

METAFÍSICA Y PERSONA

Filosofía, conocimiento y vida

Año 6—Número 11

Enero-Junio 2014



Contenido

Artículos

<i>La relación personal humana con Dios según Nédoncelle</i> Juan Fernando Sellés	11
<i>La persona y el saber metafísico</i> Juan A. García González	35
<i>Tres notas aclaratorias al concepto de placer en Tomás de Aquino</i> Jorge Medina Delgadillo	47
<i>La persona como fundamento de los Derechos Humanos</i> Roberto Casales García	59
<i>El dinero en su más propia esencia</i> Tomás Melendo Granados	73
<i>Relativismo cognitivo y axiológico</i> Alberto Pithod	107

Tres notas aclaratorias al concepto de placer en Tomás de Aquino

Three Explanatory Notes to the Concept of Pleasure in Thomas Aquinas

JORGE MEDINA DELGADILLO
Catedrático de Filosofía (Ética)
de la UPAEP, Puebla México
jorge.medina@upaep.mx

RESUMEN

El objeto de estas páginas es reflexionar brevemente sobre tres puntos relativos a la doctrina del placer en Tomás de Aquino, a saber, si el placer es acaso la pasión más importante del ser humano; qué características peculiares tiene y le distinguen del resto de pasiones; y cuál es su rol fundamental para la moral, en general, y para la doctrina de la felicidad, en particular. La hipótesis que intentaremos probar en este artículo es que, si no se comprende correctamente (o si se omite) la doctrina del placer como elemento indispensable para tipificar la moralidad de los actos humanos, se corre el riesgo de no comprender ni el planteamiento moral tomista ni incluso el de una filosofía cristiana.

Palabras clave: placer, pasión, felicidad, moralidad, ética

ABSTRACT

The objective of these pages is to briefly think over three aspects relative to Thomas Aquinas' doctrine of pleasure namely, if pleasure is perhaps the most important passion of the human being; which particular characteristics does it have to distinguish it from other passions; and which is its fundamental role to moral in general, and happiness' doctrine, in particular. The hypothesis we will try to prove in this essay is that if we do not understood correctly (or if we overlook) the doctrine of pleasure as an indispensable element to typify morality of human acts, we risk not comprehending neither the moral Thomism approach nor even that of a Christian philosophy.

Keywords: pleasure, passion, happiness, morality, ethics

Introducción

Estadísticamente, el término “placer” aparece en las obras completas del Aquinate mil cuatrocientas dieciocho veces, y el 82% se concentran en tres obras (Suma Teológica, Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo y Comentario a la Ética Nicomáquea). El término “delectatio” (placer, delectación o deleite) es susceptible de ser analizado desde una óptica estática, es decir, tan sólo como una de las once célebres pasiones que trata Tomás en el apartado de la Suma Teológica que va de la q. 22 a 48 de la I-II; o podría también ser tratado desde una óptica dinámica, es decir, en su rol crucial para la moralidad de los actos y el sentido de una vida verdaderamente plena.

El objeto de estas páginas es reflexionar brevemente sobre tres puntos relativos a la doctrina del placer en Tomás de Aquino, a saber, si es acaso la pasión más importante del ser humano; qué características peculiares tiene y lo distinguen del resto de pasiones; y cuál es su rol fundamental para la moral en general, y la doctrina de la felicidad, en particular. La hipótesis que intentaremos probar durante este artículo es que, si no se comprende correctamente (o si se omite) la doctrina del placer como elemento indispensable para tipificar la moralidad de los actos humanos, se corre el riesgo de no comprender ni el planteamiento moral tomista ni incluso el de una filosofía cristiana.

1. El placer es la pasión más importante

Pues bien, para Santo Tomás, el deleite es una de las once pasiones. Digamos que su rol es crucial por tres argumentos. Primero, porque, como dice Tomás,¹ el movimiento apetitivo se desarrolla en círculo, es decir, el objeto apetecible mueve al apetito introduciéndose en cierto modo en su intención y luego el apetito tiende realmente a dicho objeto, terminando el movimiento donde comenzó. La “primera inmutación” dice Santo Tomás, del apetito por el objeto es el amor. La segunda inmutación o movimiento en el agente es ya un ponerse en marcha, una búsqueda o más precisamente un “deseo”. Por último, la tercera pasión (cíclica a la primera), es el placer o gozo que estriba con la quietud que sobreviene al sujeto al encontrar y estar en presencia/posesión del objeto amado.

Esta tríada pasional (amor-deseo-placer) que tiene por objeto lo amado, es decir, un bien (real o aparente) para el sujeto, tiene su contraparte en otra tríada que tiene por objeto lo odiado, es decir, un mal (real o aparente) para el mismo sujeto: odio-huida-dolor. Recordemos también que para Tomás el mal, y las pasiones asociadas a

¹ Cf. *S. Th.*, I-II, q. 26, a. 2, co.

él, son en cierta manera secundarios, ya que buscar el bien es causa de rechazar su opuesto. Estas son las seis pasiones fundamentales, es decir, las pasiones del apetito concupiscible o apetito que tiende al bien o mal absolutamente considerados.² De estas seis pasiones, demos dos argumentos para probar que el placer es la pasión fundamental.

