

Ergón y areté en la filosofía política de Aristóteles

Ergón and areté in Aristotle's political philosophy

Hernán Gabriel Borisonik *

Data de recepção do artigo: out./2011

Data de aprovação e versão final: nov./2011

Resumen: *En el presente artículo serán analizadas las categorías de ergón y areté como claves para comprender la filosofía política aristotélica. La justificación de tal ejercicio es la centralidad que poseen ambos conceptos a la hora de pensar a la felicidad, fin último (telos) de la vida de los hombres. De ese modo, serán repasadas las diferentes virtudes, así como las aristas más filosóficas y políticas del pensamiento del Estagirita, a fin de comprender sus ideas acerca de lo bueno, lo recto y la razón humana. Así, el objeto de este trabajo es poder articular dos aspectos que constituyen al logos: su participación en la naturaleza humana y su capacidad dinámica de canalizar y resolver los conflictos que hacen de la vida en común de la polis.*

Palabras claves: *Aristóteles, ergón, areté, logos, polis.*

Abstract: *In this paper the categories of ergón and areté will be analyzed as fundamental pieces in order to understand the aristotelian political philosophy. The justification of such an exercise is the centrality that both concepts possess when thinking about the happiness, last purpose (telos) of men's life. Thereby, the different virtues will be examined, as well as the most philosophical and political edges of the Stagirite's thought, as a way to comprehend the ideas that he sustained about the good behaviour, the straight behaviour and the human reason. This way, the object of this work is to be able to articulate two aspects that constitute the logos: its participation within the human nature and its dynamic aptitude to canalize and solve the conflicts that found the commom life in the polis.*

Keywords: *Aristotle, ergón, areté, logos, polis.*

** Dr. em Ciências sociais (UBA), docente de Teoria Política e Ciência Política (UBA), pesquisador do Instituto de Investigación Gino Germani (UBA), bolsista posdoutoral (CONICET). m@il: hborisonik@sociales.uba.ar*

Problemata: R. Intern. Fil. Vol. 02. No. 02. (2011), pp. 99-114

ISSN 1516-9219.

Abreviaturas de las obras aristotélicas:

Pol.: Política

Ét. Nic.: Ética Nicomaquea

Ergón y areté en la filosofía política de Aristóteles

Dado que el objeto de estudio de la Política es la polis, en ese escrito los hombres son identificados y concebidos, como componentes de ésta, a través de la natural politicidad que Aristóteles les adjudica. Por su parte, en la Ética Nicomaquea, el Estagirita identifica, fundamentalmente, al hombre con su capacidad de razonar (1178 b), puesto que, sólo a través de ella (aunque no únicamente a través de ella), el ser humano podrá realizar su naturaleza. La polis es la causa (a nivel lógico) y la consecuencia (a nivel histórico) de la capacidad racional y la politicidad natural de los hombres. Al mismo tiempo, pueden distinguirse, al interior de la capacidad racional que todo hombre posee, al menos tres subdivisiones que parecen, por momentos, entrar en tensión. ¿Puede afirmarse, entonces, que la vida del ciudadano (de aquel que se consagra a la acción política) es la más alta, o acaso es sólo a través de la actividad teórica que el hombre encuentra su perfección?

Si bien este interrogante ha originado un enorme debate en toda la tradición de la filosofía, es importante aclarar que ambas formas de vida tienen un estatus central dentro de la mirada aristotélica del accionar humano. Así, tanto la economía, como la ética y la política (y también, por supuesto, la filosofía) merecen ser analizadas con gran atención, si se pretenden sacar a la luz las consecuencias más profundas del pensamiento aristotélico.

Pues bien, como punto de partida cabe afirmar que el

reconocimiento de Aristóteles de que, en última instancia, toda acción ética (además de constituir un fin en sí misma) se realiza con miras a la comunidad política no hace más que poner de manifiesto la parte más visible de un problema aún mayor.

