

Tesis para optar por el título profesional de Licenciado en Filosofía que presenta el
Bachiller:

JAIME ANDRES CABRERA BLUME

ASESOR: VÍCTOR KREBS

LIMA – PERÚ

2015

A mi familia



RESUMEN

En la lectura de la *Ética a Nicómaco* se evidencia un tópico recurrente: el placer. En la presente, se examina la naturaleza del placer y su relación con la felicidad en dicha obra. Luego, la reflexión ética se complementa con una reflexión psicológica sobre un principio cuyo objeto es el placer: el *principio pollyanna*. Después, se muestra la insuficiencia de los dos argumentos utilizados por Aristóteles para refutar que el placer sea el bien supremo. Entonces, se presenta el argumento de la Máquina del Placer para refutar dicha tesis. Finalmente, se expone uno de los límites del placer: el sentido.



Índice

PREFACIO	3
INTRODUCCIÓN	7
CAPÍTULO I: El placer en la <i>Ética a Nicómaco</i>	8
1.1. Felicidad	8
1.1.1. Virtud	12
1.1.2. Amistad	18
1.2. Placer	24
CAPÍTULO II: El principio <i>pollyanna</i>	35
2.1. Selectividad en el lenguaje	37
2.2. Selectividad en los recuerdos	40
2.3. Selectividad en el pensamiento	43
CAPÍTULO III: El límite del placer	49
3.1. La Máquina del Placer	49
3.2. El sentido	53
PALABRAS FINALES	55
BIBLIOGRAFÍA	56

PREFACIO

Desde antiguo, y durante ya muchos años, me he preguntado sobre la influencia del temperamento en el pensamiento de uno. En un inicio creí que el pensamiento de un autor escasamente era afectado por su temperamento. Hoy estoy persuadido de que aquello que uno defiende a nivel intelectual está ampliamente vinculado a su temperamento. La influencia no es única ni exclusiva, pero es fuerte. Se añade al temperamento los hábitos, intereses, gustos estéticos y, en suma, toda una historia personal que da rumbo al pensamiento propio. Con base en la experiencia vital uno estructura su pensamiento. En efecto, las peculiaridades emocionales, imaginativas, intelectuales, sensoriales, etc. de cada uno nutren su mirada filosófica del mundo. Dicho esto, es difícil no preguntarse: ¿qué temperamento tiene el autor de la presente investigación? Unas palabras acerca del temperamento mío ayudarán a entender la génesis de esta investigación. Tengo la fortuna de poseer un temperamento alegre y positivo. Como fruto de ello logro encontrar fácilmente placer en diversos ámbitos y momentos de la vida; de tal manera que pareciera que constantemente busco el placer. Así, esta peculiaridad vital ha venido dándose de manera inconsciente durante muchos años. En los tiempos recientes tomé consciencia del singular fenómeno y me propuse examinarlo y darle una fundamentación. Nació entonces esta investigación filosófica sobre el placer.

Quisiera, con el consentimiento del lector, añadir algunas palabras acerca de la travesía realizada para que la presente viese la luz. Así pues, en mis últimos años como estudiante, y no teniendo aún una concepción suficientemente estructurada sobre el placer, tuve la oportunidad de leer de cabo a rabo la *Ética a Nicómaco*. Descubrí entonces que cosas que experimentaba y consideraba sobre el placer estaban plasmadas en diversos libros de la obra. Esto me impulsó a continuar con mayor entusiasmo la investigación sobre el placer. Sin embargo, lo que encontré en aquella lectura más que una teoría estructurada del placer fue lo que yo llamé “intuiciones” sobre el placer. Afirmación atrevida, pero de la cual no dudé en aquel entonces. Y es por ello que decidí no circunscribirme a Aristóteles en mi investigación sobre el placer sino tomarlo a él como primera ocasión para explorar en otros autores. Aristóteles fue la fuente de inspiración (*piccolo* primer motor) de esta tesis.

Así pues, tras Aristóteles me encaminé hacia Epicuro, en la idea de que manifiestamente encontraría, ¡exponente renombrado del hedonismo!, una visión holística

del placer. Con tristeza confirmé que la humanidad carece de textos completos de Epicuro y lo poco que se conoce sobre su pensamiento lo sabemos a través de fragmentos y de ciertas cartas. Fue nutritiva mas no satisfactoria la lectura de Epicuro. Luego me dirigí hacia Hume. Era consciente de la gran pluma del autor. Y en ello no me equivoqué, pues casi me persuadió de incluir las pasiones dentro de la investigación y desviarme por lo tanto de mi objetivo. Sin embargo, me pareció a mí que incluso el pintoresco Hume carecía de una visión holística del placer. Si bien lo asumía y lo exaltaba, no lo examinaba en su naturaleza (más interesado en la naturaleza de las pasiones y de la moral). En último lugar, posé la mirada sobre los autores utilitaristas. Historia diferente. Dos críticas me alejaron de ellos: el peligro de que el *hedonismo psicológico* que algunos autores utilitaristas defienden se vuelva un principio omni-abarcante y la dificultad para superar la falacia naturalista. No satisfecho con lo investigado hasta el momento decidí elaborar mi propia teoría acerca del placer. Y, en efecto, pedazo a pedazo empezó a tomar cuerpo.

Sin embargo, a pesar de tener como objetivo elaborar una teoría sobre el placer, terminé elaborando un *cálculo del placer*. Tal vez, y sin estar del todo consciente, asumí la pretensión utilitarista. El plan original fue dar una explicación de cómo lograr que el placer o los placeres se den de la manera más prolongada y continua posible: una combinación exitosa de placeres durante el mayor tiempo posible. Lo llamé el placer sostenible. En vista de alcanzar el placer sostenible dividí la vida en tres disposiciones: hacia el pasado, hacia el presente y hacia el futuro. Hacia el pasado: el *recuerdo* y la *narración*. Hacia el presente: la *comprensión del otro*. Hacia el futuro: el *desapego* y la *capacidad de cambio*. Era un proyecto de gran envergadura. El razonamiento iba, esquemáticamente, de la siguiente manera. El presente es breve, el futuro es incierto, el pasado es un tesoro. De los tres tiempos, el pasado es el más estable y el que continuamente nos define. El pasado es el tiempo más íntimo y, a la vez, del cual podemos obtener potencialmente la mayor cantidad de placer. Así pues, se impone encontrar el mayor placer posible en los recuerdos; la memoria es la fuente más valiosa de placer para una persona. ¿Cómo lograr obtener el mayor placer de los recuerdos? Es preciso aprender a distinguir entre el dolor de una acción pasada del placer o dolor de recordar una acción pasada dolorosa. Además, es fundamental desarrollar una disposición amistosa para con uno mismo, de tal manera que uno pueda ser objeto de su propia contemplación. Y, por tanto, tener una disposición positiva hacia los propios recuerdos. Principales trabas para experimentar placer en los recuerdos: traumas y remordimientos. Se añade a esto la narración. La narración magnifica

los recuerdos y los enriquece en un espacio intersubjetivo. Ella es capaz de proteger los recuerdos del rápido olvido y vigorizarlos. Vivir el momento con intensidad permite buenas narraciones. Si es verdad que los recuerdos pueden llegar a ser la principal fuente de placer, entonces conviene promoverlos y cuidarlos a través de la narración. Y continuaba el razonamiento (presente). Pero, ¿cómo se constituyen los recuerdos en primer lugar? Los recuerdos se forman a partir de la experiencia. Y de todos los estímulos que entran en contacto con nosotros podemos llamar experiencia a los que llegan a tener alguna significación para nosotros: aquellos que pasan de lo extraño a lo familiar (el resto de estímulos se recoge en el flujo inconsciente). Dado que somos seres sociales, de toda nuestra experiencia tal vez la sección más importante es el otro. Así, la comprensión del otro se muestra como necesaria para tener recuerdos más variados y que capten la mayor cantidad de aspectos de la realidad. Comprender al otro aumenta nuestra familiaridad con el mundo y expande nuestra subjetividad. Si el placer sostenible consiste en la combinación de una gran cantidad de placeres, conviene tener la mayor cantidad de ellos a disposición (es decir, tener la capacidad o potencialidad de sentir placer en la mayor cantidad de situaciones posibles). La capacidad de transformar las cosas del entorno en experiencia muestra nuestra vitalidad e intensidad en el momento presente. Terminaba el razonamiento de esta manera (futuro). La fricción entre la realidad y la expectativa genera incertidumbre. La incertidumbre genera ansiedad y la ansiedad es causa de dolor, traba el placer. Con la ansiedad en juego uno deja de vivir intensamente el momento presente, sentirlo, comprenderlo y convertirlo en experiencia (posteriormente en recuerdo). Es preciso, por tanto, encarar la ansiedad con actitud de desapego. Finalmente, se planteaba que la creatividad es la fuerza que nos permite lidiar satisfactoriamente con la incertidumbre del futuro y la ansiedad (permite convertir rápidamente lo extraño en familiar). Así, pues a la pregunta de cómo lograr alcanzar el placer sostenible me respondía a mí mismo de la siguiente manera: 1) reconociendo que el pasado es potencialmente la mayor fuente de placer que uno puede tener, 2) cuidando los recuerdos a través de: a) la diferenciación entre el dolor de una acción y el dolor o placer de recordar dicha acción, b) la amistad con uno mismo y la disposición positiva hacia sus recuerdos, c) la superación/evasión de traumas y remordimientos, d) la narración de los recuerdos, que también los expande y vigoriza, 3) viviendo intensamente el momento presente y comprendiendo lo mejor posible al otro, de tal manera que la mayor cantidad de aspectos de la realidad pasen a ser parte de la experiencia de uno (pues los recuerdos están nutridos

de la experiencia y mientras mayor cantidad de aspectos de la realidad formen parte de la experiencia de uno más ricos serán sus recuerdos), 4) evitando que la ansiedad trabe el vivir intensamente (cuya consecuencia es el empobrecimiento de la experiencia y, a la larga, de los recuerdos) mediante la actitud de desapego y la creatividad.

Ese fue el cálculo que elaboré, presentado ahora como esquema, para hacer practicable el placer sostenible. Sin embargo, así como pedazo a pedazo fue tomando cuerpo esta teoría sobre el placer, del mismo modo a lo largo de la investigación fue desmoronándose pedazo a pedazo. No tanto por una crítica infranqueable como por la falta de un hilo conductor que articulase temas tan variados (recuerdos, narración, comprensión del otro, desapego, creatividad, entre otros temas) y soportase el diálogo de tantos autores. Si podemos ser rigurosos en los términos, el cálculo que elaboré solo llegó a ser eso, un cálculo, y nunca llegó a ser una teoría sobre el placer. No llegué a examinar, cosa que tanto había criticado, la naturaleza misma del placer. Algo desencantado, decidí, a pesar del tiempo invertido en la investigación del cálculo del placer sostenible, dar un giro a la investigación (que había tomado cuerpo pero crepitaba en su estructura). Así pues, a regañadientes, tomé la decisión de reestructurar la investigación.

¿Cómo se reestructura una investigación? Pues no se me ocurrió otra cosa que desandar mis pasos. Volví entonces a tomar contacto con la fuente de inspiración de la investigación: la *Ética a Nicómaco*. Antes de tomar decisión alguna sobre la nueva estructura volví a leer la obra. ¿Cuál sería mi sorpresa? Aquellas reflexiones de Aristóteles sobre el placer que yo consideré y llamé “intuiciones” tenían mucho más que ofrecer de lo que pude entrever en la primera lectura. Así pues, Aristóteles, fulminante *in crescendo*, tomó protagonismo en mi investigación del placer. ¡Qué se hace!

Habiendo compartido el aspecto peculiar del temperamento mío y el periplo intelectual realizado en la investigación el lector estará en mejores condiciones para entender la pretensión de la tesis que está por leer: deseo aclararme sobre el placer y utilizo las reflexiones de Aristóteles con este fin. Una vez más, la investigación no se circunscribe a la *Ética a Nicómaco* sino que otros libros y otros autores han sido bienvenidos. No gasto ya más líneas en elaborar un cálculo del placer. Acojo, sin embargo, la esperanza de que el examen sereno de las reflexiones de Aristóteles pueda, posteriormente, dar un fundamento sólido y satisfactorio a mi cálculo del placer sostenible o, de lo contrario, me haga repensar la pertinencia misma de dicho cálculo.

INTRODUCCIÓN

En la lectura de la *Ética a Nicómaco* me sorprendió un tópico recurrente a lo largo de la obra: el placer. Aristóteles dedica los capítulos 11-14 del libro VII y los capítulos 1-5 del libro X a investigar la naturaleza del placer. También es cierto que en los demás libros se hacen referencias constantes al placer. Aristóteles, al examinar y analizar temas fundamentales en la obra como la virtud, la contemplación, la amistad y la felicidad (tema central), no puede dejar de incluir en la investigación al placer. En efecto, podemos afirmar que para Aristóteles sin el placer no parece posible la felicidad. El primer capítulo de la presente investigación tiene por objetivo hacer una revisión del tópico del placer a lo largo de la *Ética a Nicómaco*. No busco hacer un estudio filológico ni plantear una reinterpretación de Aristóteles a la luz del tópico del placer. Antes bien, pretendo recoger diversos pasajes de la obra¹ que me ayuden a dilucidar la naturaleza del placer y su relación con la felicidad.

El segundo capítulo pretende llevar la discusión ética al campo de la psicología. El placer es una experiencia vital muy íntima y difícil de conceptualizar. Aristóteles se ocupa de la naturaleza del placer y de su relación con la felicidad pero escasamente habla de la experiencia psicológica del placer. Es el objetivo de este capítulo complementar la reflexión ética de Aristóteles con una reflexión (con base en los resultados de la psicología experimental) acerca del placer como fenómeno psicológico. Para ello, empleamos el libro de los psicólogos Margaret Matlin y David Stang: *El principio Pollyanna: selectividad en el lenguaje, la memoria y el pensamiento*.

El tercer y último capítulo empieza con un breve recuento de los dos argumentos que Aristóteles utiliza para refutar que el placer sea el bien supremo. Luego, se presenta el argumento contrafáctico de Robert Nozick de la Máquina del Placer, que nos parece que tiene más fuerza que los presentados por Aristóteles para refutar esa tesis. Finalmente y profundizando en el argumento contrafáctico, se expone uno de los límites del placer en la vida de las personas: el sentido. Para ello nos basamos en el libro *El hombre en busca de sentido*, de Víctor Frankl.

¹ Quede dicho que me circunscribo, en su mayoría, a la *Ética a Nicómaco* y no a todo el corpus aristotélico.

CAPÍTULO I: *El placer en la Ética a Nicómaco*

Sorprende que en la *Ética a Nicómaco* Aristóteles aborde, en dos libros distintos, el tópico del placer: en los capítulos 11-14 del libro VII y en los capítulos 1-5 del libro X. Es usual que Aristóteles dedique un libro o menos para examinar un tópico y llegar a una conclusión (v.g. la templanza, la justicia, la prudencia, etc.). No es el caso del *placer*. ¿Por qué este tratamiento especial? Nos parece que el placer en la *Ética a Nicómaco* tiene un peso importante. Nos preguntamos entonces, ¿cuál es la naturaleza del placer y qué papel juega en la búsqueda de una vida feliz? Comencemos esta sección examinando el concepto de felicidad, en primer lugar; luego, el de placer.

1.1. *Felicidad*

Desde el primer libro de la *Ética a Nicómaco* Aristóteles deja en claro que el objeto de la investigación es encontrar cuál es el supremo entre todos los bienes que pueden realizarse². Y también desde las líneas siguientes se perfila la respuesta: “casi todo el mundo está de acuerdo en cuanto a su nombre, pues tanto la multitud como los refinados dicen que es la felicidad (εὐδαιμονία) y admiten que vivir bien y obrar bien es lo mismo que ser feliz”³. Aristóteles declara la felicidad *fin de todo lo humano*⁴. Pues es el bien supremo aquello que se busca por sí mismo y nunca se elige por otra cosa⁵.

Tal parece ser eminentemente la felicidad, pues la elegimos siempre por ella misma y nunca por otra cosa, mientras que los honores, el placer, el entendimiento y toda virtud los deseamos ciertamente por sí mismos (pues aunque nada resultara de ellas, desearíamos todas estas cosas), pero también los deseamos en vista de la felicidad (...) creemos que seremos felices por medio de ellos. En cambio, nadie busca la felicidad por estas cosas, ni en general por ninguna otra.⁶

Establecida la relación de coincidencia entre el bien supremo de lo humano y la felicidad, Aristóteles se propone investigar la naturaleza de la felicidad. Pues no hay común acuerdo entre las personas sobre en qué consiste la felicidad. Y parte, costumbre en él, de la opinión de la mayoría.

² EN, 1095a.

³ EN, 1095a.

⁴ EN, 1176a.

⁵ EN, 1097a.

⁶ EN, 1097b.

En efecto, a unos les parece que es la virtud, a otros la prudencia, a otros cierta sabiduría, a otros estas mismas cosas o alguna de ellas, acompañadas de placer o no desprovistas de placer; otros incluyen además en ella la prosperidad exterior.⁷

Es interesante ver que Aristóteles, en esta cita del primer libro de la *Ética a Nicómaco*, menciona, al recoger las opiniones de otros, los elementos que estarán presentes en su propia definición de la felicidad. En efecto, menciona la virtud, la prudencia y la sabiduría. También el placer y cierta prosperidad exterior (no vivir en infortunios ni desgracias). Estos elementos volverán a aparecer posteriormente, planteados por el propio Aristóteles. Más adelante, en el capítulo 11 del libro VII, expone que “la mayoría de los hombres afirma que la felicidad implica el placer y por eso designan al hombre feliz (μακάριος) con un nombre derivado del verbo gozar (χαίρειν)”⁸. Con ello Aristóteles sugiere que la misma etimología de las palabras en griego pareciera indicar una relación muy íntima entre placer y felicidad.