Hay que recordar justo el doble criterio que nos da Santo Tomás:

1. Según el orden de la ejecución: “Ahora bien, la aptitud³ o proporción del apetito al bien es el amor, que no es otra cosa que la complacencia en el bien, mientras el movimiento hacia el bien es el deseo o concupiscencia, y el descanso en el bien es el gozo o delectación. Y, por tanto, según este orden, el amor precede al deseo y éste a la delectación”; o según el orden de la intención, en donde resulta que “es a la inversa, pues la delectación intentada produce el deseo y el amor. La delectación, efectivamente, es la fruición del bien, la cual en cierto modo es fin, como lo es también el mismo bien”.⁴ Recordemos, sin embargo, que el mismo Tomás dice, al establecer la prioridad de la causa final sobre las causas material, formal y eficiente, que “la primera de todas las causas es la final. La razón de esto es que la materia no alcanza la forma sin la moción de la causa agente, pues nada puede pasar por sí mismo de la potencia al acto. Pero la causa agente sólo actúa en vista del fin. Si un agente no estuviera determinado a lograr algo concreto, no haría una cosa en vez de otra, porque, para que produzca un efecto determinado, tiene que estar determinado a algo cierto, lo cual tiene razón de fin”.⁵

Por tanto, así como en la metafísica la *causa causarum* es la final sobre las restantes causas, y en la física es el reposo el fin del movimiento, así también lo es el placer sobre el deseo y sobre el amor mismo, como se puede observar en el siguiente esquema. Recordemos al respecto y para aclarar la prioridad del reposo sobre el movimiento, a colación del placer, las célebres palabras de Aristóteles en el VII de la *Ética*: “Dios goza eternamente de un único y simple deleite, pues no sólo existe el acto del movimiento, sino también el de la inmovilidad, y más está el placer en la quietud que en el movimiento”.⁶

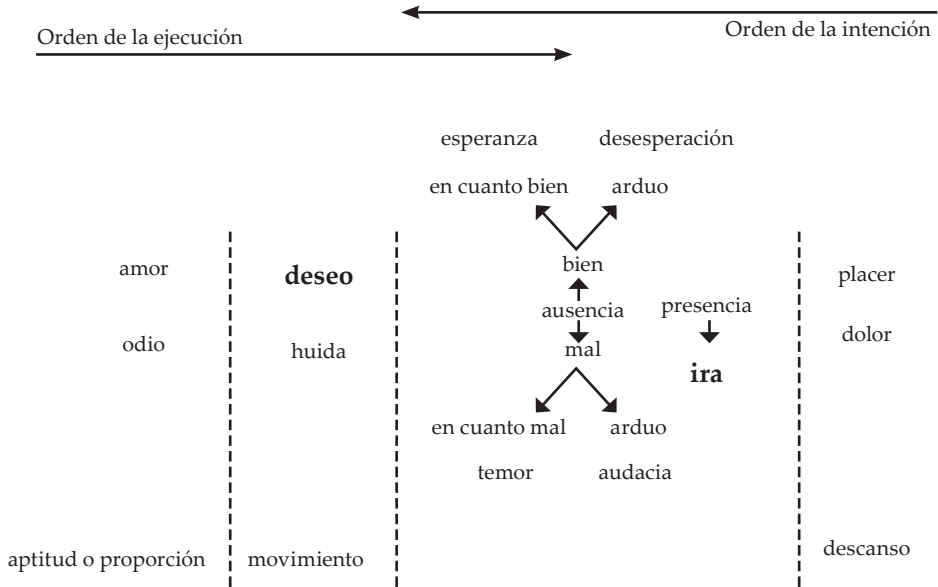
² Cf. *S. Th.*, I-II, q. 23, a. 4, co.

³ Cf. *S. Th.*, I-II, q. 25, a. 2 ad 2: “La unión de lo amado con el amante es de dos clases. Una real, que consiste en estar unido a la cosa misma. Y tal unión corresponde al gozo o delectación, que sigue al deseo. Otra es la unión afectiva, que consiste en una aptitud o proporción, es decir, en cuanto que por el hecho mismo de que una cosa tiene aptitud e inclinación hacia otra, ya participa en algo de ella. Y en este sentido el amor importa unión. Esta unión precede, ciertamente, al movimiento del deseo.”

⁴ *S. Th.*, I-II, q. 25, a. 2, co.

⁵ *S. Th.*, I-II, q. 1, a. 2, co.

⁶ 1154b 24-27: διὸ ὁ θεὸς ἀεὶ μίαν καὶ ἀπλήν χαίρει ἡδονήν: οὐ γὰρ μόνον κινήσεώς ἐστὶν ἐνέργεια ἀλλὰ καὶ ἀκινήσιας, καὶ ἡδονὴ μᾶλλον ἐν ἡρεμίᾳ ἐστὶν ἢ ἐν κινήσει.



2. La prioridad metafísica y objetual del bien sobre el mal, que haría de las dos pasiones de reposo o encuentro con el objeto amado (placer) u odiado (dolor), el que el placer siempre fuera superior.

