

LA NOCIÓN DE *PHÝSIS* Y *ÉRGON* EN EL *PROTRÉPTICO* DE ARISTÓTELES

THE NOTION OF *PHYSIS* AND *ERGON* IN THE *PROTREPTICUS* OF ARISTOTLE

CLAUDIA MARISA SEGGIARO*

Resumen: En el *Protréptico*, en el contexto de lo que parece ser una defensa de la filosofía, Aristóteles realiza un esbozo de lo que será su concepción antropológica. A los fines de desarrollar esta concepción, dos nociones parecen ser centrales en el discurso aristotélico: *phýsis* y *érgon*. Como consecuencia de esto, el objetivo del presente trabajo será indagar cómo se relaciona ambas nociones entre sí. La tesis que intentaremos poner a prueba es que para Aristóteles el cumplimiento de la naturaleza (*phýsis*) de una cosa se identifica con el ejercicio de su función (*érgon*) propia. Visto de este modo, las cosas alcanzan su plenitud cuando llevan a cabo su función de la mejor manera posible.

Palabras claves: Aristóteles, naturaleza, Función, filosofía.

Abstract: In the *Protrepticus*, in the context of what appears to be a defense of philosophy, Aristotle gives an outline of what will come to be his conception of human existence. For the purposes of developing this concept, two notions seem to be central to the Aristotelian discourse: *phýsis* and *érgon*. As a consequence, the objective of this article is to investigate how both notions relate to each other. The thesis we will try to test is that for Aristotle the fulfillment of the nature (*phýsis*) of a thing is identified with the exercise of its own function (*érgon*). Seen this way, things reach their fullness when they perform their function in the best possible way.

Keyword: Aristotle, Nature, Function, Philosophy.

El *Protréptico* era una obra exhortativa que los intérpretes han tendido a leer como una defensa a la filosofía, más aun, como una defensa a cierto ideario filosófico: el platónico. Quienes han leído la obra de este modo han solido interpretarla a la luz de la controversia entre las dos escuelas más importantes del momento: la Academia de Platón y la escuela de Isócrates. Pese a esto, al leer los fragmentos, no podemos dejar de notar que su redacción está atravesada también por ciertas concepciones que se pueden considerar aristotélicas. El análisis de dichos fragmentos nos lleva a pensar que una de

* Claudia Marisa Seggiaro é professora da Univ. Buenos Aires – Conice, Argentina. E-mail: claudiasegg@yahoo.com.ar

estas concepciones que es relevante para la defensa de la tesis allí sostenida, la filosofía como un modo de vida elegible por sí mismo, es la concepción de hombre. Ahora bien, dicha concepción está atravesada por dos nociones centrales del pensamiento del estagirita: las nociones de *phýsis* y de *érgon*. Desde la perspectiva de Aristóteles, si bien el hombre es un compuesto de alma y cuerpo,¹ su parte más excelsa, aquella que lo define como tal, es el alma, más aún, la parte racional del alma, identificada en algunos fragmentos, como por ejemplo los fragmentos 23 y 24, con el intelecto (*noûs*). Según el estagirita, el entendimiento constituye la facultad distintiva del hombre y el ejercicio de esta facultad su *érgon* propio, aquello en función de lo cual está llamado a existir.² Por este motivo, su ejercicio es el “motor” que impulsa su existencia y el único modo posible de obtener la verdadera felicidad. Esta concepción de hombre y la estrecha relación existente entre fin y *érgon* nos lleva a pensar en la íntima conexión existente entre las nociones de función y naturaleza en el pensamiento aristotélico, más puntualmente en el *Protréptico*. Como consecuencia de esto, en este trabajo intentaremos analizar las nociones de *phýsis* y de *érgon* en esta última obra. Nuestro objetivo es indagar cómo se relaciona la noción de *érgon* con el concepto de *phýsis* y, a través de éste, con la concepción de sabiduría y filosofía. A tales efectos, dividiremos nuestro trabajo en dos partes. En la primera, nos centraremos en la noción de *phýsis* con el objetivo de analizar la concepción teleológica de la naturaleza. En la segunda parte, nos ocuparemos de examinar la noción de *érgon*. La tesis que intentaremos poner a prueba es que para Aristóteles el cumplimiento de la naturaleza de una cosa se identifica con el ejercicio de su función propia. Visto de este modo, las cosas alcanzan su plenitud cuando llevan a cabo su función de la mejor manera posible.

¹ Fragmento 24. Para las citas y numeración de los fragmentos del *Protréptico* seguimos la edición de DÜRING, I. *Aristotle's Protrepticus. An Attempt at Reconstruction*. G, Göteborg: Almqvist & Wiksell, 1961 (Studia graeca et latina gothoburgensia, XII). No obstante, para la traducción de los fragmentos, hemos adoptado la traducción de VALLEJO CAMPOS, A. *Aristóteles, Fragmentos*. Introducción, traducción y notas de _____. Madrid: Gredos, 2005; aunque hemos consultado, también, las ediciones y traducciones de MEGINO RODRÍGUEZ, C. *Aristóteles, Protréptico*, introducción, traducción y notas de _____. Madrid: Abada, 2006, y BERTI, E. *Aristotele, Protreptico*. Introduzione, traduzione e commento di _____. Milano: UTET Università, 2008 (Milano, 2000); ZANATTA, M. *Aristotele, I Dialoghi*. Introduzione, traduzione e commento di _____. Milano: BUR, 2008 y la traducción de CASAGLIA, M. *Aristotele, Protreptico*, Introduzione, traduzione e commento di _____. Firenze: Editrice Clinamen, 2001.

² Fragmento 65.

LA NOCIÓN DE *PHÝSIS* EN EL *PROTRÉPTICO* DE ARISTÓTELES

El concepto de *phýsis* es una noción central en el pensamiento aristotélico. Por tal motivo, su tratamiento resulta de importancia a los fines de comprender algunas de sus concepciones. Dicha noción es tratada en algunas de sus obras esotéricas: es el tema central en la obra que toma su nombre, es decir, la *Física*; es un concepto, en cierto sentido, transversal de su *Ética*;³ es una de las nociones sistematizadas en el libro V de la *Metafísica*⁴ y está presente también en *Las partes de los Animales*.⁵ Si bien es una obra exotérica, el *Protréptico* puede incluirse dentro de esta lista de obras en la cual Aristóteles aborda su concepción de *phýsis*. Pese a que se trata de un texto que nos ha llegado de forma fragmentaria, el tratamiento de la noción de *phýsis* a lo largo de los fragmentos conservados nos lleva a pensar que Aristóteles no sólo habría realizado una exposición de su concepción de la naturaleza, sino que esta concepción era central para el objetivo de su libro: la defensa de la filosofía como un ideal de vida elegible por sí mismo.

Los fragmentos centrales para el análisis de la noción de *phýsis* en el *Protréptico* son la serie de fragmentos 11- 23. En el fragmento 16, tras efectuar la diferenciación entre lo que es por naturaleza, por arte o por azar,⁶ Aristóteles realiza la distinción entre *katà phýsin* y *phýsei*. En este fragmento del *Protréptico*, Aristóteles afirma: “Los animales pertenecen a las cosas generadas por naturaleza y de acuerdo con la naturaleza, o bien todos en absoluto o los mejores y más nobles. Nada importa si alguien piensa que la mayoría de éstos han sido engendrados en modo contrario a la naturaleza para <causar> alguna destrucción o daño”. Pero el hombre es el más noble

³ Es importante mencionar la polémica generada en torno a si Aristóteles funda o no su ética en su concepción de la naturaleza. Un artículo interesante para abordar esta problemática es el de GOMEZ LOBO, R. La fundamentación de la ética aristotélica. *Anuario Filosófico*, v. 70, p. 17-37, 1999. En este artículo Gomez Lobo sostiene que “la noción aristotélica de naturaleza humana no es descriptiva sino normativa. No nos dice cómo son los seres humanos, sino cómo deberían ser” (*op. cit.* p 19). Sin embargo, este autor problematiza la posibilidad de hacer de esta concepción de la naturaleza la fuente de una ética, más aun, pone en tela de juicio que ésta sea la intención de Aristóteles.

⁴ *Metafísica* V, 4, 1014b, 16-1015b, 2.

⁵ *Acerca de las partes de los animales*, I, 1, 639b11-21

⁶ Fragmentos 11 y 12.

de todos los animales de este mundo, de manera que evidentemente ha sido engendrado por naturaleza y en conformidad con la naturaleza.”⁷

La lectura de este fragmento nos remite a la descripción realizada por el estagirita en la *Física* de las cosas que son *phýsei*.⁸ Desde la perspectiva Aristotélica, algo es por naturaleza (*phýsei*) cuando tiene en sí el principio de movimiento y de reposo (*Física* II, 192b 13-14). Sin embargo, en el fragmento 11 del *Protréptico*, mediante el uso del circunstancial *katà phýsin* Aristóteles pareciera estar agregando un matiz a su definición de *phýsis* que complejiza su concepción de la naturaleza. Desde su perspectiva, ser *katà phýsin* significa existir según el plan trazado por la naturaleza, esto es, existir en función del fin determinado por la naturaleza intrínseca de la cosa.⁹ Basándose en el supuesto de que el arte imita a la naturaleza (fragmento 13, 23), Aristóteles sostiene que, así como lo que es producto del arte es creado con un objetivo determinado, lo que es generado por naturaleza debe existir conforme a un fin. La alternancia observada a lo largo del *Protréptico* entre *katà phýsin* y *béneka*, expresión utilizada por Aristóteles para aludir a la causa final, enfatiza el carácter teleológico de la concepción de la naturaleza defendida en el texto.

