

El *érgon* como categoría política del ser humano: una interpretación de *Ética Nicomaquea* 1097b2-1098a2

Luciano Ciruzzi

Universidad de Buenos Aires

luchociruzzi@yahoo.com.ar

<https://orcid.org/0000-0001-7162-0096>

Resumen: En este trabajo presentamos una interpretación del pasaje en el que Aristóteles introduce las dos primeras premisas del argumento del *érgon* (EN 1097b22-1098a2). Intentamos mostrar, en primera instancia, que en esas pocas líneas el filósofo ofrece dos razonamientos que, por su forma y su función pedagógica, son inductivos. Al mismo tiempo, en una segunda instancia, intentaremos mostrar que dichas inducciones están construidas sobre una maniobra aparentemente infructuosa que consiste en presentar proposiciones que refieren a un género de entes para luego extraer una conclusión que refiere a otro género de entes. Para resolver esta aparente transgresión, sostenemos que, a lo largo de todo el pasaje, gravita el supuesto de que el *érgon* es una propiedad necesaria para todo individuo que pertenece a una comunidad política. De esta manera, el objeto de la explicación, es decir el *érgon*, puede ser concebido como una propiedad *por sí* del ser humano *qua* animal político de manera tal que, bajo esta óptica, se subsanan los aparentes problemas argumentales del pasaje.

Palabras clave: Aristóteles; *Ética Nicomaquea*; función propia; argumento del *érgon*; *eudaimonía*

Abstract: “Ergon as a Political Category of Human Being: An Interpretation of *Nicomachean Ethics* 1097b2-1098a2”. This paper presents an interpretation of the passage in which Aristotle introduces the first two premises of the *ergon* argument (EN 1097b22-1098a2). It aims to demonstrate, first, that in these few lines Aristotle provides two examples of reasoning that can be seen, due to their form and pedagogical function, as inductive. At the same time, second, I argue that these inductions are built on an apparently unsuccessful move: namely, presenting propositions concerning one genus of beings and then drawing a conclusion about another genus of beings. To address this apparent transgression, I contend that throughout the passage it is presupposed that the *ergon* is a necessary property of all individuals who form part of a political community. Thus, the object of the explanation (i.e., the *ergon*) can be understood as a property of human beings *as such qua* political animals. From this perspective, the apparent argumentative difficulties of the passage are resolved.

Keywords: Aristotle; *Nicomachean Ethics*; proper function; *ergon* argument; *eudaimonia*

Introducción

El objetivo del presente trabajo es proponer una interpretación del pasaje en el que Aristóteles introduce las dos primeras premisas del argumento del *érgon* en el libro primero de la *Ética Nicomaquea*. Las premisas son: a) en la función propia (*érgon*) reside el bien y la perfección (1097b26-27), y b) el ser humano tiene una función propia (*érgon*) (1097b32-33). El texto completo es el siguiente:

Pero el decir que la *eudaimonía* es el bien más grande parece algo acordado por todos, y se extraña que digamos aun con mayor claridad lo que ella es. Acaso se pueda lograr esto [definir la *eudaimonía*], si se llegara a captar el *érgon* del hombre. Pues así como para el flautista, el escultor y todo artesano, y, en general, para los que tienen un *érgon* y una acción, el bien y la perfección residen en el *érgon*, de igual modo cabría admitir que es el caso para el hombre, si en efecto hay una función propia de él. ¿Acaso hay ciertas funciones y acciones propias del carpintero y del zapatero, pero [no] hay ninguna [función] propia del ser humano, sino que es inactivo (*árgon*) por naturaleza? ¿O cabría afirmar que, tal como es manifiesto que hay una función del ojo, de la mano y del pie, y, en general, de cada órgano, hay aparte de estas, también una función que es propia del hombre como tal?¹

El problema central que los especialistas han formulado en torno al sentido de estas líneas se resume en la pregunta de si hay o no hay argumentos que respalden la postulación de los enunciados sobre el *érgon*, y si los hay, de qué clase son². Aunque en apariencia se trate de una cuestión meramente formal, este problema adquiere relevancia en la medida en que ayuda a determinar el nivel de cientificidad de la reflexión ética, dado que se trata del punto de partida del razonamiento que culmina en la definición de la *eudaimonía*.

¹ Las traducciones de los textos son propias. Para la *Ética* hemos seguido la edición de Ingram Bywater, *Aristotelis Ethica Nicomachea*, Oxford Classical Text.

² El trabajo pionero en este sentido es el de Bernard Suits, "Aristotle on the Function of Man: Fallacies, Heresies and Other Entertainments", pp. 23-40. De ahí en adelante, se han multiplicado los estudios y los comentarios sobre los problemas de argumentación que presenta el pasaje. Cf. Irwin, T., *Aristotle's First Principles*, pp. 60; Tuozzo, T., "The Function of Human Beings and the Rationality of the Universe: Aristotle and Zeno on Parts and Wholes", pp. 146-61; Broadie, S. and Rowe, C. J. *Aristotle, Nicomachean Ethics*, p. 276; Barney, R., "Aristotle's Argument for a Human Function", p. 296; Karbowski, J., *Aristotle's method in ethics: philosophy in practice*, p. 202. *Supra* (punto 2) ofrecemos un panorama más detallado de cada una de cada una de las líneas interpretativas.