Veamos cómo define Aristóteles la felicidad: “el bien humano es una actividad del alma conforme a la virtud, y si las virtudes son varias, conforme a la mejor y más perfecta, y además en una vida entera”⁹. Se refuerza con la pregunta que se hace Aristóteles al final del libro I: “¿qué nos impide, pues, llamar feliz al que actúa conforme a la virtud perfecta y está suficientemente provisto de bienes exteriores, no en un tiempo cualquiera, sino la vida entera?”¹⁰. Mencionemos los elementos. La felicidad consiste para Aristóteles en una *actividad del alma conforme a la virtud más perfecta durante la vida entera, y sin carencia de bienes exteriores*. Veremos cómo el placer, que no está ahora mencionado explícitamente como uno de los elementos, adquiere un papel preponderante en el desarrollo de la obra. De todos los elementos de la definición de εὐδαιμονία nos centraremos principalmente en la virtud (ἀρετή) y en uno de los bienes exteriores. Pues en ellos se muestra claramente la conexión de la εὐδαιμονία con el placer. Hablaremos de la virtud en la primera sub-sección de este capítulo. En la segunda sub-sección hablaremos del mayor bien exterior que se puede tener: la amistad. Ahora, no dejemos pasar la ocasión de comentar los demás elementos de la definición.

⁷ EN, 1098b.

⁸ EN, 1152b.

⁹ EN, 1098a.

¹⁰ EN, 1101a.

En primer lugar, Aristóteles plantea que la felicidad es una *actividad* (ἐνέργεια)¹¹. ¿Por qué una actividad? ¿Por qué no una pasividad? Si fuera una pasividad entonces se plantearía la siguiente problemática: que “parece posible que el que posee la virtud esté dormido o inactivo durante toda su vida, y además de esto padezca grandes males y los mayores infortunios; y nadie juzgará feliz al que viviera así, a no ser para defender esa tesis¹². Nadie consideraría feliz a una persona que, por ejemplo, durmiera todo el tiempo o estuviera en estado de coma. Pero también es problemático pensar la felicidad como una actividad. ¿Qué actividad? Por supuesto, conforme a la virtud, pero ¿una sola? Imposible. Es difícil realizar una sola actividad prolongadamente, y menos durante una vida entera. Además, ¿acaso el hombre feliz no necesitará dormir y descansar? Coincidimos con Graham¹³ en que “actividad” es una traducción de ἐνέργεια que se queda corta en muchos contextos. Como se ha dicho anteriormente, este trabajo no pretende hacer un estudio filológico de los términos, pero sí creemos necesario darle un giro distinto a la palabra ἐνέργεια para entender mejor la definición de Aristóteles. Con D. Graham planteamos que es mejor entender ἐνέργεια, por lo menos cuando se aplica a εὐδαιμονία, como un estado. Un estado de armonía entre las diversas actividades (ἐνέργεια), según la virtud: “las que determinan la felicidad son las actividades (ἐνέργεια) de acuerdo con la virtud”¹⁴. Quede indicado que el término ἐνέργεια es usado en muchos sentidos a lo largo de la *Ética a Nicómaco* y no podemos entenderlo, al hablar de la εὐδαιμονία, del mismo modo como entendemos que *correr* es una actividad. En efecto, ἐνέργεια es un término propio de la filosofía aristotélica que, según el contexto, adquiere matices especiales¹⁵.

En segundo lugar, Aristóteles habla del *alma* (ψυχή). En *De Anima* la define como ἐντελέχεια primera de un cuerpo natural organizado¹⁶. El cuerpo es principio de potencialidad; puede ser actualizado de muchas maneras. El alma, en cambio, es la que lo llena de contenido¹⁷. Para Aristóteles el alma está compuesta por una parte racional y otra parte irracional. Si podemos hacer una segunda clasificación, la parte irracional está dividida en parte vegetativa y parte apetitivo-desiderativa. Por otro lado, la parte racional

¹¹ EN, 1176b.

¹² EN, 1095b – 1096a.

¹³ Graham, Daniel W. “States and Performances: Aristotle’s Test” en *The Philosophical Quarterly*, Vol. 30, No. 119, 1980, pp. 117-130.

¹⁴ EN, 1100b.

¹⁵ Cruz Ortiz de Landázuri, Manuel. *Hedoné: Aristóteles y el Placer*. Navarra: Eunsa, 2013, p.64.

¹⁶ DA, 412b.

¹⁷ DA, 414a.

está clasificada en parte científica y parte calculativa¹⁸. ¿Por qué la importancia de esta clasificación? Pues porque Aristóteles considera que lo más propio del ser humano es aquello que lo diferencia de los otros seres (animales, plantas, etc.), y esto es el λόγος (razón). Por ello, la actividad que corresponde a la felicidad será para Aristóteles una actividad del alma conforme al λόγος.

En tercer lugar, Aristóteles plantea que la felicidad será una actividad que dure una *vida entera* (ἐν βίῳ τελείῳ). Esto tiene sus dificultades. Pues ¿acaso una persona solo puede considerarse feliz después de haber vivido la vida entera o una vez muerta? Aristóteles no concuerda con eso. La felicidad debe darse durante la vida. Aristóteles considera absurdo que no se reconozca la felicidad del hombre feliz “a causa de la mudanza de las cosas y las vicisitudes que giran incesantemente alrededor de él, presentando al hombre feliz como un camaleón”¹⁹. Sin embargo, tampoco nos da un criterio para discernir cuándo podemos decir que la actividad de la persona que pensamos que es feliz ha durado *una vida entera*. Podemos considerar, por un lado, que la vida completa o “acabada” lo será para aquella persona que (en vida) ha cumplido su función o completado su objetivo. Pero esto no se sostiene, pues siempre hay objetivos y fines por lograr; de lo contrario una persona que alcanzara la vida acaba, en ese mismo momento, habría perdido un sentido por el cual seguir viviendo²⁰. Por otro lado, parece más razonable interpretar la *vida entera* (βίος τέλειος) como una vida plena durante un intervalo de tiempo estable²¹.

Ahora examinemos los *bienes exteriores*. Aristóteles afirma, y cómo no va a ser así, que el hombre feliz necesita de bienes exteriores (τῶν ἐκτός ἀγαθῶν)²². Los bienes exteriores dan una cierta clase de prosperidad que es necesaria para la felicidad²³. Esta prosperidad consiste en tener lo necesario para subsistir, gozar de salud, etc. Pero podemos plantear el asunto de manera inversa: a una persona que viviera en desgracias continuas y no gozara de esa prosperidad no podríamos considerarla feliz. Aristóteles muestra que una vida llena de dolor, aunque fuera buena, no bastaría para considerarla feliz. “Los que afirman que el que está en la tortura, o el que ha caído en grandes infortunios, es feliz si es

¹⁸ EN, 1139a.

¹⁹ EN, 1100a – 1100b.

²⁰ Cruz Ortiz., *op.cit.*, p. 243.

²¹ *Id.*

²² EN, 1099a.

²³ EN, 1099b.

bueno, voluntaria o involuntariamente dicen una vaciedad”²⁴. El placer está presente en la vida feliz. Si lo ignoramos o dejamos que los dolores sean mucho mayores entonces la felicidad se hace impracticable. Aristóteles también afirma que si a una persona le sobrevienen muchos males, éstos oprimirán y corromperán la felicidad al traer muchas aflicciones y al impedir muchas actividades²⁵. Pues nadie está libre de caer en grandes calamidades “como se cuenta de Príamo en los poemas troyanos, y nadie estima feliz al que ha sufrido tales azares y ha acabado miserablemente”²⁶. No ha de pensarse con esto que el hombre feliz necesita de muchas cosas exteriores. Pero precisa de aquella prosperidad de la que habla Aristóteles y no caer en grandes desgracias (que podrían desbordar a cualquier persona). Así pues, el hombre feliz, armónico en sus actividades, “no será inconstante ni variable, ni se apartará fácilmente de la felicidad, ni siquiera por los infortunios que le sobrevengan, a no ser grandes y muchos”²⁷. Pues los infortunios y la falta de prosperidad generan gran dolor en la vida de las personas. En otras palabras, Aristóteles nos dice que a una persona que esté en constante sufrimiento no podríamos considerarla feliz. De lo que concluimos que el placer es necesario para el hombre feliz. Más adelante veremos qué tanto se expande el placer en la vida del hombre feliz.

1.1.1. Virtud

Continuando con la revisión de los elementos de la definición de εὐδαιμονία, examinaremos ahora el concepto de virtud (ἀρετή). ¿Qué entiende Aristóteles por virtud? En el libro II de la *Ética a Nicómaco* Aristóteles presenta la definición: es un “hábito selectivo que consiste en un término medio relativo a nosotros, determinado por la razón y por aquello por lo cual decidiría el hombre prudente”²⁸. Examinemos brevemente tres de los elementos: *hábito selectivo* (ἕξις προαιρετική), *término medio* (ἐν μεσότητι οὔσα) y *hombre prudente* (φρόνιμος).

¿Qué es un hábito selectivo? Es una disposición adquirida, una forma de manejarse en el mundo que se forja a partir de la experiencia y del transcurso de la propia vida. Éste es el género próximo de la virtud. El hábito implica repetición de acciones. Por ejemplo, uno no realiza acciones buenas porque es bueno, sino que con la repetición de buenas

²⁴ EN, 1153b.

²⁵ EN, 1100a.

²⁶ EN, 1100a.

²⁷ EN, 1101a.

²⁸ EN, 1106b-1107a.

acciones uno llega a ser bueno. El hábito, una vez sedimentado, se convierte en una segunda naturaleza para el ser humano. Despertarse al salir el sol, comer cuando se tiene hambre y dormir de noche son ejemplos de hábitos. Pero Aristóteles especifica que la virtud es un hábito *selectivo*. Entendemos esta afirmación de la siguiente manera. La virtud no es algo a lo que naturalmente el ser humano tiende, como es el caso del placer. En cambio, es un hábito que necesita de deliberación y decisión para que llegue a formar parte de la propia naturaleza. Podemos notar que se forma una especie de tensión al afirmar que la virtud es un hábito selectivo. Pues, por un lado, el hábito (conjunto de acciones sedimentadas) se convierte en una segunda naturaleza y, en tal sentido, poco necesita de la deliberación. Pero, por el otro lado, dado que no existe una tendencia natural hacia la virtud constantemente necesitamos deliberar y decidir sobre las acciones (para que sean virtuosas). Otra manera de plantear esta tensión es decir que el hábito (selectivo) es un estado intermedio entre la potencia y el acto²⁹, donde la potencia representa la no-conciencia y el acto la conciencia plena.

¿En qué consiste el término medio? Seguimos la interpretación de Cruz Ortiz: el término medio relativo a nosotros “debe entenderse como el punto adecuado para realizar la propia naturaleza humana (...) es la manera de conciliar lo que debe llegar a ser con la situación actual que toca vivir y la peculiar constitución psíquico-afectiva”³⁰. El punto medio consiste, nos parece, en un equilibrio personal que permite desarrollar la mayor cantidad de potencialidades; realizar la propia naturaleza. Cruz Ortiz llega a afirmar que el punto medio “es el punto álgido de perfección de la propia naturaleza, según dispone cada disposición natural”³¹.

¿Quién es el hombre prudente? El hombre prudente es aquel que sabe conciliar las exigencias de su propia naturaleza con las circunstancias presentes³². En otras palabras, el hombre prudente sabe conciliar la realidad como es (incluyéndolo) con la realidad como cree que debe ser. Veamos cómo define Aristóteles la prudencia: “es una disposición racional verdadera y práctica respecto de lo que es bueno para el hombre”³³. La prudencia (*φρόνησις*) tiene que ver con la elección de lo mejor, en vista del momento oportuno y las

²⁹ Cruz Ortiz., *op.cit.*, p. 287.

³⁰ *Ibíd.*, p. 294.

³¹ *Ibíd.*, p. 289.

³² *Ibíd.*, p. 297.

³³ EN, 1140b.

circunstancias actuales³⁴. Se añade que la prudencia rige sobre las virtudes éticas. Ahora, señalemos una característica adicional del hombre prudente que nos interesa en particular. Como consecuencia de actuar equilibradamente (punto medio), en vista de lo mejor posible, considerando siempre las circunstancias actuales así como el momento oportuno para realizar las acciones, el hombre prudente puede obrar bien y vencer la fuerza de los apetitos porque precisamente *encuentra más placer* en obrar el bien que en seguir el apetito³⁵. Volveremos a este punto más adelante.

Hemos analizado los elementos de la definición de la virtud. Ahora daremos una visión general de la virtud, siguiendo la interpretación de Cruz Ortiz. A grandes rasgos “la virtud es el hábito por el cual el hombre puede desplegar sus potencialidades propias en la dirección adecuada, según su función propia y, además, de manera continuada”³⁶. En otras palabras, la virtud no es una ley moral ni el objetivo de todas las acciones; en cambio, es un hábito necesario, una segunda naturaleza que precisamos adquirir para lograr vivir bien y desplegar nuestras capacidades como seres humanos. La virtud es una manera de manejarse en la vida que dispone a actuar bien porque “crea en el hombre un equilibrio emocional y afectivo que le permite obrar de la mejor manera posible”³⁷.

Ahora examinemos la relación de la virtud con el placer. En el libro II de la *Ética a Nicómaco* Aristóteles al hablar de las virtudes morales y los buenos hábitos menciona que se debe considerar como un indicio de los hábitos el placer o el dolor consiguiente a las acciones³⁸. En efecto, los hombres se hacen malos “a causa de los placeres y los dolores, por perseguirlos y rehuirlos, ya los que no se debe, ya cuando no se debe, ya como no se debe”³⁹. Aristóteles lo expresa claramente:

Pero además, si las virtudes tienen que ver con acciones y pasiones, y toda pasión y toda acción van seguidas de placer o dolor, esto es una causa más de que la virtud esté referida a los placeres y dolores.⁴⁰

³⁴ Cruz Ortiz., *op.cit.*, p. 297.

³⁵ *Ibíd.*, p. 318.

³⁶ *Ibíd.*, p. 287.

³⁷ *Ibíd.*, p. 291.

³⁸ *EN*, 1104b.

³⁹ *EN*, 1104b.

⁴⁰ *EN*, 1104b.

Por tanto, para Aristóteles las virtudes éticas están no solo ligadas sino referidas al placer y al dolor. Nos preguntamos entonces: para alcanzar la virtud o la vida virtuosa ¿no es preciso entender cómo funciona y se manifiesta el placer en nuestra vida? Y no es esta una idea suelta, sino que el propio Aristóteles lo dice de modo contundente e inequívoco: “no tiene, por consiguiente, poca importancia el adquirir desde jóvenes tales o cuales hábitos, sino muchísima, o mejor dicho, total”⁴¹. Y si la virtud es de la mayor importancia para la felicidad y si la virtud es un hábito referido a los placeres y dolores, luego el placer (y el dolor) es de la mayor importancia para la felicidad. En efecto, al inicio del libro X Aristóteles expone que es de la *máxima* importancia para la virtud moral “hallar gusto en aquello en que debe hallarse y odiar lo que se debe odiar; porque esto dura toda la vida, y tiene importancia y fuerza para la virtud y también para la felicidad, ya que todos los hombres persiguen lo agradable y rehúyen lo molesto”⁴². Además, y esta idea es fundamental, regulamos nuestras acciones, unos más y otros menos, por el placer y el dolor⁴³. Por eso, dice Aristóteles, es necesario dedicarles todo nuestro estudio: no es de poca importancia para las acciones el complacerse y contristarse bien o mal⁴⁴.

De suerte que también por esta razón toda la atención, tanto de la virtud como de la política, versa sobre el placer y el dolor, puesto que el que se sirve bien de ellos será bueno, y el que lo hace mal, malo. Quede, pues, sentado que la virtud se refiere a placeres y dolores.⁴⁵

Así pues, sentada la importancia total que tiene el placer sobre las virtudes éticas Aristóteles se propone investigar cómo deben manejarse los placeres y los dolores para alcanzar una vida buena. En esta parte de la *Ética a Nicómaco* (desde el libro II hasta el libro V, y también la primera parte del libro VII) vemos, de manera patente, que Aristóteles trata principalmente sobre los placeres corporales, y los critica seriamente. No es que todos los placeres corporales sean reprochables. Pero Aristóteles es consciente de que son principalmente estos, ya que “los hemos mamado desde niños”, los que pueden convertirse en placeres violentos que no permitan al hombre adquirir la virtud y los placeres mayores. Por ello, en todos estos libros Aristóteles presenta una visión del placer un tanto negativa; como algo de lo que hay que cuidarse y manejar de la forma más exacta

⁴¹ EN, 1103b.

⁴² EN, 1172a.

⁴³ EN, 1105a.

⁴⁴ EN, 1105a.