Teniendo esto como telón de fondo, el objetivo de este apartado será analizar la noción *phýsis* en el *Protréptico* de Aristóteles a la luz de la concepción presente en la *Física*, principalmente, en el libro II.¹⁰

En el fragmento 11 del *Protréptico*, Aristóteles afirma:

“De las cosas que se generan, unas se generan por obra de cierto pensamiento y arte, como una casa o una nave (pues la causa de ambas es cierto arte y pensamiento), pero otras no se generan por obra de ningún arte, sino por naturaleza; pues, la naturaleza es causa de animales y plantas, y todas las cosas de esta clase se generan de acuerdo con la naturaleza. No

⁷ Καὶ μὴν τὰ γε ζῶα τῶν φύσει <τε καὶ κατὰ φύσιν> γεγεννημένων ἐστὶν ἤτοι πάντα τὸ παράπαν ἢ τὰ βέλτιστα καὶ τιμώτατα διαφέρει γὰρ οὐδὲν εἴ τις αὐτῶν τὰ πολλὰ παρὰ φύσιν οἰεταὶ γεγενῆσθαι, διὰ τινὰ φθορὰν καὶ μοχθηρίαν. τιμώτατον δὲ γε τῶν ἐνταῦθα ζῶων ἀνθρώπος ἐστίν, ὥστε δῆλον ὅτι φύσει τε καὶ κατὰ φύσιν γέγονε.

⁸ II, 1, 192 b- 15 y 193a.

⁹ Según QUARANTOTTO, D. *Causa finale, sostanza, essenza in Aristotele. Saggio sulla struttura dei processi teleologici naturali e sulla funzione del telos*. Napoli: Bibliopolis, 2002. p. 47, “el objetivo principal es la definición de la teleología y la demostración del carácter finalista de los procesos naturales”.

¹⁰ Según Vallejo Campos (*op. cit.* p. 173), quien para analizar la noción de *phýsis* en el *Protréptico* también remite a la *Física*, afirma que “parece difícil establecer, dado el carácter abreviado que tiene esta exposición, decidir si el *Protréptico* es anterior o posterior a la *Física*”.

obstante, hay algunas cosas que se generan por azar. Efectivamente, de la mayoría de las cosas que no se generan ni por arte ni por naturaleza ni por necesidad, decimos que se generan por azar”.¹¹

Como ya lo anticipamos en la introducción, en este fragmento, Aristóteles realiza un esbozo de la distinción entre lo que es por arte, por naturaleza y por azar. Si bien, dados los límites del presente trabajo, no nos detendremos en esta distinción, es importante recalcar que desde la perspectiva aristotélica, en contraposición a lo que es por azar y, por ende, no pareciera producirse por un motivo determinado, lo que es por arte y por naturaleza posee una finalidad y principio de su generación.¹² Para Aristóteles, la diferencia entre estas dos últimas clases de cosas, las que son por arte y las que son por naturaleza, es que el fin y los principios de la generación de lo que es por arte son externos, mientras que los fines y los principios de la generación de lo que es por naturaleza son internos. Esto se debe a que, desde la perspectiva aristotélica, mientras de la cama no se genera una cama, de hombre se genera un hombre.¹³ En el caso de las cosas que son por naturaleza, que es sobre las que nos centraremos, lo que enlazaría ambos conceptos, esto es, los conceptos de fin y de principio, sería la noción de *phýsis*.¹⁴

En el diccionario editado por Liddel and Scott,¹⁵ hay un extenso artículo sobre la noción de *phýsis*. Allí, Liddel and Scott resaltan que *phýsis* puede entenderse como la naturaleza o la constitución de una cosa o persona como

¹¹ Τῶν γιγνομένων τὰ μὲν ἀπὸ τινοῦ διανοίας καὶ τέχνης γίγνεται, οἷον οἰκία καὶ πλοῖον (ἀμφοτέρων γὰρ τούτων αἰτία τέχνη τίς ἐστὶ καὶ διάνοια), τὰ δὲ διὰ τέχνης μὲν οὐδεμιᾶς, ἀλλὰ διὰ φύσιν ζῶων γὰρ καὶ φυτῶν αἰτία φύσις, καὶ κατὰ φύσιν γίγνεται πάντα τὰ τοιαῦτα. ἀλλὰ μὴν καὶ διὰ τύχην ἕνια γίγνεται τῶν πραγμάτων ὅσα γὰρ μήτε διὰ τέχνην μήτε διὰ φύσιν μήτ' ἐξ ἀνάγκης γίγνεται, τὰ πολλὰ τούτων διὰ τύχην γίγνεσθαι φαμεν.

¹² Según Berté, E., (*Nuovi studi Aristotelici. Fisica, antropología e metafisica*. Firenze: Editrice Morcelliana, 2005) el paralelismo entre naturaleza y arte tiene un valor sobre todo gnoseológico, es decir, sirve para hacer cognoscible aquello que es primero por sí (la finalidad de la naturaleza), por medio de lo que es primero para nosotros (la finalidad en el arte).

¹³ Ver *Física* II, 1, 194a 8-9.

¹⁴ Quarantotto, D. (*op. cit.*, pp. 82-83) “la verdadera y propia demostración del carácter teleológico de los procesos naturales es desarrollada en el capítulo octavo. Allí, en efecto, Aristóteles se compromete abiertamente a explicar por qué la naturaleza es una causa final”.

¹⁵ LIDDEL, H.; SCOTT, R. *A Greek-English Lexicon*, compiled by ____, revised and augmented throughout by H. S. Jones. Oxford: The Clarendon Press, 1983 (Oxford, 1843), pp.1964-1965. En el diccionario griego, francés copilado por Bailly (*Dictionnaire Grec-français*. Paris: Librairie Hachette, 1950 (Paris, 1894). p. 945), encontramos acepciones tales como naturaleza, manera de ser, carácter natural, estado natural o disposición natural.

el resultado de su crecimiento, aunque, también alegan que es la exteriorización de la forma. Dentro de la acepción del término incluyen significados tales como temperamento, lugar natural y disposición natural. En el pensamiento aristotélico, la *phýsis* es tendencia. Visto desde la perspectiva aristotélica, la *phýsis* no está acabada. Es potencia, es un “aún no”.¹⁶ Pero esta potencialidad de ser algo no es arbitraria sino que ya está encausada por el fin de la cosa.¹⁷ Según Berti, la concepción expuesta por Aristóteles en el fragmento 11 del *Protréptico* expresa una de las más famosas doctrinas aristotélicas desarrollada, ampliamente, en el libro II de la *Física*.¹⁸ Desde la perspectiva de este autor, la concepción de la naturaleza como causa presupone un progreso respecto de la concepción platónica ya que en esta última la naturaleza no es una causa originaria sino que está subordinada al arte divino del demiurgo.¹⁹ Con anterioridad a la aparición de la obra de Berti, Düring ya había afirmado que los conceptos del “bien natural” y de *phýsis* como la fuente del bien y como *télos* reflejan ideas básicas que pueden encontrarse en la filosofía aristotélica desde los primeros hasta los últimos escritos. En la *Física*, más específicamente en II, 8, 199b, 15- 16, en concordancia con lo que venía argumentado en el *Protréptico*, Aristóteles afirma: “pues las cosas por naturaleza son aquellas que, movidas por un principio interno, llegan a un fin”.²⁰ Sobre la base de que las cosas que son producto del arte imitan a la naturaleza,²¹ el estagirita concluye que si las primeras tienen una finalidad y un para qué, entonces las cosas que son por naturaleza deben realizarse conforme a un fin (fragmento 12). Ahora bien, lo relevante tanto del fragmento 11 del *Protréptico* como

¹⁶ Pese a esto, en *Física* II, I, 193b, 6-8, al identificar la forma con la *phýsis*, Aristóteles sostiene que la forma es naturaleza en acto.

¹⁷ Ver AGUILAR ÁLVAREZ, S. *Límites de la argumentación ética en Aristóteles*. México: Publicaciones Cruz O. S. A, 1996, p. 8.

¹⁸ BERTI, E; Aristotele. *Protreptico*. Introduzione, traduzione e commento di _____. Milano: UTET Università, 2008. p. 72.

¹⁹ En el *Sofista* 625e, 3-4, Platón afirma “sostendré, de todos modos, que lo que se llama por naturaleza está producido por una técnica divina, y por una técnica humana, lo que está compuesto por los hombres a partir de ello”.