Evidentemente, no será lo mismo considerar que las premisas del *érgon* se postulan como indemostradas, como demostradas, o como inducidas, y, en el caso de que efectivamente se registre una estructura argumental, tampoco será lo mismo si los argumentos se presentan como lógicamente sólidos o débiles. En el marco de estas inquietudes, ofrecemos en lo que sigue un trabajo dividido en tres partes y una conclusión. A modo de encuadre general, presentamos en primer lugar (1) una exposición detallada del pasaje. En una segunda parte (2), tras pasar revista de las opiniones de los especialistas, ofrecemos razones para considerar que lo que se registra allí son dos argumentos de tipo inductivo (2.1). A su vez, dentro de este apartado, admitiendo que, como opinan algunos estudiosos, dichos argumentos parecen débiles desde el punto de vista lógico³, intentamos una explicación para clarificar exactamente en qué consiste esta debilidad (2.2). El saldo de este apartado es la conclusión de que la aparente debilidad de las inducciones consiste en que, durante el proceso argumental, Aristóteles realiza un pasaje desde casos en los que se toman propiedades de orden accidental hacia definiciones de tipo esencial. En tercer lugar y tomando las consideraciones precedentes, abordamos la cuestión de por qué, entonces, Aristóteles procedió de esta manera (3). La respuesta la buscamos en el terreno de los supuestos implícitos en la exposición del estagirita, y, en este sentido, tomando como base algunos pasajes de la *Política*, interpretamos que el concepto de *érgon* puede ser considerado como una propiedad “por sí” del ser humano en tanto animal político. Tomada en este último sentido, observamos finalmente que los problemas lógicos quedan resueltos. Por último (4), recogemos y explicamos las definiciones de los puntos anteriores.

1. Presentación y explicación del pasaje de 1097b22-1098a2

Uno de los resultados de la investigación que precede a la segunda parte del capítulo 7 del libro I de la *Ética* se resume en la tesis de que, “según acuerdan todos”, *eudaimonía* es el nombre dado al máximo bien humano. Ahora bien, ¿es posible definir la *eudaimonía*; encontrar, digamos así, la esencia de la felicidad? A esta inquietante pregunta responde Aristóteles con una primera oración condicional (1097b25): “Acaso se pueda lograr esto, si se llegara a captar (*lephtheíe*) la función del hombre”⁴. Vista de cerca, esta primera línea ofrece mucha más información de la que podría extraerse de una lectura rápida. Lo que se sugiere

³ Cf. Tuozzo, T., *Op. cit.*, p.147; Broadie, S. and Rowe, C. J. *Op. cit.* p. 276.

⁴ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1097b25: τὰχα δὴ γένοιτ' ἂν τοῦτ', εἰ ληφθεῖν τὸ ἔργον τοῦ ἀνθρώπου.

en ella es que hay un *camino lógico* para transitar que consiste en que, si se confirma la proposición A, entonces (según exige una *ratio* bastante transparente) se cumplirá la proposición B. Sin embargo, la gravedad del asunto en cuestión requiere ir un poco más allá en el análisis y prestar especial atención al *modo* en que está construida esta hipótesis. Se trata, es cierto, de una oración condicional, pero además es una oración enunciada en modo *potencial*. ¿Qué quiere decir esto? Quiere decir que Aristóteles no está indicando una relación causal entre un hecho A (captar el *érgon* humano) y un hecho B (estar en condiciones de definir la felicidad), como si se tratara (esa relación) de un dato efectivo del mundo; como si se tratara, subrayemos, de un dato pasible de ser justamente *indicado*, en el modo verbal correspondiente que sería el *indicativo*. Lo que está diciendo, en rigor, es que, si se llegara a dar el escenario A, que es un escenario por ahora *solo posible*, solo potencial, solo enunciable como una opción en el modo verbal *optativo*, entonces acaso sea posible el efecto B⁵. Dicho de un modo más directo: Aristóteles no afirma que, si se capta la función propia del ser humano, entonces se podrá lograr una definición de la felicidad; lo que está diciendo es que, si se *llegara a captar* la función propia del ser humano (y esto depende, en principio, de que tal función exista), entonces acaso será posible lograr una definición de la *eudaimonía*⁶. La diferencia es sutil, pero es importante para comprender el desarrollo de los pasos sucesivos del argumento, puesto que, así entendido, el condicional potencial deja dos asuntos pendientes: uno, el de explicar la relación condicional entre las dos proposiciones; y dos, el de resolver el carácter potencial de la prótasis. En la forma de pregunta estos asuntos se enunciarían así: 1) ¿Por qué si llegara a ser posible captar el *ἔργον*,

⁵ De acuerdo con la gramática de Humbert (*Syntaxe Grecque*, Klincksieck, p. 221-222), este fenómeno cae bajo la denominación de “hipótesis compatible con la realidad del presente o del futuro”, y señala una relación de condición *potencial* (no efectiva) entre la prótasis y la apódosis, de manera tal que si se llegara a efectivizar la realidad enunciada como posibilidad en la prótasis, recién entonces podría llegar a darse la realidad enunciada en la apódosis. Asimismo, en gramáticas griegas en castellano, este fenómeno se ha llamado “optativo potencial en hipótesis o ficción” (cf. Cirac Estopañan, S., “Lecciones de sintaxis del verbo y de las oraciones”, p. 190). Como veremos, este detalle puede ser decisivo para la interpretación de todo el pasaje.

⁶ No todos los traductores reflejan este matiz suficientemente. En vez de dar cuenta del potencial que encierra el optativo *ληφθῆναι*, muchos traductores traducen como si el modo del verbo fuera el indicativo, presuponiendo así una realidad en la que se sabe con certeza que el *érgon* humano es efectivamente captable. Irwin, por ejemplo, traduce directamente “...if we first grasp the function of a human being”, y, en el mismo sentido, Sinnott traduce “...si se comprende la función del hombre”. Más precisa en este punto es la traducción de Ross, quien detecta correctamente el modo de la prótasis “...if we could first ascertain the function of man”; y también Palli Bonet es en este respecto más certero: “...si se *lograra* captar la función del hombre”.

se podría llegar a dar una definición de la eudaimonía? Y 2): ¿existe de hecho el *érgon tou anthrôpou*?

