

SOBRE EL ARGUMENTO DEL *ÉRGON* O SOBRE POR QUÉ LA NATURALEZA NO ES UN FACTOR DETERMINANTE DEL *ÉTHOS*

MARÍA EMILIA AVENA

Universidad de Buenos Aires

(Argentina)

RESUMEN

El presente trabajo tiene como objeto reevaluar el rol que desempeña el argumento del *érgon* en la *EN*, el cual ha sido largamente utilizado como elemento favorable a una lectura determinista de la virtud en Aristóteles. En esta lectura decir que toda naturaleza tiene una función que le es propia equivale a decir que por naturaleza aquello está llamado a cumplir necesariamente con esa función. La naturaleza entonces es entendida a la vez como condición necesaria y suficiente para llevar a cabo una función específica. En lo que sigue procuraremos mostrar que esta lectura es errónea, ya que la disposición natural, si bien es condición necesaria no es a la vez condición suficiente para llevar a cabo una función. Para ello partiremos de una elucidación de dos sentidos de naturaleza en *Física II* y reconstruiremos el argumento del *érgon* a la luz de estos nuevos elementos.

ABSTRACT

This paper aims to reassess the role played by the *érgon* argument in *NE*, which has long been considered as a favorable element for a deterministic

reading of virtue in Aristotle. In this reading saying that all nature has a function proper to it is to say that by nature that is necessarily called to fulfill that role. Nature then is understood both as necessary and sufficient cause to perform a specific function. In what follows we will attempt to show that this reading is wrong, since the natural arrangement, although is a necessary condition, is not sufficient to carry out a function. For that we will depart from an elucidation of two different meanings of nature in *Physics* II and rebuild the *érgon* argument in light of these new elements.

PALABRAS CLAVE:

Aristóteles-Érgon-Ética-Física-Naturaleza-Virtud.

KEYWORDS:

Aristotle-Ergon-Ethics-Physics-Nature-Virtue.

Introducción

El argumento del *érgon* es un tópico recurrente cada vez que hablamos de Aristóteles y, en particular, cada vez que hablamos de su ética o de su metafísica. El carácter teleológico de su filosofía nos encierra a menudo en la perplejidad de no poder entender de qué manera algo que es fin puede a su vez estar “al comienzo”. En *Física* II 2 nos dice que “la naturaleza es fin (τέλος) y aquello para lo cual (οὐ ἕνεκα)”. A menudo estas expresiones suelen entenderse como equivalentes, sin embargo encierran una distinción. El fin tiene dos sentidos: un sentido objetivo y uno subjetivo.¹ La *phýsis* es fin en ambos sentidos: objetivamente es aquello a lo cual las cosas tienden por su propia constitución, subjetivamente es aquello para lo cual la sustancia en

¹ DA 415 b 2

cuestión tiene esa constitución y no otra, es decir, aquello que naturalmente le es dado en vistas a alcanzar su propia perfección. Ambos sentidos comparten una peculiaridad: son condición necesaria pero no suficiente. A menudo algunos comentaristas del estagirita hacen caso omiso de esta divergencia y al leer el argumento de *EN 1097b 25* y ss le asignan a la naturaleza un rol de condición necesaria y suficiente. En virtud de esta asignación, a mi entender errónea, deducen una lectura determinista de la ética aristotélica. En lo que sigue procuraré argumentar a favor del no determinismo ético de Aristóteles mediante un análisis minucioso del ya mentado argumento del *érgon*.

1. Del *érgon* como argumento

El argumento tal como es presentado en *EN 1097b 25* y ss puede reconstruirse de esta manera:

1) Todas las cosas tiene una función que le es propia (tanto los entes naturales, como los artificiales, como los hombres que ejecutan diversas artes)

2) Si todo tiene una función que le es propia, también la tiene el hombre

3) La función propia del hombre es una actividad (*ἐνέργεια*) del alma según la razón (*κατὰ λόγον*) o no sin razón (*ἢ μὴ ἄνευ λόγου*)

4) La función propia de algo es aquello en virtud de lo cual aquello puede alcanzar su perfección.

5) La función del hombre es una cierta vida (*ζωήν τινα*), y ésta es una actividad (*ἐνέργειαν*) del alma y acciones conforme a la razón (*πράξεις μετὰ λόγου*), y la del hombre bueno (*σπουδαίου*) estas mismas cosas bien y bellamente (*εὖ καὶ καλῶς*), y cada uno alcanza su fin bien, conforme con su propia virtud.

/) Por lo tanto el bien para el hombre es una actividad (*ἐνέργεια*) del alma que llega a ser/se desarrolla (*γίνεται*) conforme con la virtud, y si son más <de

una>, de acuerdo con la más virtuosa (κατὰ τὴν ἀρίστην) y más completa/ más final (καὶ τελειοτάτην).