⁴⁵ EN, 1105a.

posible. Resalta, entonces, la importancia del término medio y de seguir el ejemplo del hombre prudente. Y parece que en muchos casos la prudencia consiste en mandar sobre el placer y evitar su exceso violento, incluso tirar en sentido contrario⁴⁶. Y a pesar de esta relación casi antagónica entre prudencia y placeres, Aristóteles no puede dejar de aceptar que sentir placer con la actividad que se realiza (ejercicio de la prudencia) es de la mayor importancia, puesto que el placer perfecciona la actividad. Volveremos a este punto. Aristóteles continúa la investigación examinando la mayor virtud del intelecto. Y en ella el placer está muy presente.

En efecto, Aristóteles plantea que si la felicidad es una actividad conforme a la virtud, según ya se ha establecido anteriormente, es razonable que sea conforme a la virtud más excelente, y esta será la virtud de lo mejor que hay en el hombre⁴⁷. Para Aristóteles lo mejor del hombre es el *λόγος*, y de todas las virtudes de la mejor parte del hombre la más excelente es la sabiduría (*σοφία*). Y la actividad propia de la sabiduría o del hombre sabio es la contemplación (*θεωρία*). Así, Aristóteles plantea que la vida feliz es la que es conforme a la virtud⁴⁸, y de todas las actividades conforme a la virtud, la actividad contemplativa⁴⁹. Y llega a afirmar que la felicidad “consistirá en una contemplación”⁵⁰. En efecto, Aristóteles hace afirmaciones tan dramáticas como “hasta donde se extiende la contemplación se extiende también la felicidad”⁵¹. De modo que la felicidad consiste en una contemplación, aunque nuestra naturaleza no se basta a sí misma para la contemplación⁵². Pero veamos, ¿cómo se relaciona la sabiduría y la contemplación con el placer? En el libro X Aristóteles lo dice claramente: “la actividad de la mente, que es contemplativa, (...) no aspira a ningún fin distinto de sí misma, y tener su placer propio (que aumenta la actividad)”⁵³. En efecto, sospecharemos del hombre sabio que no se complazca en el ejercicio de la sabiduría. Además, Aristóteles afirma que la actividad referida a la sabiduría, a saber, la contemplación (*θεωρία*) es “de común acuerdo, la más agradable de las actividades conforme a la virtud”⁵⁴. Cuando Aristóteles habla del placer que acompaña a la actividad de la contemplación retoma las reflexiones hechas

⁴⁶ EN, 1109b.

⁴⁷ EN, 1177a.

⁴⁸ EN, 1177a.

⁴⁹ EN, 1177a.

⁵⁰ EN, 1178b.

⁵¹ EN, 1178b.

⁵² EN, 1178b.

⁵³ EN, 1177b.

⁵⁴ EN, 1177a.

anteriormente sobre el placer. Así, “si bien toda actividad va acompañada de placer, e igualmente todo pensamiento y contemplación, es más agradable la más perfecta, y es la más perfecta la del órgano bien dispuesto respecto de lo mejor que cae bajo su radio de acción, y el placer perfecciona la actividad”⁵⁵. Y el sabio será el más feliz de todos⁵⁶: “no como la medicina produce la salud, sino como la produce la salud misma: de igual modo produce la sabiduría felicidad; en efecto, como es una parte de la virtud total, hace feliz al hombre con su posesión y su ejercicio”⁵⁷. Aunque en cuanto hombre, y en tanto ser social, su actividad no podrá ser permanente y tendrá necesidad de aquellos auxilios exteriores para vivir una vida humana⁵⁸ (de nuevo, nuestra naturaleza no se basta a sí misma para la contemplación).

Hasta ahora hemos hablado del hombre prudente y del hombre sabio. Hablemos ahora del hombre bueno. Para Aristóteles, el hombre bueno es la medida de todas las cosas para el hombre, incluyendo los placeres: “serán placeres los que se lo parezcan a él, y agradable aquello en que él se deleite”⁵⁹. Así Aristóteles se pregunta y se contesta de la siguiente manera:

Pero de los considerados como buenos, ¿cuál, o de qué índole hemos de decir que es el (placer) propio del hombre? ¿No resulta esto evidente de sus actividades? A éstas, en efecto, siguen los placeres. Por consiguiente, ya sea una, o ya sean muchas las actividades del hombre perfecto y feliz, se dirá que los placeres que las perfeccionan son eminentemente placeres propios del hombre, y los demás, secundariamente y de lejos, así como las actividades a que corresponden⁶⁰.

Así, el hombre bueno es la medida de todos los placeres. Será valioso y agradable lo que lo es para el bueno, ya que la actividad que es conforme a su disposición natural será también conforme a la virtud⁶¹.

Terminemos esta sub-sección con un pasaje de la *Ética a Nicómaco* que nos hace pensar hasta qué punto las actividades y los placeres de dichas actividades están unidos y no pueden propiamente considerarse cosas separadas, especialmente cuando se refieren a

⁵⁵ EN, 1174b.

⁵⁶ EN, 1179a.

⁵⁷ EN, 1144a.

⁵⁸ EN, 1178a.

⁵⁹ EN, 1176a.

⁶⁰ EN, 1176a.

⁶¹ EN, 1176b.

las actividades según la virtud. Dice Aristóteles: “es más, ni siquiera es bueno el que no se complace en las buenas acciones, y nadie llamaría justo al que no se complace en la práctica de la justicia, ni libre al que no se goza en las acciones liberales y del mismo modo en todo lo demás”⁶². En otras palabras, si el hombre virtuoso no se complace en el ejercicio de la virtud entonces ni siquiera lo llamaríamos virtuoso. Y aquí sale a la luz la importancia máxima que tiene el placer en relación a las virtudes (ya las virtudes éticas ya las virtudes del intelecto). Realmente no se puede separar la acción virtuosa del placer que acompaña a dicha acción. Expresada esta idea, advertamos que Aristóteles hace un uso poco preciso de algunos términos para describir al hombre virtuoso. En efecto, nos habla del hombre prudente, del hombre sabio y del hombre bueno. Dado que el propósito de la investigación de Aristóteles es saber en qué consiste la felicidad, nos preguntamos: ¿cuál de ellos es el hombre feliz? ¿Acaso el hombre sabio, por ejemplo, puede dejar de ser prudente y bueno a la vez? ¿La relación puede ser excluyente? ¿O son tres términos que apuntan a lo mismo? El problema no es la pluralidad de términos, sino que Aristóteles no establece una clara relación entre ellos en la *Ética a Nicómaco*. Pero lo que podemos decir, según nuestro análisis, es que tanto para el hombre prudente como para el hombre sabio como para el hombre bueno, y en suma, para el hombre feliz, el placer está estrechamente vinculado a sus acciones. A continuación, hablaremos del bien exterior más importante para el hombre: la amistad.

1.1.2. Amistad

El concepto de amistad (φιλία) tiene una estrecha relación con la virtud y también con el placer. Por ello, nos proponemos examinar este último elemento (implícito) de la definición de εὐδαιμονία. Después de haber establecido que la prudencia rige las virtudes éticas y después de haber hablado de la sabiduría y la actividad contemplativa, Aristóteles dedica dos libros enteros (inusual en él) para abordar el tópico de la amistad, el libro VIII y el libro IX de la *Ética a Nicómaco*. Cuando parece que ya se había llegado a la conclusión de que la vida feliz será una vida conforme a la virtud y de todas las virtudes, conforme a la más excelente, y ésta consiste en la actividad contemplativa del sabio, Aristóteles en las primeras líneas del libro VIII afirma que la amistad es lo más necesario para la vida⁶³. ¿Cómo se entiende? Y más aún, incluso poseyendo *todos los demás bienes* nadie querría

⁶² EN, 1099a.

⁶³ EN, 1155a.

vivir sin amigos⁶⁴ ni tener todas las cosas a condición de estar solo⁶⁵. Así, la vida feliz precisa de la amistad, pues el ser humano es un animal social naturalmente formado para la convivencia⁶⁶. Es necesario pasar tiempo con los amigos, incluso para los que son felices, pues a éstos no les conviene en modo alguno el ser solitarios⁶⁷. Y los amigos constituyen el mayor de los bienes exteriores⁶⁸.

Queda claro, por tanto, que para Aristóteles la amistad ocupa un lugar importante en la vida del hombre feliz. Veamos cómo se entrelaza el placer con la amistad. En primer lugar Aristóteles afirma que hay tres clases de amistades: por placer, por conveniencia y por virtud (se busca el bien de la otra persona)⁶⁹. El primer tipo de amistad suele darse en las personas de la misma edad, particularmente entre los niños y los jóvenes. No suele ser una amistad duradera, pues una vez cambian los gustos y las aficiones suele disolverse la amistad. La amistad por conveniencia puede ser aún menos duradera. Una vez que deja de existir beneficios de una parte hacia la otra la amistad se acaba. No se goza del amigo sino de algo que reporta el amigo. De las tres clases de amistades Aristóteles considera verdadera amistad solo a la última. La amistad por virtud es la amistad propia del hombre bueno. Y en ella al amigo se lo aprecia por sí mismo y no por conveniencia o placer. Dice Aristóteles: “dividida la amistad en estas especies, los malos serán amigos por causa del placer o por conveniencia, y los buenos serán amigos por ellos mismos, puesto que lo serán en cuanto buenos”⁷⁰. Y no solo eso, sino que la amistad que existe entre hombres buenos “es buena, y aumenta con el trato, y parece incluso que se hacen mejores, ejercitándose y corrigiéndose mutuamente; toman, en efecto, los unos de los otros, modelo de aquello que les agrada”⁷¹.

Si bien la amistad por virtud no tiene su fundamento en el placer o la conveniencia, resulta ser placentera y conveniente. Vemos que los amigos, incluso los más excelentes, comparten las actividades que les resultan placenteras y así aprenden y mejoran y mantienen la virtud. En la amistad que existe entre los hombres buenos, si bien el placer no lo abarca todo, es un elemento imprescindible. “El placer aparece en la amistad virtuosa

⁶⁴ EN, 1155a.

⁶⁵ EN, 1169b.

⁶⁶ EN, 1169b.

⁶⁷ EN, 1157b.

⁶⁸ EN, 1169b.

⁶⁹ EN, 1156a-1156b.

⁷⁰ EN, 1157a.

⁷¹ EN, 1172a.

como un lazo fuerte que perfecciona la propia amistad y la hace duradera”⁷². El mismo Aristóteles afirma que “nadie puede pasar mucho tiempo con una persona molesta o no agradable, pues es evidente que la naturaleza rehúye en gran manera lo molesto y aspira a lo agradable”⁷³. Tanto así que Aristóteles afirma que

*ninguno podría soportarlo, aun cuando fuera el bien mismo, si le fuera molesto. Por esta razón buscan los amigos que les son agradables; quizá deberían buscarlos que a la vez fueran buenos para ellos, pues así reunirían todas las condiciones que deben tener los amigos*⁷⁴.

La afirmación resaltada de la cita es directa: ni siquiera el bien mismo sería buscado y mantenido si no fuera placentero, si fuera molesto. Y además Aristóteles afirma que si a un amigo agradable se le añadiera la característica de ser bueno entonces se reunirían las condiciones necesarias para una verdadera amistad. Por otro lado, una de las características fundamentales de la amistad es que el amigo se duele y se goza con su amigo⁷⁵. En la amistad es preciso que el placer y el dolor se compartan. Y también por eso es difícil tener muchos amigos. Pues siendo muchos, uno se alegrará con unos y se contristarán con otros (aun por las mismas); así, resulta difícil congratularse y condolerse íntimamente con muchos⁷⁶. Por eso, Aristóteles afirma que amigos bastan unos pocos, como un poco de condimento en la comida⁷⁷. Pero vemos que otra vez el placer está muy presente. En efecto, sin el placer compartido parece imposible mantener la amistad (aunque no por ello la amistad se reduzca al placer).

Si la amistad es lo más necesario para la vida, como afirmó Aristóteles al comienzo del libro VIII, entonces es preciso examinar algunos elementos adicionales. Una de las razones por las cuales no estamos continuamente gozando es que nuestra naturaleza es compleja y nuestras facultades no pueden estar continuamente activas. Siguiendo esta directriz, Aristóteles afirma que la vida de un solitario es difícil, “porque no puede estar en continua actividad por sí mismo, pero en compañía de otros y en relación con otros, esto resulta más fácil. Así su actividad será más continua y grata por sí misma”⁷⁸. Se evidencia

⁷² Cruz Ortiz., *op.cit.*, p. 332.

⁷³ EN, 1157b.

⁷⁴ EN, 1158a.

⁷⁵ EN, 1166a.

⁷⁶ EN, 1171a.

⁷⁷ EN, 1170b.

⁷⁸ EN, 1170a.

aún más la importancia de la amistad (y del placer que acompaña) en el siguiente razonamiento que presenta Aristóteles en el libro IX (que presentamos completo):

Efectivamente, hemos dicho al principio que la felicidad es una actividad, y la actividad evidentemente es algo que se produce, y no algo de que se dispone desde luego como una cosa que se posee. Y si el ser feliz está en vivir y actuar, y la actividad del hombre bueno es por sí misma buena y agradable (como hemos dicho al principio), y la condición de ser algo nuestro pertenece a lo agradable; si nos es más fácil contemplar a nuestros prójimos que contemplamos a nosotros mismos, y sus acciones que las propias, y las acciones de los hombres buenos cuando éstos son amigos suyos, son gratas a los buenos (puesto que tienen las dos condiciones de lo que es agradable por naturaleza), el hombre dichoso necesitará de tales amigos, ya que quiere contemplar acciones buenas y que le pertenezcan, y tales son las acciones del hombre bueno amigo suyo⁷⁹.

En otras palabras, la amistad por virtud permite hacer continuas las actividades, promueve la contemplación y el intercambio mutuo de acciones virtuosas. Se añade que la amistad así entendida tiene el poder de hacer mejores a los amigos, como una especie de entrenamiento en la virtud⁸⁰. Y en el caso de los hombres buenos, puesto que “lo que es absolutamente bueno es también *absolutamente agradable*”⁸¹, la amistad en ellos alcanza el más alto deleite y excelencia⁸². Ahora recordemos que para Aristóteles la actividad conforme a la virtud más excelente es la contemplación. Y así, el objeto de contemplación del virtuoso no puede ser sino los amigos virtuosos y las acciones virtuosas⁸³. Y esta actividad contemplativa es, a su vez, la actividad más placentera.

Antes de pasar a la sección sobre el placer, hagamos un recuento de lo que hemos investigado hasta el momento sobre la felicidad y hagamos algunas reflexiones finales sobre ella. Al iniciar el capítulo nos preguntamos ¿cuál es la naturaleza del placer y cuál es su relación con la felicidad? Procedimos de modo inverso: hemos iniciado examinando la naturaleza y definición de la felicidad (pues es el tema central y la línea directriz de la *Ética a Nicómaco*). Además hemos encontrado nexos importantes entre el placer y los diversos elementos de la definición de la felicidad. Veamos cómo se abrió paso la investigación. Empezamos reconociendo con Aristóteles que la felicidad es el bien

⁷⁹ EN, 1169b-1170a.

⁸⁰ EN, 1170a.

⁸¹ EN, 1156b.

⁸² EN, 1156b.

⁸³ Cruz Ortiz., *op.cit.*, p. 338.

supremo y el fin de todo lo humano. Luego, presentamos la definición de la felicidad: es una actividad del alma conforme a la virtud más perfecta, en una vida entera y suficientemente provista de bienes exteriores. Luego procedimos a analizar los elementos de la definición. Entendimos *actividad* como un *estado de armonía* entre las diversas actividades según la virtud. Entendimos *alma* como una *entelequia del cuerpo natural organizado*, y destacamos el rol del *logos*. Entendimos *una vida entera* como una *vida plena* durante un *intervalo de tiempo estable*. Entendimos los *bienes exteriores* como cierta *prosperidad* (medios de subsistencia, salud, etc.) y no caer en *grandes infortunios*.

Luego procedimos a examinar, nos parece, los dos elementos más importantes de la definición de la felicidad: la virtud y la amistad (mayor bien exterior). Así pues, expusimos la definición de la virtud: es un hábito selectivo que consiste en un término medio relativo a nosotros, determinado por la razón y por aquello por lo cual decidiría el hombre prudente. Entonces, examinamos tres elementos principales de la definición. Entendimos *hábito selectivo* como una *segunda naturaleza* que requiere de *deliberación* y *decisión* para llegar a adquirirla. Entendimos *término medio* como el *punto adecuado* en el que se concilia lo que *debe llegar a ser* con la *situación actual* que toca vivir (considerando la propia constitución psíquico-afectiva). Entendimos *hombre prudente* como aquella persona que sabe conciliar las *exigencias de su propia naturaleza* con las *circunstancias presentes*. Después, presentamos con Cruz Ortiz una interpretación general de la virtud: es el hábito por el cual el hombre puede desplegar sus potencialidades según su propia naturaleza y de manera continuada.

Inmediatamente después, exploramos la relación de la virtud con el placer. Reconocimos con Aristóteles que las virtudes éticas están referidas al placer y al dolor. La ética (y la política) versa sobre placeres y dolores. Y es de la máxima importancia hallar placer o dolor en aquello que debe hallarse respectivamente. Los placeres violentos (generalmente corporales) pueden llegar a ser altamente perjudiciales para el ser humano; es preciso ejercer la prudencia (que rige sobre las virtudes éticas) para desarrollar las potencialidades de nuestra propia naturaleza. Y el ejercicio de la prudencia no deja de estar acompañado de placer. Luego, examinamos la virtud más perfecta para Aristóteles, la sabiduría, y su actividad propia, la contemplación. Señalamos que para Aristóteles la felicidad consiste en una cierta contemplación y que hasta donde se extiende la contemplación se extiende también la felicidad. No solo eso, la contemplación es la

actividad más placentera de todas, y el placer perfecciona la actividad. Luego hablamos del hombre bueno, que es medida de todos los placeres y que no sería considerado bueno si no se complaciera en las acciones buenas (esto se aplica todas las virtudes). Señalamos, sin embargo, que Aristóteles no establece una diferencia clara entre hombre prudente, hombre sabio (contemplativo), hombre bueno y hombre feliz. Pero vimos que el placer está estrechamente vinculado a las acciones de todos ellos.