Si bien las decisiones políticas no pueden ser pensadas en términos absolutos o por fuera de la experiencia, Aristóteles no es un pensador relativista. Para él, a cada situación le corresponde sólo una acción éticamente buena, y es justamente el virtuoso quien la reconoce la mayoría de las veces. Aunque las reglas no estén previamente establecidas, ni sean mandatos abstractos, revelados y aplicables, las acciones humanas tienen un asentido. Así, la praxis no es deductiva, sino deliberativa, y no se ocupa de los fines, sino de los medios adecuados para alcanzarlos. Sin embargo, la moral, en el pensamiento de Aristóteles, también está acompañada por un dispositivo metafísico: Aristóteles funda su ética en la noción de eudaimonía, no como un fin entre otros, sino como un fin final.

A lo largo de toda la tradición interpretativa aristotélica, se ha discutido si ese fin último es de tal naturaleza que incluye a los otros fines intermedios o no. En la *Ética Nicomaquea*, parecerían coexistir ambas definiciones –en principio contradictorias– de felicidad: una que, además de la contemplación y la vida teórica, incluye a los bienes externos, las virtudes éticas y la acción política (presente en los libros I a IX de la obra mencionada) y otra que los excluye (sustentada en el libro X).

La discusión contemporánea se ha basado fundamentalmente en la obra de William Hardie (1967; 1968). Este autor ha dejado planteadas las dos concepciones de felicidad ya esbozadas, de las cuales se ha denominado inclusiva a aquella que se basa en el Libro I, y dominante a la que aparece fundamentada en el Libro X de tal escrito. Siguiendo a Hardie, la solución a este problema debería hallarse analizando la concepción del *ergon* humano, es decir, de “una vida activa del

elemento que tiene un principio racional” (Aristóteles, *Ét. Nic.*, 1098 a).

Ahora bien, ¿es sólo la filosofía la actividad en la que se encuentra el elemento racional, o también están contempladas en él las virtudes éticas y prácticas? Tomando como referencia una cita aristotélica que plantea que si la felicidad estuviese constituida por muchas cosas, en realidad habría que tomar la mejor de ellas, Hardie concluye que el fin final es la teoría (según su interpretación de: Aristóteles, *Ét. Nic.*, 1098 a). Sin embargo, el problema es mucho más profundo y requiere aun ser repensado.

Para ello, hace falta ocuparse de dos conceptos centrales para esta discusión que son, como ya se ha expresado, el *ergon* y la *areté*. La relevancia de estas dos concepciones radica en que sólo a través de ellas se harán inteligibles las nociones aristotélicas del buen hombre y la buena vida. Con ello, se hará posible encontrar una respuesta al problema de la felicidad. Serán, entonces, las ideas sobre qué es lo que hace al hombre ser hombre (su *ergon*) y qué lo que lo hace ser virtuoso (su *areté*), las que indicarán cómo entiende Aristóteles a la plenitud y felicidad humanas.

Con respecto a la primera de estas categorías, el *ergon* aparece en el vocabulario aristotélico como la actividad característica de cada cosa, como la acción que le corresponde por naturaleza. El *ergon* se relaciona a un acto, sin embargo, nada manifiesta sobre el modo en que éste ha de ser realizado. En ese sentido, un hombre podría llevar a cabo su actividad de manera mala, o, al menos, no excelentemente, y no por ello dejar de realizar su *ergon*. Simultáneamente, pero a diferencia del *ergon*, aparece la idea de que el bien de una cosa, cuya función es conocida, depende de la calidad con que esa función sea desempeñada. Así, la sola realización de la actividad no alcanza para su excelencia. Parece, entonces, claro que con el

solo estudio del ergon no se podrá arribar al descubrimiento de qué es un buen hombre, dado que el ergon propio del hombre no mide su perfección, sino solamente su actividad característica.

Por otra parte, y al contrario que en el caso del ergon, la excelencia es medida cultural o socialmente (más allá de que Aristóteles concibiera que ciertos valores pudieran universalizarse, él mismo reconocía la diversidad y multiplicidad existente, no sólo en el mundo griego en general, sino también al interior de cada polis).

Para esclarecer más aun la cuestión, será de utilidad el siguiente ejemplo: un flautista y un buen flautista poseen el mismo ergon pero se diferencian con respecto a la virtud con la que ejercen su actividad. De ese modo, la noción de ergon es valorativamente neutral y no implica una evaluación sobre el desempeño efectivo de la actividad. La diferencia cualitativa radica, entonces, en la excelencia (o en la carencia de ésta) con la que ésta sea realizada.