La estructura argumental procede primero por analogía entre los seres naturales y los productos y productores de las artes. **Por naturaleza**, se nos sugiere, todo lo que es tiene una función propia en virtud de la cual es lo que es y no otra cosa, es decir, el *érgon* del hombre es aquello por lo cual es un hombre y no un animal. Esto es enunciado sin más explicación que el trasfondo físico y metafísico de la filosofía del estagirita que está supuesto. En un tercer momento se añade un dato adicional: la función permite alcanzar la perfección. Es decir, el *érgon* es *télos* y el *télos* tiene dos sentidos: como fin y como perfección, por lo tanto, el *érgon* es aquello conforme con lo cual el hombre puede alcanzar la virtud. Y ésta, se nos dice a continuación, sólo puede lograrse realizando bien la función que nos es propia, pero no una vez, sino a lo largo de toda una vida.

Si recorremos nuevamente el movimiento argumental, vemos cómo el mismo se desplaza desde la naturaleza hasta la virtud (respecto de la cual se insiste en señalar en numerosas oportunidades, especialmente en *EN* II y III, que no es natural), de lo involuntario (como es tener una función propia) a lo voluntario (que es ejercerla a lo largo de una vida). Tenemos una capacidad racional innata que es preciso desarrollar de acuerdo con la virtud, que es un fin que depende de la razón y no puede darse sin ella. Y entre las virtudes que deben guiar nuestras acciones existe una jerarquía que nos lleva a ordenar nuestra voluntad en vistas a la virtud más completa, a la mejor y la única capaz de permitirnos alcanzar la felicidad.

2. El vocabulario del *érgon*

El vocabulario que emplea Aristóteles es muy preciso y permite dilucidar algunos aspectos cruciales. En primer lugar, el *érgon* es una *enéргеia*, una

actividad. Que sea una *enérgeia* implica que no se trata de algo que del hombre deba llegar a ser, sino algo que ya está siendo, y que es por sí mismo, sin necesidad de que otro ser actualice su potencia. Además involucra la idea de que sin importar lo que hagamos o a dónde nos lleve la costumbre, nunca vamos a dejar de ser racionales porque “nada que exista por naturaleza se modifica por costumbre”.²

En segundo lugar cabe mencionar que traducimos *λόγος* por razón conforme con la tradición, pero esto no implica que entendamos razón en sentido fuerte, como lo hacemos hoy día, sino que conviene entenderlo en un sentido más laxo, como capacidad discursiva, como pensamiento discursivo, etc.

En tercer lugar se nos dice que la función del hombre es “una cierta vida”. Esto implica que no es el único modo de vida posible, y que la actividad humana no se circunscribe a la función que le es propia. Además de una vida *katá lógon*, también tenemos una vida sensitiva y una vida apetitiva que si bien no son específicamente humanas, sin ellas no podríamos existir.

En cuarto lugar, el hombre alcanza el bien, se vuelve *spoudáios*, llevando a cabo la función que le es propia pero no de cualquier manera, sino en conformidad con la virtud (todas o la mejor).³ Y, lo que es más interesante, Aristóteles nos dice que esta *enérgeia* llega a ser (*γίγνεται*) de acuerdo con la virtud.

En sexto y último lugar encontramos la ambigüedad del término *teleiôtatēn*, que significa tanto “lo más final” en el sentido de lo absolutamente último, como “lo más completo” o en ocasiones también suele traducirse por “lo más perfecto”. En cualquiera de sus acepciones remite al fin último en vistas de lo cual toda nuestra acción debe ordenarse.

² EN II 1, 1103a 19-20

³ No voy a entrar en detalle aquí sobre la discusión entre inclusivismo y exclusivismo de las virtudes. Para este debate véase por parte del inclusivismo Ackrill, J. L. (1980: 15-33); y por parte del exclusivismo Kraut, R. (1979: 167-197).

3. La naturaleza como fin. Elucidaciones a partir de *Física II 1*

Como adelantamos en la introducción, la naturaleza es fin en dos sentidos: como *télos* y como “aquello para lo cual” o “en vistas de lo cual”.

En el primer sentido la naturaleza es el fin que antecede todos nuestros actos. Es la condición de posibilidad que permite que el hombre sea hombre y no otra cosa. En este primer sentido el *érgon* también es *télos*, puesto que es la función propia y distintiva de algo, aquello en virtud de lo cual ese ser se distingue de todos los demás. A esto llamo fin en tanto “condición natural”. Esta condición es, como señalamos, una *enérgεια* que sin embargo es preciso desarrollar (y aquí el término que se alude es *gígnetai*) desde las etapas más tempranas y a lo largo de toda nuestra vida; y aquí entra en juego el segundo sentido que hemos enunciado.