Finalmente, nos propusimos examinar el segundo elemento central de la definición de la felicidad: la amistad (mayor bien exterior). Aceptamos con Aristóteles que el ser humano no está hecho para vivir en soledad y que los amigos son de la mayor importancia. Dejamos sentado que la amistad consiste en apreciar al amigo por sí mismo y no por placer o conveniencia (aunque resulta que la amistad así entendida es placentera y conveniente). La amistad que hay entre hombres buenos los hace mejores; como un entrenamiento en la virtud. Sin embargo, el placer es fundamental en la amistad pues por un lado nadie soportaría a un amigo que fuera molesto o cuyo carácter fuera oneroso. Y por otro lado, es preciso que amigo sufra con el amigo y goce con el amigo. El placer perfecciona la amistad. Los amigos por virtud serán pocos, pero serán recíprocamente objeto de contemplación (acciones virtuosas).

Hecho el recuento, hagamos una reflexión final sobre la felicidad en términos más generales. Recordemos la definición con la que hemos trabajado: es una actividad del alma conforme a la virtud más perfecta durante la vida entera y sin carencia de bienes exteriores. Ahora bien, coincidimos con la interpretación de Cruz Ortiz en que la felicidad se entiende no precisamente como una meta sino como un tipo de vida⁸⁴. Y un tipo de vida en el cual se da en el hombre el desarrollo más cabal de sus capacidades⁸⁵. Otra forma de decirlo es que la felicidad es la vida “que se despliega en el tiempo y que se mejora a sí misma, actualizado sus capacidades”⁸⁶. La vida feliz consiste en el despliegue armónico en el tiempo de las actividades vitales y sus facultades. Y el placer aparece como el aspecto subjetivo de esa perfección adquirida⁸⁷. En la siguiente sección examinaremos esta última afirmación. Continuando con lo dicho anteriormente, decimos que el placer que acompaña a la actividad virtuosa se asemeja mucho a la felicidad y, en efecto, podría consistir en el

⁸⁴ Cruz Ortiz., *op.cit.*, p. 238.

⁸⁵ *Ibíd.*, p. 242.

⁸⁶ *Ibíd.*, p. 267.

⁸⁷ *Ibíd.*, p. 255.

aspecto subjetivo de la felicidad. Citamos las palabras de Cruz Ortiz, con quien estamos completamente de acuerdo sobre este punto:

Por ser la virtud una disposición duradera, la vida conforme a ella proporcionará un placer estable, prolongado en el tiempo, aunque quizás no tan violento o intenso como los placeres propios de los deseos inmediatos. Se tratará de un agrado ante la propia vida, que realiza su actividad de manera plena, y que, por estar consolidada en hábitos, no pierde la tranquilidad y disfruta de su actuación virtuosa aunque varíen las circunstancias.⁸⁸

1.2. Placer

Hemos hecho una revisión de los elementos de la definición de εὐδαιμονία y hemos presentado una visión general de la felicidad. Ahora hablemos del placer. Hemos visto que la virtud, la contemplación y la amistad están indesligablemente vinculadas al placer. ¿También es el caso de la felicidad? Lo es. Empecemos con una cita del libro VII: “por esta razón todos creen que la vida feliz es agradable, y meten el placer en la trama de la felicidad, con razón, pues ninguna actividad perfecta admite trabas, y la felicidad es algo perfecto”⁸⁹. En efecto, el placer permite que las actividades (ἐνέργειαι) se den de manera fluida. No solo eso. Aristóteles considera que ese estar “libre de trabas” (ἀνεμπόδιστοι) es de lo más necesario para que la actividad sea constante, y la felicidad es ἐνέργεια τελεία (actividad perfecta, acabada)⁹⁰.

Quizá es incluso necesario que, si cada disposición tiene sus actividades propias libres de trabas, tanto si la felicidad consiste en la actividad de todas ellas como si consiste en la de alguna de ellas, a condición de estar libre de trabas, eso sea lo más digno de ser elegido, y en eso consiste el placer. De modo que lo mejor de todo sería entonces un placer⁹¹.

Con la cita anterior del libro VII Aristóteles nos hace ver una cosa muy importante: si la felicidad es una ἐνέργεια perfecta, y si las que determinan la felicidad son las actividades (ἐνέργειαι) de acuerdo con la virtud, y si las actividades que tienen trabas no podemos llamarlas perfectas (acabadas), entonces aquello que permita que las actividades estén libres de trabas (ἐνέργειαι ἀνεμπόδιστοι) será de lo más importante para alcanzar la felicidad. Eso de lo que hablamos, para Aristóteles, es el placer. Luego, es un elemento

⁸⁸ *Ibíd.*, p. 309.

⁸⁹ *EN*, 1153b.

⁹⁰ *EN*, 1102a // 1097b // 1153b.

⁹¹ *EN*, 1153b.

fundamental para la vida feliz. Podemos caracterizar el estar “libre de trabas” de la siguiente manera: 1) concentración en la actividad y nada más, 2) fusión de actividad y conciencia, 3) pérdida de auto-conciencia y 4) sensación alterada del paso del tiempo⁹².

A esto se añade que Aristóteles afirma que el placer perfecciona la actividad que le es propia. Y no como una “disposición que le es inherente, sino como cierta consumación a que ella misma conduce, como la juventud a la flor de la vida”⁹³. Una cierta consumación. Coincidimos con la interpretación de Cruz Ortiz, en la cual el placer hace que el momento vivido sea una experiencia máxima, perfecta en sí misma⁹⁴. Pues se vive esa actividad de una manera más intensa⁹⁵. Como decíamos, los placeres perfeccionan y además intensifican las actividades⁹⁶. Cada placer está íntimamente unido a la actividad que perfecciona “y así juzgan mejor y hablan con más exactitud de cada cosa los que se ejercitan en ella con placer”⁹⁷. Los placeres que resultan, por ejemplo, de pensar y aprender “nos harán pensar y aprender más”⁹⁸. El placer lleva no solo al goce sino a la intensificación de la actividad y al mejoramiento de la actividad.

En efecto, el placer está asociado de la manera más íntima a nuestra naturaleza⁹⁹, de tal forma que los placeres son indesligables de las actividades (ἐνέργεια). E incluso el placer está más ligado que el deseo a la actividad, hasta el punto de que se discute si la actividad es lo mismo que el placer¹⁰⁰. Aquí tenemos una de las ideas de Aristóteles que más nos interesa sobre el placer. La idea de que la actividad (ἐνέργεια) y el placer propio de esa actividad son inseparables.

Pero ¿qué es el placer? ¿Es lo mismo que la actividad? ¿Es una actividad que se añade a otra actividad? La palabra ἡδονή es un sustantivo pero también implica un verbo, ἡδῆσθαι. Suele traducirse generalmente ἡδονή por “placer”, pero esta palabra no tiene en español un verbo correspondiente¹⁰¹. Aristóteles no da una definición precisa del placer en

⁹² Rudebusch, George. “Pleasure” en *The Blackwell Companion to Aristotle*. Oxford: Wiley-Blackwell, 2009, p. 414.

⁹³ *EN*, 1174b.

⁹⁴ Cruz Ortiz., *op.cit.*, p. 89.

⁹⁵ *Ibíd.*, p. 95.

⁹⁶ *EN*, 1175a.

⁹⁷ *EN*, 1175a.

⁹⁸ *EN*, 1153a.

⁹⁹ *EN*, 1172a.

¹⁰⁰ *EN*, 1175a.

¹⁰¹ Cruz Ortiz., *op.cit.*, p. 85.

la *Ética a Nicómaco*. Pero sí habla de lo que no es el placer. Afirma que no es ni un devenir ni una generación (γενέσεως)¹⁰², no es algo que se complete en el tiempo¹⁰³ ni tampoco un proceso¹⁰⁴. Además, Aristóteles compara el placer con una ἐνέργεια τέλεια (acción completa), la visión: ambos encuentran su fin en el mismo momento en el que se realizan, de modo inmediato¹⁰⁵. Es decir, cuando uno ve ya está realizando cabalmente la acción. No empieza a ver para luego ver. “En cualquier momento es perfecta, pues no carece de nada que, produciéndose después, perfeccione su forma, así el placer es también un todo completo, y en ningún momento podría perfeccionarse en cuanto a su forma”¹⁰⁶. Cuando se experimenta placer la experiencia es completa. Aristóteles presenta una visión alternativa a la concepción platónica del placer como medicina o movimiento de restitución (vuelta a la armonía). El placer no es un movimiento de restablecimiento sino una experiencia completa en sí misma. El placer no se da propiamente “cuando se sacia una necesidad o se restituye alguna facultad sino cuando la naturaleza se perfecciona en cada una de sus disposiciones propias”¹⁰⁷.

Debemos notar, como bien señala Cruz Ortiz, que en el libro VII el placer es la actividad libre de trabas (ἐνέργεια ἀνεμπόδιστος), mientras que en el libro X es un sobreañadido a la actividad, algo que la hace más perfecta¹⁰⁸. En efecto, en el libro VII no hay una “distinción explícita entre la actividad placentera y el placer que la acompaña y, así, (Aristóteles) lo define como la actividad libre de trabas de la facultad natural: ἐνέργειαν τῆν κατὰ φύσιν ἔξξεως ἀνεμπόδιστον”¹⁰⁹. Mientras que en el libro X parece que el placer, de alguna manera, fuera algo distinto de la actividad. Aristóteles no nos dice cuál es la exacta distinción entre placer y actividad; simplemente indica que la distinción debe ser hecha para evitar caer en el absurdo¹¹⁰. El propio Aristóteles no es claro respecto al uso del término, pues como bien hace notar Cruz Ortiz, a veces Aristóteles usa la palabra como referida a la actividad placentera y otros pasajes en los que parece estar refiriéndose a la

¹⁰² EN, 1153a.

¹⁰³ EN, 1174a.

¹⁰⁴ EN, 1153a.

¹⁰⁵ EN, 1174a.

¹⁰⁶ EN, 1174a.

¹⁰⁷ Cruz Ortiz., *op.cit.*, p. 64.

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 51.

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 63.

¹¹⁰ Gonzales, Francisco. “Aristotle on Pleasure and Perfection” en *A Journal for ancient philosophy*, Vol. 36, No. 2, 1991, p. 150.

experiencia subjetiva¹¹¹. Entonces, ¿cuál es el género próximo del placer? ¿Es una ἐνέργεια? ¿Es algo que perfecciona a la ἐνέργεια desde dentro, algo de distinta índole, o qué es? Parece como si Aristóteles nos hubiera aproximado a la solución para terminar en un callejón sin salida¹¹². Coincidimos con Joachim en que el placer puede ser entendido como una forma de conciencia¹¹³. Así, el placer podría ser la perfecta conciencia subjetiva de una ἐνέργεια perfecta¹¹⁴. Veamos. Usualmente se traduce ἐνέργεια por “actividad”, “acto” o “acción”. Pero, de manera análoga al caso de la definición de εὐδαιμονία, estas traducciones se quedan cortas para lo que Aristóteles quiere expresar. La ἐνέργεια (referida al placer) puede ser entendida en términos de conciencia¹¹⁵. No “conciencia” a la manera moderna de “sujeto de conocimiento” o “acto de autoconocimiento frente al mundo”, sino más bien “conciencia” en sentido psicológico, de percepción de la propia existencia y de las propias operaciones vitales¹¹⁶. En efecto, tanto el placer como el dolor “muestran un aspecto muy importante del alma: que el ser humano se está sintiendo a sí mismo en sus actividades de continuo”¹¹⁷. En efecto, las actividades se realizan pero también son subjetivamente vividas¹¹⁸. Decimos entonces que el placer es una especie de conciencia concomitante a las actividades¹¹⁹.

Por otro lado, Aristóteles repara en que no suelen existir personas que pequen por defecto respecto a los placeres; por eso a tales gentes ni siquiera se les ha dado nombre¹²⁰, porque tal insensibilidad no es humana¹²¹. En efecto, puesto que el placer está tan presente en nuestra propia naturaleza algunos piensan que el placer es el bien supremo. Así, Aristóteles cita las palabras de Eudoxo, quien afirma que el placer es el bien supremo porque tanto los seres racionales como los seres irracionales aspiran a él y el dolor es objeto de aversión para todos¹²². Y en otro pasaje Aristóteles afirma que los que objetan que no es un bien aquello a lo cual todos tienden “temo que no dicen nada razonable”. Pero

¹¹¹ Cruz Ortiz., *op.cit.*, p. 62.

¹¹² *Ibíd.*, p. 76.

¹¹³ *Ibíd.*, p. 75. Vid. Joachim, H. *Aristotle. The Nicomachean Ethics*, Greenwood Press, Westport, 1985, pp. 275-276.

¹¹⁴ Cruz Ortiz., *op.cit.*, p. 76.

¹¹⁵ *Ibíd.*, p. 117.

¹¹⁶ *Id.*

¹¹⁷ *Ibíd.*, p. 86.

¹¹⁸ *Ibíd.*, p. 95.

¹¹⁹ *Ibíd.*, p. 118.

¹²⁰ *EN*, 1107b.

¹²¹ *EN*, 1119a.

¹²² *EN*, 1172b.

entonces Aristóteles se pregunta: ¿por qué nadie está en continuo gozo? Y parece que da a entender que si nuestra naturaleza fuera simple y no compleja podríamos tener las facultades (o la facultad) activas ilimitadamente y gozar sin trabas.

¿Cómo, entonces, nadie está gozando continuamente? ¿Es que nos cansamos? Efectivamente, todas las facultades humanas son incapaces de estar en continua actividad. Por consiguiente, tampoco entonces se produce placer, ya que el placer sigue a la actividad. Por la misma razón algunas cosas nos deleitan cuando son nuevas, y después no tanto, porque al principio la mente se halla excitada y ejerce una actividad intensa en relación con ellas, como los que fijan la vista en algo, y después la actividad ya no es la misma, sino descuidada, y por eso el placer se desvanece.¹²³

Y, en efecto, en la experiencia vemos que no hay nada que nos sea siempre agradable. Incluso las actividades que nos proporcionan los placeres más intensos llegan a cansarnos. Y Aristóteles afirma que esto es un síntoma de que nuestra naturaleza no es simple. En cambio, si la naturaleza de alguno fuera simple, la actividad más agradable para él sería siempre la misma¹²⁴. Pero puesto que nuestra naturaleza es compleja y nuestras actividades son muchas no es posible gozar todo el tiempo. Es más, incluso el placer que acompaña a una actividad puede ser obstáculo¹²⁵ o impedimento para otra actividad. Pues los placeres difieren en su naturaleza así como las actividades a la que acompañan difieren en su naturaleza¹²⁶. Aristóteles muy certeramente dice que cuando nos deleitamos profundamente en algo no hacemos en absoluto otra cosa, y hacemos una cosa cuando no nos agrada mucho otra¹²⁷. Y pone el ejemplo del teatro: “así los que comen golosinas en los teatros lo hacen sobre todo cuando los autores que se disputan el premio son malos”¹²⁸. Ya que cada actividad tiene su placer propio¹²⁹: “actividades específicamente diferentes serán perfeccionadas por cosas específicamente diferentes: la actividad de la reflexión difiere de las actividades de los sentidos, y éstas difieren entre sí específicamente; luego también los placeres que las perfeccionan”¹³⁰. El placer propio de la actividad afina la

¹²³ EN, 1175a.

¹²⁴ EN, 1174b.

¹²⁵ EN, 1175b.

¹²⁶ Gonzales., *op.cit.*, p. 141.

¹²⁷ EN, 1175b.

¹²⁸ EN, 1175b.

¹²⁹ EN, 1175a.

¹³⁰ EN, 1175a.

actividad y la hace más duradera y mejor; en cambio el placer de otras la deteriora¹³¹. Finalmente Aristóteles afirma que los placeres ajenos a una actividad “hacen aproximadamente el mismo efecto que los dolores propios de ella”¹³².

¿Por qué la felicidad no podría consistir en la consecución de la armonía entre las muchas actividades y sus respectivos placeres a lo largo de una vida? Presentamos ahora el fragmento de la *Ética a Nicómaco* en el que nos parece que Aristóteles pondera el placer de manera superlativa. Hay algo en la naturaleza del placer que nos hace pensar en la fuerte relación que tiene con la felicidad. Aquí el fragmento completo.

Podría pensarse que todos aspiran al placer porque todos desean vivir; pues la vida es una actividad, y cada uno se ejercita en y con aquello que más ama: el músico oyendo melodías, el estudioso ocupando su mente con los objetos de su consideración, y así todos los demás, y como el placer perfecciona las actividades, perfecciona también la vida, que todos desean. Es razonable, por tanto, que aspiren también al placer, puesto que perfecciona la vida de cada uno, que le es apetecible. Dejemos por ahora la cuestión de si apetecemos la vida por causa del placer o el placer por causa de la vida. Ambas cosas, en verdad, parecen encontrarse unidas y no admitir separación ya que sin actividad no hay placer, y el placer perfecciona toda actividad¹³³.