Según Berti (*Nuovi studi Aristotelici. Fisica, antropologia e metafisica*. Firenze: Editrice Morcelliana, 2005, p. 52) “Aristóteles ha considerado la doctrina platónica según la cual el mundo ha sido construido por el Demiurgo por imitación de las ideas como un ‘hablar vacío’, una forma de ‘hablar metafórico- poética’ (*Metafísica* I, 9, 991a, 21-22; XIII, 5, 1079b 25-26)”.

²⁰ φύσει γάρ, ὅσα ἀπὸ τινος ἐν αὐτοῖς ἀρχῆς συνεχῶς κινούμενα ἀφικνεῖται εἰς τι τέλος.

²¹ Fragmento 14.

del pasaje citado de la *Física* es determinar cómo Aristóteles relaciona los conceptos de “naturaleza”, fin y principio interno.

Para Aristóteles, por “naturaleza” se puede entender tanto la materia como la forma.²² Desde su perspectiva, la naturaleza puede ser comprendida como el sustrato,²³ aquello a partir de lo cual la cosa se genera, pero también puede ser concebida como los principios inteligibles de los entes naturales, esto es, como el modelo o la definición conceptual específica.²⁴ La lectura de los textos en los cuales Aristóteles emplea el término *phýsis* nos lleva a pensar que a través de sus diferentes definiciones el estagirita va dando distintos aspectos de su concepción de la naturaleza que la enriquece y complejiza. Mientras que en el fragmento 12 del *Protréptico* y en el pasaje citado de la *Física* Aristóteles afirma que lo que es por naturaleza obra conforme a una finalidad,²⁵ en el libro II de la *Física*,²⁶ equipara directamente a la naturaleza con el fin y el ‘para qué’. Pareciera evidente que no es lo mismo decir ‘obrar conforme’ que ‘ser’. El uso del verbo ‘ser’ pareciera ser un indicio de la identificación entre la naturaleza y el fin, mientras que la expresión ‘obrar

²² En *Metafísica*, V, 4, 1015a, 15, Aristóteles afirma: “en efecto, la materia se denomina naturaleza porque es capaz de recibir aquella <la forma>”.

²³ *Física*, II, 3, 193 a, 28-31: “Así se entiende en un primer sentido naturaleza: la materia que, en cada caso, es sustrato de las cosas que tienen en sí mismas el principio del movimiento y del cambio”. (Ἔνα μὲν οὖν τρόπον οὕτως ἡ φύσις λέγεται, ἢ πρώτη ἐκάστω ὑποκειμένη ὅλη τῶν ἐχόντων ἐν αὐτοῖς ἀρχὴν κινήσεως καὶ μεταβολῆς). En *Metafísica* V, 4, 1014b, 26-30, dirá: “Se llama naturaleza lo primero de lo cual es o se genera cualquiera de las cosas que son por naturaleza, siendo aquello algo informe e incapaz de cambiar de su propia potencia”; por ejemplo, el bronce se dice que es la naturaleza de la estatua y de los utensilios de bronce y la madera de los de madera”. (ἔτι δὲ φύσις λέγεται ἐξ οὗ πρώτου ἢ ἔστιν ἢ γίγνεται τι τῶν φύσει ὄντων, ἀρρυθμίστου ὄντος καὶ ἀμεταβλήτου ἐκ τῆς δυνάμεως τῆς αὐτοῦ, οἷον ἀνδριάντος καὶ τῶν σκευῶν τῶν χαλκῶν ὁ χαλκός ἢ φύσις λέγεται, τῶν δὲ ξυλίνων ξύλον)

²⁴ *Física* II, 3, 194b 26-27. En *Metafísica*, V, 4, 1014b, 35 dirá: “se dice que la naturaleza es la entidad de las cosas que son por naturaleza”. (λέγεται ἡ φύσις ἢ τῶν φύσει ὄντων οὐσία)

²⁵ Para analizar la noción de fin en Aristóteles, ver BERTI, E. *Nuovi studi Aristotelici. Fisica, antropologia e metafisica*. Firenze: Editrice Morcelliana, 2005, pp.62-67. Según este autor, Aristóteles concebía la noción de fin de dos maneras. En primer lugar, entendía el fin como “aquello en vista de lo cual”. En este caso, el fin es identificado con la realización de la forma (fin interno). En segundo lugar, definía el fin como aquello que es objeto de pensamiento y de deseo (fin externo). También, ver Quarantotto, D, *op. cit.* En esta obra, Quarantotto (*op. cit.*, p. 44, nota 8) distingue dos sentidos del término *télos*. Por un lado, considera que para Aristóteles *télos* es aquello “en beneficio de lo cual” y, por otro, sostiene, en concordancia con Berti, que es aquello “en vista de lo cual”.

²⁶ *Física* II, 2, 194a, 27-30.

conforme' pareciera aludir a cierta direccionalidad, por ende, pareciera presuponer cierta diferenciación entre ambos polos de la relación. Como consecuencia de esto, podríamos concluir que, cuando Aristóteles nos dice que la naturaleza tiende a un fin, pareciera estar recalcando el valor de la naturaleza como movimiento. Bajo esta acepción, la naturaleza sería aquello que es equiparado con el principio interno del cambio (*Física* II, 8, 199b, 15- 16). Pero, cuando identifica la naturaleza con el fin estaría recalcando el carácter teleológico que la primera tiene. Bajo esta acepción, la naturaleza se equipararía con la causa final de la cosa, esto es, con aquello que ésta debe alcanzar para plenificarse. Sin embargo, al hablar de estos dos modos de caracterizar a la naturaleza, no debemos entender que se trata de dos aspectos radicalmente distintos, sino de dos momentos de un mismo proceso. Visto desde esta perspectiva, la naturaleza sería causa motriz²⁷ y causa final del movimiento: sería el principio interno que genera el movimiento, pero también, el *télos* hacia el cual la cosa tiende.²⁸ Ambos momentos serían indisolubles entre sí. La lectura de los pasajes citados nos induce a pensar que, al realizar la distinción entre 'tender a un fin' y 'ser un fin', Aristóteles podría estar presuponiendo la distinción trazada entre naturaleza entendida como principio de la generación y la naturaleza propiamente dicha. De hecho, para el estagirita, "la naturaleza entendida como generación es un tránsito a la naturaleza <propiamente dicha>".²⁹ Según Echandía, "la naturaleza como proceso naturante procede hacia la naturaleza como forma naturada, es decir, hacia aquello que la determina como tal. A tal efecto, se apela al sentido primitivo de *phýsis* 'nacimiento' y 'crecimiento' ".³⁰

Para entender esta concepción de la naturaleza, debemos partir de la asociación realizada por Aristóteles entre *phýsis*, fin y forma. Para Aristóteles, "las tres últimas <causas> se reducen en muchos casos a una: pues el 'qué es'

²⁷ Ver Quarantotto, D, *op. cit.*, pp. 142-143.

²⁸ Según Berti (*op. cit.*, 2005, p. 43), "hay una coincidencia entre causa motriz y causa final en el sentido de que la naturaleza es aquello que promueve los procesos de desarrollo de los entes naturales, aquello que constituye el término último y óptimo o sea la plena y completa realización". Para este autor (*op. cit.*, p. 49), la causa final señala la dirección y el término de desarrollo al cual se llega en virtud de la causa motriz.

²⁹ *Física* II, 1, 193b, 12-13)

³⁰ ECHANDÍA, G. *Aristóteles, Física*, Introducción, traducción y notas de _____. Madrid: Gredos, 1995. p. 102.

y el fin es una única cosa y lo primero de donde procede es específicamente lo mismo que éstas”.³¹

El uso de la expresión ‘qué es’ en este pasaje pareciera ser una clara alusión a la forma. En cuanto al fin, en esta instancia, el estagirita sólo nos habla de su unicidad siendo aquello hacia lo cual las cosas tienden. No obstante, partiendo de la afirmación de que hay tres formas de causalidad que se identifican, podemos concluir que la causa formal y final son equiparadas, esto es, podemos inferir que en la noción de forma confluyen la definición y el fin de la cosa. Ahora bien, como ya lo dijimos, la naturaleza se identifica para Aristóteles con el movimiento interno. Por esta razón, si partimos de la afirmación del estagirita realizada en *Física* II, 7, 198a, 25-26 y si tenemos en cuenta que para él la *phŷsis* es el fin de la cosa y, paralelamente, el fin y la forma se identifican, entonces la *phŷsis* es idéntica a la forma³² y, por este motivo, es equiparable con aquello hacia lo cual los entes que son por naturaleza deben tender para plenificarse.³³ De las palabras del estagirita, se desprende que la *phŷsis* es fin y principio del movimiento, ya que una cosa puede ser algo en potencia, sin serlo plenamente en acto. Como dirá Aristóteles en *Física*, II, 1, 193b 6-8, “la forma es más naturaleza que la materia, porque decimos que una cosa es lo que es cuando está en acto más que cuando está en potencia”.³⁴ Desde la perspectiva aristotélica, el movimiento es un cambio de la potencia al acto, un cambio que emerge de las *dunámeis*³⁵. Retomando las palabras de Boeri, podemos decir que para Aristóteles, “la forma es en mayor medida naturaleza, pues nos referimos a un ente cuando él está en acto, más que cuando está en potencia; y lo

³¹ *Física* II, 198a, 7, 25-26. ἔρχεται δὲ τὰ τρία εἰς [τὸ] ἓν πολλάκις: τὸ μὲν γὰρ τί ἐστι καὶ τὸ οὐ ἔνεκα ἓν ἐστι, τὸ δ’ ὅθεν ἢ κίνησις πρῶτον τῷ εἶδει ταῦτ’ οὗτοις. En la estructura profunda del texto, subyace la identificación entre naturaleza y forma presente en *Metafísica* V, 4, 1015a 10-11. Allí Aristóteles sostiene que naturaleza es también “la entidad, es decir la forma. Ésta es, a su vez, el principio de la generación”.