Recordando que Aristóteles define a la actividad humana como una vida activa que posee un logos (Aristóteles, *Ét. Nic.*, 1098 a), se puede comprender claramente la relación con la parte racional del alma, dotada de lenguaje. Por lo tanto, cabe afirmar que la excelencia y el bien del hombre estarán necesariamente vinculados con un buen desempeño de esta parte de la psyché. En este sentido, se entiende a la parte racional del alma tanto como la que se encarga de la deliberación, como a lo que está ligado a la racionalidad poiética y a la contemplación filosófica.

De todos los seres que nacen y mueren, solamente los hombres son capaces de dar cuenta del mundo y de sus acciones de manera racional, lo cual les confiere su ergon particular. Es la misma posesión de la razón lo que los diferencia –por supuesto, al respecto del ergon– del resto de los animales (y no la forma en que la utilizan). Esto es lo que el estagirita determina como

diferenciación específica. Es decir, el hombre pertenece al género animal y su especificidad radica en la posesión de la razón.

En relación con lo anterior, el problema de la areté no radica, entonces, en la presencia de la razón, como instancia dada, sino en su intersección con la forma concreta que adopta una acción contingente frente a una norma que debe seguirse para que una acción sea considerada virtuosa, excelente. Actuar de acuerdo con la ley no implica el uso de la razón (un animal o una máquina podrían “actuar” en concordancia con la regla, pero sin ser conscientes de ella). Esta distinción entre lo correcto y lo éticamente bueno es la clave para comprender a la excelencia humana en relación al buen uso de la razón.

Por lo tanto, queda claro que el concepto de areté es fundamental para la comprensión de la ética aristotélica. En general puede definirse a la areté como un determinado modo de ser o una tendencia. Si bien éste puede traducirse como “virtud” en un uso normal, dado que este término ha cobrado un significado diferente tras el advenimiento del cristianismo, conviene aclarar que una traducción más apegada al sentido que le imprimió Aristóteles sería la de “excelencia” o “perfección”, en tanto que cualidad interna, es decir del carácter, y no externa (como podría serlo el físico, la altura, la belleza, etc.).

Cuando una entidad realiza su función propia, pero no de cualquier manera sino de un modo excelente, entonces de dicha entidad se dice que es buena o virtuosa. Es importante observar que, según este punto de vista, se podría hablar de areté en un sentido muy amplio, dado que, en general, todo aquello que posee una función o actividad propia (un ergon), es pasible de alcanzar su perfección. Por caso, podría decirse de un cuchillo que corta perfectamente que es un utensilio virtuoso o excelente, dado que realiza su función del mejor modo.

Por ello, como ya se ha expresado, dentro de la noción

aristotélica de virtud son cardinales los conceptos de naturaleza y de finalidad: la virtud de un ente posee una relación directa con su naturaleza y aparece cuando la finalidad que está determinada por dicha naturaleza es cumplida por el ente en cuestión. Aristóteles muestra, en la *Ética Nicomaquea*, que la virtud humana no puede ser considerada como una pasión, ni como una facultad, sino como un hábito (Aristóteles, *Ét. Nic.*, 1106 a). Esto significa que, si bien la virtud es la que realiza a la naturaleza, al alcanzar el fin del mejor modo, su ser llevada a cabo es consecuencia del aprendizaje, y, más exactamente, de la práctica o repetición.

La experiencia frecuente de una acción genera en los hombres una disposición permanente (un hábito) a realizarla de un modo determinado. En ese sentido, podría hablarse, extremando el argumento aristotélico, de una especie de segunda naturaleza, dado que los hábitos adquiridos pasan a formar parte de la manera normal de enfrentar las diversas situaciones.

Por su parte, los hábitos pueden ser “buenos” o “malos”. Serán “hábitos malos” (y recibirán el nombre de vicios) aquellos que alejen al sujeto de la acción del cumplimiento de su fin y de la realización de su naturaleza, mientras que serán “hábitos buenos”, o virtudes, aquellos por cuales se tienda a cumplir la función propia de modo excelente.