El texto continúa (1097b25-28): “Pues así como para el flautista, el escultor y todo artesano (*panti techníte*), y, en general, para los que tienen una función y una acción (*érgon ti kai prâxis*), el bien (*tágathon*) y la perfección (*tò eũ*) residen en la función, de igual modo parecería también para el hombre, si en efecto hay una función propia de él”. La estructura argumentativa contenida en estas líneas es sencilla: se presentan los casos particulares del flautista, del escultor, y, en suma, de cada uno de los que tiene una destreza técnica (*panti techníte*), y se les atribuye a cada uno de ellos la cualidad de tener una función propia. Ocurre, además, que la excelencia o la defectuosidad en el modo en que cada uno realiza la acción que le compete (tocar la flauta, esculpir, o lo que sea en cada caso) se mide tomando la función como parámetro⁷. Por lo tanto, parece (*dókei*) que es justamente en ella, en la función, en donde está el bien y la perfección. De esta manera, el filósofo parece resolver la primera de las preguntas que quedaban abiertas. Ahora ya sabemos cuál es la relación entre el *érgon* y la *eudaimonía* (el *érgon* sería medida de la *eudaimonía*) y entonces sabemos también por qué, si llegamos a captar el *érgon anthrôpou*, podremos definir cuál es el máximo bien humano.

Lo que ahora se “extraña” o “se anhela”, para usar una expresión frecuente del propio Aristóteles⁸, es una respuesta acerca de si efectivamente el *érgon* humano existe, en cuyo caso aquella hipótesis matriz podría reescribirse, pero no ya en el modo optativo, sino en el modo verbal indicativo que significará la chance cierta de definir la *eudaimonía*. Como es obvio, Aristóteles va en esta dirección y propone un argumento en el que se pueden identificar dos partes: una inferencia nuevamente basada en ejemplos de *τεχνίται* y una basada en partes del cuerpo. Dice el texto: “¿Acaso hay ciertas funciones y acciones propias (*érge tiná kai prâxeis*) del carpintero y del zapatero, pero [no] hay ninguna [función] propia del ser humano, sino que es inactivo (*árgon*) por naturaleza? ¿O, así como del ojo, de la mano, del pie y de igual modo de cada una de las partes parece haber cierta función, cabría afirmar que, aparte de todas estas, hay alguna función propia (*érgon ti*) del ser humano?”⁹. ¿Deberíamos extrañarnos

⁷ Cf. Gomez Lobo, A., “La fundamentación de la ética aristotélica”, pp. 1-15. Allí se muestran con suficiencia los problemas que se siguen si se identifica el *érgon* con el bien. El *érgon* es en cualquier caso un criterio de medición de la excelencia, pero no el bien sin más.

⁸ El verbo con el que el filósofo a menudo anticipa el desarrollo de un contenido pendiente es *potheitai*, por ejemplo, en *Ética a Nicómaco* I, 7 1097b24.

⁹ *Ética a Nicómaco*, 1097b28-34.

por el tono interrogativo? No necesariamente: antes que la transmisión de una duda, la forma de pregunta es un recurso persuasivo que Aristóteles explica en el libro tercero de la *Retórica*¹⁰. Es una manera de invitar al oyente (o lector) a experimentar la sensación de absurdo que implicaría contrariar la lógica del argumento en un contexto de enseñanza como es el de la *Ética*. Y, en consecuencia, es ciertamente probable que los que participaban del auditorio hayan tenido esa sensación, es decir, que les haya sonado descabellada la mera idea de que el ser humano no tuviera su *érgon*, después de que el maestro, apelando a lo que en la memoria debía estar presente de manera más inmediata, les haya recordado una serie de casos bien comprensibles en los que se registra la propiedad de tener un *érgon*¹¹. Así las cosas, parece que el filósofo ha redondeado el sentido pleno de aquella línea inicial, y el camino lógico prometido, que entonces era oblicuo y potencial, ahora se perfila recto y realizable: bastará con explicar cuál es la función que corresponde específicamente al *ánthropos* para alcanzar la definición de felicidad.

2. Sentido y forma de los argumentos contenidos en el pasaje

Probablemente en la presentación general del pasaje que acabamos de proponer ya se dejen entrever algunas de las ideas que vertebran nuestra interpretación. La más inmediata de ellas es la idea de que allí efectivamente *hay dos argumentos inductivos*, esto es: dos razonamientos que siguen un camino desde los particulares hacia el universal¹². Aunque pueda resultar en principio algo superflua, esta aclaración se vuelve necesaria en la medida en que, como adelantábamos en la “introducción”, se refiere a uno de los puntos debatidos entre los especialistas, a saber: si hay o no argumentos para introducir las premisas iniciales de la inferencia del *érgon* y, si los hay, de qué clase son. En este sentido, no ha faltado quien, desatendiendo un nivel mínimo de transparencia del texto y de las intenciones de su autor, ha sugerido que “la noción de *érgon* no puede ser defendida”, queriendo expresar así que la postulación de dicho concepto es totalmente gratuita y sin sentido¹³. Amén de esta posición desestimable, hay una línea de interpretación más razonable que, aun considerando el texto de cerca, tampoco registra la presencia de este

¹⁰ Cf. *Retórica* III, 18 1419a6-10.

¹¹ Cf. Berti, E., *Las razones de Aristóteles*, p. 33.

¹² Cf. *Tópicos* I, 12 105a12-13.

¹³ Hardie, W. F. R., *Aristotle's Ethical Theory*, pp. 279.

