

PLACER E INTERÉS EN ARISTÓTELES Y HUSSERL: INGREDIENTES HILÉTICOS PARA EL DESPERTAR DE LA CONCIENCIA

MAYRA SALAS MATIENZO

Pontificia Universidad Católica del Perú

Resumen:

Las cada vez más álgidas investigaciones en torno a la naturaleza de la conciencia contrastan con una pérdida de interés en la noción de vida o en la delimitación conceptual de un organismo vivo. También contrastan, bien para refutar o adherirse, con la asunción de un modelo racional acabado y matemático del mundo reflejado en el predominio de propiedades medibles por sobre cualidades más sensibles de las cosas. El tratamiento del placer y la conciencia en Aristóteles y Husserl parece restaurar y subvertir, respectivamente, modelos relegados y no tan relegados: en el primer caso, la noción de vida y actividad; en el segundo, el esquema de una razón teórica neutral.

Palabras clave:

conciencia, placer, actividad, Aristóteles, Husserl

Abstract:

Increasingly vigorous research into the nature of consciousness contrasts with a loss of interest in the notion of life or in the conceptual delimitation of a living organism. They also contrast, either to refute or adhere to, with the assumption of a finished rational and mathematical model of the world reflected in the predominance of measurable properties over more sensible qualities of things. The treatment of pleasure and consciousness in Aristotle and Husserl seems to restore and subvert, respectively, relegated and not so relegated models: in the first case, the notion of life and activity; in the second, the scheme of a neutral theoretical reason.

Keywords:

consciousness, pleasure, activity, Aristotle, Husserl

Considerando las descripciones del placer (*hedoné*) en vínculo con la actividad cognitiva dada por Aristóteles en los libros VII y X de la *Ética nicomáquea*, quisiéramos identificar y desarrollar algunos aspectos de dicha descripción que, creemos, encuentran en la teoría husserliana del interés pre-objetivante y objetivante (*attention*) un desarrollo mucho más pormenorizado, pero que de alguna manera sientan un precedente. El más importante consiste en el entrelazamiento de la esfera cognitiva y el ámbito del sentimiento (agrado y desagrado, placer y dolor) que ocupa un rol central en el estudio de la vida buena, en general, y de la vida como *energeia* o acto, específicamente, en la obra del Estagirita. Veremos que, en el caso de Aristóteles, la dimensión afectiva del placer radica en su rol intensificador y favorecedor de actividades cognitivas como las del recordar, anticipar, percibir, pensar y contemplar. En el caso de Husserl, el interés cognitivo (que, siguiendo a Natalie Depraz, se origina en parte de una racionalización del placer) tiene un rol similar para la actividad atencional, pero su examen exige una remisión a la esfera pasiva de los sentimientos sensibles, pues el instinto del agrado se constituye concomitantemente a la tendencia progresiva objetivante. Dicho entrelazamiento, en el caso de Husserl, se decanta en la vida activa atenta como madurez de un interés. En Aristóteles, en la vida del dios, que es la más placentera. Veremos que, en ambos casos, la afección que sirve de estímulo a la constitución de la actividad consciente señala un aspecto central del alma: el destino del ser humano, y aun de todo ser viviente en el caso del Estagirita, de sentirse a sí mismo en sus actividades.

§1. PLACER, INTERÉS Y ATENCIÓN EN HUSSERL: PIEZAS DE UNA CONSTITUCIÓN

Para Husserl, toda experiencia del ego¹ es la experiencia de la historia de su constitución, de una génesis esencial que puede caracterizarse también como el modo del “aprender a ver las cosas” (Husserl 1979, 143). Los análisis que corresponden a esta historia monádica e intramonádica reciben el

1 Nos referimos específicamente al yo trascendental entendido como “un yo individual, con un componente esencial natural de instintos originarios y otro esencial racional y libre, responsable de su vida y del sentido del mundo” (Rizo-Patrón 2012, 280).

nombre de Fenomenología genética, y suponen la continuación natural de una Fenomenología estática, pues “toda construcción por la actividad necesariamente presupone como grado inferior una pasividad predominante” (Husserl 1979, 143). Así, la originariedad de toda experiencia que podamos constatar (y su sentido y su producto humanos y comunitarios) es hilo conductor de una originariedad pasiva². Un aspecto esencial de esta continuación intrahilética se halla en el fenómeno del horizonte, pues toda captación activa está rodeada de horizontes de pasividad, de modo que en cada experiencia hay dos flujos en marcha: el primero es el de las efectuaciones sintéticas productivas de un “yo puedo” práctico a la vez que entra en marcha un segundo flujo, el de la síntesis pasiva que va regenerando la materia y suministrando nueva *hyle* a toda síntesis de órdenes cada vez más elevados. Esta *hyle* tiene el carácter de la perennidad y la maleabilidad, pues es modificable según como las producciones nuevas de sentido la expliciten y la capten en su particularidad y momentos, pero es siempre “algo que está previamente dado” (Husserl 1979, 135). Es por ello que Husserl habla también de esta síntesis como una síntesis de conformaciones que, en virtud de la *hyle* que suministran, son siempre nuevas y que preceden a toda actividad egoica, pero a la vez la recubren en su perennidad“(…) como configuraciones persistentes en una habitualidad que les es propia, las que parecen datos previos formados para el yo central, que al actualizarse afectan y motivan a actividades” (Husserl 1979, 136). Todo estrato pasivo es así un estrato persistente de habitualidades predelineadas y potencialmente actualizables, pues motivan para afectar. Y la afección señala precisamente el ritmo y el destino de la vida del ego desde sus formas más primitivas de

2 Según Rudolf Bernet, ya en *Ideas I* hay un uso del análisis genético para distinguir el análisis fenomenológico de una mera ontología. Pues mientras esta última asume la estabilidad de sus objetos, “phenomenology contemplates the unity within the flow, namely, as the unity of a constituting flow; it follows the movements, the courses in which such unity, and every component, side, and real property of such unity, is a correlative identity” (1993, 196). Sin embargo, este análisis todavía no tiene el sentido propiamente genético que tendrá el análisis posterior, pues podríamos decir que una cosa es el análisis de la constitución y otra, el análisis de la génesis de la constitución. Dicha génesis será a su vez conectada con el tiempo como forma universal de la génesis de toda conciencia. Así, el análisis de la temporalidad de la conciencia consistirá en el estudio de las síntesis pasivas de las conexiones e interconexiones de contenido según la formación pasiva de las unidades de la conciencia. Los conceptos de asociación y habitualidad remiten precisamente a estos efectos.

estar afectado hasta la intencionalidad consciente de las vivencias en las que se descubre.