Respecto a las otras cinco pasiones (esperanza, desesperación, temor, audacia, ira), llamadas pasiones del irascible, recordemos dos puntos interesantes: 1) Para Tomás, “El bien en cuanto deleitable mueve al concupiscible. Pero si el bien implica alguna dificultad para conseguirlo, por eso mismo tiene algo que repugna al concupiscible. De ahí la necesidad de otra potencia que tienda hacia ese bien. La misma razón hay respecto del mal. Y esa potencia es el irascible”.⁷ 2) Esto coloca a las pasiones del irascible, más que en otro segmento, justo como intermedias entre las que implican movimiento y las que implican quietud hacia el bien o hacia el mal, y así, las pasiones del irascible “no sólo tienen su principio en las pasiones del concupiscible, sino también su término”.⁸ En otras palabras, toda pasión del irascible volverá a terminar en una de estas dos pasiones: el dolor o el placer.

⁷ S. Th., I-II, q. 23, a. 1, ad 3.

⁸ Cf. S. Th., I-II, q. 25, a. 1, co.

2. Características propias y peculiares del placer entendido como pasión

Ahora bien, establecido que el placer es la pasión fundamental, por los criterios de bondad, intención y reposo, entremos un poco más en él y veamos algunas de sus características.

1. Las cosas tienden a sus perfecciones propias, pero en los animales, aunque el moverse hacia la perfección no ocurra todo a la vez, sino que sea todo un proceso que dura,⁹ el conseguir la perfección natural sí es todo a la vez. Cuando el animal está establecido en lo que le conviene naturalmente, éste sí lo siente (a diferencia de otro tipo de seres), y esta sensación produce una pasión¹⁰ del apetito, llamada “deleite”.¹¹

2. El placer proviene, pues, de la unión con lo conveniente, y del hecho de que, además, dicha unión es sentida o conocida. De ahí que para que exista el placer se requieren tres cosas: el bien, aquello unido al bien y la unión misma.

3. El gozo es un tipo o especie de placer. En efecto, nos deleitamos no sólo en la consecución de aquello que deseamos naturalmente,¹² sino también en lo que deseamos según la razón (a este deleite se le llama gozo), por lo que los animales sólo tienen placeres y no gozos. Ojo: todo lo que deseamos según la naturaleza, podemos desearlo también con delectación racional (no a la inversa), de ahí que de todo lo que haya delectación, puede haber además gozo.¹³ ¿Quiere decir que es más perfecto el gozo que involucra el placer sensible que el gozo que no lo involucre? Una pista de

⁹ Sobre la simultaneidad, véase *S. Th.*, I-II, q. 31, a. 5, co: “Y es más perfecta, porque a la unión de lo sensible con el sentido se añade el movimiento, que es acto imperfecto. Por eso las delectaciones sensibles no se dan plenamente de una vez, sino que en ellas hay algo que transcurre y algo que se espera ha de consumarse, como aparece claro en la delectación de los manjares y en los placeres venéreos. Pero las cosas inteligibles excluyen el movimiento; por eso tales delectaciones son plenas y simultáneas. Es también más firme, porque las cosas deleitables corpóreas son corruptibles y desaparecen pronto, mientras que los bienes espirituales son incorruptibles.”

¹⁰ Para Tomás, el movimiento mismo es deleitable, como consta en *S. Th.*, I-II, q. 32, a. 2, co: “Para la delectación se requieren tres cosas, a saber: dos cuya unión es deleitable, y una tercera que es el conocimiento de esta unión. Y con respecto a las tres, el movimiento se hace deleitable, como dice el Filósofo en *VII Ethic.* y en *I Rhetoric.*”

¹¹ *S. Th.*, I-II, q. 31, a. 1, co.

¹² La oposición natural-razón es aclarada aún más en: *S. Th.*, I-II, q. 31, a. 7, co: “Se denomina natural lo que es conforme a la naturaleza, como afirma *II Physic.* Mas la naturaleza en el hombre puede tomarse de dos maneras. Una, en cuanto que el entendimiento o razón constituye principalmente la naturaleza del hombre, pues por ella es constituido el hombre en su especie. Y en este sentido pueden llamarse delectaciones naturales de los hombres las que se encuentran en lo que conviene al hombre según la razón, como es natural al hombre deleitarse en la contemplación de la verdad y en los actos de las virtudes. De otra manera puede tomarse la naturaleza en el hombre en cuanto se contrapone a la razón, es decir, lo que es común al hombre y a otros seres, principalmente lo que no obedece a la razón. Y en este sentido, las cosas que pertenecen a la conservación del cuerpo, bien en cuanto individuo, como la comida, la bebida, el lecho y cosas similares, o bien en cuanto a la especie, como el uso de las cosas venéreas, se dicen deleitables al hombre naturalmente.”

¹³ Cf. *S. Th.*, I-II, q. 31, a. 3, co.

solución podría estar en este fragmento de la Suma: “así como es mejor que el hombre no sólo quiera el bien, sino que también lo realice por un acto exterior, de igual modo pertenece a la perfección del bien moral que el hombre se mueva al bien no sólo según la voluntad, sino también según el apetito sensitivo, conforme a aquello del Sal 83,3: Mi corazón y mi carne se regocijaron en el Dios vivo, de manera que entendamos por corazón el apetito intelectual, y por carne, el apetito sensitivo”.¹⁴

4. A la aprehensión de la razón que busca la verdad sigue cierto placer, aunque no sensitivo, de ahí que no implique mutación corpórea. Santo Tomás cita a Agustín al razonar: “¿Qué es el deseo y la alegría, sino la voluntad encaminada a estar de acuerdo con lo que queremos?”¹⁵