tipo de argumentos. Irwin, por ejemplo, sostiene que lo que hay allí es “una exposición analógica para mostrar lo que Aristóteles tiene en mente, pero no es en sí mismo un argumento para demostrar que el ser humano tiene una función”¹⁴. En esta misma línea, Brodie comenta que los casos de *technítai* constituyen ejemplos destinados a *ilustrar* el concepto de función, pero que no arman en conjunto ninguna estructura argumentativa propiamente dicha¹⁵. Barney, por su parte, apoyándose en los dos trabajos anteriores, elabora una interpretación del pasaje tomando el mismo punto de partida. Con cierta ironía dice: “Del hecho de que otras cinco cosas no muy similares tienen funciones, ¿por qué se deduciría que los seres humanos también las deben tener?”¹⁶. Desde otro enfoque y dentro de un estudio de mayor amplitud con respecto a cuestiones metodológicas, Karbowski acepta el carácter inductivo del primer argumento¹⁷, pero, en cuanto al segundo, relativo a la existencia del *érgon anthrópou*, tampoco acepta que se trate de una *epagogé* y prefiere presentarlo en términos de “una serie de preguntas retóricas cuyas respuestas anticipadas favorecen la atribución de una función a los seres humanos”¹⁸. Ahora bien, todas estas opiniones se montan sobre una misma y llamativa clave de lectura, cuya lógica puede sintetizarse así: *dado que las inducciones presentes en el pasaje son muy débiles desde el punto de vista lógico-epistemológico, entonces no son inducciones*¹⁹. Con algunas diferencias de matices, todos estos autores aducen que la falta de respaldo de las supuestas premisas es notoria con respecto a las conclusiones que se sacan y que, *por eso*, no se deben ver allí las partes de un razonamiento ascendente. Esto es problemático por lo menos en dos sentidos: por un lado, en el sentido 1) bastante evidente de que una inducción no por ser “débil” o inválida deja de ser una inducción, puesto que esta constituye ante todo una *forma* de argumentar; y, por otro lado, en el sentido 2) de que, si se rechaza la inducción por ser débil, se resigna al mismo tiempo la posibilidad de considerar la debilidad como un dato pasible de ser interpretado al modo de un elemento en juego dentro de la exposición de Aristóteles. Volveremos

¹⁴ Irwin, T., *Aristotle's First Principles*, p. 607.

¹⁵ Broadie, S. and Rowe, C. J. *Aristotle, Nicomachean Ethics*, p. 276.

¹⁶ Barney, R., “Aristotle's Argument for a Human Function”, p. 296.

¹⁷ Cf. Karbowski, J., *Aristotle's method in ethics: philosophy in practice*, p. 202.

¹⁸ Cf. *ibid.*, p. 223.

¹⁹ Cf. Tuozzo, T., “The Function of Human Beings and the Rationality of the Universe: Aristotle and Zeno on Parts and Wholes”, p. 147: “If construed as an argument by induction or by analogy, itself provides extremely *weak* support for the claim”. Y también Broadie, S. and Rowe, C. J. *Aristotle, Nicomachean Ethics*, p. 276: “An inductive argument... would be *weak*”.

más adelante a desarrollar este último punto. Con respecto al punto 1), es ciertamente elocuente el hecho de que los estudiosos que ven en este pasaje dos inducciones no ofrezcan mayores justificaciones²⁰. Sucede que, de hecho, puede ser difícil acreditar lo que antes de ser una interpretación es una mera observación de forma. Aun así, creemos que hay razones para darle una vuelta más al asunto.

2.1. Inducciones que introducen principios

Según hemos visto más arriba, el punto de partida del filósofo consiste en declarar la intención de descubrir el qué es (*tí éstin*) de la eudaimonía. La legitimidad de una investigación así requiere, empero, de una cierta fundamentación articulada en diversos pasos, el más importante de los cuales es, en este momento del tratado, el determinar qué camino se debe transitar para alcanzar dicha definición²¹. Cuando Aristóteles, de manera todavía hipotética, formulaba aquella primera oración condicional en modo potencial, estaba dejando en suspenso la definición de la esencia en busca de una cierta garantía del proceso investigativo a seguir. Pues bien: si esto es efectivamente así, y creemos, de hecho, que la gramática lo acredita con suficiencia (*cf.* apartado 1), entonces las proposiciones sobre el *érgon*, en la medida en que se postulan para resolver esta cuestión, constituyen la fundamentación de la posibilidad de la investigación misma, porque no solo hacen las veces de la base del razonamiento que sigue a continuación, sino que, al mismo tiempo, aseguran que ese es el camino adecuado. Decir esto significa, en resumidas cuentas, que son proposiciones con carácter de principios de la filosofía práctica, dado que abren el ámbito epistémico para la búsqueda de los fines del comportamiento humano. Esta idea ya ha sido defendida por otras vías y ha dado lugar a discusiones muy conocidas sobre la *Ética*²², pero lo que nos interesa a nosotros de todo esto no es entrar en ese terreno de arduas polémicas, sino limitarnos a marcar un corolario de tipo metodológico. Veremos a continuación que, si las proposiciones sobre el *érgon* tienen carácter de principios, tiene sentido que las explicaciones que las introducen tengan forma de inducción.

²⁰ Cf. Burnet, J., *The Ethics of Aristotle*, p. 34; Natali, C., "Posterior Analytics and the Definition of Happiness in NE I", p. 315.

²¹ Cf. *ibid.*

²² Cf. Irwin, T., "The metaphysical and psychological basis of Aristotle's ethics", pp. 35-53; Roche, T. D., "Ergon and Eudaimonia. Nicomachean Ethics I: Reconsidering the Intellectualist Interpretation", pp. 175-194.

En su teoría de la justificación científica, Aristóteles establece que los principios son verdaderos por sí e indemostrables²³, y que la verdad ínsita en ellos se capta de manera inmediata a través del *nous*²⁴. Pero en un contexto de enseñanza, los principios de una ciencia necesitan ser explicados con el fin de facilitar su captación por parte del auditorio²⁵. Esta explicación debe llevarse a cabo, para Aristóteles, de acuerdo al tipo de forma argumentativa que más conviene a un aprendizaje semejante, o sea: de acuerdo a una inducción. ¿Por qué es la forma más conveniente? El filósofo da cuenta de esto en un conocido pasaje del capítulo final de los *Segundos Analíticos* en el que, en primer lugar y de un modo muy sucinto, hace explícita la operación psicológica que está a la base del proceso de asimilación de lo universal (100 a19-100b1): “Cuando se siente (*aisthánetai*) lo particular (*tò kath' hékaston*), la sensación (*aisthesis*) es de lo universal (*toû kathólou*)”. Esta es la dinámica propia del progreso en los grados de conocimiento y vale tanto para el paso de hombre Calias a hombre, como de tal animal a animal²⁶. Después de dar estos ejemplos, Aristóteles termina concluyendo que: “Es evidente que para nosotros es necesario conocer las cosas primeras (*tà prôta*) por inducción (*epagogê*), pues de este modo la sensación (*aisthesis*) nos produce lo universal (*tò kathólou*)”.