Según Roberto Walton, el proyecto husserliano de la “Idea universal de la ciencia de la razón” supone tanto la interpenetración de la esfera cognitiva, emotiva y volitiva de la razón como el ámbito de la subjetividad como su tema: “Su objeto es la subjetividad, en cuyos actos y motivaciones de actos reside la fuente constitutiva de la verdad y del ser, y respectivamente del ser valioso y del ser bueno”³. La noción husserliana de intencionalidad expresa precisamente la esencia de la vida activa de la conciencia, cuyos “elementos inmanentes o noéticos”, como afirma Rosemary Rizo-Patrón, “la abren a una exterioridad, se dirigen más allá de sí mismos” (1991, 67). La idea de constitución en obras tempranas como las *Investigaciones* remite a la relación con el mundo “(...) en el pensamiento viviente, en la vida de la conciencia desarrollada” (Rizo-Patrón 1991, 69). Y en *Ideas* se precisa el ingrediente de su intencionalidad potencial: la *hyle*, cuyos momentos sensibles han de recibir una aprehensión animadora (Husserl 2013, 289)⁴.

Pero es con el análisis de la atención en sus *Analyses Concerning Passive and Active Synthesis: Lectures on Transcendental Logic* y la *Phénoménologie de l'Attention* que se descubre en este fenómeno el hilo conductor del despertar del elemento hilético que conduce a la emergencia de los actos

3 “Its subject matter is subjectivity, in whose acts and motivations of acts lies the constitutive source of truth and being, and respectively of being valuable and being good” (Walton 2019, 16).

4 En *Ideas I*, Husserl afirma que la intencionalidad y la temporalidad son los medios universales de la constitución de la unidad de la conciencia, la cual lleva en sí “todas las vivencias, incluso aquellas que no están ellas mismas caracterizadas como intencionales” (2013, 281). La *hyle* es el ingrediente de la “intencionalidad potencial” de una vivencia y componente de las vivencias sensuales o contenidos de sensación como los datos o momentos de color, táctiles, de sonidos, etc. Estos datos o momentos sensibles no deben confundirse con su exhibición cósmica, que se vivencia a partir de ellos. Por otro lado, la aprehensión animadora es el carácter verdaderamente intencional, en tanto dador de sentido, “una capa mediante la cual, a partir de lo sensual, que en sí no tiene nada de intencionalidad, acaece precisamente la vivencia intencional concreta” (2013, 282). En la medida en que la *hyle* se define por la ausencia de intencionalidad, se vuelve un componente irracional accesible a la racionalidad. Pensamos que en textos posteriores, pertenecientes a la etapa genética de la filosofía husserliana, este contraste no es tan tajante, y en virtud de elementos vastos y complejos como el placer y la atención, se descubren “puentes” más flexibles de interconexión y constitución de una racionalidad horizontal con estratos activos y pasivos simultáneos a su conformación.

conscientes: “Dirigir nuestra atención hacia es, por así decirlo, el puente hacia la actividad, o el puente es el comienzo o la puesta en escena de la actividad, y es la forma constante en que la conciencia se lleva a cabo para que la actividad progrese”⁵. No es casual, pues, que el placer y el ámbito del sentimiento en general cobren un rol fundamental en este proceso, pues, como afirma Walton: “Nada puede darse que no concierna a la afectividad, y lo indiferente es sólo un estadio intermedio entre el placer y la reluctancia”⁶.

Preguntarse por el rol del placer y la afición para dicho despertar conlleva preguntarse por los elementos o ingredientes fenomenológicos de la atención: el apuntar (*visée*) y el interés cognitivo (*intérêt théorique*)⁷.

El apuntar tiene la forma de una contemplación que se orienta y que “(...) flota, por así decirlo, por encima de la aprehensión, hacia la estructura, crea las posibilidades de aprehensiones parciales y de identificaciones, de relaciones, de comparaciones, de la formación de complejos”⁸. El apuntar no es nada sin la aprehensión, pues esta sostiene todos los momentos del aparecer del objeto que forman parte de nuestra percepción y que se anuncian explícitamente en ella. Este apuntar consiste en un circunscribir o delimitar aquello que ha sido aprehendido en una percepción, de ahí que confiere “autonomía” (Husserl 2009, 107). Asimismo, es a través del apuntar

5 “Turning our attention toward is, as it were, the bridge to activity, or the bridge is the beginning or mis-en-scène of activity, and it is the constant way in which consciousness is carried out for activity to progress” (Husserl 2002, 276).

6 “Nothing can be given that does not concern affectivity, and the indifferent is only an intermediate stage between pleasure and reluctance” (Walton 2019, 18).

7 Algunos argumentos de Husserl llevan a distinguir estos ingredientes de la siguiente manera: el acto de mentar como un acto exclusivo de una actividad representante y cuya función es circunscribir un foco atencional-intencional, por un lado, y por otro lado, el interés teórico como un flujo continuo y motriz para la concreción de la percepción y sus momentos (Husserl 2019, 110). Sin embargo, también son vistos como dos aspectos íntimamente relacionados del fenómeno del acto atencional, al punto de ser mutuamente explicativos para la conformación de una orientación objetiva: lo que es circunscrito dentro del campo de la conciencia es aquello que atrae nuestro interés y se ha constituido según su fuerza e intensidad afectivas. Sin embargo, Husserl precisa su diferencia: el interés es afectivo (*Gemütsakt*); la mención, no. Y parece finalmente optar por una distinción destinada a la mezcla: “D’après tout cela, nous ne pouvons donc pas douter des différences, et nous pouvons voir par ailleurs que les deux caractéristiques se mêlent” (2019, 110).