La naturaleza es fin también en tanto es “aquello para lo cual” un determinado ente existe. Este “para lo cual” debe entenderse a la luz del *érgon* en el sentido de aquella capacidad que le es propia y que sólo ese ente está llamado a realizar. El hombre posee el *lógos* en vistas de distinguir lo bueno y lo malo, lo justo y lo injusto, y poder así perfeccionarse y alcanzar la virtud. En suma, tenemos *lógos* para poder ser virtuosos, y perseguimos la virtud en miras de la felicidad, que es el fin de nuestras vidas, aquel bien supremo y autárquico que motiva todas nuestras acciones.

Como vemos, ambos sentidos son condición necesaria pero no suficiente, puesto que el primero necesita desarrollarse virtud, y el segundo necesita orientarse hacia la virtud más perfecta.

4. Dos sentidos para entender la naturaleza: el aspecto objetivo y subjetivo del *érgon*

Ya hemos visto que la naturaleza (la piedra angular del argumento de *érgon*) es fin, pero el fin, nos dice el estagirita en *DA*, tiene dos sentidos: un sentido objetivo y uno subjetivo. Si por naturaleza tenemos una función que nos es propia, la cual debemos ejercer en vistas a lo mejor, entonces dicha función es objetiva en tanto forma parte de nuestra constitución natural como seres humanos, y subjetiva en virtud de su orientación al fin último y perfecto, que sólo puede alcanzarse mediante acciones voluntarias que perfeccionan la naturaleza de quien las lleva a cabo.

El carácter objetivo del *érgon*, que permite aplicarlo a todos los hombres por igual, con independencia de sus particularidades, no es puesto en duda por nadie. Sin embargo cabría preguntarse por qué deberíamos admitir al mismo tiempo un carácter subjetivo, o en qué radica dicha subjetividad. Bien, en este punto el *érgon* es más claro que los demás argumentos. La naturaleza nos provee, como señala Lawrence,⁴ de una serie de patrones y disposiciones. Del mismo modo lo hace el hábito, y por eso es llamado “una segunda naturaleza”. En cuanto tales, estos patrones no nos determinan a actuar de una manera prevista. Si bien inclinan nuestras acciones en una dirección, no lo hacen de modo concluyente, porque no son más que capacidades. En *EN II 1, 1103a 26* nos dice que “de todas las cosas que obtenemos por naturaleza, primero adquirimos la potencia y luego exhibimos el acto”.⁵ Es decir, estamos naturalmente dispuestos a actuar de manera racional pero esto no significa que por naturaleza lo hagamos sin más esfuerzo y en todo momento, puesto que realizamos todo tipo de actividades, algunas de las cuales no involucran razón (v.g.: dormir), sin embargo eso no afecta en ningún sentido nuestra naturaleza racional. Para exhibir la actualidad de esa “potencia” necesitamos un movimiento subjetivo de la voluntad, querer actuar racionalmente, reflexionar

⁴ Lawrence (2009).

⁵ La traducción es nuestra.

sobre la acción antes de llevarla a cabo y llevarla a cabo porque así lo queremos. Aún más, debemos hacerlo en vistas a lo que racionalmente consideramos que es mejor porque “el *lógos* tiene por fin poner de manifiesto lo beneficioso y lo perjudicial”.⁶

Una vez más, somos “animales con *lógos*” porque el *lógos* es una condición propia de nuestra naturaleza, y porque nuestro *érgon* consiste en una actividad voluntaria que se ejerce con *lógos* o no sin *lógos*, y conforme a la mejor de las virtudes.

5. Del *érgon* como argumento en favor del libre albedrío

De lo expuesto recién podemos notar que una mera disposición no nos obliga a actuar de una manera determinada. Si esto fuera así, no habría voluntariedad ni involuntariedad en la ética de Aristóteles, ni virtud ni vicio, y por lo tanto, no habría ética. Además, como sostiene Gómez Lobo, la posesión de una capacidad o *téchne* no garantiza que ésta vaya a ser empleada en forma buena.⁷ Estamos dispuestos a actuar racionalmente pero también somos seres de impulsos, de apetitos, en suma, de irracionalidad. Y esa irracionalidad puede movernos a actuar en contra de la función que nos es propia. Y precisamente porque ese accionar no nos convierte sin más en bestias es que el mismo es merecedor de reproche por parte de la comunidad.

De la misma manera, el fin al que naturalmente tiende esta capacidad nuestra es a la perfección, a lo mejor, a la virtud. Sin embargo, aún ejerciéndola, podríamos no hacerlo conforme a la virtud; por esto el argumento aristotélico destaca que la capacidad racional debe desarrollarse conforme a la virtud. Actuar contra la virtud no transforma nuestro accionar en irracional, sino en malo. Y por ello también es digno de reproche.