³² En la *Física* II, 1, 193a, 30, Aristóteles afirma: “En otro sentido, naturaleza es la forma y su determinación conceptual específica”.

³³ Según Bertì, E (*op. cit.* p. 48) “la causa formal (...) y la causa final coinciden en todos los sentidos, porque el fin coincide con la realización completa de la forma”.

³⁴ En *Metafísica* V, 4, 1015a, 3-5 Aristóteles afirma: “al referirnos a cuantas cosas son o se generan por naturaleza, no decimos que poseen la naturaleza correspondiente hasta que no poseen ya la forma y la configuración, aun cuando exista ya aquello de lo cual por naturaleza son o se generan”.

³⁵ ECHANDÍA, G. *Op. cit.*, p. 98.

que actualiza la potencia es la forma (...) La forma se realiza siempre en un cuerpo y la naturaleza entendida como forma del ente físico determina los procesos según los cuales el ente natural realiza sus actividades”.³⁶

De los distintos pasajes y fragmentos trabajados pareciera poder concluirse que desde la perspectiva aristotélica “*phýsis* no tiene sólo el sentido de *archê*, sino que representa el cumplimiento de un orden teleológico”.³⁷ Por tal motivo, podemos decir que la naturaleza, en tanto principio del movimiento y causa final se identifica con el medio para alcanzar el fin natural de la cosa, su bien, pero, paralelamente, es el fin mismo de la cosa. Esto se debe a que la naturaleza se realiza en la medida en que puede autorealizarse. Tomando prestada la cita de Sophie Van der Meeren, podemos decir que “la *phýsis* es ella misma el camino (*bodós*) hacia la *phýsis*”.³⁸ La lectura de los fragmentos del *Protréptico* y del segundo libro de la *Física* nos induce a pensar que para Aristóteles en la noción de naturaleza el fin y los medios para obtener ese fin se identifican. La causa de esto es que, pese a que las cosas tienen un fin, este fin es el resultado de un proceso que en el caso de las cosas que son por naturaleza debe partir de sí mismas. Desde la perspectiva de Calvo, Martínez,³⁹ al utilizar el término *phýsis*, Aristóteles retomaba las connotaciones implicadas en los usos más antiguos del término. Según este autor el término *phýsis* tenía tres aspectos o elementos centrales: “la idea misma de un proceso, devenir o desarrollo relacionada con *phý*/*phýomai*, el punto de partida o principio (*archê*) del proceso y el fin, la consumación o cumplimiento de éste (connotado por el sufijo *sis*)”.⁴⁰

Esta concepción de la naturaleza como proceso y fin conecta a este concepto con la noción de érgon. Para Aristóteles, el fin de las cosas no es un estado sino una actividad, razón por la cual la realización de la naturaleza es la ejecución de esa actividad. Esto nos conduce a la segunda parte de nuestro trabajo, en la cual analizaremos la noción de érgon. En esta segunda

³⁶ BOERI, M; ARISTÓTELES. *Física*, libros I y II, Introducción, traducción y notas de _____. Buenos Aires, Biblos., pp. 173-174.

³⁷ VAN DER MEEREN, S. *Exhortation à la philosophie. Le dossier grec Aristote*. Paris: Les Belles Lettres, 2011. p. 30.

³⁸ *Física* II, 1, 193b, 12.

³⁹ CALVO MARTÍNEZ, T. La noción de *phýsis* en los orígenes de la filosofía griega. *Daimon*, nº 21, p. 21-28, 2000.

⁴⁰ CALVO MARTÍNEZ, T. *Art. cit.*, p. 32.

parte nos proponemos examinar la noción de *érgon* de modo tal de ver la relación existente entre esta noción y la noción de *phýsis*.

LA CONCEPCIÓN DE *ÉRGON* EN EL *PROTRÉPTICO* DE ARISTÓTELES

El término *érgon* es usado nueve veces en los fragmentos del *Protréptico*. Dicho término aparece en la serie de fragmentos 63 a 85, más específicamente en los fragmentos 63, 65, 68, 69 y 70, 85. Si bien, retomando la traducción de Megino y Vallejo Campos, en este trabajo hemos traducido *érgon* por función, los diccionarios especializados, tales como el Bally, incluyen significados tales como acción, ejecución, realización, ocupación, trabajo y obra. En el *Protréptico*, Aristóteles lleva estas definiciones al terreno de la naturaleza humana. Según Nagel,⁴¹ “El *érgon* propio del hombre, aquello por lo cual se mide la excelencia humana, es aquello que lo hace un hombre más bien que cualquier otra cosa”. Ahora bien, desde la perspectiva aristotélica, la función propia del hombre es el ejercicio de su facultad distintiva. Dicha facultad se identifica con la facultad racional del alma, por ende, su función propia estará emparentada con el ejercicio de esta facultad.

En el fragmento 41 del *Protréptico*, Aristóteles realiza la siguiente afirmación: “el ejercitarse en la sabiduría y conocer es deseable por sí mismo para los hombres, pues no es posible vivir como hombres sin ambas cosas y es útil para la vida, pues nada ocurre que no se realice tras haber razonado y producido según la sabiduría.”⁴² Y si vivir felizmente radica en complacerse o en la posesión de la virtud o en la sabiduría, en todos estos supuestos debemos filosofar; pues todas estas cosas las alcanzamos sobre todo y claramente por medio del filosofar”.⁴³

⁴¹ La cita e interpretación de Nagel es tomada del comentario realizado por Gomez Lobo en su artículo: La fundamentación de la ética aristotélica. *Anuario Filosófico*, v. 32, p. 17-37, 1999, p. 21.

⁴² En la primera parte del fragmento, nos separamos, en parte, de la traducción propuesta por Vallejo Campos, quien traduce *tò phronéin* como pensar y οὐδὲ γὰρ ζῆν δυνατόν ὡς ἀνθρώποις ἄνευ τούτων como “no es posible vivir una vida humana sin estas actividades.

⁴³ *Protréptico*, fragmento 41. τὸ φρονεῖν καὶ τὸ γινώσκειν ἐστὶν αἰρετὸν καθ’ αὐτὸ τοῖς ἀνθρώποις (οὐδὲ γὰρ ζῆν δυνατόν ὡς ἀνθρώποις ἄνευ τούτων), χρήσιμόν τ’ εἰς τὸν βίον ὑπάρχει· οὐδὲν γὰρ ἡμῖν ἀγαθὸν παραγίγνεται, ὃ τι μὴ λογισαμένοις καὶ κατὰ φρόνησιν ἐνεργήσασιν τελειοῦται. [καὶ μὴν εἴτε τὸ ζῆν εὐδαιμόνως ἐν τῷ χαίρειν ἐστὶν εἴτ’ ἐν τῷ τὴν ἀρετὴν ἔχειν εἴτ’ ἐν τῇ φρονήσει, κατὰ ταῦτα πάντα φιλοσοφετέον· ταῦτα γὰρ μάλιστα καὶ εἰλικρινῶς διὰ τοῦ φιλοσοφεῖν ἡμῖν παραγίγνεται.]