8 “(...) flotte pour ainsi dire au-dessus de l’appréhension, à l’structure, crée les possibilités d’appréhensions partielles et d’identifications, de relations, de comparaisons, de formations de complexes, etc.” (Husserl 2009, 117).

que se delimita aquello que es preferido y aquello que es dejado de lado: “Aquello que es dejado de lado es aquello que no es atendido y que, sobre todo, acompaña de modo accesorio”⁹. Podemos decir que el apuntar atencional adquiere su determinación según el proceso aprehensivo que en las *Investigaciones* aparece bajo la forma de una bifurcación o bilateralidad, en tanto toda ocupación implica a la vez un mentar más allá de sí (Rizo-Patrón 1991, 71). El apuntar indica, pues, lo mentado de manera preferencial y lo destaca. Por otro lado, es en virtud de este apuntar que Depraz concibe la atención como un factor coadyuvante de la aprehensión para avanzar hacia la percepción: “De cualquier manera que determinemos su esencia, ella [la atención] debe ser tal que ayude a las aprehensiones que se encuentran en el campo visual a dirigirse, en cada ocasión, hacia la percepción”¹⁰.

Aun cuando el objeto pueda tener mayor claridad u oscuridad, la atención contribuye por su parte a favorecer “un acto de destacar” (*un act de remarquer*). Pero la confirmación del lado del apuntar no consiste en una gradualidad de intensidad y, por tanto, “no posee ningún anclaje en el sentimiento ni una intensidad que se funde sobre ella”¹¹. Según Depraz, el apuntar o mentar es objetivante (2009, 18)¹². El rol del sentimiento sensible y la intensidad estará del lado del interés cognitivo, caracterizado por Husserl en primer lugar como un acto dirigido hacia objetos por conocer, es decir, hacia objetos que esperan su confirmación o evidencia según una intuición evidenciadora¹³. El componente cognitivo de este interés se debe

9 “Ce qui est laissé de côté, c’est ce qui n’est pas visé et qui, de surcroît, accompagne sur un mode accessoire” (Husserl 2009, 107).

10 “Où que nous situons son essence, elle doit être telle qu’elle aide les appréhensions qui sont là dans le champ visuel à se diriger à chaque fois vers la perception” (Depraz 2009, 18).

11 “ne possède aucun ancrage dans le sentiment (Gefuehlsbasis) ni aucune intensité qui se fonde sur elle” (Husserl 2009, 118).

12 En el parágrafo 50 de la *Síntesis* hay una distinción similar entre una conciencia objetivante y una conciencia del sentimiento que entran en una peculiar relación: la del sentimiento fundada sobre la objetivante. Esta relación no consiste en una mera yuxtaposición, sino en la manera como “the one consciousness, the founded one, has its object in that which the other consciousness has instituted as object” (Husserl 2002, 279).

13 Toda la *Sexta Investigación*, aun cuando los resultados sean complementados o simplemente modificados en las obras posteriores de Husserl, es una amplia fenomenología de la intuición, específicamente, del rol del acto representante-cumplidor que tiene un carácter intrínsecamente cognitivo-intuitivo, y por el cual la indeterminación de la significación o la abstracción de su universalidad encuentra su última diferencia en la dirección objetiva de la intuición. El mentar del acto signitivo, por su parte, no tiene de suyo la “vida” de la intención

al carácter objetivo de la intuición dadora, por la que los objetos dados a la intuición son aquellos que son o pueden ser interrogados o puestos en duda, presumidos o representados: “En función del carácter intuitivo o conceptual de los objetos cognitivos, este ser-dado remite a la percepción adecuada, en el caso de un conocimiento adecuado en el pensamiento”¹⁴. Ahora bien, aunque dirigido hacia estos objetos, el interés cognitivo o teórico se funda en actos cognitivos, pero no porque resulte de ellos o se les añada, sino porque actúa como un motor de la percepción o del recuerdo, por ejemplo, y en general, como “un motor del proceso cognitivo” (*un moteur du processus cognitif*). El interés cognitivo ni sostiene ni se sostiene en el acto objetivante en conjunto, sino que es el flujo desde el cual adquieren determinación momentos del acto perceptivo ya dados: “Este empuja continuamente el flujo de percepciones y de pensamientos en una dirección tal que es favorable a la entrada en escena de los objetos, en el caso de estados de cosas tal como ellos mismos en la percepción y en el conocimiento conceptual o incluso en la realización del conocimiento adecuado”¹⁵.

Este dinamismo o elasticidad hiléticos propios del interés corresponden más específicamente a su intensidad, de la cual se afirma que disminuye de acuerdo al espacio limitado de la conciencia, y de la cual depende la plenitud de las aprehensiones según la fuerza propia de este interés que favorece la actividad de notar. De ahí que sea además un acto próximo al acto de desear, esperar y querer, y en su relación con ellos Husserl distingue dos estados correlativos suyos: intención (*l'intention*) y cumplimiento (*le remplissement*), que el interés mismo despierta. El relajamiento se da paso a paso, en el decurso de la percepción, recubierta por la unidad del interés. Y de este ritmo de tensión y relajación emerge el placer: “El ritmo de tensión

intuitiva, incluso cuando esta se representa imperfectamente y por escorzos. Así, el cumplimiento progresivo de las intenciones intuitivas tiene el modo de una aclaración plenificante (Husserl 2014, 654).

14 “En fonction du caractère intuitif ou conceptuelle des objets cognitifs, cet être-donné renvoi à la perception adéquate, en l'occurrence la connaissance adéquate en pensée” (Husserl 2009, 107/).

15 “Il pousse continuellement le flux des perceptions et des pensées dans une direction telle qu'elle est favorable à l'entrée en scène des objets, en l'occurrence des états-de-chose «eux-mêmes» dans la perception et dans la connaissance conceptuelle, ou encore à la réalisation de la connaissance adéquate” (Husserl 2019, 106).

y relajación en una unidad estricta, temporalmente continua, del acto del interés, sea cuales sean las variaciones internas, despierta el placer, el cual está íntimamente mezclado con el conjunto del proceso”¹⁶.