Consecuentemente, la perfección de cualquier actividad puede recibir el nombre de areté. La virtud constituye, genéricamente, la excelencia añadida a algo como perfección, la buena disposición para el cumplimiento o realización perfecta de una inclinación natural. Por lo tanto, podrían distinguirse, por ejemplo, virtudes del cuerpo y virtudes del alma, así como de objetos y animales. Sin embargo, tanto en el análisis aristotélico, como en la presente investigación, las virtudes más relevantes son aquellas que corresponden al alma humana, ya sean estas

relativas al comportamiento o al entendimiento.

El cuadro aristotélico de la areté¹ se divide, en primer lugar en dos tipos de virtudes. En primera instancia, el Estagirita presenta a las virtudes éticas o morales. A través de ellas el hombre es dado a alcanzar la perfección de la voluntad. Constituyen hábitos selectivos que consisten en un término medio (entre el exceso y el defecto), determinados por la razón. Así, las formas excelentes del actuar ético son modos ser (es decir, formas del carácter, “*êthos*”), forjados a través de la experiencia, como ejercicio racional de repetición de la costumbre (“*éthos*”)². Luego, éstas son actitudes firmes, constituidas por un justo medio y orientadas hacia un fin natural:

Es, por tanto, la virtud un modo de ser selectivo, siendo un término medio, relativo a nosotros, determinado por la razón y por aquello que decidiría el hombre prudente. Es un medio entre dos vicios, uno por el exceso y otro por el defecto, y también por no alcanzar, en un caso, y por sobrepasar, en otro, lo necesario en las pasiones y acciones, mientras que la virtud encuentra y elige el término medio. Por eso, de acuerdo con su entidad y con la definición que establece su esencia, la virtud es un término medio, pero, con respecto a lo mejor y al bien, es un extremo (Aristóteles, *Ét. Nic.*, 1107 a).

En el pasaje anterior se agregan a lo ya dicho dos elementos de suma importancia. Por una parte, es notable como, pese a ponderar a las virtudes como el término medio, Aristóteles expresa que, en un sentido, constituyen un extremo. Una vez más, resalta la complejidad del pensamiento aristotélico, que intenta abordar todas las problemáticas desde las diferentes aristas que cada una de ellas comprende. Así, el criterio utilizado es, simultáneamente relativo y absoluto: al mismo tiempo que, en cada acción, los hombres deben procurar el término medio entre los vicios (no existe una forma de

comportamiento universal a priori de la que pueda decirse que conforma a la virtud; es a través de la experiencia que puede forjarse ese hábito, mediante la repetición de decisiones correctas), el bien y la perfección son aspectos únicos y objetivos (por supuesto, en tanto que intersubjetivos).

Por otra parte, Aristóteles compara a la virtud con “aquello que decidiría el hombre prudente”, es decir, define a la virtud a través de quien la posee y designa al hombre virtuoso como aquel que generalmente actúa de la mejor manera posible. Este tipo de círculo o tautología es común en la ética aristotélica, lo cual no es un dato casual. Dado que el Estagirita tenía, como ya se ha hecho notar, una gran conciencia del carácter arbitrario de la política (y, consecuentemente, de la ética), comprendía que cada formación social era portadora de un carácter, de un *êthos*, del cual se desprendían los valores que serían volcados sobre la sociedad. Así, no hay un “más allá” de la vida política, y será cada comunidad la que establezca sus propios valores, realizando determinadas creencias por sobre otras.

Por ello, y como será demostrado más adelante, si es imposible pensar dentro del mundo griego una separación (u oposición) entre economía y política –del tipo de la que se ha presentado, al menos, desde el Renacimiento–, del mismo modo, sería ilusorio concebir a la política separada de la ética al interior del sistema aristotélico. Ambas categorías tenían como objeto el bien común. Ética y política se relacionan, entonces, en un juego de mutua dependencia entre los medios y los fines.

Sin embargo, y en concordancia con lo elaborado por Joseph Moreau (1979), es posible afirmar que si bien existe una autonomía relativa de la política (pues el fin último de la polis se alcanza a través de su ejercicio), no es igual el caso de la ética, dado que la virtud moral reposa en la costumbre y la repetición, y por ello se encuentra atravesada por los designios de la educación. Y quién mejor que el Estado³ para impartir los

valores que harán virtuosas las vidas de los ciudadanos y buscarán su perfección.