Podemos ver que en este fragmento, Aristóteles relaciona tres concepciones básicas: la de naturaleza humana, la de sabiduría y la de filosofía. Desde la perspectiva del estagirita, el conocimiento es deseable por sí mismo para los hombres porque no podrían vivir, verdaderamente, como tales, sin alcanzar tal fin. Ejercitarse en la *phrónesis* y conocer parecieran ser las actividades distintivas del hombre, aquellas que lo diferencian del resto de los seres vivos. En este contexto, la filosofía es presentada como la *epistème* por medio de la cual se logra ambas cosas, razón por la cual pareciera ser aquella disciplina que todo hombre debe ejercitar para realizarse como tal. De las palabras del estagirita, se desprenderse que aquello que define al hombre, no es, simplemente, un estado o cualidad, sino cierta función que éste debe ejercer a lo largo de toda su vida. Por tal motivo, si bien en el fragmento 41 no aparece explícitamente, una noción clave para entender la relación entre naturaleza humana, filosofía y sabiduría es el concepto de *érgon*. En este sentido, resulta esclarecedor leer el fragmento antes citado a la luz del fragmento 70. En este fragmento, Aristóteles afirma:

“El ejercitar la sabiduría⁴⁴ y el contemplar, por tanto, son la función del alma⁴⁵, y esto es para los hombres, de todas las cosas, lo más digno de ser elegido, como lo es también, en mi opinión, el ver para los ojos, lo cual alguien es algo que uno desearía poseer, aunque por causa de ello no resultara nada aparte de la visión misma.”⁴⁶

Pese a que en este fragmento Aristóteles se vale del binomio *tò phoneîn kai tò theoreîn*, podemos distinguir que concibe ambas actividades como lo más propio del alma y, por esto mismo, como sus funciones esenciales. El parangón con la visión es, en este sentido, reveladora. Según el estagirita, *tò phoneîn kai tò theoreîn* es al alma lo que el ver para los ojos: aquello que hace al hombre ser lo que es y, por lo tanto, aquello por cuyo ejercicio se define como tal. Así como en el caso de los ojos el ver es deseado por sí mismo porque es lo que hace que dicho órgano pueda ser nombrado como

⁴⁴ Al igual que en el caso del fragmento 41, para la traducción de *tò phroneîn* nos apartamos de la traducción de Vallejo Campos, quien traduce dicho infinitivo como pensar.

⁴⁵ Aquí nos apartamos de la traducción de Vallejo campos quien, siguiendo los manuscritos y no la edición de Düring, considera que en el texto griego el término utilizado por Aristóteles habría sido *aretês* y no *psychês*.

⁴⁶ Τὸ φρονεῖν ἄρα καὶ τὸ θεωρεῖν ἔργον τῆς ψυχῆς ἐστὶ καὶ τοῦτο πάντων ἐστὶν αἰρετότατον τοῖς ἀνθρώποις, ὡς περ οἶμαι καὶ τὸ τοῖς ὄμμασιν ὄραν, ὃ καὶ ἔλοιτό τις ἂν ἔχειν, εἰ καὶ μὴ τι μέλλοι γίνεσθαι δι' αὐτὸ παρ' αὐτὴν τὴν ὄψιν ἕτερον.

tal, el practicar la *phrónesis* y contemplar son anhelados por sí mismos porque no podríamos referirnos a alguien diciendo que es un hombre si no tuviese la posibilidad de ejercer tales funciones. Es importante rescatar que, del mismo modo en que en el caso del ojo es el ver y no sólo la visión lo que es querido por sí mismo, en el caso del hombre no es simplemente la *phrónesis* sino *tò phronéin kai tò theoreîn* lo que debe ser deseado.

Ahora bien, en la primera parte del fragmento 65, Aristóteles complejiza el planteo. En este fragmento, Aristóteles afirma: “si el hombre es un animal simple y su entidad está ordenada en concordancia con la razón y el entendimiento, su función no ha de ser otra que la verdad y alcanzar la verdad sobre los entes. (...) Pero, si está compuesto por naturaleza de una o muchas facultades, es evidente que cuando muchas cosas pueden ser llevadas a cabo naturalmente por algo, su función será siempre la mejor de éstas, como lo es la salud para el médico y la salvación para el piloto”.⁴⁷

Por los fragmentos 70 y el 65, sabemos que para Aristóteles el *érgon* es una actividad. Ahora bien, si leemos atentamente las palabras del estagirita, podemos notar que es una actividad relacionada con la *ousía* de la cosa, en este caso, el hombre. En nuestro trabajo, siguiendo a Vallejo Campos, hemos optado traducir el término *ousía* por entidad, aunque, dado el contexto en el cual está inserto el término, siguiendo a Berti,⁴⁸ podríamos haberlo traducido por ser. Aun así y más allá de la traducción que adoptemos, al aludir a este término, Aristóteles pareciera estar haciendo referencia a la naturaleza humana. Esta referencia puede estar fundada en el hecho de que, como pudimos obsérvalo en la primer parte de nuestro trabajo, Aristóteles identifica la naturaleza con la forma. En *Metafísica*, Aristóteles afirma: “la naturaleza, primariamente y en sentido fundamental de la palabra, es la entidad de aquellas cosas que poseen el principio de movimiento en sí mismas y por sí mismas”.⁴⁹

⁴⁷ Εἰ μὲν οὖν ἀπλοῦν τι ζῷον ἐστὶν ὁ ἄνθρωπος καὶ κατὰ λόγον καὶ νοῦν τέτακται αὐτοῦ ἡ οὐσία, οὐκ ἄλλο ἐστὶν αὐτοῦ ἔργον ἢ μόνῃ ἡ ἀκριβεστάτῃ ἀλήθειαι καὶ τὸ περὶ τῶν ὄντων ἀληθεύειν· εἰ δ' ἐστὶν ἐκ πλειόνων δυνάμεων συμπεφυκός, δῆλόν ἐστιν ὡς ἀφ' οὗ πλείω πέφυκεν ἀποτελεῖσθαι, αἰεὶ τούτων τὸ βέλτιστον <τὸ> ἔργον ἐστὶν, οἷον ἰατρικοῦ ὑγίαια καὶ κυβερνήτου σωτηρία.

⁴⁸ BERTI, E. *op. cit.* p. 41.

⁴⁹ ἐκ δὴ τῶν εἰρημένων ἡ πρώτη φύσις καὶ κυρίως λεγομένη ἐστὶν ἡ οὐσία ἢ τῶν ἐχόντων ἀρχὴν κινήσεως ἐν αὐτοῖς ἢ αὐτά. Calvo Martínez (*art. cit.* p. 33), sostiene que el término *physis* equivale desde la época de Homero a realidad en oposición a apariencia. Para Calvo Martínez, la *physis* de la cosa expresaba lo que ésta es. En el contexto de su análisis de *Odisea* X, 303, este autor afirma: “El contexto sugiere, pues, claramente una contraposición (no tematizada de menara explícita)

Del análisis del fragmento, pareciera desprenderse que la simplicidad o complejidad de la naturaleza humana está relacionada con las funciones que esta tiene o es capaz de ejercer. Si su naturaleza es simple, se caracterizará por tener una sola función y ésta será su érgon distintivo. Caso contrario, si tuviese una naturaleza compleja, esto es, si tuviese muchas funciones, su érgon distintivo será la mejor o más noble, esto es, el ejercicio del *lógos* o el conocimiento de la verdad. La función de érgon vendría a condesar el doble aspecto visto en la primera parte de nuestro trabajo de la *phýsis*, esto es, los de ser un fin y el proceso para llegar a ese fin, simultáneamente.

No obstante, podemos ver que en este fragmento Aristóteles parece realizar un desplazamiento, ya que si bien comienza su argumento aludiendo a la función del hombre, luego, para referirse a la posibilidad de que éste tenga una naturaleza compleja, habla de facultades, *dunámeis*. En este fragmento, ¿Aristóteles está identificando érgon y *dúnamis*? o ¿está aludiendo a cosas distintas? Un fragmento que nos puede ayudar a responder este interrogante es el fragmento 23.⁵⁰ Por ese fragmento sabemos que el alma tiene dos partes: una racional y otra irracional. Esta concepción bipartita del alma nos lleva a pensar que Aristóteles plantea la posibilidad de la naturaleza simple del hombre como una hipótesis a tener en cuenta, pero que, en realidad, concibe la naturaleza humana como una naturaleza compuesta de varias funciones, es decir, compleja. De la lectura conjunta de los fragmentos 65 y 23 pareciera desprenderse que, si el alma tiene dos partes, cada una de ellas debería tener sus propias facultades⁵¹ y éstas, a su vez, sus funciones

entre la *phýsis* de una cosa y su apariencia externa e inmediata. Frente a ésta, la *phýsis* es lo que la cosa es realmente, pero en tanto comporta determinadas propiedades activas. El rasgo de actividad de actividad o proceso está siempre presente, explícita o implícitamente, en la noción de *phýsis*" (*op. cit.*, p. 32).

⁵⁰ En el fragmento 23, Aristóteles afirma: "la naturaleza en su totalidad, como si tuviera dotada de razón, no hace nada al azar, sino todo con vista a algo, y, desterrando el azar la naturaleza atiende al fin más incluso que las artes, porque también las artes era imitaciones de la naturaleza. Al estar constituido el hombre de alma y cuerpo, siendo el alma mejor que el cuerpo y ordenándose siempre lo peor en vista de lo mejor, también el cuerpo existe en vista del alma. Ahora bien, en el alma una parte está dotada de razón y otra carecía de ella, que era precisamente la peor, de manera que la parte irracional se ordena con vista a la que está dotada de razón, de forma que la demostración nos obliga a afirmar que todo <en el hombre> existe con vista al intelecto".