Pero el placer no se identifica con el interés, sino que aparece como su elemento motriz y su fuente, pues si el placer sin interés se aniquila en lo experimentado, el interés es intensificado por dicho sentimiento sensible: “Si el placer tiene sentido para la fenomenología, es en su movilización en apoyo de la pulsión del conocimiento”¹⁷. Así, no se trata de un placer suscitado meramente por las cosas, sino que pertenece a la esfera subjetiva de su propia actividad (o mentar interesado), que Husserl entiende como un proceso de intención y cumplimiento. Así, el placer expresa en y desde la pasividad lo que Walton llama a nivel activo “el lado yoico de la corriente de experiencias vividas” (*the egoical side of the stream of lived experiences*), en contraste con el carácter foráneo del ingrediente hilético (Walton 2019, 15).

El placer, además, aumenta la intensidad del interés según su ritmo (“*un plaisir au rythme de l'intérêt*”). Esta delimitación descubre el placer “al ritmo del interés” (*pris à processus*) de la apercepción, es decir, del sentirse a sí mismo como función del interés que subyace (Husserl 2009, 109)¹⁸. Tenemos así un entretrejimiento de efectos motrices alternantes de intensidad y fuerza afectiva que, a la luz de la aprehensión, el acto de notar y el mentar, van dando vida a una consciencia atenta. Asimismo, así como la atención a través del mentar tendrá el rol de coadyuvante de la percepción, el placer será el factor que favorece la intensificación del interés, lo cual indica además una función de actualización según “una dinámica procesual”, es decir, que señala no solo una orientación, sino la revelación de una potencia desde la inmanencia (Depraz, 2009, 13).

16 “Le rythme de la tension et de la détente dans l’unité stricte, temporellement continue, de l’acte de l’intérêt, quelles qu’en soient les variations internes, éveille le plaisir, lequel est intimement mêlé à l’ensemble de ce processus” (Husserl 2009, 100).

17 “Si le plaisir a du sens pour le phénoménologue, c’est dans sa mobilisation aux côtés de la pulsion de la connaissance” (Depraz 2009, 33).

18 El propio interés, al ser posteriormente descrito como “energía”, parece tener también esta función aperceptiva: “l’énergie est une force non-mesurable mathématiquement, qui ressortit à l’expérience interne: il y a un vécu d’énergie, une conscience de l’énergie, qui confère au ‘je une qualité d’agent en première personne” (Depraz 2009, 43).

Por otro lado, las descripciones husserlianas en primera persona de la relación entre atención y placer conllevarán una racionalización del interés, por el que el lado intelectual consiste en actos de interés; y el emocional, en actos del sentimiento. Sin embargo, en el segundo apéndice de la *Concerning Passive and Active Synthesis*, Husserl reconoce el rol central del afecto en el acto de interés en tanto (i) altera o colorea el acto de interés desde el interior, (ii) uno y otro se transforman mutuamente y (iii) de tal modo que el placer no es un simple accesorio, “no más como sentimiento, sino como afecto motor de la relación con el objeto”¹⁹. Finalmente, en sus *Analyses Concerning Passive and Active Synthesis*, Husserl analizará el sentimiento sensible como el correlato pasivo del interés, que imprime una coloración afectiva a la *hyle* y sus prominencias. Y aunque no se hable explícitamente de placer, sí se explotará el rol de una voluptuosidad pasiva (*fundierte Wohlust*) fundada en la unidad de lo destacado (Husserl 2001, 138).

El rol del placer y la afección, como vemos, amplía el panorama de toda vivencia intencional, en tanto remite a un acto procesual de sentimientos sensibles indiferenciados, en donde no hay un ego intencional activo, sino motivaciones entrelazadas pasivamente. Dicha pasividad no es una mera indeterminación, sino el índice de una estructura de constitución activa, intencional, y su respectiva y permanente remisión a un flujo perenne de agrado y afección. Desde la perspectiva ética, la racionalidad de toda aspiración envuelve una estructura emotiva en donde aparece progresivamente una captación de valor.

Los sentimientos sensibles configuran un trasfondo estable que en la conciencia desarrollada está referido a la corporalidad orgánica y está en permanente excitación y excitabilidad. Todo sentimiento suscitado por nuevos datos de sensación encuentra su resonancia e influye sobre la totalidad del medio afectivo que se fusiona en la unidad de un temple de ánimo. Lo mismo vale para cualquier apercepción de valor, comoquiera que sea despertada en el sujeto consciente, para cualquier unidad de la conciencia valoradora que en cuanto unidad de un sentimiento organizado de mayor nivel tiene una resonancia en el estado de ánimo. De este sentimiento de valor irradian líneas y superficies sensibles de

19 “non plus comme sentiment, mais comme affect moteur de la relation à l’objet” (Depraz, 2009, 13).

sentimiento, el corazón late más fuerte ante la vista de un bello cuadro, un sentimiento de feliz escalofrío se difunde por el cuerpo, etc (2020, 112).

El placer es el reino de la subjetividad, pero de una subjetividad que aún está por constituirse. Una teoría ética, en virtud de estas consideraciones, se vuelve capaz de abarcar tanto las voliciones y acciones como las disposiciones morales de fondo de índole personal en tanto “direcciones habituales de la voluntad” (2020, 42). Pero, afirma Husserl, esto es extensible a su vez a los apetitos, deseos y sus fines, y otros sentimientos y afectos. Los actos de la voluntad conforman el carácter y obran retroactivamente sobre él. Así, no hay ética sin “propiedades habituales de la personalidad” (2020, 43). Y todas las propiedades personales son propiedades de valor que admiten grados, flujos distintos e indistintos de “la atracción de la afección”.

§2. LA DEFENSA DEL PLACER PARA LA ACTIVIDAD COGNITIVA EN ARISTÓTELES

La tradición filosófica antigua también se preguntó por las formas de la vida consciente y la naturaleza del ser que se vive en sus vivencias, y descubrió en la vida ética la expresión más transparente del significado de poseer consciencia, pues la acción, aun siendo contingente y dependiente de las circunstancias, revela un agente que desea, siente y delibera, lo que Aristóteles llamó en la *Ética nicomáquea* un alma anhelante (ὄρεκτικόν). Esta tendencia permanente a la acción debe distinguirse de la tendencia fundada en las producciones o capacidades para obrar, correspondientes a la esfera de la τέχνη. Para distinguirla, Aristóteles usó el término ἕξις, por el cual atribuimos a un hombre sabiduría o bravura: “For to be learned, or to be brave, implies that certain natural capacities (δύναμις) have become established conditions (ἕξις) — a second nature, or habit, of the soul” (Joachim 1951, 85).