¿Deseamos la vida por el placer o el placer por la vida? Este es uno de los cuestionamientos más fuertes que encontramos en Aristóteles sobre el placer. Aristóteles jamás se cuestiona si deseamos la vida por la virtud, ni siquiera si deseamos la vida por la felicidad. No. Y, sin embargo, la vida, condición de posibilidad de todo, no puede estar desligada del placer (¡ambas cosas no parecen admitir separación!). Y la cosa llega a un extremo tal que Aristóteles no puede llegar a dilucidar si el placer es deseable en tanto que estamos vivos o es que la vida es deseable en tanto experimentamos placer. Cuestionamiento fuerte, muy fuerte. Recordemos ahora los elementos de la definición de Aristóteles de la *eὐδαιμονία*: *actividad del alma, conforme a la virtud más perfecta, durante la vida entera, y sin carencia de bienes exteriores*. En virtud de ninguno de ellos es que desearíamos la vida en primer lugar. Para Aristóteles los seres irracionales carecen de *λόγος*, y sin embargo no podemos negar que deseen la vida. Los hombres viciosos, que no han adquirido la *virtud* (ya sea la más excelente o no), por supuesto que desearían la vida.

¹³¹ EN, 1175b.

¹³² EN, 1175b.

¹³³ EN, 1175b.

Por otro lado, ¿podríamos concebir una *vida entera* totalmente carente de placer? Probablemente no. Y ¿qué serían de los *bienes exteriores* si no aportaran placer a nuestra vida? La cosa es sorprendente y va más allá. No solo se verifica lo que planteamos inicialmente, a saber, que por más que el placer entra de forma oblicua en la definición que da Aristóteles de la εὐδαιμονία, a lo largo del desarrollo de la obra adquiere un rol crucial en la búsqueda de la vida feliz; sino que además Aristóteles establece una conexión del placer con una categoría que va más allá de la felicidad, que es la vida misma. Así, afirma que el placer “perfecciona también la vida”. Y ahora comparemos esto con un fragmento del libro I: “estimamos suficiente lo que por sí solo hace deseable la vida y no necesita nada; y pensamos que tal es la felicidad”¹³⁴. Pero, según lo que hemos reflexionado, parece que el placer es aquello que hace deseable la vida. Damos crédito a las palabras de Grant: “Aristóteles al definir el placer como lo que perfecciona la actividad (ὁ τελειοῖ τὴν ἐνέργειαν) hace de él, no «el sentir que promueve la vida», sino más bien el sentir de la vida misma; el sentir la viveza de los poderes vitales”¹³⁵.

Si el placer es arrebatado de la vida de una persona, ¿no será como arrebatarse la vida a esa persona? De manera análoga al astronauta en el espacio, el placer es como el oxígeno que necesitamos respirar. Por eso la felicidad y el placer, pero sobre todo la vida y el placer están indesligablemente unidos. Este es el punto al que queríamos llegar. Aristóteles no plantea que el placer sea el bien supremo o que la felicidad consista en sentir el máximo placer. Sin embargo, vemos que en la *Ética a Nicómaco* el placer llega a colocarse en un lugar central en la reflexión. En efecto, el placer está tan ligado a nuestra propia naturaleza que es difícil concebir la vida del ser humano sin el placer. Y en muchos sentidos la vida sin el placer no sería deseable. Finalmente los placeres no solo son como cierta consumación de las actividades (ἐνέργειαι)¹³⁶ sino que, junto con Aristóteles, decimos que son como cierta consumación de la vida misma. Pero, ¿no dijimos que la felicidad es un tipo de vida? Luego, afirmamos que el placer está indesligablemente vinculado a la felicidad. Y por ello lo llamamos el aspecto subjetivo y consumación de la felicidad.

¹³⁴ EN, 1197b.

¹³⁵ Cruz Ortiz., *op.cit.*, p. 121. Vid. A. Grant. *The Ethics of Aristotle, Illustrated with Essays and Notes*, Londres: Longmans, 1874, p. 248.

¹³⁶ EN, 1174b.

Por lo tanto concluimos que el placer no solo entra en la trama de felicidad, como se dijo anteriormente, sino que juega el rol central. Dice Aristóteles

Es evidente también que si no son un bien el placer y la actividad, no será posible que viva agradablemente el hombre feliz; pues ¿para qué había de tener necesidad del placer si no es un bien, y puede vivir lo mismo con dolor?¹³⁷

Queda claro, por tanto, que el placer es un bien. ¿Podrá consistir en el bien supremo, es decir, en la felicidad? No olvidemos que para Aristóteles la felicidad además de ser lo mejor para el ser humano es lo más agradable¹³⁸. Y más aún, Aristóteles presenta afirmaciones de calibre: “que el bien supremo sea un placer, nada lo impide”¹³⁹. Como dice Cruz Ortiz, Aristóteles pone el criterio de la existencia plena, en la actividad que se lleva a cabo con plenitud¹⁴⁰. Pero el placer es una experiencia plena, es indesligable de la actividad, perfecciona la actividad y, además, es el aceite que permite que la actividad se dé sin trabas. Así, el placer no es un síntoma ni tampoco la condición de posibilidad de la vida plena. La plenitud consiste fundamentalmente en la actividad, y esta va acompañada de placer¹⁴¹ (ya sea la misma cosa, ya sea un sobreañadido). Por tanto, vida plena y placer no pueden entenderse aisladamente, ni siquiera uno como elemento del otro. Y la vida plena no es otra cosa que la vida feliz. El vínculo entre felicidad y placer es máximo.

Entonces, ¿cabe una lectura hedonista de Aristóteles? Como bien indica Cruz Ortiz, “si por hedonismo se entiende la postura que identifica la felicidad con el placer, entonces cabe una lectura hedonista de Aristóteles”¹⁴², particularmente en el libro VII. Pues hace coincidir la felicidad con la actividad, y luego la actividad con el placer; se concluye que el bien supremo es placentero en grado sumo¹⁴³. En efecto, el mayor placer se encuentra en la práctica de la virtud perfecta, en el desarrollo de nuestras potencialidades.¹⁴⁴ En cambio, si por hedonismo entendemos “que el logro de la felicidad se encuentra en la persecución del placer, una lectura así de Aristóteles sería inadmisibles”¹⁴⁵. Pues el placer no sirve como criterio suficiente para determinar las acciones y manejarse en la vida. No enseña a llevar a

¹³⁷ EN, 1154a.

¹³⁸ EN, 1099a.

¹³⁹ EN, 1153b.

¹⁴⁰ Cruz Ortiz., *op.cit.*, p. 40.

¹⁴¹ *Ibíd.*, p. 46.

¹⁴² *Ibíd.*, p. 256.

¹⁴³ *Id.*

¹⁴⁴ *Ibíd.*, p. 104.

¹⁴⁵ *Id.*

cabo armónicamente las actividades ni desarrollar las capacidades. En efecto, el placer no puede ser tomado como criterio de la acción moral debido a la escisión que se produce entre bien verdadero y bien aparente¹⁴⁶. En cambio, puede ser concebido como “un signo de perfección moral, de armonía y un motivador para seguir actuando según la virtud”¹⁴⁷; un signo antes que un criterio.

Hagamos la siguiente reflexión. Si bien el placer, como hemos visto, es un elemento que perfecciona la vida misma, también es verdad que el placer puede hacer que actuemos en contra de nuestro propio bien y caigamos en el vicio. El placer por sí solo no sirve como criterio para juzgar sobre todas las acciones. Es necesaria la virtud. Pues, para Aristóteles, solo el hombre virtuoso experimentará los mayores placeres. El placer puede confundir y dañar a las personas que no han sido educadas en la virtud. Como afirma Cruz Ortiz, el placer “aparece con desconcierto en la vida del ser humano porque, si bien resulta atractivo y deseable, por otro lado es fuente de desequilibrios y desencantos”¹⁴⁸. Aristóteles advierte que “los placeres corporales se han apropiado el nombre porque son aquellos a que con más frecuencia tienden los hombres y porque todos participan de ellos; así, como son los únicos con los cuales están familiarizados, piensan que son los únicos que existen”¹⁴⁹. Además añade Aristóteles que este tipo de placeres “todos nosotros los hemos mamado desde niños, y por eso es difícil borrar la afección que deja impregnada en nuestra vida”¹⁵⁰. Y luego, en la vida de las personas, muchos hombres terminan buscando placeres excesivos debido a que tienen exceso de dolores, y esos placeres llegan a ser como remedios violentos frente a dolores intensos¹⁵¹. Y por eso, resaltando frente a su contrario, parece que esos placeres son los más intensos y que deben buscarse. Sin embargo, los hombres que buscan (consciente o inconscientemente) placeres intensos que expulsan los dolores suelen volverse desenfrenados y viciosos¹⁵². El placer, así como puede perfeccionar la vida, puede convertir al hombre en esclavo de su apetito. Por eso es preciso adquirir la virtud y, particularmente, la prudencia. Y por eso decíamos que el hombre prudente puede obrar bien y superar los placeres violentos (apetitos), porque encuentra más placer en obrar el bien que en seguir el apetito. Pero no es primero un placer el que nos

¹⁴⁶ *Ibíd.*, p. 283.

¹⁴⁷ *Ibíd.*, p. 271.

¹⁴⁸ *Ibíd.*, p. 11.

¹⁴⁹ *EN*, 1153b.

¹⁵⁰ *EN*, 1105a.

¹⁵¹ *EN*, 1154a.

¹⁵² *EN*, 1154b.

lleva a actuar medidamente y en armonía con las actividades, sino que el ejercicio de la prudencia permite dicha armonía y la experiencia de un placer mayor.

Cruz Ortiz apunta que “el placer sigue al ejercicio perfecto de las actividades puntuales, mientras que la felicidad tiene que ver con el ejercicio pleno de la propia vida”¹⁵³ y “la felicidad se encuentra en el ejercicio de la virtud”¹⁵⁴. Y por eso no se puede estar constantemente gozando. Sin embargo, a estas alturas ya podemos decir que el placer perfecciona la propia vida y es como una consumación de ella. El ejercicio pleno de la vida, sin placer, no hay tal. Luego, hemos visto que el ejercicio de la virtud y el placer que conlleva no son cosas que se puedan separar. Al punto que si el virtuoso no se complaciera en las acciones virtuosas no los llamaríamos virtuoso. Finalmente, si bien no se puede estar constantemente gozando (sin parar), Aristóteles nos dice que la vida virtuosa es la mejor y también la más placentera. Y, si bien es cierto que Aristóteles anima a perseguir “la perfección de la actividad”¹⁵⁵, él mismo no es capaz de afirmar si uno lo que desea es el placer o la actividad¹⁵⁶. Entonces nos preguntamos: ¿es equiparable la felicidad con el placer de la vida virtuosa? Coincidimos con Cruz Ortiz en que

pareciera que podría considerarse que la felicidad es la satisfacción con la propia vida, satisfacción lograda en la práctica de la vida virtuosa. De alguna manera, la felicidad se puede ver como un tipo de placer prolongado en el tiempo, consecuencia del ejercicio de la virtud, un cierto tipo de agrado con el desarrollo de la propia vida.¹⁵⁷

En efecto, el placer que acompaña a la vida virtuosa es una conciencia de agrado por la propia vida y el desarrollo de sus capacidades. Placer prolongado que podemos llamar felicidad.

Dicho esto, hagamos un recuento de lo que hemos investigado sobre el placer. En primer lugar, hemos reconocido que el placer está metido en la trama de la felicidad (afirmación apoyada en la relación encontrada entre placer y virtud, contemplación, amistad, etc.). Luego vimos que el placer permite que las diversas actividades se den libre de trabas. Se añade que el placer perfecciona, intensifica y acrecienta la actividad que acompaña. Después vimos que placer y actividad son indesligables. Además, el placer es

¹⁵³ Cruz Ortiz., *op.cit.*, p. 245.

¹⁵⁴ *Id.*

¹⁵⁵ *Ibid.*, p. 263.

¹⁵⁶ *Ibid.*, p. 265.

¹⁵⁷ *Ibid.*, p. 259.

una experiencia completa (no se perfecciona en su forma). Entonces nos preguntamos por la definición del placer. Vimos que Aristóteles no da una definición clara en la *Ética a Nicómaco*. También vimos que existe una especie de ambigüedad al respecto, pues en el libro VII el placer es la actividad libre de trabas mientras que en el libro X es un sobreañadido a la actividad, algo que la perfecciona. Luego exploramos con Cruz Ortiz y Joachim la posibilidad de entender el placer como una conciencia concomitante a las actividades y a las propias operaciones vitales. Vimos, además, que dado que el placer está tan vinculado a nuestra naturaleza y tanto los seres racionales como los irracionales tienden hacia él, muchos creen que es el bien supremo. Entonces destacamos la pregunta de Aristóteles: “¿por qué no estamos continuamente gozando?”. Respondimos que nuestra naturaleza no es simple y no podemos realizar la misma actividad durante mucho tiempo. Incluso el placer de una actividad puede ser un obstáculo para otra actividad.

Después presentamos uno de los cuestionamientos más fuertes en la *Ética a Nicómaco* sobre el placer: ¿deseamos el placer por la vida o la vida por el placer? Verificamos que en virtud de ninguno de los elementos de la definición de felicidad desearíamos la vida en primer lugar. El placer, que entró de manera oblicua en la definición de felicidad, adquiere un papel preponderante. El placer hace deseable por sí solo la vida; es el sentir de la vida misma. Entonces presentamos la metáfora del astronauta: el placer es como el oxígeno que necesitamos respirar. Pero dijimos, anteriormente, que la felicidad era un tipo de vida. Por tanto, placer y felicidad llegan a la máxima compenetración. Luego nos preguntamos si el placer podría ser el bien supremo. Vimos que cabe una lectura hedonista de Aristóteles en la que la felicidad puede ser concebida como una conciencia prolongada de agrado por la propia vida y el desarrollo de sus capacidades, fruto del ejercicio de la virtud. En cambio, no cabe una lectura hedonista de Aristóteles en la que el placer sea el criterio moral de las acciones. Los placeres violentos pueden convertir al ser humano en desenfrenado y vicioso. Así, el placer aparece con desconcierto en la vida, pues por un lado resulta atractivo y deseable pero por el otro es fuente de desequilibrios y desencantos. Con todo, la vida feliz es la vida más placentera.

Termine aquí, por ahora, la investigación acerca de cuál es la naturaleza del placer y cuál es la relación del placer con la felicidad. A continuación entraremos en el campo de la psicología con el principio *pollyanna* para complementar nuestra reflexión ética con un reflexión psicológica sobre el placer.

CAPÍTULO II: *El principio pollyanna*

Hemos visto que para Aristóteles el placer es de lo más importante en la vida feliz. En efecto, hemos dicho que la felicidad puede entenderse como un placer prolongado que consiste en un agrado con el desarrollo de la propia vida, conciencia concomitante del desarrollo vital de las potencialidades. También lo llamamos el aspecto subjetivo de la felicidad. Hasta el momento, hemos reflexionado sobre la naturaleza del placer y su vinculación con la felicidad. Ahora nos proponemos investigar el aspecto subjetivo o psicológico del placer. Sin embargo, Aristóteles no ha dejado casi nada escrito sobre qué sea el placer como fenómeno psicológico¹⁵⁸. Así pues, para continuar con la investigación sobre el placer, tema que a cada paso capta más nuestra atención, recurriremos a un principio psicológico: *el principio pollyanna*. ¿Por qué este salto a la psicología? Somos de la opinión de que la reflexión ética no puede estar desvinculada de una investigación psicológica que dé sustento empírico. El análisis de los casos concretos en los que se manifiesta el placer ayuda a poner límites a los conceptos. El propio Aristóteles basa sus reflexiones en la opinión de la mayoría y en la experiencia. Para examinar el placer como fenómeno psicológico haremos lo mismo. A diferencia de antes, hoy existe la psicología como disciplina, que trabaja directamente con la “mayoría” a través de observaciones y experimentos. Haremos uso de ella. Resta decir que nos interesa seguir la directriz trazada por Aristóteles antes que comprometernos con alguna corriente psicológica en particular.

Queremos partir de uno de los fragmentos de la *Ética a Nicómaco* que, como hemos dicho ya, causa asombro y hace reflexionar acerca de la importancia del placer: “dejemos por ahora la cuestión de si apetecemos la vida por causa del placer o el placer por causa de la vida”¹⁵⁹. En efecto, este fragmento no es una afirmación, es más como una advertencia de que la investigación ha llegado a una especie de límite y queda la sospecha de que algo se cocina por allá, al otro lado de la montaña. Nosotros nos proponemos explorar esta advertencia.

En el primer capítulo de esta investigación comentamos las palabras de Aristóteles: “estimamos suficiente lo que por sí solo hace *deseable la vida* y no necesita nada; y

¹⁵⁸ Cruz Ortiz., *op.cit.*, p. 108.