Queda establecida así la correspondencia entre el plano de lo que ocurre en el alma y el modo en que ese proceso debe ser conducido. Pero si esta indicación inscripta en un contexto de teoría epistémica no fuera suficiente para sostener el carácter inductivo de los argumentos que estamos analizando, debemos recordar que también en la *Ética*, justamente sobre el final del capítulo 7, Aristóteles hace una aclaración en la misma línea: “De los principios (*tôn arkhôn*), unos se conocen por inducción (*epagogê*); otros, por la percepción (*aisthêsei*); otros, por una forma de acostumbramiento (*ethismô*); y otros, de otra manera”²⁷. ¿A qué otros principios podría estar refiriéndose Aristóteles aquí si no es a los postulados sobre el *érgon*? No es verosímil que se esté refiriendo a la *eudaimonía*, porque de hecho la definición de ella no se alcanza ni por inducción, ni por percepción, ni por algún tipo de acostumbramiento²⁸.

²³ Cf. *Analíticos posteriores*, I 2.

²⁴ Cf. *Analíticos posteriores*, II 19.

²⁵ Cf. Berti, E., *op.cit.* p. 33.

²⁶ Cf. *Metafísica* I, 1 980a27-981b10.

²⁷ *Ética a Nicómaco*, 1098b3-5.

²⁸ La definición de la *eudaimonía* en la segunda parte del capítulo 7 es el resultado de un argumento estructurado en base a premisas y conclusiones (cf. 1098b10-12), cuya forma no se corresponde de ninguna manera con un proceso ascendente desde casos particulares hacia un

Por otro lado, estas distintas vías de conocimiento para conocer los principios no necesariamente se contraponen. Aristóteles ha dado varias indicaciones acerca de las condiciones que deben cumplir quienes pretendan aprender y asimilar las enseñanzas de una materia como la ética, entre las cuales está la de disponer de una cierta experiencia en las acciones de la vida²⁹. En este sentido, no debe tomarse la inducción como una alternativa excluyente de la percepción o de la costumbre, sino como un rodeo pedagógico que apela precisamente a lo que de algún modo ya tiene que estar presente en los que escuchan³⁰. De ahí que, en este contexto, tampoco deba considerarse que un recurso retórico como el de la interrogación intencionada implique que no hay inducción, cosa que parecía sugerir Karbowski. En el objetivo de presentar las bases de una investigación científica en una situación pedagógica, todos estos recursos se complementan sin problemas y se expresan, según todo parece indicar, bajo la forma de dos breves argumentos de tipo inductivo³¹.

2.2. La debilidad de los argumentos

En última instancia, lo anterior no es sino una aproximación extrínseca a un problema que en sí mismo no es significativo para la comprensión del pasaje. Sucede que, una vez admitido este punto relativo a la forma, se abre la posibilidad de considerar los argumentos desde otra óptica: en vez de rechazar las inducciones por ser lógicamente “débiles”, asumimos que se trata de hecho de dos inducciones y, si resulta que efectivamente son débiles, intentaremos entonces identificar en qué consiste tal debilidad para luego ensayar una explicación acerca del sentido de la misma en el marco de la exposición de Aristóteles.

“Debilidad”, en realidad, es un eufemismo para referir la percepción de que las premisas no logran trasladar un contenido de verdad a la conclusión, y que, por lo tanto, fundan un nexo de aparente causalidad de manera gratuita o arbitraria. ¿En dónde está la falla? En términos bien generales, se puede observar un problema de tipo *cuantitativo* que trasciende los límites de nuestro pasaje y que tiene ver con la cantidad (escasa) de casos particulares

301

universal. Si bien es algo discutido qué clase de argumento es, si es apodictico o dialectico o de algún otro tipo, lo que es seguro es que no tiene la estructura lógica de la inducción.

²⁹ Cf. 1094 b 29-1095a6.

³⁰ Cf. Mares Manrique, E. “La inducción como método de conocimiento de los principios éticos en la *Ética Nicomaquea de Aristóteles*”, pp. 31-53.

³¹ Esto resulta entonces de una especie de argumento por el efecto: *dado que lo que se efectúa es una postulación de principios, los argumentos que causan ese efecto deben ser inducciones.*

ofrecidos por Aristóteles cada vez que presenta este tipo de construcciones. Al respecto, Ross resuelve: “Encontramos numerosos argumentos a los que se da el nombre de inductivos, en los cuales la conclusión se funda en uno o en pocos ejemplos. Y si, como nos dice [Aristóteles], los primeros principios de la ciencia se establecen por inducción, es obvio que proposiciones de tan amplia generalidad no pueden fundarse en una inducción perfecta”³². Ahora bien, en términos más particulares, los argumentos de nuestro pasaje presentan un problema no solo en lo cuantitativo sino también y principalmente en su *calidad* lógica. Aristóteles afirma que la naturaleza humana comporta una función propia y afirma, además, que en esa función propia reside la posibilidad de determinar el criterio de su dignidad moral, pero en ambos casos se trata de tesis que refieren a un orden de cosas distinto al de los casos a partir de los cuales ellas son extraídas. En efecto, dejando de lado la inferencia de las partes del cuerpo³³, lo que observamos en primera instancia es que los casos de los artesanos (presentes en las dos inducciones) pertenecen al orden de lo *accidental*, mientras que las conclusiones pertenecen al orden de lo *por sí*. Esta distinción obedece al criterio ontológico según el cual hay distintas maneras de darse algo en algo³⁴. Cuando ese modo no es ni necesario ni universal ni esencial, estamos ante un vínculo de atribución accidental, y, en este sentido, es fácil advertir que no hay nada en la naturaleza del ser humano que indique que sea inherente a ella el ser constructor de casas o el ser carpintero o músico³⁵. Ciertamente, se trata de cualidades que son imposibles de ser derivadas analíticamente a partir

³² Ross, D., *Aristóteles*, p. 63.