La virtud es precisamente un estado o una ἕξις del alma, adquisición por la que además se decide la realización de un poder a través de una decisión deliberada (προαίρεσις) (Aristóteles 2021, 1106b36-1107a2). La felicidad,

sin embargo, consiste en la realización o manifestación de dicha disposición o habitualidad, pues la felicidad es ante todo actividad (ἐνέργεια). Y esta asegura, además, una ejecución o un llevar a cabo bajo la forma de un completar (ἀποτελεῖν ὑπάρχουσιν), ya que “esta actuará necesariamente y actuará bien” (Aristóteles 2021, 1099a). Alguien con una disposición virtuosa pero dormida, es decir, que no elige actuar, no podría ser feliz. Y tampoco podríamos llamarlo virtuoso. La habitualidad depende o se alimenta de la activa realización de una acción razonada, y esto a lo largo de una vida entera. La vida de los que actúan, específicamente, de los que actúan rectamente (οἱ πράττοντες ὀρθῶς) es agradable por sí misma (καθ’ αὐτὸν ἡδύς). Y el placer es algo propio del alma (τὸ μὲν γὰρ ἡδῆσθαι τῶν ψυχικῶν). Desde aquí, pensamos, se abre paso el aspecto o rasgo subjetivo de la vida feliz, pues allí donde hay actividad, rectitud y belleza en el obrar hay una subjetividad que se reconoce en sus vivencias.

Pero, además, el placer se reconoce a la luz de aquello que es por naturaleza o conforme a naturaleza (φύσει). Cuando no son por naturaleza o no se reconocen según su naturaleza, los placeres son objeto de disputa, y esto sucede en la mayoría. Los que aman las cosas bellas aman las cosas agradables por naturaleza, es decir, aman conforme a la naturaleza de las cosas y deja de haber disputa, se entiende, entre aquello que se ama y el placer sentido (ἐστὶν ἡδέα τὰ φύσει ἡδέα) (Aristóteles 2021, 1099a10). En esta vida, donde coinciden actividad, ἡδονή y φύσις, el placer no es una mera añadidura o un apéndice, algo que pende: ὥσπερ περιήπτου τινός (2021, 1099a15).

Los libros VII y especialmente el X de la *Ética nicomáquea* examinan el rol de una conciencia sumergida en —y emergente a partir de— su actividad (ἐνέργεια) para la evaluación ética de las actividades humanas y del placer como presunta aspiración universal e instintiva.

La defensa aristotélica del placer busca, si no criticar directamente el planteamiento platónico del placer como ὕλη “indeterminada por naturaleza, tanto en cantidad como en intensidad” (Platón 2021, 27e10), ir más allá de

dicho examen y reformular su naturaleza²⁰, pues para Aristóteles, si bien el placer parece admitir grados indefinidamente más intensos o menos intensos del sentimiento, dicha elasticidad no es incompatible con una cierta simetría o proporción en ella: “¿qué impide que el placer sea como la salud, que, siendo determinada, admite, sin embargo, el más y el menos?” (Aristóteles 2021, 1173a27).

La conclusión de su defensa será que el placer es algo perfecto o completo (τέλειον τι). La estrategia argumentativa tiene muchas aristas, pero para efectos de nuestro trabajo comparativo solo nos importa destacar: (i) la clasificación de los placeres entre los que llamaremos necesarios y cognitivos, (ii) la concepción del placer como forma de una consciencia atenta que se origina en actividades propiamente cognitivas o que las presuponen, (iii) la diferencia entre movimiento (κίνησις) y actividad (ἐνέργεια), y (iv) la dimensión instintiva y atencional condensadas en él. Así, la defensa aristotélica del placer se vuelve indelible de un examen del surgimiento y el desarrollo de una vida consciente, pues solo en la orientación de un sujeto hacia el despliegue de una actividad que elige porque la prefiere encuentra el filósofo griego el sentido de una vida feliz.

En el libro VII, que puede verse como un tratado sobre la incontinencia (ἀκρασία), Aristóteles hace una distinción entre los placeres producidos por cosas que son necesarias y los que son producidos por las que queremos por sí mismas. Entre las primeras pone a los placeres relacionados con la alimentación, la sexualidad y “otras necesidades corporales”; en el segundo, a los de la victoria, el honor, la riqueza y “los bienes y placeres de esta clase” (Aristóteles 2021, 1147b25-30). Y afirma que ambos son susceptibles de exceso. Los placeres del primer grupo, además, son propios de los procesos

20 El desarrollo platónico más exhaustivo de la esfera instintiva y del sentimiento del placer se encuentra en *Filebo*. Basta señalar en este trabajo que, para el griego, el placer carece de medida, a diferencia de la salud, por ejemplo, pues los grados mayores o menores de placer en nada afectan su carácter (Platón 2010, 20b-31a; Aristóteles 2021, 1173a15-25). La salud, en cambio, supone un límite ideal que, aunque admita fluctuaciones de mayor o menor aproximación en las proporciones de los elementos o los ingredientes saludables en el cuerpo del paciente, estas siempre se dan dentro de los márgenes de una proporción que ha de ser preservada. Para Platón, el placer no cumple con el principio de la salud: “(...) that it can only be preserved if the tightening or relaxing does not exceed a definite limit” (Joachim 1951, 266) y es más bien un ingrediente material de la composición saludable y ética de un organismo.

“que nos restituyen a nuestro modo de ser natural”, es decir, los placeres propios de los procesos que restauran la salud o la condición normal de un organismo²¹. Así, sentir hambre es una forma de dolor que hace apetecer el alimento para satisfacer una necesidad sin la cual el organismo se debilita y enferma. Es por ello que estos placeres nacen “de la restante disposición y naturaleza que permanece normal” (Aristóteles 2021, 1152b35). No son, pues, actividades o placeres propios del organismo todo, “(...) not manifestations of its state (ἔξις), but manifestations of a healthy state in some element within the organism” (Joachim 1951, 236). Se trata de placeres accidentales, es decir, accidentalmente agradables.