5. Más allá de la división que distingue el placer natural y el placer según la razón, existe una tercera categoría: el “placer no natural”. La lógica de géneros y especies, que establece que x es bueno o placentero para y , puede quedar corrompida cuando tratamos de individuos concretos,¹⁶ en los cuales puede haber corrupciones¹⁷ de principios naturales o racionales que hagan que éste o muy pocos (*ut in paucioribus*) encuentre placer en lo que no sucede en la mayoría de los casos (*ut in pluribus*).¹⁸ Recordemos que en el inicio de su comentario a la *Ética Nicomaquea*, Tomás de Aquino aclara que el alcance de las proposiciones de la ciencia moral es así: en la mayoría de los casos, y no de modo universal, como sucede en las matemáticas.

¹⁴ S. Th., I-II, q. 24, a. 3, co.

¹⁵ *De Civitate Dei*, XIV, 6.

¹⁶ Cf. *Sent. Ethic.*, lib. 7, lect. 13, n. 13: *Primo quidem, quia non est eadem natura et habitus optimus omnium neque secundum veritatem neque secundum apparentiam, alia est enim optima dispositio hominis, alia equi. Item alia iuvenis, alia senis. Et quia unicuique est delectabile id quod est sibi conveniens, inde est, quod non omnes appetunt eandem delectationem, quamvis omnes appetant delectationem. Quia scilicet delectatio est optimum omnibus, sed non eadem; sicut nec eadem dispositio naturae est omnibus optima.*

¹⁷ Aristóteles señala en EN 1176a 20-24: τὰ δὲ τούτω δυσχερῆ εἰ τῷ φαίνεται ἡδέα, οὐδὲν θαυμαστόν: πολλὰ γὰρ φθορὰ καὶ λῦμαι ἀνθρώπων γίνονται: ἡδέα δ' οὐκ ἔστιν, ἀλλὰ τούτοις καὶ οὕτω διακειμένοις. τὰς μὲν οὖν ὁμολογουμένως αἰσχροῦς δηλον ὡς οὐ φατέον ἡδονὰς εἶναι, πλὴν τοῖς διεφθαρμένοις / “Y nada de extrañío tiene que para este hombre [el virtuoso] sean molestas cosas que a algún otro parecen agradables, porque muchas son las corrupciones y estragos de los hombres; de modo que aquellas cosas, lejos de ser realmente agradables, no lo son sino para tales hombres por estar de esta manera dispuestos. Es claro, en consecuencia, que los placeres recordadamente vergonzosos no debemos declararlos placeres, a no ser para los corrompidos.”

¹⁸ Cf. S. Th., I-II, q. 31, a. 7, co: “Mas entre estas dos clases de delectaciones sucede que algunas son no naturales, absolutamente hablando, pero connaturales bajo cierto aspecto. Porque acontece corromperse en algún individuo alguno de los principios naturales de la especie, y así, lo que es contra la naturaleza de la especie llega a ser natural accidentalmente a tal individuo, como es natural al agua que ha sido calentada el que caliente. Así, pues, sucede que lo que es contra la naturaleza del hombre, ya en cuanto a la razón, ya en cuanto a la conservación del cuerpo, se hace connatural a un determinado hombre a causa de alguna corrupción natural existente en él. Esta corrupción puede ser, o por parte del cuerpo, bien por enfermedad, como a los que tienen fiebre las cosas dulces les parecen amargas, y a la inversa; o bien a causa de la mala complejión, como algunos se deleitan comiendo tierra o carbón o algunas cosas similares; o también por parte del alma, como algunos, por costumbre, se deleitan en comer hombres o en el coito con bestias o con varones o en otras cosas similares, que no son conformes a la naturaleza humana”.

6. Independientemente de la cualidad moral del agente, nadie puede perdurar en un mismo y único tipo de placer, debido a la complejión de nuestra naturaleza. En palabras de Aristóteles: “El que ninguna cosa sea siempre placentera, proviene de que nuestra naturaleza no es simple,¹⁹ sino que hay en ella un segundo elemento por el que somos corruptibles, de suerte que cuando alguno de estos elementos actúa solo, esto es antinatural para la otra naturaleza; y cuando hay equilibrio en la acción de ambos, lo que se hace no parece ni penoso ni agradable. Si la naturaleza de algún ser fuese simple, la misma acción le sería siempre la más placentera”.²⁰ Pensemos en algo para comprender esta característica: ¿deleita el comer? A quien tiene hambre, sí; a quien ya se sació, incluso le puede provocar dolor.