¹⁵⁹ EN, 1175b.

pensamos que tal es la felicidad”¹⁶⁰. Vimos que la felicidad no hace deseable la vida de la misma manera como el placer lo hace. En efecto, podemos decir que una persona que no se considera feliz seguirá queriendo la vida. Pero nos preguntamos: una persona que no sienta placer o lo sienta en muy poca medida ¿seguirá deseando la vida? No es una respuesta que se pueda responder *a priori*. Nos inclinamos a pensar que una persona de este tipo, si hay tal, tendrá una tendencia mucho mayor que las demás a la indiferencia ante la vida o incluso a la apatía. Nos parece, retomando la metáfora, que el placer es en la vida de las personas como el oxígeno para el astronauta. ¿Qué pasa cuando el oxígeno falta? Sucumbe en las tinieblas. Ahora hablaremos de un principio psicológico, el principio *pollyanna*, que mantiene el placer como una atmósfera constante en la vida de las personas. También podemos decir que es una fortaleza (o cerradura) psicológica que tenemos contra el no-placer (dolor). Según este principio cuando la balanza entre el placer y el dolor que se siente en un momento o coyuntura determinada de la vida se inclina fuertemente hacia el dolor estamos dispuestos (especialmente de manera inconsciente) a distorsionar la realidad (memoria, lenguaje y pensamiento), de tal manera que se mantenga la atmósfera básica de placer.

Pollyanna es el título de un conocido libro escrito por Eleonor H. Porter, publicado en 1913. El libro trata sobre una niña llamada Pollyanna que, a lo largo de la novela, encuentra siempre el “lado bueno de las cosas” y sabe afrontar con alegría incluso los infortunios. Este personaje, más de medio siglo después, inspiró el nombre de un principio estudiado por los psicólogos estadounidenses Margaret Matlin y David Stang¹⁶¹. Ambos autores, de manera conjunta, han explorado y descrito el principio *pollyanna*¹⁶². Este principio consiste en lo siguiente: tanto en el lenguaje como en la memoria como en el pensamiento los seres humanos tendemos a ser selectivos. Y uno de los criterios predominantes en la selección es el placer. Matlin y Stang parten, como Aristóteles, de que las personas buscan el placer y evitan el dolor¹⁶³. El proceso cognitivo es un proceso selectivo, y constantemente se favorece cierta información sobre otra¹⁶⁴. Ellos sostienen

¹⁶⁰ EN, 1197b.

¹⁶¹ Ambos de Nueva York.

¹⁶² El nombre del principio fue acuñado inicialmente por los psicólogos Jerry Boucher y Charles Osgood en 1969.

¹⁶³ Matlin, Margaret & Stang, David. *The Pollyanna principle: selectivity in language, memory and thought*. Cambridge: Schenkman Publishing Company, 1978, p. 1.

¹⁶⁴ *Ibíd.*, p. 3.

que, según la evidencia empírica, tendemos a favorecer la información positiva (placentera) sobre la negativa (no-placentera) de manera consciente e inconsciente.

2.1. *Selectividad en el lenguaje*

Empecemos esta sección con la tendencia de las personas a evitar las conversaciones desagradables. Matlin y Stang citan un documental de la tribu Tasaday, en Filipinas, sobre la desaparición de un niño de la tribu.

Al principio dijeron que el niño nunca existió. Poco después, cuando les mostraron una foto del niño desaparecido, dijeron que se había perdido en una tormenta mientras recogía alimento. Ellos continuaron, diciendo que no les gustaba hablar de cosas tristes. Es más, rogaron a los entrevistadores no mencionar nada sobre el niño desaparecido al padre, porque ese tema lo ponía muy triste.¹⁶⁵

En efecto, existe un poderoso componente social que favorece los temas positivos sobre los temas negativos. Una de las reglas sociales es: “no hablar de lo malo” (*speak no evil*)¹⁶⁶. En la interacción social, las personas que, por ejemplo, continuamente hablan de sus problemas o se quejan de muchas cosas suelen ser evitadas. Es tan fuerte esa tendencia a evitar decir cosas desagradables que incluso prevenimos a otros de decir cosas desagradables¹⁶⁷. Matlin y Stang citan el experimento de Rosen & Tesser.

En este primer experimento (...) Rosen y Tesser piden a los sujetos que realicen un ejercicio de clasificación valorativa. Mientras están ocupados con el ejercicio, un mensajero entra a la habitación para decir al experimentador que hay un mensaje para una persona llamada G.L. Se deja que el sujeto crea que G.L. es otro sujeto en el experimento que está por llegar momentáneamente. Luego, el mensajero pide que se le avise a G.L. que debe llamar a casa por ciertas buenas (o malas) noticias. Poco después de esto, el experimentador deja la habitación. Entonces G.L. llega y provoca diversas situaciones para que el sujeto le dé el mensaje. Los resultados mostraron que todos los sujetos excepto uno mencionaron que había habido una llamada telefónica. Sin embargo, 82% de los sujetos en la condición de “buenas noticias” indicaron que las noticias habían sido buenas, mientras

¹⁶⁵ *Ibíd.*, p. 45-46. (Traducción propia)

¹⁶⁶ *Ibíd.*, p. 45.

¹⁶⁷ *Ibíd.*, p. 46

que solo el 26% en la condición de “malas noticias” indicaron que las noticias habían sido malas, incluso cuando G.L. explícitamente pidió mayor información sobre el mensaje.¹⁶⁸

Otro punto que apoya el principio en el lenguaje es el uso de *eufemismos*. Si no podemos evitar hablar de un tópico desagradable usamos eufemismos. Dicen Matlin y Stang: hemos gastado una gran cantidad de energía inventando palabras alternativas para “no hablar de lo malo”¹⁶⁹. El tema de la muerte, por ejemplo, está plagado de eufemismos. Cuando un ser querido muere, decimos que *pasó a mejor vida*, que *ya no está con nosotros*, etc. Es tan delicado hablar de la muerte de un ser querido, que es un trabajo no deseado ser el heraldo que comunique a los familiares sobre el fallecimiento. El proceso de cómo evitamos tópicos y palabras desagradables es análogo a cómo evitamos los estímulos no placenteros¹⁷⁰. Una de las excepciones es el caso de las noticias. Los noticieros suelen estar saturados de noticias terribles, desastres masivos, asesinatos, robos, etc. En este caso, puede operar el principio de intensidad antes que el principio *pollyanna*. La novedad y lo extraordinario es lo más apreciado. Aquí parece que la regla es: “no hables nada neutral” (*speak no neutral*)¹⁷¹.

Por otro lado, la revisión de literatura por parte de los autores arrojó como resultado que, en general, las palabras placenteras son más frecuentes que las palabras no placenteras¹⁷². Un estudio de Thorndike & Lorge y otro de Kucer-Francis abarcó la revisión de las palabras de libros de estudio, la Biblia, y los clásicos en inglés; revistas populares recientes; libros recomendados para escolares (para chicas y chicos); y literatura ficcional y no ficcional tanto para jóvenes como para adultos. El estudio concluyó que una palabra positiva es más frecuente que su antónimo¹⁷³.

Matlin y Stang también se preguntan si esta tendencia a utilizar mayor número de palabras placenteras y positivas es más acentuada en los niños. Uno podría pensar que el lenguaje de los niños tenderá a ser más positivo, puesto que los adultos cuidan más sus palabras frente a ellos y están expuestos a mayor cantidad de palabras positivas. O quizá,

¹⁶⁸ *Ibíd.*, p. 46-47 (Traducción propia). *Vid.*, Rosen, S., & Tesser, A. “On reluctance to communicate undesirable information: the MUM effect” en *Sociometry*, 1970, pp. 253-263.

¹⁶⁹ *Ibíd.*, p. 47

¹⁷⁰ *Ibíd.*, p. 50.

¹⁷¹ *Ibíd.*, p. 49

¹⁷² *Ibíd.*, p. 45.

¹⁷³ *Ibíd.*, p. 54. *Vid.*, Thorndike, E.L., & Lorge, I. *The teacher's word book of 30,000 words*. New York: Teachers College, 1944 / Kucera, H., & Francis, W. N. *Computational analysis of present-day American English*. Providence: Brown University Press, 1967.

muy por el contrario, los niños, al no estar tan expuestos a muchas reglas sociales implícitas tienen más libertad para decir las cosas tal cual las sienten y son más espontáneos. Y por tanto, sería la socialización y la educación las responsables de la tendencia a decir cosas positivas y placenteras. No hay pruebas suficientes para demostrar que un niño acreciente la tendencia a hablar cosas positivas en la medida que crece¹⁷⁴. Algo similar ocurre con el lenguaje escrito y el lenguaje hablado. Se podría pensar que una persona, en el lenguaje escrito, tenderá a utilizar mayor cantidad de palabras placenteras, por el hecho de que tiene la oportunidad de pensar con mayor tiempo lo que quiere decir. O, por el contrario, la presencia de un interlocutor nos mueve a ser más indulgentes con nuestras palabras. Pero, otra vez, no hay pruebas suficientes para afirmar la preponderancia de un lenguaje sobre el otro en tanto al número de palabras positivas o placenteras¹⁷⁵.

En un experimento de Matlin & Stang 57 sujetos escribieron una lista de 20 parejas de adjetivos que podrían ser utilizados para describir a una persona. Los examinados pusieron la palabra placentera antes que su contraparte negativa un promedio de 15.7 veces más¹⁷⁶. Otro experimento muy revelador consistió en lo siguiente. Se pidió a diversos estudiantes que escribieran sus opiniones sobre el discurso de una estudiante graduada. Los resultados fueron los siguientes: la tendencia de quienes escribieron tres o más líneas fue la de empezar con algo positivo, acabar con algo positivo (una tendencia algo menor) y colocar la crítica, en caso de existir, en el medio¹⁷⁷. Una gran literatura experimental establece que los sujetos tienden a olvidar los estímulos colocados en una posición media¹⁷⁸. Uno de los comentarios fue el siguiente:

Fue una exposición interesante. Ella tiene buen sentido del humor. Además, nos dio bastante información. A veces su voz era demasiado baja como para oírla al fondo del salón. Fue un buen ejemplo (...) – realmente fue esclarecedor para mí.¹⁷⁹

Para no hablar “de lo malo” uno puede ocultar lo malo en medio del párrafo, mientras que el inicio suele ser positivo. Vemos que en el uso del lenguaje las palabras

¹⁷⁴ *Ibid.*, p. 61-62.

¹⁷⁵ *Ibid.*, p. 63.

¹⁷⁶ *Ibid.*, p. 92. *Vid.*, Matlin, M., Stang, D. J., Gawron V. J., Freedman, A., & Derby, P. L. “Evaluative meaning as a determinant of spew position” en *Journal of General Psychology*, 1978.

¹⁷⁷ *Ibid.*, p. 98.

¹⁷⁸ *Id.*

¹⁷⁹ *Id.* (Traducción propia) Experimento de la misma Margaret Matlin.

placenteras son más frecuentes y suelen ir en primer lugar¹⁸⁰. Además, las palabras positivas son dominantes en el lenguaje. Sin embargo, acotamos que Matlin y Stang tienen ciertos reparos acerca de los experimentos. Siempre es posible que las personas examinadas hayan querido evitar dar una respuesta socialmente no deseada¹⁸¹.

El principio *pollyanna* es una característica de los seres humanos que se verifica en el lenguaje escrito como en el lenguaje hablado, y lo mismo para niños como para adultos: estamos más expuestos a las palabras placenteras, evitamos “hablar de lo malo” (*speak no evil*) y tendemos a hablar de lo socialmente más deseable¹⁸².

2.2. Selectividad en los recuerdos

Matlin y Stang comienzan la sección con las siguientes palabras: “La canonización de los santos, la apoteosis de grandes personajes históricos, los obituarios de nuestros amigos, las reminiscencias de la niñez, todo testifica este natural y universal hábito de olvidar lo malo y exaltar lo bueno”¹⁸³. A la hora de recordar, la intensidad es central. Los eventos altamente placenteros o altamente no-placenteros son recordados mejor que los eventos “neutrales”¹⁸⁴. Los eventos “neutrales” con el pasar del tiempo tienden a olvidarse. Sin embargo, esto pasaría también con los eventos no-placenteros¹⁸⁵. En cambio, parece que hay mayor facilidad para recordar eventos placenteros. Un experimento realizado por Thomson consistió en lo siguiente. Se pidió a los examinados que escribieran una lista de 20 palabras placenteras y otra de 20 palabras no-placenteras. Después de un mes las personas recordaron más las palabras placenteras¹⁸⁶. Un experimento similar consistió en mostrar a los examinados palabras placenteras, no-placenteras y neutrales. A un grupo de los examinados se le pidió recordar las palabras inmediatamente. Al otro grupo, se le pidió recordar las palabras con 1-3 semanas de demora. Los resultados mostraron que un ligero mayor número de palabras placenteras fueron recordadas inmediatamente, pero con la

¹⁸⁰ *Ibid.*, p. 103.

¹⁸¹ *Ibid.*, p. 88.

¹⁸² *Ibid.*, p. 69-70.

¹⁸³ *Ibid.*, p. 107. (Traducción propia)

¹⁸⁴ *Ibid.*, p. 108.

¹⁸⁵ *Ibid.*, p. 109.

¹⁸⁶ *Id. Vid.*, Thomson, R. H. “An experimental study of memory as influenced by feeling tone” en *Journal of Experimental Psychology*, 1930, pp. 462-467.

demora, el número de palabras placenteras recordadas fue sustancialmente mayor¹⁸⁷. Los estudios muestran que mientras más tiempo pasa más selectiva se vuelve la mente¹⁸⁸.

Matlin y Stang recapitulan que de la revisión de experimentos relacionados con la selectividad en la memoria, solo 45% de los estudios reflejan la selectividad al recordar cuando se pide recordar inmediatamente después del estímulo. En cambio, 75% después de un tiempo de demora¹⁸⁹. Incluso sugieren que la memoria de largo plazo dispone los recuerdos placenteros de manera más accesibles que los no-placenteros¹⁹⁰. Es cierto que todas las experiencias, con el tiempo, se van borrando. Pero esto parece ser más cierto respecto a las experiencias desagradables¹⁹¹. Con el paso del tiempo la memoria del pasado se vuelve más agradable, y los puntos desagradables, más diluidos¹⁹². Con el pasar del tiempo las fricciones de la realidad se liman mediante el barniz de la mirada retrospectiva¹⁹³. Y la información placentera se guarda en la memoria de largo plazo de manera más accesible¹⁹⁴. Se añade que las personas que recuerdan frecuentemente descubren más contenido placentero en su memoria, mientras que las personas que no recuerdan descubren menos contenido placentero. Y aquí la relación es ambigua. ¿Recuerdan más porque sus vidas están llenas de eventos placenteros, o porque recuerdan más su vida está llena de eventos placenteros?¹⁹⁵ Es importante notar que los autores no hallaron pruebas en los experimentos para afirmar que la inteligencia, el sexo¹⁹⁶ o la edad¹⁹⁷ intervengan en la selectividad de los recuerdos.

Finalmente, queremos hacer una pequeña reflexión sobre los recuerdos y la narración que nos ayudará a valorar la importancia de esta tendencia selectiva hacia placer. La memoria es mucho más flexible y selectiva de lo que acostumbramos pensar. Solemos creer que el tiempo pasado es inmutable. Pero nosotros nos alejamos de esta idea en el siguiente sentido. La disposición hacia nuestros recuerdos puede modificarlos: las

¹⁸⁷ *Ibíd.*, p. 110. *Vid.*, Lynch, C. A. "The memory values of certain alleged emotionally toned words" en *Journal of Experimental Psychology*, 1932, 298-315.

¹⁸⁸ *Ibíd.*, p. 115.

¹⁸⁹ *Ibíd.*, p. 120.

¹⁹⁰ *Id.*

¹⁹¹ *Ibíd.*, p. 136.

¹⁹² *Ibíd.*, p. 138.

¹⁹³ Tiger, Lionel. *La búsqueda del placer: una celebración de los sentidos*. Barcelona: Ediciones Paidós, 1993, p. 356.

¹⁹⁴ Matlin, Margaret & Stang, David., *op.cit.*, p.138.

¹⁹⁵ *Ibíd.*, p. 132.

¹⁹⁶ *Ibíd.*, p. 113-114.

¹⁹⁷ *Ibíd.*, p. 117.

aproximaciones hacia nuestros recuerdos se vuelven, finalmente, parte de los recuerdos. Si bien las acciones que acontecieron ya no las podemos modificar, el recuerdo de esas acciones está en continuo comercio con el presente. En ese sentido, el pasado es mutable y sensible a ser enriquecido. Los recuerdos pueden variar; pueden acrecentar su intensidad, decrecer en intensidad, volverse más nítidos, menos nítidos. Las acciones pasadas no solo configuran lo que somos en el momento presente, sino que recordar las acciones pasadas en el momento presente renueva nuestra identidad. Comenta Walter Benjamin que el recordar “se convierte en un ejercicio de descubrimiento y de conocimiento siempre nuevo; en el que nuestro presente se acaba complicando y comprometiendo sin remedio; pero también nuestra imaginación”¹⁹⁸.

Se añade que una de las formas más poderosas de acrecentar los recuerdos, ponerlos en valor y enriquecerlos es narrarlos en un espacio intersubjetivo. Así como recordar renueva nuestra identidad, la narración la expande. Dice Hume: “estamos orgullosos de las aventuras sorprendentes que nos han acontecido, las fugas que hemos realizado, los peligros a los que hemos estado expuestos, tanto como por nuestros sorprendentes ejemplos de vigor y actividad”¹⁹⁹. Las acciones que cada uno considera memorables se refuerzan con la narración; es el aceite que necesitan los recuerdos para que no se diluyan y queden en el olvido. La narración y la memoria hacen que los recuerdos pasados adquieran una nueva nitidez que incluso quizá nunca antes poseyeron²⁰⁰ y nos ayudan a conectarnos con nuestro tiempo interno y vida interior. La memoria parte del presente, se dirige al pasado y regresa nuevamente al presente para dotarlo de una nueva conciencia²⁰¹. La actividad de recordar y narrar nunca deja el recuerdo como estaba sino que “lo reactiva y le da un nuevo sentido al rescatarlo de la inconciencia en la que ha permanecido enterrado”²⁰². Vista la importancia de la memoria, añadimos que la selectividad en ella hace que tengamos una aproximación cercana hacia los recuerdos placenteros.