El análisis del primer grupo de placeres hace que Aristóteles se pregunte más adelante no por las cosas que producen placer, sino por las actividades o facultades de un modo de ser que, al ejecutarse o manifestarse, se vuelven placenteras. Este movimiento argumentativo permite circunscribir la naturaleza del placer al agente que pone por obra su propia actividad o, más bien, a la actividad realizada en los agentes mismos. Para ello, se sirve de una distinción ya hecha en la *Metafísica* entre las actividades que se ejecutan según un fin fuera de las mismas y aquellas en que coinciden fin y actualización²²: “así, la visión en el que está viendo, la contemplación en el que está contemplando, y la vida en el alma —y por tanto, la felicidad, puesto que es cierta clase de vida—” (Aristóteles 1998, 1048b20-1050b). Hecha esta división, tenemos, como afirma Manuel Cruz, dos tipos de placeres: los restauradores y los que resultan del ejercicio de la actividad natural (2013, 64). Entre los últimos, Aristóteles refiere aquellos propios de la actividad o de los modos de ser, entre los cuales afirma como representativos a los

21 En *Retórica* I, XI, se define el placer en términos parecidos (como “un cierto proceso del alma y un retorno total y sensible a su forma natural de ser y que el pesar es lo contrario”), aunque parece no restringirse a una restauración del organismo, pues inmediatamente después, Aristóteles aclara que en los hábitos mismos se da una restitución de lo que les corresponde por naturaleza, “habida cuenta de que el hábito es afín a la naturaleza” (1998, 1370a1-a5).

22 El contexto en el que se introduce la siguiente definición es el estudio de la potencia y el acto, que eventualmente conlleva la defensa de un acto primero. Ningún estudio del placer aparece en este tratamiento: “Y puesto que en el caso de algunas potencias el resultado final es su propio ejercicio (así, el resultado final de la vista es la visión, y por la vista no se produce ninguna otra cosa aparte de aquélla), (...) no es menor cierto que el acto es fin” (Aristóteles 1998, 1050a20).

placeres de la actividad teórica y del aprender, pero más adelante también a las sensaciones, recuerdos y esperanzas.

Con todo, hay un sentimiento de agrado a la base, pues lo agradable por naturaleza acompaña la acción de una naturaleza propia, ya sea propia de una disposición natural o bien debida a una parte sana en los procesos de restablecimiento. Pero la naturaleza de la actividad finalmente determina la posibilidad real de la satisfacción del placer, pues “el placer auténtico no se da cuando se sacia una necesidad, sino más bien cuando la naturaleza se perfecciona en cada una de sus disposiciones propias” (Cruz 2013, 64)²³. Esta distinción entre necesidad y actividad no tiene por qué hacernos pensar necesariamente en una división tajante entre placeres del alma y del cuerpo y en una eventual denuncia de los placeres de este último. Tanto la percepción como las actividades cognitivas más elevadas se dan según el griego en un horizonte de inercia connatural a nuestros organismos: “En efecto, el ser vivo está siempre en estado de actividad, como atestiguan los fisiólogos, y así nos dicen que el ver, el oír, son dolorosos, pero estamos ya acostumbrados a ellos” (Aristóteles 2021, 1154b5-10)²⁴. Para quien no

23 Si no hay placer sin actividades ni tiene lugar sin el ejercicio de una facultad (Aristóteles, 2021, 1153a10), el placer no ha de definirse por el proceso sensible de restauración, aunque ciertamente puede acompañarlo, sino más bien por “una actividad de la disposición de acuerdo con su naturaleza” (ἐνέργειαν τῆς κατὰ φύσιν ἕξεως). El placer no se define por si es sensible o inteligible, es decir, creemos, no se define por si se da respecto a una restauración del cuerpo o si se da en función de objetos teóricos, sino por su darse “sin trabas” (ἀνεμπόδιστον). Así, que el placer no sea un proceso ni se defina por él implica que lo común del placer debe buscarse no en sus objetos como fines separados de tal proceso, sino en la actividad misma, “si en verdad cada modo de ser tiene actividades libres de trabas” (Aristóteles, 2021, 1153b10). Los bienes de la fortuna, los del cuerpo y los externos son necesarios para la felicidad, en la medida en que esta ha de definirse por lo que define al placer, es decir, por ser una actividad libre de impedimentos. Carecer de fortuna o de satisfacciones corporales implicaría estar impedido de alguna manera (Aristóteles, 2021, 1153b15-20). Interesantemente, J.O. Urmsón observa que, en virtud de la cuasi identificación del placer aristotélico con la actividad que lo acompaña, se trata más bien de “the effortless zest with which the activity is performed than a result or concomitant of it” (1968, 326). Creemos que este rasgo es esencial a su definición, en tanto el placer parece aproximarse mucho a la vida de la conciencia o del alma. Pero no por ello ha de eximirse completamente la esfera de cierto agrado sensible, aunque sí se excluya la actitud del ἀκρατής, quien, como bien señala J. O. Urmsón, sí está completa —y únicamente, añadiríamos— volcado a sus sentimientos como fines en sí mismos (1968, 328).

24 Más adelante, Aristóteles hablará de este trasfondo inercial respecto de todas las actividades, incluidas las más elevadas: “En efecto, *todas* las actividades humanas son incapaces de actuar constantemente y, en consecuencia, tampoco se produce placer, pues este sigue a la actividad” (2021, 1175a5-1175a10; el subrayado es nuestro).

conoce otros placeres (los propios de la actividad cognitiva o aquellos que los presuponen), dicha inercia se traduce en un dolor de vivir que debe ser remediado por placeres violentos.

Si dicho dolor relacionado al *factum* del organismo vivo es transversal a todas las actividades humanas, no por ello está presente en ellas de la misma manera. Aristóteles reconoce que a nivel de los placeres cognitivos o indesligables de estas actividades el dolor expresado en la fricción que supone una ejecución activa y consciente de una facultad no tiene la forma de una ausencia de satisfacción, "(...) pues el placer de aprender, y, con respecto a las sensaciones, los del olfato y muchos sonidos y vistas, y también recuerdos y esperanzas, no van precedidos de dolor" (Aristóteles 2021, 1173b20). A este nivel el dolor consiste en la presencia de obstáculos y el placer en la ausencia de ellos, es decir, en una actividad sin interrupciones:

(...) quizá es aún necesario, si en verdad cada modo de ser tiene actividades libres de trabas, que la felicidad, tanto si son libres las actividades de todos los modos de ser o (solo) las de alguno de ellos, sea lo más digno de ser elegido, y en eso consiste el placer (Aristóteles 2021, 1153b10-15).