7. Los placeres naturales dependen siempre de la justa medida, es decir, cuando la presencia continuada del objeto que producía placer comienza a sobrepasar la medida del tiempo, o cuando la cantidad del objeto sobrepasa la medida de la cantidad, lo placentero es justo la remoción de la unión, y no la unión misma. Santo Tomás abre la posibilidad de que lo espiritual que provoca gozo sea de tal índole que pueda prolongarse, en ausencia de no tener exceso y ser de naturaleza inmutable: en otras palabras, en el campo especulativo esto lo cumple con creces la contemplación, y en el práctico, la virtud.²¹

8. Las delectaciones producen sed de sí mismas. Las corporales, hasta que se consuman, pues como el placer se da hasta que se posee el todo, cada parte del todo llama al sujeto a esperar las subsiguientes y así tenerlo todo. Y de este modo casi todas las delectaciones corporales producen sed de sí mismas hasta que se consuman, porque tales delectaciones siguen a un movimiento, como aparece claro en la delectación de los manjares. Por parte del poseedor, como cuando uno no posee al instante perfectamente una cosa que existe perfecta en sí, sino que la adquiere poco a poco²², ya que, como afirma San Agustín: “No quieres que las sílabas se paren, sino

¹⁹ Cf. *Sent. Ethic.*, lib. 7 l. 14 n. 19: Deinde cum dicit: non semper autem etc., assignat rationem duorum quae accidunt circa delectationes humanas. Quorum unum est quod nihil idem est semper delectabile homini. Et huius rationem dicit esse, quia natura nostra non est simplex, sed est ex multis composita et ex uno in aliud transmutabilis, in quantum subiacet corruptioni. Et ideo, si homo secundum aliquam sui dispositionem agat aliquam actionem sibi delectabilem, haec delectatio est praeternaturalis homini secundum alteram eius dispositionem. Sicut contemplari est naturale homini ratione intellectus, sed est praeternaturale homini ratione organorum imaginationis, quae laborant in contemplando. Et ideo contemplatio non est semper homini delectabilis. Et est simile de sumptione cibi quae est naturalis corpori indigenti, praeter naturam autem corpori iam repleto. Cum autem homo appropinquet ad contrariam dispositionem, tunc id quod prius erat delectabile secundum praecedentem dispositionem, neque adhuc videtur triste, quia nondum contraria dispositio totaliter advenit, neque videtur delectabile, quia iam fere alia dispositio recessit.

²⁰ EN 1154b 20-24: οὐκ αἰεὶ δ' οὐθὲν ἡδὺν τὸ αὐτὸ διὰ τὸ μὴ ἀπλήν ἡμῶν εἶναι τὴν φύσιν, ἀλλ' ἐνεῖναι τι καὶ ἕτερον, καθὼ φθαροί, ὥστε ἂν τι θάτερον πράττη, τοῦτο τῆ ἑτέρα φύσει παρὰ φύσιν, ὅταν δ' ἰσάξῃ, οὔτε λυπηρὸν δοκεῖ οὔθ' ἡδὺν τὸ πραττόμενον: ἐπεὶ εἰ τοῦ ἢ φύσις ἀπλή εἶν, αἰεὶ ἢ αὐτῆ προᾶξις ἡδίστη ἔσται.

²¹ Cf. *S. Th.*, I-II, q. 32, a. 2, co.

²² *S. Th.*, I-II, q. 33, a. 2, co. Santo Tomás cita Eclo 24, 29: “El que me bebe, aún tendrá sed”.

que vuelen, para que vengan las otras y así oigas el conjunto. Así acontece siempre con todas las cosas que componen un todo y cuyas partes todas que lo forman no existen al mismo tiempo, las cuales más deleitan todas juntas que no cada una de ellas, de ser posible sentir las todas. Pero una vez satisfechas, las delectaciones corporales, si continúan, suelen ser incluso dolorosas. En cambio, las delectaciones espirituales suelen producir más sed de sí mismas, y cuando se llega en ellas a la consumación, son más deleitables aún”²³.

9. Las delectaciones propias aumentan las operaciones, mientras las extrañas las impiden.²⁴ El placer aumenta la concentración, y ésta, la atención e intensidad; y estos, la cualidad de la obra. Por lo mismo, las delectaciones impropias son causa de distracción y frustración del acto. He aquí, por demás, una prueba clara de cómo hay que buscar los placeres propios del espíritu para hacer continua en el deleite dicha operación, y evitar por otra parte, los placeres distractivos.

10. El placer perfecciona la operación. Esta propiedad la tomamos de una clara definición que da Tomás al comentar el X de la Ética, cuando afirma: “el placer es la perfección de la operación”.²⁵ En otras palabras, el placer es el fin (*no finis cuius, sino finis quo*,²⁶ es decir, un fin superviniente, no fin final) del acto, o mejor dicho, es la perfección sobrevenida al acto que lo consuma. Con razón mencionaba Aristóteles que el placer no sólo perfecciona los actos, sino también la vida toda, la vida que cada cual desea, pues al conseguir y establecerse en esa tipología vital sobreviene el deleite.²⁷

²³ *Confesiones*, IV, 11, 17.

²⁴ *S. Th.*, I-II, q. 33, a. 3, co.

²⁵ *Sent. Ethic.*, lib. 10 l. 6 n. 5: “Et inter huiusmodi operationes sensus et intellectus illa est delectabilissima quae est perfectissima. Perfectissima autem operatio est quae est sensus vel intellectus bene dispositi in comparatione ad optimum eorum quae subiacent sensui vel intellectui. Si igitur operatio perfecta est delectabilis, perfectissima autem delectabilissima, consequens est quod operatio in quantum sit perfecta, sit delectabilis. Delectatio ergo est operationis perfectio.” También existe esta otra definición en el mismo Comentario de Tomás *Sent. Ethic.*, lib. 7, lect. 12, n. 11: “ut sit haec diffinitio delectationis: delectatio est operatio non impedita habitus qui est secundum naturam, id est qui naturae habentis congruit.”