³³ El caso de las partes del cuerpo constituyen otra clase de problema, y, en última instancia, puede resolverse apelando a la lógica de las partes y el todo, explícita en la *Metafísica* (cf. Tuozzo, *op. cit.*).

³⁴ Cf. *Metafísica* V, 7 1017a7-13.

³⁵ Un evaluador anónimo ha notado agudamente que, con el caso de los ejemplos de los artesanos, lo que Aristóteles podría estar indicando no es el vínculo necesario o accidental que un ser humano tendría con una cierta destreza técnica adquirida, sino el hecho de que para cada actividad (como la carpintería o la artesanía) existe una función propia y un fin. Sin embargo, si así fuera el caso (y no tenemos motivos para rechazar la posibilidad de esta interpretación), el problema lógico persistiría. La forma de la inducción sería la siguiente: a) es el caso que para la actividad de la carpintería existe un *érgon*; b) es el caso que para la actividad del artesano existe un *érgon*; c) conclusión: es el caso de que el ser humano tiene un *érgon* por naturaleza. De las premisas a la conclusión habría entonces un salto indebido, relativo al sujeto subyacente del argumento: se presentan casos de *actividades* en las premisas y, en cambio, en vez de extraerse una conclusión del tipo “toda actividad humana tiene un *érgon*”, que sería lo esperable, se extrae una conclusión acerca del ser humano, en su concepto de especie (“el ser humano no puede carecer de *érgon* por naturaleza”). Desde ya, agradecemos el comentario que enriquece nuestra propia interpretación.

de la definición de ser humano. En cambio, el *érgon* sí se predica como siendo un rasgo esencial de su naturaleza y, por lo tanto, *por sí*³⁶.

El problema que se configura aquí no tiene que ver con que Aristóteles recorte como objeto explicativo sin más entidades accidentales, cosa que en realidad no hace y que, si lo hiciera, no tendría el más mínimo sentido porque no puede haber ciencia de accidentes³⁷, sino más bien con la pretensión de establecer una relación de causalidad lógica a partir de *proposiciones construidas bajo enlace de predicación accidental, por un lado, y proposiciones construidas bajo enlace de predicación esencial por otro*³⁸. Porque, en rigor, cada una de ellas tiene su propio y legítimo ámbito de explanación: las primeras hacen al cuerpo de enunciados propio de un orden de regularidad relativa, de lo que se da la mayoría de las veces, mientras que la otra se corresponde con un orden de regularidad absoluta o necesidad³⁹. El problema, vale insistir, tiene que ver con el paso de un ámbito a otro. De hecho, proceder así es considerado un error por el propio Aristóteles en los *Segundos Analíticos* (87b23-25), sencillamente porque: “Todo razonamiento se hace mediante proposiciones necesarias o proposiciones que se dan la mayoría de las veces; y si las proposiciones son necesarias, también lo es la conclusión; si las proposiciones se dan la mayoría de las veces, también la conclusión”. Esto también se señala en uno de los primeros pasajes metodológicos de la *Ética* (1094b21-23): “Si se trata acerca de cosas que se producen en la mayoría de los casos, y a partir de [premisas] de esa clase, [hay que] extraer conclusiones también de esa clase”. A la luz de estas consideraciones, lo que ahora registramos con mayor claridad en los argumentos

³⁶ Respecto de las distintas aplicaciones de la fórmula *kath' autó* puede consultarse la clarificadora clasificación de Calvo, T. “La fórmula *kath' autó* y las categorías: a vueltas con Metafísica V 7”, pp. 51-54. En el caso que nos concierne, estamos ante un caso de pertenencia esencial (cf. *Metafísica* 1035b17).

³⁷ Cf. *Metafísica* VI, 2 1026b4-6.

³⁸ El objeto de la investigación es en todo caso la misma sustancia, esto es, el ser humano y no un ente accidental sin más.

³⁹ Podría aducirse que una investigación sobre la naturaleza humana también debe comprenderse dentro de una regularidad (y no de una necesidad) que es propia del ámbito sublunar, tal como se refiere en *Física* II, 5 196b10-13, y que, por lo tanto, es posible ubicar en un mismo género de cosas (pertenecientes a lo que se da la mayoría de las veces) tanto a las premisas sobre las *technai* como a las conclusiones sobre el *érgon* del ser humano. Este intento un tanto despreocupado de meter todo en la misma bolsa choca, por un lado, con el hecho de que es posible registrar distintos grados de regularidad, tal como ha mostrado Winter, M. (“Aristotle, *hōs epi to polu* relations, and a demonstrative science of ethics”, pp. 163-189), razón por la cual no necesariamente se identifican esos registros; y, por otro lado, el intento choca con el hecho de que Aristóteles da cuenta de ser consciente de que se trata de distintos órdenes de investigación en algunos pasajes que citaremos *supra*, en el punto 3 del presente trabajo.

que introducen las proposiciones fundamentales sobre el *érgon* es que, si bien se toma en todo caso al ser humano como sujeto subyacente, se lo considera alternativamente como perteneciendo a dos universos epistémicos diferentes⁴⁰. Aristóteles no establece como casos particulares las propiedades del escultor y del flautista *en tanto hombres*, sino que toma las propiedades del escultor y del flautista *en tanto que aquel esculpe y que este hace música*, y luego extrae de allí una tesis antropológica sobre una determinación esencial. El salto del estagirita se vuelve todavía más evidente cuando advertimos el contraste con el modo en que Platón introducía el concepto de *érgon* en *República* I. Recordemos que, en la conversación que Sócrates mantiene con Polemarco (353d), el ejemplo que antecede inmediatamente a la postulación del *érgon* humano es el del *érgon* del caballo, y, en este sentido, no cabe hacer ninguna objeción, puesto que se trata de un ejemplo perteneciente, digamos así, al universo de las *ousiai* naturales⁴¹.