La defensa aristotélica del placer, que, hemos visto, empieza por clasificar los placeres según la esfera de las actividades (el de las necesarias y el de las actuales propias del acto perceptivo-cognitivo) encontrará que "las actividades son obstaculizadas por los placeres de otras actividades" (Aristóteles 2021, 1175b1-5), no por el placer por mor de sí mismo. Así, entre dos actividades, ejercitarse en una depende de cómo "la más agradable expulse a la otra" (Aristóteles 2021, 1175b10), pero no en tanto un placer que deviene intenso compita por sobrepasar a otro placer con una intensidad posible a su vez de incrementarse, a modo de dos llamas iguales en una lucha indefinida. La clasificación de los placeres implica a la vez una jerarquía de las actividades, y para el griego, las cognitivas garantizan un foco atencional que, aunque limitado y no muchas veces preferido, ninguna otra acción, como la que puede pretender ser fumar, por ejemplo, alcanza.

La esencial e íntima relación que tiene el placer y la ἐνέργεια correspondiente hace que el placer, en vez de inhibir, tenga un rol propulsor y delimitador respecto de cada actividad: "Tampoco es una traba ni para el pensamiento

ni para modo de ser alguno el placer que deriva de ella, sino los que le son ajenos, pues los placeres de la actividad teórica y de aprender nos hacen teorizar y aprender más” (Aristóteles 2021, 1153a20). El placer intensifica y despliega la actividad de la cual proviene, y en dicho despliegue la actividad se delimita y determina, de modo que de manera natural excluye cualquier otra y el placer de cualquier otra.

Ahora bien, el placer no es causa de la actividad, lo cual supondría una precedencia ontológica y acaso cronológica en relación a la naturaleza de la manifestación de las potencias del alma, sino que cada actividad es fuente de un placer natural que le corresponde según su desarrollo propio. Si el placer fuera causa de la actividad, de alguna manera la actividad estaría subordinada al placer²⁵. Pero, por otro lado, el placer “perfecciona toda actividad” en tanto expresa y manifiesta su fuerza y a la vez señala el límite y culmen de su desarrollo: “Al principio, la mente es *atraída* y su actividad hacia ellas (las cosas que nos deleitan) es intensa, como en el caso de la visión cuando los hombres miran *atentamente* un objeto, pero, después, la actividad ya no es la misma, sino que pierde su *fuerza*, y de aquí que el placer se desvanezca” (Aristóteles 2021, 1175a5-10; el subrayado es nuestro).

¿Qué se desvanece exactamente?, ¿la atención o el sentimiento sensible que lo acompaña?, ¿pero qué clase de sentimiento acompaña la atención? Pensar que se trata de un sentimiento de agrado (a modo como una comida nutritiva y deliciosa satisface el hambre²⁶) iría en contra de la experiencia de mirar atentamente algo que nos repugna o hiere o que simplemente es confuso y difícil y exige una atención casi impersonal. El objeto, en tanto nos atrae, nos fuerza a mirarlo, pero el placer aristotélico no se identifica ni con el objeto que nos atrae ni con la sensación que lo aprehende, pues “el placer no perfecciona la actividad de la misma manera que lo hacen el objeto sensible y la sensación, aunque ambos son buenos” (Aristóteles

25 Esto significaría atribuir al placer aristotélico una generalidad *in abstracto*, es decir, un placer idéntico al margen de las actividades que acompaña. Pero como se verá a continuación, esto no es posible por dos motivos: (i) está en la naturaleza de las cosas el que el placer presuponga una actividad, y (ii) que la naturaleza de cada actividad sea distinta, por tanto, el placer es distinto según cada una.

26 El griego además usa el término *ἐπιθυμία* para rastrear los apetitos situados a este nivel de satisfacción de necesidades.

2021, 1174b20). El placer parece situarse y emerger desde la vértebra de la afección hasta el sostén de la consumación de la actividad. En ese sentido, parece encontrarse más próximo al interés cognitivo husserliano, pues actúa según un desarrollo teleológico de la experiencia del despliegue de una afección. Así, el placer finalmente manifestará al yo en el acto de percibir, pensar y contemplar: “Y si ambos, el que siente y lo que se siente, son de tal naturaleza habrá siempre placer, con tal de que estén presentes el elemento activo y el pasivo” (Aristóteles 2021, 1174b25-30). Esta plenitud perceptual nos lleva a reconocer en el placer aristotélico un elemento aperceptivo: la imposibilidad de renunciar a la propia conciencia respecto de la propia actividad en la que estamos inmersos. Afirma el filósofo en *De Sensu*: “es imposible no apercebirse que uno siente y que uno ve”²⁷. Y más adelante: “la conciencia de sentir implica aquella de vivir, es decir, de existir en tanto que ser viviente. Ahora bien, eso es presentado como una evidencia de que la conciencia de existir no nos puede hacer falta en ningún momento”²⁸.

Como bien afirma Cruz, el placer no es algo que se logre, sino una “vivencia subjetiva perfecta de la actividad cognoscitiva perfecta” (2013, 77). Y la consecuencia natural de dicha perfección es la atención, que expresa la dinámica mutua de absorción en el objeto y experiencia de sí en relación al acto de captarlo. El incremento preferencial es al mismo tiempo atencional: “(...) y, así, los que se ejercitan con placer en las cosas juzgan mejor y hablan con más exactitud de ellas” (Aristóteles 2021, 1175a30-35).

No es casual que Aristóteles halle el exceso del incontinente a nivel de los placeres que merecen reproche, al estar desligados de las actividades cuya *plenitud* parece consistir más bien en la atención —¿acaso podríamos decir que hay un exceso o una incontinencia de la atención?—. Es por ello que rechazará, como afirma Joachim, una comprensión abstracta del placer, es decir, independiente de las condiciones del alma en las que aparece: “El placer del libertinaje no es placer más libertinaje, y el placer de pensar placer

27 “il est impossible de ne pas s’apercevoir (*λανθάνειν*) que l’on sent et que l’on voit” (437a28-29, citado en Stevens, 2009, 40).