²⁶ *S. Th.* I-II, q. 33, a. 4, co. “La delectación perfecciona la operación de dos modos. Uno, a manera de fin, no precisamente en cuanto se dice fin aquello por lo cual una cosa es, sino en cuanto puede llamarse fin a todo bien que sobreviene a una cosa para completarla. Y en este sentido dice el Filósofo en *X Ethic.* que la delectación perfecciona la operación como un fin que sobreviene, es decir, en cuanto a este bien que es la operación sobreviene otro bien que es la delectación, la cual importa el reposo del apetito en el bien presupuesto. El segundo modo es por parte de la causa agente.”

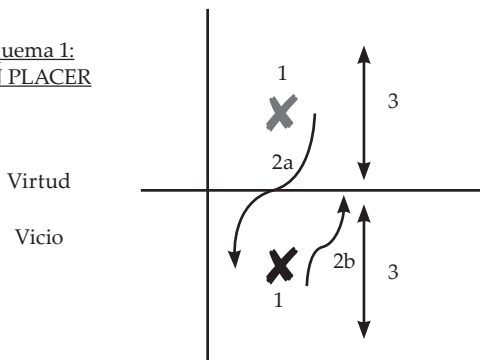
²⁷ Cf. EN, 1175a 12-17: ἡ δὲ ζωὴ ἐνέργεια τίς ἐστὶ, καὶ ἕκαστος περὶ ταῦτα καὶ τοῦτοις ἐνεργεῖ ἃ καὶ μάλιστα ἀγαπᾷ, οἷον ὁ μὲν μουσικὸς τῆ ἀκοῆ περὶ τὰ μέλη, ὁ δὲ φιλομαθὴς τῆ διανοίας περὶ τὰ θεωρήματα, οὕτω δὲ καὶ τῶν λοιπῶν ἕκαστος: ἡ δὲ ἡδονὴ τελειοῦ τὰς ἐνεργείας, καὶ τὸ ζῆν δὴ, οὐδὲ γίνονται. εὐλόγως οὖν καὶ τῆς ἡδονῆς ἐφέβηται: τελειοῦ γὰρ ἐκάστου τὸ ζῆν, αἰρετόν ἐνόν. / “La vida es una actividad, y cada cual actúa sobre las cosas y con las facultades que más ama, como el músico con el oído sobre las melodías, y el amigo de aprender actúa con el pensamiento en cuestiones especulativas, y así cada uno en lo demás. Pero como el placer perfecciona los actos, y por tanto la vida, de todos deseada, con razón tienden todos al placer, puesto que para cada cual perfecciona su vida, cosa apetecible.”

3. Placer, virtud y felicidad

Dentro de las aporías planteadas en el libro VII de la *Ética*, Aristóteles concentra su atención en una muy especial: el problema del incontinente. Esta célebre aporía, intuida magníficamente por Sócrates, problematizada por Platón y aclarada notablemente por Aristóteles se enuncia en los siguientes términos: ¿por qué alguien que sabe qué debe hacer, sin embargo, no lo hace?, o bien, ¿por qué alguien que sabe cuán malo es el mal, de todos modos lo hace? La Revelación acogió también estos problemas tan humanos y les dio una proyección insospechada para la filosofía, y que abren a bocajarro el tema tanto del misterio de la iniquidad, como el del misterio del bien.

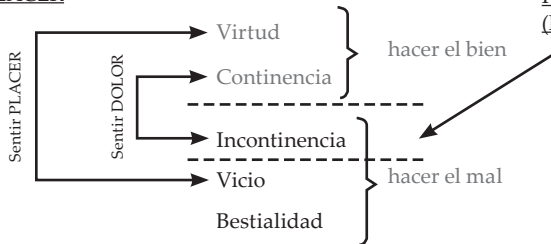
Si nos quedáramos con una lectura fácil de la *ética*, dividiríamos simplemente los actos en buenos y malos, y ya. La *ética* minimalista consiste en esto, en reducir la riqueza de lo humano, la enorme complejidad de lo humano, al blanco y negro. Sin embargo, Aristóteles, y su célebre discípulo, Tomás de Aquino, buscan ser fieles a una realidad que no es tan simplona, sino que es más problemática de lo que parece. ¿Cómo problematizan la acción moral? Justamente, introduciendo el concepto de placer (placer/dolor). Estudiemos el esquema.

Esquema 1:
SIN PLACER



- 1) Por objeto el acto es bueno o malo;
- 2) a. la intención mala toma mala a la acción que por objeto es buena, b. pero no toma buena a la que de suyo es mala.
- 3) Las circunstancias agravan o atenúan la moralidad del acto.

Esquema 2:
CON PLACER



Esquema 3:
CORRUPCIÓN DEL
PRINCIPIO SUPERIOR
(RAZÓN)

Siguiendo a Aristóteles, Tomás afirma que la verdadera virtud no sólo implicaría el hábito de hacer el bien (fácticamente), sino que involucraría una resonancia afectiva (una pasión) llamada placer: ser bueno, plenamente bueno, es decir, virtuoso, equivale a hacer el bien y además deleitarse en ello. Si se hace el bien, pero aún se siente algún tipo de pesar o dolor, alguna molestia que sin embargo se remonta y supera... entonces no se es aún virtuoso; se es, formalmente, “contínente”. En otras palabras: no basta “hacer” el bien para ser bueno, además hay que “sentirse” bien al hacer el bien, para ser realmente bueno.