⁵¹ MIGLIORI, M. (El alma en Aristóteles. Una concezione polivalente e al contempo aporetica, en FERMANI, A.; MIGLIORI, M. *Attività in Aristotele*. Milano: Vita e Pensiero, 2009, p. 232), "Aristóteles no puede menos que señalar que el alma juega una riquísima serie de funciones.

específicas.⁵² Sobre la base de esta afirmación, deberíamos concluir también que lo propio del hombre será la función de la facultad más importante, identificada en el fragmento 23 con el *noûs* y el fragmento 17 con la *pbrónesis*.⁵³ Para Aristóteles, si bien podemos encontrar en los animales ciertos signos de racionalidad, el ejercicio de la sabiduría sólo es privativo del hombre.⁵⁴ Como dirá en el fragmento 28, “el hombre despojado de sensación (*aîthesis*) y de entendimiento (*noûs*) se vuela semejante a una planta”. Según Aristóteles, el fin “conforme a la naturaleza” se identifica con la persecución de lo que es mejor y esto se corresponde, a su vez, con aquello que aparece último en el orden de la generación⁵⁵. En el caso del hombre, aquello que viene último en el orden de la generación es el alma, por ende, su fin último de ningún modo podrá estar asociado con el cuerpo o con el compuesto, sino tan sólo con el alma. Por tal motivo, Aristóteles podrá concluir que, “en consecuencia, hay que hacer las demás cosas con vistas a los bienes que se producen en nosotros mismos, y de éstos los que residen en el cuerpo con vista a los que son propios del alma, y la virtud con vista a la sabiduría, pues esto

En efecto, considera propio de la vida tener, al menos, algunas de las siguientes características: el *noûs*, las sensaciones, los movimientos espaciales, el movimiento según nutrición, crecimiento y disminución. Se trata de una multiplicidad de factores que no pueden ser puestos en el mismo plano”.

⁵² En el fragmento 64, Aristóteles afirma: “en lo que es compuesto y divisible hay muchas y diferentes actividades, pero en aquello que tiene la naturaleza simple y tiene la entidad en vista a algo es necesario que tengan una sola excelencia”. (para la cita de este fragmento, nos separamos de la traducción de Vallejo Campos).

Según Berti (*op. cit.*, pp. 91-92), “el texto introduce el término *enérgeia*, que tiene la misma raíz de *érgon*, pero indica más en general una actividad cualquiera”. Desde la perspectiva de Berti, aquí no tendría todavía el significado de “acto” contrapuesto a “potencia” que encontraremos en los siguientes fragmentos. Ver nota 47 de la traducción de Zanatta, M. (*op. cit.*, p. 256-257)

⁵³ *Ética Nicomáquea* I, 7, 1098a, 7-18.

⁵⁴ Fragmento 29.

⁵⁵ Un claro ejemplo de esto es el fragmento 17. En este fragmento, Aristóteles argumenta: “Si el fin de todas las cosas es mejor (pues todo lo que llega a la existencia llega a existir en función de su fin y el <fin> es siempre lo mejor y lo más óptimo de todas las cosas), y si el fin según naturaleza es lo que se completa último en el orden de la generación; si admitimos que el alma es posterior al cuerpo y que la *pbrónesis* emerge última en el alma (pues podemos ver que es por naturaleza que la última facultad llega a la existencia en el hombre y esto es también porque la vieja edad apunta a esta única clase de bien), entonces la misma forma de sabiduría (*pbrónesis*) es por naturaleza nuestro fin y su ejercicio la actividad final por cuya preocupación hemos llegado a existir. Pues debemos admitir que, si llegamos a la existencia en orden a ejercitarla y enseñarla, nosotros también existimos por este fin”.

es lo más elevado.”⁵⁶ Si bien algunos autores, como por ejemplo Destrée, sostienen que en la *Ética Nicomaquea* la apelación al *érgon* para discutir en torno al fin último del hombre es un recurso meramente retórico y, por lo tanto, un juego de palabras,⁵⁷ concluye su artículo citando el *Protréptico* y argumentando que reflexionar y comprender son el fin del hombre y que ningún hombre podría vivir como tal sin ejercitar estas funciones. Ahora bien, en el fragmento 70, Aristóteles llama a esta función *tò phroneîn* y *tò theoreîn*. El uso de los infinitivos, enfatiza que lo propio del hombre es una actividad que debe realizar en forma constante. No obstante, la utilización de la partícula *kaì* vuelve problemático saber si los infinitivos utilizados por Aristóteles, *tò phroneîn* y *tò theoreîn*, aluden a dos actividades distintas o a una, esto es, si para Aristóteles la función distintiva del hombre es una o es más de una. Del fragmento 41, podría inferirse que son dos actividades ya que desde la perspectiva del estagirita debemos *tò phronên kaì tò gignóskein*, si queremos vivir como verdaderos hombres, y no podremos lograr tal objetivo si no realizamos ambas cosas. Algunos traductores, como por ejemplo Berti, traducen *tò phroneîn kaì tò gignóskein* como “*l’ esercitare il senno e il conoscere*”. Por medio de su traducción, Berti estaría sugiriendo que para vivir realmente como seres humanos, es necesario ejercitar tanto la razón práctica, identificada en este fragmento con el *tò phroneîn*, como el conocimiento teórico, aludido mediante el *tò gignóskein*.⁵⁸ Sin embargo, la lectura que presupone la traducción de Berti no pareciera resolver el problema por completo. Esto se debe a que el dilema no surge sólo de la conjunción de los dos infinitivos y de la afirmación de que ambas actividades aludidas por estos infinitivos deben darse simultáneamente, sino a la formulación de esta tesis junto con la afirmación del fragmento 65 según la cual, si el hombre tiene muchas facultades, sólo una función, la mejor, será la distintiva del hombre. Como ya lo pudimos ver más arriba, en el fragmento 65, Aristóteles sostiene que, si el hombre tiene muchas facultades, cada una

⁵⁶ Fragmento 21: Ὅστε τὰ μὲν ἄλλα δεῖ πράττειν ἕνεκα τῶν ἐν αὐτῷ γιγνομένων ἀγαθῶν, τούτων δ’ αὐτῶν τὰ μὲν ἐν τῷ σώματι τῶν ἐν <τῇ> ψυχῇ, τὴν δ’ ἀρετὴν τῆς φρονήσεως· τοῦτο γὰρ ἔστιν ἀκρότατον.

⁵⁷ DESTREE, P. Comment démontrer le propre de l’ homme? Pour un lecture “dialectique” de EN, I, 6, en AUBRY, G. (ed.) *L’ excellence de la vie, sur la Étique à Nicomaque et l’ Étique à Eudème d’ Aristote*. Paris: Vrin, 2000. p. 54.

⁵⁸ En esta línea, se encuentra la interpretación de Zanatta M. (*op. cit.*, p. 261) quien sostiene que “Aristóteles concibe el conocimiento (*epistème* o ciencia) de modo bipartito: o sea como teórica y como poética”.

debería ejercer alguna función propia. La función de la mejor parte del alma sería, también, la mejor función y sólo ésta determinaría la *ousía* humana. Ahora bien, esto sería incompatible con el hecho de que el hombre tuviese dos funciones propias. Quizás el dilema se podría zanjar teniendo en cuenta que en el fragmento 41 *tò pbroneîn kai tò gignóskein* parecerían depender, en última instancia de la *pbrónesis*, esto es, de la misma facultad. No obstante, las funciones propias del hombre serían dos y no una. Otra manera de leer el fragmento sería ver a cada uno de los infinitivos unidos por la conjunción como dos aspectos de una misma función. Sin embargo, esto no explica por qué en el fragmento 70 se dice que *tò pbroneîn* y *tò theoreîn* son funciones propias del alma.

Quizás la clave esté en qué se debe entender por *tò pbroneîn* en los fragmentos 41 y 70. En este sentido cabe destacar que en el fragmento 20, por ejemplo, Aristóteles equipara *tò pbroneîn* con conocer y contemplar, esto es, con los dos infinitivos utilizados junto con *pbroneîn* en los fragmentos 41 y 70. Esto último nos lleva a pensar que en los fragmentos 41 y 70 el *kai* podría tener un sentido explicativo. *Tò pbroneîn* y *tò theoreîn* serían la actividad equivalente al conocimiento de la verdad definido en el fragmento 65 como la función esencial del hombre. El uso del superlativo y la jerarquización de las facultades mencionada por Aristóteles en el fragmento 65 nos hacen pensar, por otra parte, que sólo puede haber una única función superior y sólo ella podrá ser la función distintiva del hombre.