28 “la conscience de sentir entraîne celle de vivre, c’est-à-dire d’exister en tant qu’être vivant. Or, il est présenté comme une évidence que la conscience d’exister ne peut nous faire défaut à aucun moment” (448a4-30; citado en Stevens, 2009, 41).

más pensamiento: el placer en cada caso es un tonalidad del sentimiento del estado total”²⁹. El verdadero placer mana de una experiencia a la vez auténtica de quien vive y se dispone éticamente, pero esto equivale a un desarrollo atencional. Así, las diferencias de experimentar placer expresan maneras diferentes de desarrollo atencional-cognitivo. Y para Aristóteles, es posible juzgar éticamente desde dicho ámbito. De hecho, el exceso en la obtención de placeres necesarios e intermedios del incontinente (ἀκρατής) está acompañada de un aturdimiento frente al objeto que percibe y la regla universal que no recuerda.

Por otro lado, aun cuando Aristóteles parece restringir esta concepción del placer al acto cognitivo, consciente, afirma que el placer está ligado a la esfera instintiva en la que se mueven todos los seres (Aristóteles 2021, 1175a15-20). Y cada organismo, en tanto vive, no solo cumple una función propia, sino que desea sentir placer en ella: “El afán universal de placer se debe, pues, al deseo universal de vida, que es el instinto más fundamental de todas las criaturas”³⁰. Esto lleva a Aristóteles a concebir la vida finalmente como una especie de actividad.

§3. CONCLUSIONES

La racionalización del placer en ambos autores hace que este no sea un mero ingrediente añadido a la actividad, sino el núcleo efectuante de actos cognitivos. Pero en ningún caso el placer es causa, sino expresión de la vivencia y su despliegue tendentes hacia el conocimiento y la adecuación desde una subjetividad que es tema de una teoría de la razón cognitivo-práctica en Husserl. Creemos que, para este, el placer atencional, a modo de pieza de un despertar consciente, es entendido en relación con “un interés cognitivo” que explica el *avance* instintivo-afectivo hacia la percepción y la intencionalidad en general. Así, la inteligibilidad de la *hylè*

29 “The pleasure of debauchery is not pleasure plus debauchery, and the pleasure of thinking pleasure plus thought: the pleasure in each case is a feeling-tone of the whole state” (1951, 268).

30 “The universal striving for pleasure is thus due to the universal desire for life, which is the most fundamental instinct of all creatures” (Joachim 1951, 268).

remite a una esfera pasiva, inconsciente, como potencialidad de la razón y la historia de la conciencia.

En Aristóteles, el placer como *hylè* instintiva *aparece* en ámbitos cognitivos superiores como una cualidad de la razón, es decir, como el eje subjetivo-instintivo de toda actividad racional ejecutada. La inteligibilidad del placer depende de la actualización de facultades y disposiciones del alma ya dadas y adquiridas. Así, la inteligibilidad del placer remite al acto inmediato de ver, percibir, recordar, conocer, contemplar. Pero en tanto aparece, no depende de la voluntad ni del entendimiento. Sobreviene.

En ambos autores, el placer o interés cognitivo no señalan un mero padecimiento (*pathos*) sino la historia (Husserl) y el τέλος (Aristóteles) de la conciencia.

Recibido: 18/03/2023
Aceptado: 31/05/2023

Bibliografía

- Aristóteles, 1998. *Metafísica*. Traducción de Tomás Calvo Martínez. Madrid: Gredos.
- 2014. *Retórica*. Traducción de Alberto Bernabé. Madrid: Alianza.
- 2020. *Acerca del alma*. Traducción de Tomás Calvo Martínez. Barcelona: Gredos.
- 2021. *Ética nicomáquea. Ética a Eudemo*. Traducción de Julio Pallí. Barcelona: Gredos.
- Bernet, Rudolf y otros, 1993. *Introduction to Husserlian Phenomenology*. Evanston: Northwestern University Press.
- Cruz, Manuel, 1993. *Hedoné. Aristóteles y el placer*. Navarra: Universidad de Navarra.
- Husserl, Edmund, 1967. *Investigaciones lógicas*. Tomo II. Traducción de Manuel G. Morente y Gaos, J. Madrid: Revista de Occidente.
- 1979. *Meditaciones Cartesianas*. Traducción de Mario A. Presas. Madrid: Ediciones Paulinas.
- 2001. *Analyses Concerning Passive and Active Synthesis: Lectures on Transcendental Logic*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.

- 2009. *Phénoménologie de l'attention*. Introducción y traducción de Natalie Depraz. Paris: Librairie Philosophique J.Vrin.
- 2013. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro Primero. Introducción general a la fenomenología pura*. Traducción de Antonio Zirión. México DF: Fondo de Cultura Económica.
- 2020. *Introducción a la ética*. Traducción de Mariana Chu, Mariano Creso y Luis R. Rabanaque. Madrid: Trotta.

Joachim, H. H., 1951. *The Nicomachean Ethics*. Oxford: Clarendon Press.

Platón, 2010. *Filebo*. Traducción de Marcelo Boeri. Buenos Aires: Losada.

Rizo-Patrón, Rosemary, 1991. "Entre la inmanencia y 'la cosa misma': en torno a la quinta investigación lógica de Husserl (continuación)". *Areté*, 3, (1), 63-145.

- 2012. *Husserl en diálogo: Lecturas y debates*. Lima/Bogotá: Pontificia Universidad Católica del Perú/Editorial Siglo del Hombre.

Stevens, Annick, 2009. "L'apparition de la conscience dans le *De Anima* et d'autres œuvres d'Aristote". En: *Ancient perspectives on Aristotle's De Anima*, eds. Gerd Van Riel y Pierre Destrée. Leuven: Leuven University Press, 35-49.

Urmson, J. O., 1968. "Aristotle on Pleasure". En: *Aristotle. A collection of critical essays*, eds. J. M. E. Moravcsik, Londres: MacMillan, 323-334.

Walton, Roberto, 2019. "Horizontality and Legitimation in Perception, Affectivity, and Volition". En: *Perception, Affectivity, and Volition in Husserl's Phenomenology*. Cham: Springer, 3-20.