Por un lado, entonces, el conocimiento ético es el resultado de un cierto tipo de experiencia. Pero, además, el hombre no se basta a sí mismo para vivir, sino que necesita de los demás y precisa de la guía del Estado para desarrollarse en plenitud como ciudadano: “practicando la justicia nos hacemos justos; practicando la moderación, moderados [...]. Esto viene confirmado por lo que ocurre en las ciudades: los legisladores hacen buenos a los hombres haciéndoles adquirir ciertos hábitos” (Aristóteles, *Ét. Nic.*, 1103 a).

A continuación de las virtudes que hacen excelente al comportamiento moral de los hombres, Aristóteles presenta a aquellas que perfeccionan el intelecto, es decir, las virtudes intelectuales o dianoéticas. Ellas consisten en la perfección del entendimiento o de la razón en relación con el conocimiento de la verdad y se adquieren por medio del aprendizaje y la instrucción. En consecuencia, estas virtudes constituyen un hábito que faculta para la realización del apetito natural del hombre hacia el saber. Así, la perfección de la razón práctica se da a través de la *phrónesis* y la *techné*, mientras que la excelencia de la razón teórica, lo hace a través de la ciencia (*episteme*), la inteligencia (*nous*) y la sabiduría (*sophia*).

Un primer –y fundamental– aspecto a considerar sobre la división de las virtudes llevada a cabo por Aristóteles es el hecho de que tanto la sabiduría como la prudencia (en tanto que representan los exponentes más altos de cada uno de los tipos de racionalidad) son virtudes que radican en la parte más elevada del alma humana, ambas apelan directamente a la razón. Esto constituye (como se verá en seguida) un dato fundamental a la hora de buscar cuál es la actividad privilegiada del quehacer humano, si la teórica (ligada a la *sophia* y a la contemplación) o la política (vinculada con la *phrónesis* y la deliberación).

Para hacer más claro este punto, será menester presentar

una breve definición de cada una de las virtudes dianoéticas. Dado que para el presente estudio la preeminencia de la *phrónesis* es evidente, su descripción será un tanto más profunda.

En primer lugar, entonces, se presenta la ciencia (Aristóteles, *Ét. Nic.*, 1139 b). Sobre ésta, Aristóteles afirma que el conocimiento científico es un saber universal (en orden a aquello que es necesario y eterno), desde los principios y es pasible de ser enseñada y aprendida. La *episteme* implica la idea de estabilidad, y por ello se refiere a lo que no puede estar de otra forma, lo necesario. Su método es el silogismo (o sea, la deducción), y a causa de ello es un saber demostrativo, pues para demostrar hace falta conocer los presupuestos y las conexiones necesarias que entre ellos existen.

Por otra parte, Aristóteles define a la inteligencia, intelecto o entendimiento (el *nous*) como una forma de intelección no demostrativa, dado que se establece como la intuición de los conceptos; es decir, los axiomas de la matemática o los primeros principios de los temas habituales de la filosofía (Aristóteles, *Ét. Nic.*, 1140 b). Por ende, no se trata de un conocimiento discursivo o lógico y se puede expresar también como el conocimiento intelectual e inmediato de las esencias de las cosas. En definitiva, la existencia del *nous* supone el ser de aquellas cosas que, sin poder ser demostrables, fundamentan a las que de ellas se derivan.

Como último escalón de las virtudes intelectuales, aparece la sabiduría (Aristóteles, *Ét. Nic.*, 1141 a). Ésta constituye el más perfecto de los modos del conocimiento, la más exacta de las ciencias y la capacidad para avanzar hasta los últimos y supremos fundamentos de la verdad. Por esto, la sabiduría es el camino de la filosofía y combina dentro de sí a la *episteme* y el *nous*.