¹⁹⁸ Pinilla Burgos, Ricardo. “Memoria y sensibilidad en Walter Benjamin”, en *Bajo palabra*, 2010, p. 74. Vid. Benjamin, Walter, *Escritos autobiográficos*, Alianza Editorial: Madrid, 1996, p. 211.

¹⁹⁹ Hume, David. *Disertación sobre las pasiones y otros ensayos morales*. Madrid: Anthropos, 1990, p. 101.

²⁰⁰ Krebs, Víctor. *Del alma y el arte. Reflexiones en torno a la cultura, la imagen y la memoria*. Caracas: Editorial Arte, 1997, p. 98.

²⁰¹ *Id.*

²⁰² *Ibid.*, p. 99.

2.3. Selectividad en el pensamiento

Matlin y Stang recurren al personaje de la novela *Pollyanna* para ejemplificar la selectividad en el pensamiento. A continuación, presentamos el *glad game* (juego alegre) del personaje Pollyanna.

“Bueno, nosotros lo empezamos con algunas muletas que llegaron en un barril de misionero... Verás, yo quería una muñeca, y papá les había escrito eso; pero cuando el barril llegó, la señorita escribió que no había adentro ninguna muñeca, en cambio había unas pequeñas muletas. Así que ella las envió de todas maneras porque podrían ser útiles a algún niño en algún momento. Y fue allí cuando lo empezamos.”

“... el juego consistía en encontrar algo acerca de todo por lo que estar contento sin importar *qué* era” contestó Pollyanna, con seriedad. “Y nosotros empezamos allí mismo, con las muletas.”

“¡Madre mía! ¡No puedo encontrar nada por lo que estar contenta por adquirir un par de muletas cuando tú querías una muñeca!”

Pollyanna aplaudió.

“Lo hay, lo hay,” se jactó. “Pero *yo* no pude verlo tampoco, Nancy, al principio,” agregó, con rápida honestidad. “Papá tuvo que decírmelo.”

“Bueno, entonces supón que *tú* me lo dices a *mí*,” replicó Nancy.

“¡Tonta! Bueno, ¡solo estate contenta porque tú *no las necesitas!*” se regocijó Pollyanna, triunfante. “Como ves, es así de fácil, ¡cuando sabes cómo!”

“... Y mientras más difícil es, más divertido es conseguirlo; solo, solo a veces es demasiado difícil. Como cuando tu padre se va al Cielo...”²⁰³

El *glad game* es un ejemplo del principio *pollyanna* en el pensamiento. En primer lugar, las personas pasan más tiempo pensando en cosas placenteras que en cosas no placenteras. En segundo lugar, las personas tienden a jugar el *glad game* y encontrar los aspectos positivos de las situaciones. Finalmente, si un evento fue desagradable, el paso del tiempo lleva a la selección en la memoria y los aspectos desagradables tienden a desvanecerse²⁰⁴.

Las personas esperan que cosas placenteras ocurran²⁰⁵. Sin duda, muchos se preparan para lo peor. Como en el caso de salir a la calle y estar alerta por si alguien intenta robarnos. Pero, como horizonte de nuestro discurrir no consciente, creemos que

²⁰³ Matlin, Margaret & Stang, David., *op.cit.*, p. 123. (Traducción propia). *Vid.*, Porter, E. H. *Pollyanna*. Boston: The Page Company, 1913, pp. 43-44.

²⁰⁴ *Ibíd.*, p. 124.

²⁰⁵ *Ibíd.*, p. 125.

todo va a salir bien. Llegaremos a la tienda, compraremos la fruta y regresaremos a casa tranquilamente. Incluso si vamos en transporte público, existe una gran posibilidad de que ocurra un accidente. Pero seguimos nuestro trayecto sin torturarnos con las posibilidades. Sin esa negación de la posible catástrofe o confianza en que todo seguirá estando bien no podríamos casi actuar, pensando y tomando precauciones a ultranza incluso para realizar pequeños movimientos. La negación u olvido de la posible catástrofe (una guerra nuclear, un inminente movimiento telúrico, etc.) puede ser considerada una cuestión de salud mental²⁰⁶.

Por otro lado, cuando los eventos son desagradables, tenemos la oportunidad de compensar la realidad desagradable con una ficción agradable. Soñar despierto, es un buen ejemplo.

Cualquier actividad fantasiosa que logre cambiar el campo de estímulo del sujeto por distracción, o por el recuerdo de eventos familiares positivos, o la anticipación de eventos positivos, puede llevar a cierta experiencia moderada de regocijo. Esto puede (...) cambiar el estado de ánimo de la persona.²⁰⁷

El *glad game* parece ser una forma común como nuestro proceso cognitivo maneja los eventos negativos, para que se vuelvan más digeribles²⁰⁸. La evidencia anecdótica de “mirar el lado positivo” es abundante. Para concluir con la selectividad en el pensamiento Matlin y Stang se preguntan: ¿cómo nos sentimos sobre el futuro? Según las evidencias, las personas se sienten positivas respecto a su futuro²⁰⁹. Así, se espera que eventos placenteros sucedan de manera más frecuente que eventos no-placenteros²¹⁰. El experimento de Canton registra la expectativa de futuro de 145 chicas de un colegio local.

Si las expectativas de la mitad de las chicas de secundaria se cumplieran, la mitad de ellas se casaría con un hombre con dinero poco después de su graduación (...) La otra mitad tendría un sorprendente éxito en encantadores trabajos bien pagados para cuando tengan 25 años. (...) La mayoría de ellas parece no estar al tanto de las tristes estadísticas que muestran lo contrario: 6 de cada 10 mujeres ganan salarios por debajo del nivel de pobreza,

²⁰⁶ *Ibíd.*, p. 130.

²⁰⁷ *Ibíd.*, p. 133. (Traducción propia). *Vid.*, Singer, J. L. “Drives, affects and daydreams: The adaptive role of spontaneous imagery of stimulus-independent mentation” en *Cognition and affect*. New York: Little, 1970.

²⁰⁸ *Ibíd.*, p. 134-135.

²⁰⁹ *Ibíd.*, p. 135.

²¹⁰ *Ibíd.*, p. 10.

solo 3 de cada 10 mujeres termina la universidad, 3 de cada 10 está divorciada, 1 de cada 10 es viuda, etc.²¹¹

A pesar de toda la evidencia en contra, nos imaginamos que nuestro futuro va a ser positivo²¹². Cuando un amigo pierde el trabajo, una persona probablemente seguirá creyendo que ella no va a perderlo; cuando lo pierde, espera que sea solo una situación temporal; cuando ocurre que es permanente, espera que sea fácil encontrar otro trabajo; cuando ocurre que es difícil encontrarlo, señalará que los problemas son solo financieros, y que por lo menos tiene salud, algunos ahorros, familia, etc. Nuestros deseos colorean nuestras percepciones al punto de necesitar una serie de tragedias, como Job, para quebrar nuestra fe en lo positivo²¹³. El pensar positivamente sobre el futuro se verifica especialmente en las áreas concernientes a la salud²¹⁴. Muchos doctores no suelen decir al paciente con cáncer que padece de tal, y las enfermeras dejan este trabajo a los doctores. Los doctores prefieren no hablar del tema y decir lo menos posible durante más tiempo, usando eufemismos y eufemismos de eufemismos para describir la situación del paciente²¹⁵. Y qué decir sobre la muerte misma. Un estudio de Feifel concluye que incluso los pacientes con enfermedades terminales reportan que “ocasionalmente” piensan sobre la muerte²¹⁶.

Las personas están deseosas de calificar virtualmente todo como positivo²¹⁷. Incluso lo neutral lo incluimos dentro de lo placentero²¹⁸. Matlin y Stang se preguntan si en los experimentos las personas realmente *experimentan* un número mayor de pensamientos placenteros, o solamente *reportan* experimentar un mayor número de pensamientos placenteros. Otra vez, un área del proceso cognitivo muestra evidencia del principio *pollyanna*, pero es difícil estar seguros de cuál aspecto del principio es responsable del efecto²¹⁹.

²¹¹ *Ibid.*, p. 161. (Traducción propia). *Vid.*, Canton, C. “Y shines harsh light of reality on teenagers’ Cinderella dreams”. Palo Alto Times, 1975, p. 12.

²¹² *Ibid.*, p. 162.

²¹³ *Ibid.*, p. 162-163.

²¹⁴ *Ibid.*, p. 164.

²¹⁵ *Id.*

²¹⁶ *Ibid.*, p. 164-165. *Vid.*, Feifel, H. “Religious conviction and fear of death among healthy and terminally ill” en *Journal for the Scientific study of Religion*, 1974, pp. 353-360.

²¹⁷ *Ibid.*, p. 190.

²¹⁸ *Ibid.*, p. 190-191.

²¹⁹ *Ibid.*, p. 133.

¿Por qué las personas habrían de considerar las cosas placenteras como predominantes en sus vidas? Una posibilidad es que el mundo de hecho *tiene* una abundancia de cosas y eventos placenteros, en contraste con las cosas y eventos no-placenteros. Una segunda posibilidad es que el mundo no tiene más eventos placenteros que no-placenteros, pero constantemente buscamos lo placentero²²⁰. Y, podemos añadir, incluso distorsionamos los eventos, una vez ocurridos. Aunque asumiéramos que el mundo contiene el mismo número potencial de experiencias placenteras como no-placenteras, la selectividad en el pensamiento nos impulsa a ver el lado amable y placentero de las circunstancias. La selectividad en el recuerdo ayuda al reforzamiento de lo placentero en la memoria. Finalmente, el canal de expresión de las experiencias es selectivo también. La expectativa social de lo agradable, el “no hablar de lo malo” (*speak no evil*) y el uso de eufemismos influyen a la hora de reportar cosas agradables y prevenir lo desagradable. Como dicen Matlin y Stang, es una tendencia universal para los humanos la necesidad de justificar su existencia, encontrar sentido y explicación para seguir viviendo. Si la vida merece que continúe, entonces tiene que ser placentera, las ventajas tienen que ser mayores que las desventajas, y tiene que haber más cosas buenas que cosas malas en el mundo²²¹. Por así decirlo, la propia existencia es una aseveración de ello (el hecho de no cometer suicidio)²²². Es decir, que la vida vale la pena, que hay más placer que displacer en nuestra historia. Si en un momento dado la discrepancia entre placer y displacer es alta, las personas tenderán a reducir esa discrepancia distorsionando sus pensamientos, sus recuerdos, sus palabras, etc. antes que cometer suicidio²²³.

Matlin y Stang concluyen, y estamos con ellos, que el principio *pollyanna* es significativo porque está diseminado a lo largo de todo el proceso cognitivo. La selectividad de la información placentera no está limitada a la percepción, al lenguaje, a la memoria o al pensamiento. En cambio, se manifiesta en cada uno y en la combinación de ellos. En nuestra conciencia parece que existe más información placentera de la que entra en contacto con nosotros²²⁴. Finalmente Matlin y Stang advierten que si una persona posee demasiado *pollyannismo*, esa persona puede desconectarse de la realidad, tomando decisiones incorrectas basadas en la excesiva mirada optimista sobre las personas, los

²²⁰ *Ibíd.*, p. 143.

²²¹ *Ibíd.*, p. 159.

²²² *Ibíd.*, p. 159-160.

²²³ *Ibíd.*, p. 160.

²²⁴ *Ibíd.*, p. 195.

eventos y la vida en general. En contraste, una persona con insuficiente *pollyannismo* podría estar constantemente deprimida, incluso con pensamientos suicidas, porque el proceso de selectividad no está actuando con suficiente diligencia para proteger al individuo de lo no-placentero²²⁵. Las palabras de Ana, en *El rey y yo*, nos pueden servir de advertencia respecto al principio *pollyanna*.

Cada vez que yo siento miedo
 mantengo mi cabeza erguida y
 silbo una canción feliz
 para que nadie sospeche
 que tengo miedo.
 Al temblar mis tobillos
 clavo una pose desinteresada
 y silbo una canción feliz
 y nadie sabe jamás
 que tengo miedo.
 El resultado de este ardid
 es difícil de decir
 porque cuando engaño a la gente
 temo engañarme a mí misma
 también.²²⁶

Dicho esto, hay que considerar que existen también personas depresivas y personas con deficiencias cognitivas en las cuales no funciona el principio *pollyanna* del mismo modo como hemos visto en la revisión de la literatura experimental, y merecería una investigación adicional. El principio *pollyanna*, como hemos visto, tiene una gran amplitud. Y de ninguna manera planteamos que se aplica de manera igual a todos. Algunos aspectos del principio afectan más a ciertas personas y de modos diversos. Es necesario mencionar, además, que una de las mayores limitaciones del estudio es que la literatura revisada y los experimentos realizados fueron conducidos, en su mayoría, en los Estados Unidos. Siempre es problemático extender, sin más, a todas las sociedades un principio investigado principalmente en una sociedad particular²²⁷.

Anteriormente nos preguntamos, con Aristóteles, si deseamos el placer porque estamos vivos o la vida por el placer. Dijimos que una atmósfera de placer era imprescindible para la vida. Ahora, después de haber explorado el principio *pollyanna*

²²⁵ *Ibid.*, p. 196.

²²⁶ *Ibid.*, p. 8. (Traducción propia)

²²⁷ Para un estudio intercultural *vid.*, Dodds, Peter *et. alt.* Human language reveals a universal positivity bias. PNAS, vol. 112 (no.8), 2015.

podemos decir que efectivamente nuestra constitución psicológica nos lleva a ser buscadores constantes del placer, al punto de ser capaces de trastocar la realidad a fin de que el dolor no nos lleve a rechazar la vida. La advertencia de Aristóteles se verifica: tanto nuestra *psyché* como nuestra corporalidad nos compelen a mantener la atmósfera del placer. Fructífera investigación la de Matlin y Stang, que mediante experimentos mostró la tendencia psicológica de la mayoría hacia el placer. Añadamos unas palabras de Aristóteles: “los que objetan que no es un bien aquello a lo cual todos tienden, temo que no dicen nada razonable. Decimos, en efecto, que lo que todo el mundo cree es realmente así, y el que intente destruir esta seguridad no encontrará en modo alguno otra más digna de crédito”²²⁸. Sin embargo, como vimos en el capítulo anterior, hay que decir que el placer, o en este caso el principio *pollyanna*, no sirve como criterio moral llevar a cabo las acciones. Por eso decimos que es preciso que esta reflexión psicológica esté en continuo comercio con la reflexión ética hecha anteriormente. En el próximo capítulo hablaremos de por qué el placer no puede ser el bien supremo.

²²⁸ EN, 1172b-1173a.

CAPÍTULO III: *El límite del placer*

Hemos llegado al último capítulo de esta investigación. Vimos en el primer capítulo, siguiendo las reflexiones de Aristóteles en la *Ética a Nicómaco*, que placer y felicidad están indisolublemente vinculados. En el capítulo segundo, explorando el principio psicológico *pollyanna*, vimos que placer y vida están inevitablemente compenetrados. Así, el placer, tanto en el aspecto ético como en el aspecto psicológico, manifiesta su relevancia para cualquier reflexión sobre la felicidad, la vida y, en general, sobre el ser humano. Volvemos entonces a la sospecha de Aristóteles: ¿qué evita que el placer sea el bien supremo?

3.1. *La Máquina del Placer*

Aristóteles, nos parece, presenta dos argumentos para refutar que el placer sea el bien supremo. El primero es un argumento que toma de Platón: el bien supremo no es algo a lo que se le pueda añadir otra cosa de tal manera que se vuelva más deseable la mezcla. Una vida agradable, con sabiduría, sería más deseable que solamente una vida agradable. Se concluye así que el placer no puede ser el bien supremo.

Y así es con un argumento de esta naturaleza con el que prueba Platón que el bien no es el placer; en efecto, la vida agradable es más apetecible con sabiduría que sin ella, y si la mezcla es mejor, el placer no es el bien, porque el bien no puede hacerse más apetecible por añadirse nada. Es evidente que tampoco puede ser el bien ninguna otra cosa que se haga más apetecible al añadirse algo que sea bueno en sí mismo.²²⁹

Sin embargo, este argumento es de doble filo. En efecto, si aceptamos que al bien supremo no se le puede añadir nada y luego decimos que el placer no puede ser el bien supremo porque una vida agradable con sabiduría sería más deseable que solamente una vida agradable, entonces también podemos decir que una vida contemplativa con placer sería más deseable que solamente una vida contemplativa. Por lo tanto, la vida contemplativa no puede ser el bien supremo. En cambio, Aristóteles afirma que la vida contemplativa será la más deseable y también la más agradable. El argumento platónico falla al considerar el placer como algo distinto de la actividad; lo objetiva. Y así, se produce esta aparente contradicción.

²²⁹ EN, 1172b.