En el fragmento 63, Aristóteles afirma: “cuando algo lleva a cabo de un modo excelente aquella función que le es connatural, no en un sentido accidental sino por sí mismo, entonces hay que decir también que constituye un bien, y que tal virtud, por lo que cada cosa realiza aquello que es connatural, debe ser considerada más elevada”.⁵⁹

La lectura de este fragmento corrobora y completa el análisis de los fragmentos ya citados, esto es del 41, 70 y 65. Por medio de su análisis, podemos ver que para Aristóteles las cosas tienen una función natural y sólo al realizar esta función alcanza su excelencia y, por lo tanto, su bien. La lectura de este último fragmento nos permite aseverar que Aristóteles equipara la realización del *érgon* con el fin natural de la cosa. Ahora bien, esta relación entre el fin

⁵⁹ Ἐτι τοίνυν ὅταν ὁ πέφυκεν ἔργον ἐκάστου μὴ κατὰ συμβεβηκὸς ἀλλὰ καθ’ αὐτὸ λεγόμενον κάλλιστ’ ἀποτελεῖ, τότε καὶ τοῦτ’ ἀγαθὸν εἶναι λεκτέον, ταύτην τ’ ἀρετὴν θετέον κυριωτάτην, καθ’ ἣν ἕκαστον αὐτὸ τοῦτο πέφυκεν ἀπεργάζεσθαι

natural y el érgon nos lleva a pensar en la relación entre esta última noción y la de bien, enunciada por Aristóteles en este fragmento. Para Aristóteles, aquello que cumple su función del mejor modo alcanza por ello su bien. Como consecuencia de esto, el cumplimiento del érgon pareciera identificarse con el bien. Sin embargo, queda desdibujado qué debemos entender por bien en este fragmento. Como consecuencia de esto, pese a que las limitaciones del presente trabajo no nos permitirán realizar el análisis de dicha noción, dado el argumento esbozado por Aristóteles en los fragmentos 63 y 70, tendremos, necesariamente, que hacer alguna alusión a la concepción allí esbozada en torno a este concepto, ya que parece ser central para el desarrollo de su argumento. Uno de los fragmentos clave a tales efectos es el fragmento 42 del *Protréptico*.⁶⁰ Allí Aristóteles realiza un esbozo de su concepción del bien. Según Aristóteles, el bien es aquello que es querido por sí mismo. Por este motivo, es causa, entendiendo por esto causa final. No obstante, es importante recalcar que Aristóteles no habla del bien sin más, sino de las cosas buenas: *tà agathà*. Desde la perspectiva aristotélica, no existe un bien en sí, sino que cada cosa tiene un bien y aspira a él. En la *Ética Eudemia*, escrito que algunos intérpretes suelen considerar del mismo período que el *Protréptico*, Aristóteles afirma:

“en primer lugar, afirmar la existencia de una Idea, no solamente del Bien, sino también de cualquier otra cosa, es hablar de manera abstracta y vacía (esta materia ha sido examinada de muchas maneras, tanto en los tratados exotéricos como en las discusiones filosóficas); en segundo lugar, aun concediendo que existan Ideas y, en particular, la Idea del Bien, quizás esta no tenga utilidad en la vida buena y en las acciones”.

⁶⁰ En el fragmento 42, Aristóteles afirma: “Pretender que toda ciencia produzca algo distinto <respecto de ella misma> y que sea útil es propio de alguien que desconoce absolutamente en qué medida se separan desde su origen las cosas buenas y las cosas necesarias. Pues se diferencian en grado sumo. En efecto, las cosas que deseamos para la realización de otras y sin las cuales es imposible vivir son necesarias y causas concomitantes, mientras que las que son deseadas por ellas mismas y no resulta de ellas otra cosas son buenas, pues no es deseable por esto ni por otra cosa y prosigue al infinito, sino que la serie se detiene en alguna parte. Es, por tanto, totalmente ridículo buscar de cada cosa una utilidad más allá de la cosa misma y <preguntar> qué provecho tiene para nosotros y qué utilidad tiene, pues como, verdaderamente, dijimos, el que < habla> de tal modo no parece conocer lo bello y lo bueno, ni distinguir la causa de la causa concomitante”. En el caso de este fragmento, nos apartamos la traducción de Vallejo Campos.

Descartada la idea de que exista un bien en sí o que pueda concebirse que algo sea un bien para todas las cosas, debemos indagar qué es lo bueno para Aristóteles y en qué medida esto se asocia con la noción de *érgon*. Para Aristóteles, el bien de cada cosa es su fin último y esto se identifica, a su vez, con lo mejor⁶¹. Según Berti,⁶² al hablar de *agathón* en el *Protréptico*, Aristóteles no está aludiendo ni a un principio trascendente ni a un juicio subjetivo, sino al principio de un orden objetivo, identificado con la naturaleza. El bien de cada cosa sería, en este sentido, el cumplimiento de su naturaleza y, por este motivo, de su fin. Para Aristóteles, deber haber algo que sea querido por sí mismo y ese algo será un bien en sentido propio. Desde la perspectiva del filósofo, así como en el orden de las causas no se puede proceder al infinito, en el orden de los bienes debemos detenernos en uno que no sea deseado a causa de otra cosa, sino por sí mismo. La razón de esto radica en que, como dirá en *Metafísica* II, 2, 994b 13-15, “quienes introducen el infinito no advierten que de este modo eliminan la naturaleza del bien. En efecto, nadie intentará llevar a cabo una acción sin la intención de alcanzar un límite”. Según argumenta Aristóteles en el fragmento 17 y 23 del *Protréptico*, el fin de una cosa es mejor que la cosa misma, ya que es la causa por la cual la cosa existe. Si de lo bueno en sentido propio se generase otra cosa, esta otra cosa tendría que ser, por la tesis arriba expuesta, mejor que aquello que lo generó. Ahora bien, si tenemos en cuenta el análisis realizado hasta aquí, podremos ver que esta afirmación nos lleva, necesariamente, a una contradicción con las principales tesis defendidas por Aristóteles en los fragmentos hasta aquí trabajados. Del análisis de estos fragmentos se desprende que, si de lo bueno en sentido propio se generase algo distinto, no sólo lo bueno sería rebajado a un mero medio y, de este modo, equiparado con lo útil o necesario, sino que tampoco podría ser causa final,⁶³ ya que habría algo mejor y sólo esto último sería la causa final de la acción. Ahora bien, si se define el *érgon* o función propia del hombre como el fin natural y, simultáneamente, se caracteriza lo bueno como algo que es buscado por sí mismo, pareciera evidente que el cumplimiento del *érgon* y el bien tienden a identificarse. Dado esto, debemos concluir que para Aristóteles el bien

⁶¹ *Ética Eudemia* I, 8, 1217b, 3-5.

⁶² BERTI, E. *La filosofía del “primo” Aristotele*. Milano: Centro di Ricerche di Metafisica dell’Università Cattolica del Sacro Cuore, 1997 (1962). p. 411.

⁶³ Fragmento 17 y 67.

del hombre radica en la plena realización de su érgon y, en este sentido, constituye su fin último o su causa final, identificada en la primera parte de nuestro trabajo con la plenificación de la naturaleza.

Según Aristóteles, todos los hombres desean por naturaleza conocer (*Metafísica* I, 1, 980a),⁶⁴ razón por la cual la búsqueda de la sabiduría o *sophía* lejos de ser un deseo más entre otros, es una tendencia vinculada con su propia naturaleza.⁶⁵ El uso del infinitivo (*tò eidénai*) nos induce a pensar que, tal como lo vimos en los fragmentos 41 y 70 del *Protréptico*, lo querido por el hombre no sólo es el conocimiento, sino la acción de adquirir este conocimiento. El uso del término *phýsis*, por otra parte, hace que este deseo no sea equiparable con cualquier tipo de anhelo, sino con una tendencia que el hombre se ve llevado a seguir de manera natural. Por este motivo, en tanto deseo, la búsqueda de conocimiento es un anhelo por autorealizarse. La lectura de los fragmentos trabajados nos permite concluir que la sabiduría es caracterizada como aquella clase de conocimiento por el cual el hombre se vincula con lo más noble y divino que hay en él.⁶⁶ Quizás, por esto, en la *Ética Nicomáquea* X, 7, 1177a, 12- 15, Aristóteles, realiza la siguiente afirmación: “si la felicidad es una actividad de acuerdo con la virtud, es razonable <que sea una actividad> de acuerdo con la virtud más excelsa y está será una actividad de la parte mejor del hombre”.⁶⁷

En este último pasaje, el término que traducimos por actividad no es érgon sino *enérgeia* y la expresión utilizada para definir la felicidad es *enérgeia kát aretèn*, esto es, una actividad conforme a la virtud.⁶⁸ Sin embargo, aun cuando traducimos el término *areté* como virtud, debemos tener presente que en este contexto dicho término no necesariamente tiene la valencia

⁶⁴ Lucccheta, G., (*Metafísica I. Sophía degli antichi*. Raciano: Rocco Caraba, 2009. pp. 88-89) recalca el uso aristotélico de la expresión *pántes ántropoi*, todos los hombres. Según este autor, dicha expresión le daría a la frase usada por el estagirita un alcance mayor: es el género humano y no un grupo en particular el que desea conocer por naturaleza. Según este autor, a través del uso del término *ántrôpoi*, Aristóteles estaría contraponiendo sus palabras a las enunciadas por Parménides en el proemio de su poema y al uso heracliteo de *ánêr*.

⁶⁵ Fragmento 91.