Al contrario que las tres virtudes anteriores, la técnica (o arte) y la prudencia se refieren a aquello que efectivamente

puede ser de otra manera. En primer lugar, la *techné* (Aristóteles, *Ét. Nic.*, 1140 a) es un saber teórico y técnico, es decir, un saber universal aplicable a los casos individuales, pero con una función técnica ligada a la producción, al saber hacer algo de manera correcta. Así, las acciones técnicas se basan en conocimientos especializados. Por tanto, la *techné* es una disposición racional poiética (es decir, productiva) que tiene por objeto intervenir y transformar aquellas cosas que pueden ser de otra manera, y cuyo fin es externo a la propia actividad.

Finalmente se presenta la prudencia o sabiduría práctica (Aristóteles, *Ét. Nic.*, 1140 a). Ésta existe en aquellas personas que son capaces de distinguir lo que es verdaderamente bueno y conveniente para sí mismo, en relación con un fin determinado. El papel fundamental de la prudencia se basa en hallar un punto medio, tanto en el modo de actuar como en el modo de sentir.

La prudencia no podrá ser ciencia ni arte: ciencia, porque el objeto de la acción puede variar; arte, porque el género de la acción es distinto del de la producción. Resta, pues, que la prudencia es un modo de ser racional verdadero y práctico, respecto de lo que es bueno y malo para el hombre (Aristóteles, *Ét. Nic.*, 1140 a-b).

Este lugar intermedio, entre la *episteme* y la *techné*, es precisamente el sitio de lo esencialmente humano en su concepción más profunda y sustancial. A mitad de camino entre el conocimiento objetivo de lo necesario y el saber práctico sobre aquello que se realiza siempre del mismo modo, la *phronesis* representa la virtud del hombre por excelencia. Su práctica no se asemeja al obrar divino (como lo hace la contemplación), ni al automatismo de los animales, sino que expone a la contingencia humana en toda su magnitud. De ello se deriva su extraordinaria importancia.

La operación por excelencia de la sabiduría práctica es la deliberación. Esta última consiste en hallar una correcta elección frente a las diferentes posibilidades que toda experiencia de lo

contingente presenta. Por ello, la sabiduría práctica no sólo abarca lo universal, sino también lo individual, en el sentido de que debe ocuparse de todas las actividades de la vida humana.

Pero, además del fuerte vínculo con la deliberación, la prudencia se encuentra también relacionada con las virtudes éticas, ya que es primordial, por ejemplo, para la templanza (pues gracias a ella es posible moderar y controlar la experiencia del placer). Asimismo, Aristóteles señala algunas otras disposiciones intelectuales como cercanas a la prudencia, tales como la comprensión y la razonabilidad. Lo que las vuelve comunes es el hecho de tener como objeto a lo humano, es decir a lo político y lo contingente.

La diferencia fundamental entre ambos tipos de virtudes radica en que la excelencia ética manifiesta el carácter, mientras que la dianoética expresa a la inteligencia. Al respecto, el modo en el que Aristóteles diferencia al saber teórico del práctico es categórico:

Anaxágoras y Tales y otros como ellos, que se ve que desconocen su propia conveniencia, son llamados sabios, no prudentes, y se dice que saben cosas grandes, admirables, difíciles y divinas, pero inútiles, porque no buscan los bienes humanos. La prudencia, en cambio, se refiere a cosas humanas y a lo que es objeto de deliberación. En efecto, decimos que la función del prudente consiste, sobre todo, en deliberar rectamente, y nadie delibera sobre lo que no puede ser de otra manera ni sobre lo que no tiene fin, y esto es un bien práctico. El que delibera rectamente, hablando en sentido absoluto, es el que es capaz de poner la mira razonablemente en lo práctico y mejor para el hombre. Tampoco la prudencia está limitada a lo universal, sino que debe conocer también lo particular, porque es práctica y la acción tiene que ver con lo particular (Aristóteles, *Ét. Nic.*, 1141 b).

Como ya se ha dicho, en lo que respecta al objeto y al alcance de la presente pesquisa, la virtud intelectual más

importante es la prudencia. Por ello, cabe preguntarse cuál es el modo en el que se vincula esta forma de perfección con las virtudes éticas. Pues bien, la acción que constituye a la *phrónesis* (es decir, la deliberación, *boulesis*) supone una reflexión sobre las distintas opciones que se presenten para conseguir un fin. Si la decisión ha sido correcta, se tomará como modelo y (pese a que cada ocasión es única, y en eso radica la contingencia del ámbito humano) intentará repetirse llegando a convertirse en una forma habitual de conducta (un hábito).