⁶ *Pol* I 2, 1253a 14-15.

⁷ Véase Gómez Lobo (1991: 1-15).

Tanto elogio como el reproche están sujetos a la premisa que sostiene que nuestra condición natural nos permite actuar de mejor manera, y sin embargo, actuamos mejor o peor de lo que podríamos. Pero ¿cómo podríamos actuar mejor o peor que lo que nuestra naturaleza indica si ella fuera condición necesaria y suficiente de nuestro actuar? Sería imposible. La naturaleza es condición necesaria, pero no es condición suficiente en tanto requiere el auxilio de la voluntad y el deseo para desarrollarse.

Aún el “favorecido por los dioses”⁸ necesita de una recta educación para actuar bien. E incluso con el favor divino y la recta educación necesita actuar bien a lo largo de toda una vida para ser considerado un hombre virtuoso. Es decir, necesita poder ser virtuoso, querer serlo y ejercitarse constantemente en la virtud para conservar ese estado una vez alcanzado.

Conclusión

La naturaleza sólo nos provee de las herramientas necesarias para alcanzar la virtud. Nos dota de la condición de posibilidad (el *lógos*) y del fin (la perfección de esa capacidad), pero es nuestra tarea cotidiana desarrollar esas capacidades, hacerlo de manera recta, y una vez desarrolladas, perseverar en su ejercicio. Pensar que los dioses pueden hacer un hombre iluminado, que sólo actúe bien y que lo haga automáticamente, sin deliberar, es pensar que pueden hacer un hombre que no sea hombre. El *lógos* es ante todo razón, pero razón discursiva, discurso razonado. Y el fin que persigue a través de la deliberación es, antes que perfección, completitud. Completitud de esa naturaleza que nos es dada en esquema, aunque al modo de un acto, pero un acto que hay que desarrollar así como el niño debe desarrollar sus capacidades conforme va madurando hasta convertirse en adulto. Aún así ese proceso sólo puede llevarse a cabo

⁸ Véase EN X 9

voluntariamente, mediante acciones que forjen día tras día el carácter que queremos detentar.

El *érgon*, lejos de ser una excusa para fundamentar que el ser humano tiene una única función que está llamado a cumplir y que no puede ignorar, es una invitación a no ignorar esa función, a no darle la espalda a la posibilidad única que la naturaleza nos ofrece sólo a los hombres de entre todos los seres vivientes. Y es nuestra responsabilidad ejercer ese privilegio y hacerlo a conciencia, todas las veces que nos sea posible, y a lo largo de toda una vida.

BIBLIOGRAFÍA

Ediciones:

BYWATER, I. (1894, reimp. 1962), Aristotelis, *Ethica Nicomachea*, Oxford.

ROSS, D. W. (1936), Aristotelis, *Physica*, New York.

Traducciones:

BARNES, J. (1991), Aristotle, *Physics*, in *The complete Works of Aristotle*, Vol. 1, Princeton.

CALVO MARTÍNEZ, T. (1978), Aristóteles, *Acerca del alma*, Madrid.

PALLÍ BONET, J. (1998), Aristóteles, *Ética Nicomáquea y Ética Eudemia*, Madrid.

ROSS, W.D. revised by J. L. ACKRILL AND J. O. URMSON, (1998), Aristotle, *The Nicomachean Ethics*, Oxford.

SANTA CRUZ, M. I. y CRESPO, M. I. (2005), Aristóteles, *Política*, Buenos Aires.

SINNOT, E. (2007), Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, Buenos Aires.

Bibliografía de consulta:

ACKRILL, J. L., (1980) "Aristotle on eudaimonia" en RORTY, A.O. (comp.), *Essays on Aristotle's Ethics*, Los Angeles: 15-33.

- ACHTENBERG, D. (1991) "The role of the *Ergon* Argument in Aristotle's *Nicomachean Ethics*", en ANTON, J. & PREUS, A. (eds.), *Essays in ancient greek philosophy IV. Aristotle's ethics*, New York: 59-72.
- BARNEY, R. (2008), "Aristotle's argument for a human function", *OSAPh* 34: 293-322.
- GÓMEZ LOBO, A., (1991) "La fundamentación de la ética aristotélica", *Diánoia* 37: 1-15.
- KRAUT, R. (1979), "Two conceptions of happiness" en *Philosophical Review* 88: 167-197.
- LAWRENCE, G. (2001), "The function of the function argument", *AncPhil* 21: 445-475.
- (2009), "Human excellence in character and intellect", en ANAGNOSTOPOULOS, G. (ed.), *A companion to Aristotle*, Oxford: 419-441.