Para distinguir definitivamente semejante problema en la calidad de los argumentos, disponemos de una figura tipificada por el propio Aristóteles en los *Segundos Analíticos*, la cual se refiere al vicio epistémico que consiste en cruzar los géneros de un modo indebido. Esta figura se define como una *metábasis eis állo génos* y constituye un error que, en verdad, según el filósofo, pone en riesgo la corrección de los razonamientos de tipo apodíctico (dentro de los cuales no entraría la inducción). En este sentido, admitiendo que no se aplica a nuestro caso, consideramos de todos modos que es útil tomarla como un préstamo conceptual con fines de clarificar lo que, en esencia, define el error procedimental, esto es: la heterogeneidad de las premisas respecto de la conclusión⁴². Así las cosas, hemos intentado en este apartado conseguir una caracterización de la forma (2.1) y de la razón de la “debilidad” de los argumentos

⁴⁰ Que la determinación “ser constructor de casas” es distinta de la determinación “tener *érgon*” y que cada una de ellas se corresponde con dominios de investigación autónomos queda de manifiesto no solo a la luz de las distinciones ontológicas de la *Metafísica*, sino también a partir de algunos pasajes de la *Ética*. Por ejemplo, con ocasión del tratamiento preliminar de la *philia*, Aristóteles diferencia dos posibles enfoques que son mutuamente excluyentes: un enfoque “natural” y uno que contemplaría exclusivamente “las cosas que son humanas” (cf. 1155b8-10). En nuestro pasaje, esta distinción está completamente ausente. Por el contrario, como decíamos recién, Aristóteles parece fundir en una misma secuencia lógica proposiciones que refieren al ser humano en tanto individuo particular con sus propiedades accidentales y proposiciones que refieren al ser humano en tanto especie con sus propiedades esenciales.

⁴¹ En esta línea, aunque considerando que se trata solo de “ejemplos” y no de un argumento propiamente dicho, Irwin comenta refiriéndose al pasaje de Aristóteles que: “The parts of animals provide essential descriptions, and so are better examples than craftsmen were” (*Aristotle’s First Principles*, p. 607).

⁴² Cf. Mignucci, M. *Aristotele, Analitici Secondi*, Traduzione e commento di Mario Mignucci, introduzione di Jonathan Barnes, p. 172.

(2.2), de manera que estamos en condiciones de preguntar por qué, entonces, Aristóteles procede así. En lo que sigue ensayaremos una interpretación del pasaje en cuestión a partir de los elementos recogidos hasta aquí.

3. Una interpretación del pasaje a la luz de las consideraciones precedentes: el érgon como categoría política necesaria

A modo de encuadre preliminar y a riesgo de ser reiterativos, consideramos conveniente volver a formular el problema central del pasaje en los siguientes términos: ¿cómo debemos interpretar el hecho de que Aristóteles introduzca las proposiciones sobre el *érgon* a partir de dos inducciones en las que procede de manera aparentemente infructuosa⁴³? Hemos visto que lo que caracteriza la debilidad de las inducciones en este caso no tiene que ver con el problema del paso de lo particular a lo universal (cuestión que en última instancia podría señalarse con respecto a cualquier inducción), sino que tiene que ver con un problema de heterogeneidad de las premisas respecto de la conclusión. Así las cosas, consideramos que este punto no puede ser subsanado apelando al contexto de enunciación, bajo la idea de que lo que tendríamos es una escena pedagógica en la que Aristóteles, por medio de inducción, simplemente le recuerda al auditorio un conocimiento ya adquirido. En efecto, hemos de admitir que se trata de un contexto pedagógico y que es probable que con la inducción Aristóteles no estuviera introduciendo un concepto nuevo, pero eso no subsana el problema lógico de los argumentos por medio de los cuales se apela a la memoria del auditorio, incluso en el caso de que el auditorio efectivamente recuerde lo que le interesaba al maestro. En cualquier caso, persiste el problema señalado en el apartado anterior.

Frente a este intrínquilis se perfilan dos opciones posibles. Una consiste en considerar simplemente que Aristóteles incurre en un error, lo cual supondría una actitud interpretativa un tanto desmedida de la que no queríamos participar. Otra opción es considerar que Aristóteles, aun siendo consciente de la trasgresión que, bajo los términos de su propia lógica, implicaría un desfase de órdenes entre las premisas y la conclusión, presenta sin embargo los argumentos de esta manera *porque da por supuestas algunas cosas que hacen que, en sede de reflexión ética y en referencia al asunto específico que se quiere explicar, dicho procedimiento cuente con una legitimidad excepcional*. O sea:

305

⁴³ Decimos inducciones “infructuosas” en el sentido señalado *infra*: inducciones que registran una heterogeneidad de las premisas con respecto a la conclusión.

puede ser que el filósofo dé por sabidas algunas verdades, bajo conocimiento de las cuales los problemas que nosotros observamos queden diluidos en la nada. ¿Cuáles esos supuestos? Como veremos, se trata supuestos relativos al vínculo de la reflexión ética con la dimensión política del ser humano.

Por un lado, hay que recordar, como seguramente recordaba el auditorio al que estaban destinados los argumentos de la *Ética*, que la *pólis* es el único ámbito en el que el ser humano puede realizar su función propia (*érgon*), de manera que no tendría sentido concebir este concepto aisladamente, por fuera de la comunidad en la que puede tener realidad efectiva⁴⁴. Ahora bien, ¿en qué medida la premisa implícita de que la función propia de todo ser humano solo tiene realidad en el marco de una comunidad política podría subsanar el aparente desfase lógico que venimos señalando? Según interpretamos, un pasaje del libro III de la *Política* permite elaborar una respuesta satisfactoria a estas pregunta. El texto dice:

Así como el marinero es miembro de una cierta comunidad (*koinonía*), así también decimos que es el ciudadano (*polítes*). Aunque los marineros son desemejantes (*anomoíon*) en cuanto a sus capacidades (*dúnameis*) (uno es remero, otro piloto, otro vigía y otro tiene otra denominación semejante), es evidente que la definición más exacta de cada uno será propia de su virtud (*areté*), pero al mismo tiempo una cierta definición común se adaptará a todos. La seguridad de la navegación es, en efecto, tarea (*érgon*) de todos ellos, pues a este fin aspira cada uno de los marinos. Del mismo modo ocurre con los ciudadanos; aunque sean desiguales (*anomoíon*), su función propia (*érgon*) es la seguridad de la comunidad, y la comunidad es el régimen (*politeía*). Por eso es necesario (*anankaíon*) que la virtud (*areté*) del ciudadano esté en línea con el régimen (*pròs tèn politeían*)⁴⁵.