Ocurre otro tanto en la sección del mal moral. No basta, para ser vicioso, el hacer el mal, además se debe sentir placer al hacer el mal. Si no ocurre esto, sino que uno se siente mal al hacer el mal, es decir, sentimos dolor moral en sus distintas manifestaciones (remordimiento, arrepentimiento), entonces no se es precisamente vicioso, sino que se es “incontínente”. Y la razón de dicho nombre es que el que se entristece por cometer el mal, es porque sabe al menos dos cosas: 1) qué es el mal; y 2) que pudo haberlo evitado, de ahí su dolor. En efecto, la ignorancia total del primer requisito disculpa al que peca, y el remordimiento denota que se fue libre a la hora de cometer el acto, pues sometido a la obligación, necesidad o violencia,²⁸ no se tiene ese mismo sentimiento.

Notemos, de entrada, una gran semejanza entre el virtuoso y el vicioso: ambos se complacen en su acto. Esta es quizá la prueba más grande, si prestamos atención, para demostrar que el placer no es la felicidad, pues se seguiría que el máximamente placentero sería siempre feliz, es decir, ambos, vicioso y virtuoso serían felices, lo cual contraviene el hecho de que la felicidad implica la vida en consonancia con la virtud. De cualquier manera, algo de interesante tiene esta característica, pues aunque no toda vida placentera sea virtuosa y feliz, sí toda vida feliz implica tanto el ejercicio del bien como la confirmación respectiva del placer (gozo).²⁹

²⁸ Cf. *Sent. Ethic.*, lib. 3, lect. 2, n. 11: “Omnes qui operantur ex violentia et involuntarii operantur cum tristitia. Unde et in *V Metaphysicae* dicitur quod necessitas est contristans, quia contrariatur voluntati. Sed illi qui operantur propter aliquod bonum seu propter aliquod delectabile adipiscendum, operantur cum delectatione. Non ergo operantur per violentiam et nolentes.”

²⁹ Cf. *In Physic.*, lib. 71. 6 n. 4: “Secundo ibi: et totam moralem etc., probat idem sic. Omnis virtus moralis consistit in aliqua delectatione et tristitia: non enim est iustus, qui non gaudet iustis operationibus et tristatur de contrariis, et simile est in aliis virtutibus moralibus. Et hoc ideo, quia omnis appetitivae virtutis, in qua est virtus moralis, operatio terminatur ad delectationem et tristitiam; cum delectatio consequatur ex adeptione eius in quod appetitus fertur, tristitia vero ex superventione eius quod appetitus refugit. Unde concupiscens vel sperans delectatur, quando consequitur quod concupiscit vel sperat; et similiter iratus quando punit; timens vero et odiens tristatur, quando supervenit malum quod refugit. Omnis autem tristitia et delectatio vel est secundum actum de re praesenti, vel per memoriam de re praeterita, vel per spem de futuro. Si ergo sit delectatio secundum actum, huius delectationis causa est sensus: non enim conveniens coniunctum delectationem faceret, si non sentiretur. Similiter autem si sit delectatio per memoriam vel per spem, hoc a sensu procedit, dum vel reminiscimur quales voluptates passi sumus secundum sensum in praeterito, vel dum speramus quales patiemur in futuro. Ex quo patet quod delectatio et tristitia secundum partem sensitivam est, in qua alteratio accidit, ut supra dictum est. Si

Una segunda semejanza: tanto el continente como el incontinente —que usualmente somos la mayoría estadística de los humanos—, viven con dolor.³⁰ Ya por hacer (con fuerza de voluntad) el bien que todavía no gusta, o por evitar el mal que tanto gusta aún, en el caso del continente, o bien, por hacer el mal y sentirse contristado, como en el caso del incontinente.

Veamos ahora con más detalle el caso del virtuoso. Efectivamente, toda virtud tiene que ver con placer y dolor,³¹ no sólo porque somos seres corpóreo-espirituales, sino porque en aprender a amar lo amable y a odiar lo odiable estribe la ética, como apuntaba Platón, o más precisamente las palabras de Santo Tomas: “porque la intención de cualquier virtud moral es que alguien se deleite y se entristezca debidamente”. ¿No acaso habíamos dicho que el placer sobrevenía como perfección del acto³² conveniente a la naturaleza? Pues bien, debe existir un gozo especial en el virtuoso, pues es y hace lo propio de la vida humana, lleva al colmo las potencias propiamente humanas. La vida del virtuoso nos puede ser desconocida, y por eso tal vez poco llamativa, pero si atendemos a los criterios de placer y dolor, podremos imaginar cuán bueno es el bien, y cuán malo es el mal, y que el virtuoso tendría el “termómetro” de placer y dolor en tal objetividad y precisión que sí podría dar cuenta de lo anterior. Ya Aristóteles comentaba: “No se puede gozar el placer del justo sin ser justo, ni el del músico sin ser músico, y así en los demás placeres”.³³

ergo virtus moralis et malitia opposita in delectatione et tristitia est; secundum delectationem autem et tristitiam alterari contingit: sequitur quod acceptio et remotio virtutis et malitiae sit consequenter ad aliquam alterationem. Sed notandum, quod signanter dixit totam virtutem moralem in delectationibus et tristitiis esse, ad differentiam intellectualis virtutis, quae etiam suam delectationem habet: sed illa delectatio non est secundum sensum; unde nec contrarium habet, nec secundum eam alterari contingit, nisi metaphoricè.”