Así, el momento de la reflexión previa a la realización de alguna acción es aquel en el que cobra su real importancia una virtud dianoética (la *phrónesis*), ya que es a través de ella que la acción muestra su real carácter racional (es decir se ejerce el *ergon* humano), además de ser la que da lugar a la consumación de las virtudes éticas.

Frente a todo lo anterior, conviene plantear nuevamente la cuestión del vínculo entre el *ergon* y la *areté*. Un hombre que actúa con conocimiento de las normas, podría realizarlo siguiendo lo que éstas mandan o haciendo lo contrario a ellas. Por lo tanto, lo que Aristóteles tiene en mente cuando habla de *ergon* humano son acciones que simplemente expresan el uso de la razón. Aunque no son necesariamente las buenas acciones, sino aquellas que denotan la participación de la parte racional, pues son éstas las actividades que sólo los hombres pueden realizar, son su característica. Es así que no sólo un músico y un buen músico comparten el mismo *ergon*, sino que también lo hace el mal músico (aunque, indudablemente, solamente el excelente será el virtuoso). De este modo, no quedan dudas acerca del carácter puramente descriptivo del concepto aristotélico de *ergon* frente a la condición valorativa de la *areté*.

Otra importante distinción entre ambas categorías radica en que, mientras que la primera es absoluta (ya que las actividades que caracterizan a cada ente son exclusivamente suyas), la *areté* será relativa al sistema o *éthos* social que la

juzgue.

El concepto de *ergon*, no conduce por sí solo hacia la buena vida, hacia la forma de encontrar el camino para ser un buen hombre. El polo normativo de Aristóteles radica, entonces, en la noción de *areté*, como “estándar” para el buen uso de la razón. De ese modo, las actividades se realizan por ser naturales, pero deben ser hechas de determinada manera para ser excelentes.

Referências:

- ARISTOTELES. *Ética Nicomaquea*. Madrid: Gredos. 1988.
 ARISTOTELES. *Política*. Madrid: Gredos. 2000.
 HARDIE, William. “The Final Good in Aristotle's Ethics”. In: *Aristotle: A Collection of Critical Essays*, edited by M. E. Moravcsik. New York: Anchor Books. 1967.
 HARDIE, William. *Aristotle's Ethical Theory*. Oxford: Clarendon Press. 1968.
 HEGEL, Georg. *Fundamentos de la filosofía del derecho*. Traducido por Carlos Díaz. Madrid: Libertarias / Prodhufi. 1993.
 MOREAU, Joseph. *Aristóteles y su escuela*. Buenos Aires: Eudeba. 1979.
 PLATON. *Leyes*. Madrid: Gredos. 1999.

Notas

- 1 Más allá de la división entre virtudes éticas y dianoéticas, la justicia constituye la virtud más importante, y es incluso definida por Aristóteles como sinónimo de *areté* (Ét. Nic., 1130 a). En ese sentido, existen tres subtipos de justicia: la general o legal (actuar en conformidad a las leyes de la ciudad), la distributiva (el reparto de bienes, derechos y obligaciones a cada uno según su mérito o desmérito; es también típicamente el tipo de justicia que caracteriza a las aristocracias y las oligarquías), y la conmutativa (reciprocidad: cada cual debe recibir lo que ha dado o su equivalente; lo igual por lo igual; es la justicia que representa a las democracias).
- 2 Esta coincidencia entre *êthos* y *éthos* fue subrayada por Aristóteles (Ét. Nic., 1103 a), dada la proximidad semántica entre ambos términos. A su vez, Platón había ya manifestado algo similar, al indicar que “toda

- disposición del carácter procede de la costumbre” (Platón, *Leyes*, 792 e).
- 3 Si bien las categorías de Estado y polis no son simétricas, la utilización del vocablo Estado, tiene como objetivo –en este caso particular– realzar su carácter normativo, por sobre la idea de comunidad que el término polis denota.