El segundo argumento no es en realidad un argumento explícito. Es una categorización de los placeres. Para Aristóteles, algunos placeres son verdaderos placeres y los otros solo secundariamente. No todo placer es apetecible, pues “algunos son apetecibles por sí mismos, difiriendo de los otros específicamente, o por sus fuentes”²³⁰. Los placeres son indesligables de las acciones. Y las acciones virtuosas corresponden al hombre bueno. Por lo tanto, los verdaderos placeres y los propios del hombre, dice Aristóteles, son los placeres del hombre bueno: “serán placeres los que se lo parezcan a él, y agradable aquello en que él se deleite”²³¹.

En realidad, esta categorización de los placeres no refuta la posibilidad de que el placer sea el bien supremo. Lo que hace esta categorización es distinguir los placeres propios del hombre de los placeres que solo lo son en apariencia. Y establece que la medida de todos los placeres es el hombre bueno. Pero para el hombre bueno o para quien actúa según la medida del hombre bueno, ¿por qué no podría ser el placer el bien supremo? Solo hemos desplazado la discusión. Como dice Cruz Ortiz, podemos aceptar que los placeres violentos no sirven como criterio moral y no pueden ser el bien supremo, pero ¿qué ocurre con los placeres que acompañan a las acciones virtuosas? “¿Acaso no indica este agrado que se ha actuado bien? ¿No es por este agrado que uno se siente bien consigo mismo? ¿No puede ser, en muchos casos, que uno actúe motivado por este agrado o, al menos, por evitar el dolor consiguiente a la ejecución de una mala acción?”²³². Estas consideraciones nos aproximan a la siguiente paradoja, puesta de manifiesto por Gosling y Taylor: “precisamente aquello que hace que un ser humano sea virtuoso es que sabe gozarse y dolerse como se debe. Por tanto, los verdaderos placeres son del virtuoso, pero a la vez lo que define al virtuoso es que goza en los verdaderos placeres”²³³. Entonces, ¿qué hemos ganado al hacer una clasificación tal de los placeres? Para refutar que el placer sea el bien supremo, nada. Además, Aristóteles se crea una nueva dificultad al afirmar que hay placeres aparentes, pues nadie dudaría que esté disfrutando²³⁴.

A continuación presentamos un argumento mucho más persuasivo, que pone en duda que el placer sea el bien supremo y que la existencia del ser humano pueda ser

²³⁰ *EN*, 1174a.

²³¹ *EN*, 1176a.

²³² Cruz Ortiz., *op.cit.*, p. 267.

²³³ *Ibíd.*, p. 274.

²³⁴ *Ibíd.*, p. 273.

reducida a la búsqueda del placer. Este argumento contrafáctico es sugerido por Robert Nozick, en su libro *Anarquía, Estado y Utopía*. Imaginemos que hemos inventado una máquina que puede proporcionarnos un sinnúmero de sensaciones placenteras durante todo el tiempo que queramos. A esta máquina la llamaremos la Máquina del Placer²³⁵. Además, imaginemos que esta máquina es cuidada y revisada por otras máquinas que, a su vez, son cuidadas y revisadas por otras máquinas. De tal manera que consideremos virtualmente imposible que la máquina se malogre, se detenga o falle en sus funciones. Al conectarse a la máquina, uno podría sentir placer ilimitado. Quien pensara que el placer es el mayor bien para el ser humano, se enfrentará a la siguiente problemática: el hecho de que la mayoría de personas no está dispuesta a conectarse a la Máquina del Placer. ¿Cómo así? El argumento va de la siguiente manera.

Premisa 1: Si experimentar la mayor cantidad de placer es lo único que importa, entonces, si experimentamos más placer haciendo x que haciendo y no hay razón para no hacer x antes que y .

Premisa 2: Experimentaremos mayor placer si nos conectamos a la Máquina del Placer que si no nos conectamos a la máquina.

Conclusión 1: Si todo lo que nos importa es experimentar la mayor cantidad de placer que podamos, entonces no hay razón para no conectarse a la Máquina del Placer.

Premisa 3: Tenemos razones para no conectarnos a la Máquina del Placer.

Conclusión 2: Experimentar la mayor cantidad de placer que podamos no es lo único que nos importa.

Nozick comenta las razones por las que una persona no estaría dispuesta a conectarse a una máquina como la descrita.

²³⁵ Nozick, Robert. *Anarquía, Estado y Utopía*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1988, pp. 53-56. En su libro, Nozick llama al experimento “The Experience Machine”; para nuestros fines lo llamaremos “La Máquina del Placer”. Nozick no hace propiamente una reflexión sobre el placer, pero el argumento nos es útil. Estructura del argumento tomada de: http://en.wikipedia.org/wiki/Experience_machine

Razón 1: Queremos hacer ciertas cosas, no solo tener la sensación de haberlas hecho. “Es sólo porque, primero, queremos hacer las acciones por lo que queremos la experiencia de hacerlas o pensar que las hemos hecho”²³⁶.

Razón 2: Queremos ser cierta clase de persona. “Alguien que flota en un tanque es una burbuja indeterminada (...) encadenarse a la máquina es una especie de suicidio”²³⁷.

Razón 3: Conectarse a la Máquina del Placer nos limita a una realidad creada por el hombre (nos limita a algo que nosotros podemos crear). “No hay ningún contacto *efectivo* con ninguna realidad más profunda; aunque su experiencia se pueda simular”²³⁸.

Coincidimos plenamente con Robert Nozick en que el placer no agota la existencia del ser humano. Conectarse a la Máquina del Placer sería semejante a recurrir a una droga que diluyera nuestra conciencia y nos proporcionase éxtasis permanente. Queremos centrarnos en la segunda razón de Robert Nozick. No soportamos vivir como leños a la deriva, sin rumbo alguno. El ser humano tiende a lo ilimitado y está constantemente en busca del *sentido*. El argumento de la Máquina del Placer es particularmente pertinente para nuestra investigación sobre placer. Pues hemos aceptado con Aristóteles que placer y actividad están indeliblemente vinculados. Y el no entender esta particularidad de la naturaleza del placer es fuente de confusión. Sin embargo, con la Máquina del Placer hemos abierto la posibilidad de experimentar experiencias placenteras sin la necesidad de *realizar* las actividades que le son propias. Por su puesto, todas las sensaciones placenteras están vinculadas a la acción de conectarse a la Máquina del Placer. Pero en la ficción que la máquina crearía para nosotros, estaríamos completamente seguros de que el placer que experimentamos, por ejemplo, al observar el atardecer o la luna está referido a la actividad de observar, y no a la actividad de conectarse a la máquina. Abierta la posibilidad de experimentar placer ilimitado sin la necesidad de realizar actividades ilimitadas (basta conectarse a la máquina), ¿qué evita considerar el placer como el bien supremo y conectarse a la máquina?

²³⁶ *Ibíd.*, pág. 54.

²³⁷ *Id.*

²³⁸ *Id.*

3.2. *El sentido*

Nosotros diremos con Nozick: “siente todo el placer que quieras, ser una masa informe en el océano termina por ser insoportable para cualquier ser con conciencia”. Por más que la Máquina del Placer puede simular todo lo que se desee, no nos permite el desarrollo pleno de nuestra naturaleza. Y, finalmente, choca con uno de los límites más grandes del placer: el sentido. Este es el punto final de nuestra reflexión sobre el placer en esta investigación. Siguiendo esa línea, exploremos las palabras de Víctor Frankl. Él cuenta en *El hombre en busca de sentido* que cuando estuvo en los campos de concentración lo que realmente determinaba la supervivencia de un prisionero era que tuviera algo por qué vivir, un sentido. Solo así era posible soportar la rudeza de la realidad.

Siempre que se presentaba la oportunidad, era preciso inculcarles un porqué —una meta— de su vivir, a fin de endurecerles para soportar el terrible cómo de su existencia. Desgraciado de aquel que no viera ningún sentido en su vida, ninguna meta, ninguna intencionalidad y, por tanto, ninguna finalidad en vivirla, ése estaba perdido. La respuesta típica que solía dar este hombre a cualquier razonamiento que tratara de animarle, era: "Ya no espero nada de la vida." ¿Qué respuesta podemos dar a estas palabras?²³⁹

La falta de sentido puede desvanecer los muchos placeres y quebrar nuestro *pollyannismo*. Los seres humanos somos seres con auto-conciencia y conciencia de nuestra temporalidad. De ella surge la tensión entre el mundo como es y el mundo como deseamos que sea. Esa tensión también la podemos llamar responsabilidad: es el manantial de la implacable necesidad de sentido en la vida.

Puede verse, pues, que la salud se basa en un cierto grado de tensión, la tensión existente entre lo que ya se ha logrado y lo que todavía no se ha conseguido; o el vacío entre lo que se es y lo que se debería ser. Esta tensión es inherente al ser humano y por consiguiente es indispensable al bienestar mental. No debemos, pues, dudar en desafiar al hombre a que cumpla su sentido potencial. Sólo de este modo despertamos del estado de latencia su voluntad de significación. (...) Lo que el hombre realmente necesita no es vivir sin tensiones, sino esforzarse y luchar por una meta que le merezca la pena.²⁴⁰

No es el placer sino el sentido el que nos compele a jamás tirar la vida por la borda. Esa tensión, ese abismo llamado sentido no puede ser franqueado por el placer. Por el

²³⁹ Frankl, Víctor. *El hombre en busca de sentido*. Barcelona: Herder, 1991, pág. 81.

²⁴⁰ *Ibíd.*, pág. 107.

contrario, quien asume esa tensión es capaz de sufrir y rehusar el placer. Así, “el interés principal del hombre no es encontrar el placer, o evitar el dolor, sino encontrarle un sentido a la vida, razón por la cual el hombre está dispuesto incluso a sufrir a condición de que ese sufrimiento tenga un sentido”²⁴¹. El sentido es la razón por la cual no estamos dispuestos a conectarnos en adelante a la Máquina del Placer y la razón por la cual consideramos que el placer no sea el bien supremo.



²⁴¹ *Ibíd.*, pág. 114.

PALABRAS FINALES

Mi interés por el placer como objeto de investigación empezó hace algunos años. Esta investigación ha sido fecunda. Tuve la oportunidad de reflexionar sobre la naturaleza del placer, la relación del placer con la felicidad, el placer como fenómeno psicológico y por qué me parece que el placer no es el bien supremo. He encontrado una base sólida, cosa que buscaba al inicio de la investigación, para hablar del placer sostenible y para elaborar en adelante cualquier nuevo cálculo del placer. Sirva esta investigación y las reflexiones hechas en ella para quien, alguna vez, exaltó el placer en su vida. Sin embargo, no sean estas las palabras finales sino, quizá, otras, de mayor sabor a grata aporía.

Cuando un filósofo ha aprendido un principio por el que siente preferencia, que quizás explica muchos efectos naturales, extiende el mismo principio a toda la creación y somete a él cada fenómeno (...) Pero si hay algo en lo que hemos de sospechar esta debilidad de los filósofos, es en sus razonamientos sobre la vida humana y los métodos de alcanzar la felicidad. En este caso, son engañados no sólo por la estrechez de sus entendimientos, sino también por la de sus pasiones. Casi cada uno de ellos posee una inclinación predominante, a la que sus otros deseos y pasiones se someten, y que le gobierna, aunque quizás con algún intervalo, a lo largo de todo el curso de su vida. Es difícil para él comprender que algo, que a él le resulta totalmente indiferente, pueda en algún caso proporcionar placer a alguna persona, o pueda poseer atractivos que escapen totalmente a su observación. Sus propios propósitos son siempre, en su concepto, los más atractivos; los objetos de su pasión, los más valiosos; y, el camino que siguen, el único que conduce a la felicidad.²⁴²

²⁴² Hume, David., *op.cit.*, pp. 225-227.

BIBLIOGRAFÍA

ARISTÓTELES Y EL PLACER

Fuentes primarias

Aristóteles. *Ética a Nicómaco*. Traducción de Julián Marías y María Araujo. Edición bilingüe. Cuarta edición. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1985.

Aristóteles. *Acerca del alma*. Traducción de Tomás Calvo Martínez. Primera edición. Madrid: Gredos, 1978.

Fuentes secundarias

Cruz Ortiz de Landázuri, Manuel. *Hedoné: Aristóteles y el Placer*. Primera edición. Navarra: Eunsa, 2013.

Goldstein, Irwin. "Pleasure and Pain: Unconditional, Intrinsic Values" en *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 50, No. 2, 1989, pp. 255-276. International Phenomenological Society. Consultado el 19 de agosto de 2015, <http://www.jstor.org/stable/2107959>.

Gonzales, Francisco J. "Aristotle on Pleasure and Perfection" en *A Journal for ancient philosophy*, Vol. 36, No. 2, 1991, pp. 141-156. Consultado el 22 de agosto de 2015, <http://www.jstor.org/stable/4182383>.

Graham, Daniel W. "States and Performances: Aristotle's Test" en *The Philosophical Quarterly*, Vol. 30, No. 119, 1980, pp. 117-130. Consultado el 24 de agosto de 2015, <http://www.jstor.org/stable/2219276>.

Haybron, Daniel M. "Happiness and Pleasure" en *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 62, No. 3, 2001, pp. 501-528. International Phenomenological Society. Consultado el 19 de agosto de 2015, <http://www.jstor.org/stable/2653534>.

Kerferd, G.B. *The Classical Review*. "Epicurus and Aristotle". Cambridge University Press. Consultado el 19 de agosto de 2015, <http://www.jstor.org/stable/>.

Maresca, S. J. "El placer en Aristóteles" en *Placer y bien: Platón, Aristóteles, Freud*. Buenos Aires: Biblos, 2006, (pp. 81-98).

Rorty, Amelie O. "The Place of Pleasure in Aristotle's Ethics" en *Mind, New Series*, Vol. 83, No. 332, 1974, pp. 481-497. Oxford University Press. Consultado el 19 de agosto de 2015, <http://www.jstor.org/stable/2252842>.

Rudebusch, George. "Pleasure" en *The Blackwell Companion to Aristotle*. Oxford: Wiley-Blackwell, 2009, (pp. 404-418).

PRINCIPIO POLLYANNA

Fuentes primarias

Matlin, Margaret & Stang, David. *The Pollyanna Principle: selectivity in language, memory and thought*. Cambridge: Schenkman Publishing Company, 1978.

Fuentes secundarias

Agamben, Giorgio. *Infancia e historia*. Traducción de Silvio Mattoni. Segunda edición y segunda reimpresión. Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora, 2007, pp. 7-10.

Benjamin, Walter. *El Narrador*. Introducción, traducción e índices de Pablo Oyarzun. Santiago: Ediciones Metales Pesados, 2008.

Hume, David. *Disertación sobre las pasiones y otros ensayos morales*. Introducción, traducción y notas de José Luis Tasset Carmona. Edición bilingüe. Madrid: Anthropos, 1990.

Hume, David. *Ensayos morales y literarios*. Selección, traducción y notas de Estrella Trincado Aznar. Madrid: Editorial Tecnos, 2008.

Hume, David. *Investigación sobre los principios de la moral*. Prólogo, traducción y notas de Carlos Mellizo. Madrid: Alianza Editorial, 1993.

Krebs, Víctor. *Del alma y el arte. Reflexiones en torno a la cultura, la imagen y la memoria*. Caracas: Editorial Arte, 1997, pp. 80-108.

Matlin, Margaret *et al.* *Cognitive Illusions: a handbook on fallacies and biases in Thinking, Judgement and Memory*. Editado por Rüdiger F. Pohl. Nueva York: Psychology Press, 2004, pp. 265-267.

LÍMITE DEL PLACER

Fuentes primarias

Frankl, Víctor. *El hombre en busca de sentido*. Duodécima edición. Barcelona: Herder, 1991.

Nozick, Robert. *Anarquía, Estado y Utopía*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1988, pp. 53-56.

OTROS

Foucault, Michel. *Tecnologías del yo*. Traducción de Mercedes Allendesalazar. Primera edición. Barcelona: Ediciones Paidós, 1990.

Hospers, John. *La conducta humana*. Traducción de Julio Cerón. Primera reimpresión. Madrid: Tecnos, 1979.

Laercio, Diógenes. *Vida y opiniones de los filósofos ilustres*. Traducción, introducción y notas de Carlos García Gual. Primera reimpresión. Madrid: Alianza Editorial, 2008, pp. 511-571.

Molina Cantó, Eduardo. "Voluptas-hedoné: sobre el placer en Epicuro", en *Onomazein*, N°4 (1999). Pontificia Universidad Católica de Chile, pp. 381-402.

Moore, Andrew. "Hedonism", en *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Edición de Invierno 2013), consultado el 12 de diciembre de 2013 <http://plato.stanford.edu/archives/win2013/entries/hedonism/>.

Mora, Francisco. *Los laberintos del placer en el cerebro humano*. Madrid: Alianza Editorial, 2006.

Onfray, Michel. *La fuerza de existir: Manifiesto hedonista*. Traducción de Luz Freire. Primera edición. Barcelona: Editorial Anagrama, 2008.

Phillips, Adam. *On kissing, tickling and being bored*. Cambridge: Harvard University Press, 1993.

Séneca. *De la brevedad de la vida*. Madrid: Editorial Bruguera, 1984.

Tiger, Lionel. *La búsqueda del placer: una celebración de los sentidos*. Traducción de Ferrán Meler-Ortí. Primera edición. Barcelona: Ediciones Paidós, 1993.

Vegetti, Mario. *La ética de los antiguos*. Traducción de María José Rico Martínez. Madrid: Editorial Síntesis, 1989.