⁶⁶ Fragmento 28; *Ética Nicomáquea*, X, 8, 1178b, 21-23.

⁶⁷ *Ei δ' ἐστὶν ἡ εὐδαιμονία κατ' ἀρετὴν ἐνέργεια, εὐλογον κατὰ τὴν κρατίστην ἂν εἴη τοῦ ἀρίστου.*

⁶⁸ Berti, E (*op. cit.*, p. 47) afirma que “el fin (*télos*) es identificado con la función (érgon) la cual, a su vez, es identificada con el acto (*enérgeia*) y este es el motivo por el cual el acto puede ser indicado ya con términos derivados de érgon, o *enérgeia*, o con aquellos derivados de *télos*, tales como *entelekeia*, teniendo estos dos últimos el mismo significado.

ética que su paralelo en castellano puede llagar a generar, sino el sentido de excelencia o competencia. Visto así, la felicidad sería el resultado del ejercicio de la excelencia o competencia por la cual el hombre se distingue de los demás seres vivientes por ser ella identificada con su parte más excelsa.⁶⁹ De esta forma, la felicidad no sólo no sería definida como un estado al cual el hombre arriba, sino que sería equiparada con el ejercicio de la función mejor del hombre. Según Vallejo Campos, no se puede dejar de observar la correspondencia entre *areté* y *érgon*, “ya que la virtud es el modo de ser que le permite a una entidad realizar de modo excelente la función que le corresponde por naturaleza”.⁷⁰

Dado esto y teniendo en cuenta el pasaje citado de la *Ética*, podríamos concluir que desde la perspectiva aristotélica conocer significa para el hombre ser y vivir, y amar el conocimiento implica amar el ser y la vida, de lo cual se podría inferir que el deseo por la sabiduría es un deseo constitutivo de la naturaleza humana y, por lo tanto, su realización es su actividad o *érgon* más propio. Si se acepta lo hasta aquí argumentado, podríamos decir que en el *Protréptico* la función del hombre es ejercitarse en el *noûs* y el *lógos*, esto es, alcanzar el entendimiento y el razonamiento (fragmento 65). En este

⁶⁹ Según Vigo, A. (*Ética general*. Santiago: Fundación DUOC, 2000, p. 10), “Aristóteles no define la felicidad simplemente en términos de obtención de fines cualesquiera que estos sean, sino por referencia a aquellos fines que tienen que ver con el pleno despliegue de las potencialidades naturales. Y como el hombre está caracterizado específicamente por la racionalidad, el fin propio del hombre consiste en el despliegue pleno de las facultades racionales (en un sentido amplio que también incluye la emocionalidad) y el hombre será feliz cuando logre el pleno despliegue de lo que por naturaleza es, esto es, un ser racional. La felicidad está definida por aquellos fines que están anclados, por así decir, en la naturaleza propia del sujeto en cuestión, entendiendo por naturaleza lo que comparte con todos los sujetos de la misma especie”.

⁷⁰ VALLEJO CAMPOS, A., *op. cit.*, p. 156. Según Vigo, A. (*op. cit.*, p. 11), el concepto aristotélico de felicidad, como plenitud en el desarrollo de las capacidades específicamente humanas, es semejante en este punto fundamental al concepto clásico en general. En la Antigüedad no se pensó la felicidad como que cada quien obtenga lo que quiere (aunque hubo quienes defendieran esa tesis), sino que, en la matriz de la filosofía clásica más conocida, la felicidad está definida más bien en términos de un florecimiento propiamente humano. El imperativo para un hombre es ser feliz, pero ser feliz significa llegar a ser propiamente lo que es, o sea, un hombre, entendido como dotado de ciertas facultades que lo distinguen de aquellos otros entes que no alcanzan el nivel humano. El hombre será feliz en la medida en que lleve una vida plena, acabada, y una vida plena es una vida llena del despliegue de aquello que hace que sea un ser humano y no otra cosa. Las formas concretas de ese despliegue pueden ser múltiples y muy variables, pero el imperativo en definitiva es, como decía un poeta antiguo, Píndaro, “llega a ser lo que eres”; un imperativo muy griego que está presente de manera latente en la argumentación de Aristóteles. El imperativo para el hombre es, paradójicamente, llegar a ser lo que es.

contexto, la filosofía “aparece como aquella actividad que, al cultivar la función de pensar y contemplar, permite al hombre alcanzar la perfección que le corresponde en cuanto tal. En la sabiduría, el *érgon*, que es la contemplación o conocimiento filosófico, coincide, por otra parte, con el ejercicio mismo de la facultad y no se da la superioridad de un *télos* que fuese diverso de la actividad realizada, como ocurre con el ámbito del saber productivo”.⁷¹ Desde la perspectiva aristotélica, es por medio del ejercicio de su función propia que el hombre puede plenificar su naturaleza. En este sentido, el concepto de *érgon* se vincula con la noción de *phýsis* a través de dos tesis. La primera es que, si bien la naturaleza de las cosas está determinada desde su génesis, ésta no está realizada desde el principio, sino que debe actualizarse. La segunda de estas tesis es que sólo mediante la ejecución del *érgon* propio se puede efectuar el pasaje de la potencia al acto implicado en el proceso de realización de la naturaleza entendida como forma.

Recebido em novembro 2011

Aceito em maio 2012

BIBLIOGRAFÍA

Ediciones traducciones

- BERTI, E.; Aristotele. *Protreptico*, Introduzione, traduzione e commento di _____. Milano: UTET Università, 2008 (Milano, 2000).
- CASAGLIA M.; Aristotele. *Protreptico*, Introduzione, traduzione e commento di _____. Firenze: Editrice Clinamen, 2001.
- DÜRING, I. *Aristotle's Protrepticus. An Attempt at Reconstruction*. Göteborg: Almqvist & Wiksell, 1961. (Studia graeca et latina gothoburgensia, XII)
- MEGINO RODRÍGUEZ, C.; Aristóteles. *Protréptico*, introducción, traducción y notas de _____. Madrid: Abada, 2006.
- VALLEJO CAMPOS, A.; Aristóteles. *Fragmentos*. Introducción, traducción y notas de _____. Madrid: Gredos, 2005.
- ZANATTA, M.; Aristotele. *I Dialoghi*, Introduzione, traduzione e commento di _____. Milano: BUR, 2008.

Bibliografía secundaria

- AGUILAR ÁLVAREZ, S. *Límites de la argumentación ética en Aristóteles*. México: Publicaciones Cruz O. S. A, 1996.
- BAILLY, A. *Dictionnaire Grec-français*. Paris: Librairie Hachette, 1950 (Paris, 1894).

⁷¹ VALLEJO CAMPOS, A., *op. cit.*, p. 157. Ver *Metafísica* II, 1, 993b 20-30

- BERTI, E. *Nuovi studi Aristotelici. Fisica, antropología e metafisica*. Firenze: Editrice Morcelliana, 2005.
- BERTI, E. *La filosofia del "primo" Aristotele*. Milano: Centro di Ricerche di Metafisica dell'Università Cattolica del Sacro Cuore, 1997 (1962)
- BOERI, M, Aristóteles, *Física*, libros I y II, Introducción, traducción y notas de ---, Buenos Aires, Biblos, 1993
- CALVO MARTÍNEZ, T., "La noción de *phýsis* en los orígenes de la filosofía griega", *Daimon*, Revista de Filosofía n. 21, 2000.
- DESTRÉE, P. Comment démontrer le propre de l' homme? Pour une lecture "dialectique" de EN, I, 6. In: Aubry, G. (ed.). *L' excellence de la vie, sur la Étique à Nicomaque et l' Étique à Eudème d' Aristote*. Paris: Vrin, 2000. p. 39-60.
- ECHANDÍA, G.; Aristóteles. *Física*, Introducción, traducción y notas de _____. Madrid, Gredos, 1995.
- GOMEZ LOBO, R. La fundamentación de la ética aristotélica, *Anuario Filosófico*, v. 32, p. 17-37, 1999.
- LIDDELL, H.; Scott, R. A *Greek-English Lexicon*, compiled by _____, revised and augmented throughout by H. S. Jones. Oxford: The Clarendon Press, 1983 (Oxford, 1843).
- LUCCCHETA, G. *Metafisica I. Sophía degli antichi*. Raciano: Rocco Caraba, 2009.
- MIGLIORI, M. El alma en Aristóteles. Una concezione polivalente e al contempo aporetica. In: Fermani; A- Migliori M. *Attività in Aristotele*. Milano: Vita e Pensiero, 2009, p. 227-260.
- QUARANTOTTO, D. *Causa finale, sostanza, essenza in Aristotele. Saggio sulla struttura dei processi teleologici naturali e sulla funzione del telos*. Napoli: Bibliopolis, 2002.
- VAN DER MEEREN, S. *Exhortation à la philosophie. Le dossier grec Aristote*. Paris: Les Belles Lettres, 2011
- VIGO, A. *Ética general*. Fundación DUOC: Santiago de Chile, 2000.