³⁰ Cf. *Sent. Ethic.*, lib. 7.1. 7 n. 10: “...continentia dicitur ex eo quod est superare. Illud enim quod continemus, in nostra potestate habemus. Et hoc necessarium est: quia delectationes sunt refrenandae vel cohibendae, contra tristitias autem est standum.”

³¹ Cf. *Sent. Ethic.*, lib. 2.1. 3 n. 3: Quod quidem non est sic intelligendum quasi omnis virtus moralis sit circa voluptates et tristitias, sicut circa propriam materiam. Materia enim uniuscuiusque virtutis moralis est id circa quod modum rationis imponit. Sicut iustitia circa operationes quae sunt ad alterum, fortitudo circa timores et audacias, temperantia circa quasdam delectationes et tristitias; sed sicut dicitur in septimo huius, delectatio est principalis finis omnium virtutum moralium. Hoc enim requiritur in omni virtute morali, ut aliquis delectetur et tristetur in quibus oportet. Et secundum hoc, hic dicitur quod moralis virtus est circa voluptates et tristitias, quia intentio cuiuslibet virtutis moralis est ad hoc quod aliquis recte se habeat in delectando et tristando.

³² Cf. *Sent. Ethic.*, lib. 7.1. 12 n. 11: ut sit haec diffinitio delectationis: delectatio est operatio non impedita habitus qui est secundum naturam, idest qui naturae habentis congruit. Impedimentum autem operationis difficultatem causat in operando, quae delectationem excludit. Ideo autem quibusdam visum est quod delectatio esset generatio quaedam, quoniam delectatio est circa id quod est principaliter bonum, idest circa operationem quam existimant esse idem generationi, cum tamen non sit idem, sed aliquid posterius. Nam generatio est via in naturam, operatio autem est usus naturalis formae aut habitus.

³³ EN 1173b29-31: καὶ οὐκ ἔστιν ἡσθηναί τὴν τοῦ δικαίου μὴ ὄντα δίκαιον οὐδὲ τὴν τοῦ μουσικοῦ μὴ ὄντα μουσικόν, ὁμοίως δὲ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων.

El virtuoso no tiene como fin el máximo de placer... y, sin embargo, es quien siente el máximo de placer al tender a su perfección. Él es feliz, pues consigue estar con el bien sumo, y al tenerlo, surge una perfección concomitante: el gozo, el placer. No en balde la tradición de la Iglesia llama a los santos beatos, es decir, felices. La unión máxima con el bien supremo constituiría el acto más perfecto posible y, por ende, traería como consecuencia el placer máximamente posible.³⁴ Para Santo Tomás, pues, el Bien Sumo es Dios, y es Dios el Fin en sentido estricto, es decir, el *finis cuius*, mientras que la subjetividad alcanzaría uniéndose a Dios, un fin concomitante, o *finis quo*, llamado deleite, gozo o dicha.³⁵

Tal vez sea, pues, la ética una educación en el placer, un aprender a gozarnos de lo conveniente. Y digo gozarnos con la entera convicción de que, en el progreso que va del incontinente al continente y al virtuoso, el hombre aprende a dejar de tener por deleitable lo que tenía³⁶ y a deleitarse en lo que antes le dolía.

³⁴ Cf. *Super Sent.*, lib. 1, dist. 1, q. 1, a. 1, co. "Sic dicitur 1 Joan. 4, 16: qui manet in caritate, in Deo manet et Deus in eo. Ad unionem autem maxime convenientis sequitur delectatio summa; et in hoc perficitur nostra felicitas, quam fructio nominat ex parte sui complementi, magis quam ex parte principii, cum in se includat quamdam delectationem. Et ideo dicimus quod est actus voluntatis, et secundum habitum caritatis, quamvis secundum ordinem ad potentias et habitus praecedentes".

³⁵ Cf. *S. Th.* I-II, q.4, a.1, co: "[...] la delectación es causada por el hecho de que el apetito descansa en el bien conseguido. Por eso, no puede haber bienaventuranza sin delectación concomitante, pues la bienaventuranza no es otra cosa que la consecución del bien sumo."

³⁶ Cf. *Sent. Ethic.*, lib. 10 l. 4 n. 2: Primo quidem, ut aliquis dicat, quod huiusmodi turpia non sunt simpliciter delectabilia. Non enim sequitur, si aliqua sunt delectabilia male dispositis, quod propter hoc sint delectabilia simpliciter; nisi quod sunt delectabilia his, id est male dispositis, sicut etiam neque sunt simpliciter sana illa quae sunt sana infirmis neque etiam sunt simpliciter dulcia vel amara, quae videntur huiusmodi habentibus gustum infectum; neque etiam sunt simpliciter alba, quae videntur talia his qui patiuntur obtalmiam. Et haec quidem solutio procedit secundum quod delectabile dicitur simpliciter homini id quod est ei delectabile secundum rationem. Quod non contingit de huiusmodi turpibus, quamvis sint delectabilia secundum sensum.