Sobre la base de una analogía en la que se equipara la ciudad con una embarcación, Aristóteles hace énfasis en que, si bien los integrantes de una comunidad tienen entre sí diferencias (agreguemos: accidentales) que los hacen desemejantes (*anomoíon*), también tienen, *por el solo hecho de pertenecer a una comunidad organizada*, una función propia *necesaria* (*anankaíon*) relativa a la seguridad de dicha comunidad (sea esta el barco o la ciudad). De manera que, si hace algunas páginas (*cf.* 2.2) decíamos que nada en la naturaleza del ser

⁴⁴ Cf. *Política* I, 2 1253a22-23. Allí encontramos la observación de que cada individuo tiene con la *pólis* una dependencia análoga a la que una mano tiene con respecto a la totalidad del cuerpo, o sea, una dependencia del tipo parte-todo que da cuenta de la prioridad de la *pólis* en lo que hace a las condiciones de realización del individuo.

⁴⁵ *Política* III, 4 1276b2-3.

humano revela que sea inherente a ella el hecho ser constructor de casas o carpintero o músico, y que, por eso, los casos de artesanos ofrecidos como base de las inducciones constituían proposiciones pertenecientes a un orden accidental, entonces ahora debemos matizar esta afirmación y observar que, bajo el supuesto de la vida vivida en la *pólis*, si bien es cierto que no existe una determinación *a priori* tal que haga de alguien un carpintero desde su nacimiento (como tampoco remero, o piloto, o vigía), sí se vuelve necesaria la adquisición de un lugar determinado dentro del orden comunitario, que se cristaliza en una práctica con su función propia. Para ser claros: si no es necesario tener *tal o cual* función en particular porque, en última instancia, es accidental el ser carpintero o músico, o ser piloto o ser remero, sí lo es, en cambio, el tener *alguna* función determinada por la forma de organización que adopte en cada caso la comunidad política⁴⁶. Una vez presupuesta la vida en comunidad, una vez adentro del barco, no es posible concebir al ser humano como carente de función propia. O, dicho de un modo definitivo: *en la pólis es necesaria la determinación contingente de una función propia*.

A la luz de estas consideraciones, hay que admitir que la cualidad de tener un *érgon* es, por un lado, *por sí*, dado que constituye una *categoría* definitoria del ser humano que vive dentro de la *pólis*, y, al mismo tiempo, *accidental*, puesto que su determinación específica siempre está sujeta a la contingencia propia del ámbito práctico⁴⁷. Y si esto es así, entonces se perfila una posible solución al problema de la aparente debilidad de los argumentos de I, 7, porque las proposiciones que hacen de base de las inducciones pueden ser tomadas como enunciados que presentan un enlace de predicación *necesaria* en la medida en que dan cuenta de la naturaleza del animal político, y, así, desde este punto de vista, los ejemplos de los artesanos vendrían a representar ni más ni menos que casos particulares de ese tipo de conexión esencial, aunque por un sesgo propio de la ejemplificación tengan apariencia de propiedades variables. La suposición de que está en juego la dimensión política permite considerar una proposición como “el carpintero tiene un *érgon*” no como una proposición acerca

⁴⁶ Cf. *Ética a Nicómaco*, 1094b5-7.

⁴⁷ Para esta conceptualización del vínculo entre una categoría *por sí* y su determinación específica *accidental* remitimos al conocido pasaje de *Metafísica* V 7 1017a23-27 y a la interpretación que del mismo hace Reale (*La Metafísica* I, p. 437). La letra de Aristóteles determina que: “se dice que son de *por sí* todas las cosas significadas por las figuras de la predicación”. Y, por su parte, Reale interpreta que “el accidente, en último término, no es sino la realización concreta y empírica de las categorías y viene a ser como *la variable en la constante de la categoría*” (subrayado nuestro).

de la naturaleza del ser humano sin más, ni como una proposición acerca del carpintero *qua* carpintero, sino como el ejemplo de un ser humano en tanto animal político que tiene necesariamente una función propia por ser parte de una comunidad. Interpretados bajo este ángulo, los argumentos ya no presentan el problema de heterogeneidad entre premisas y conclusiones, y esto se debe, según parece, al modo excepcional en el que se concibe el concepto de *érgon* en este pasaje. Desde los casos de las premisas hacia la conclusión se produce un ascenso de casos particulares a un universal dentro de un mismo orden de regularidad necesaria fundada en el funcionamiento de toda comunidad política.

4. Conclusiones

En las páginas precedentes hemos querido ofrecer una interpretación del pasaje inicial de la segunda parte de *ENI*, 7, en el que Aristóteles introduce las premisas iniciales del argumento del *érgon* (*EN* 1097b22-1098a2). En primer lugar (1), hemos presentado los lineamientos generales del pasaje procurando diferenciar los dos razonamientos que concluyen con las tesis sobre el *érgon* y, al mismo tiempo, intentamos reponer el contexto explicativo en función de los interrogantes que se desprenden de la primera línea del pasaje. En segundo término (2), avanzamos hacia una problematización del mismo atendiendo a las discusiones sobre las formas de los argumentos y de su sentido. En este horizonte, intentamos brindar razones suficientes para sostener que, en cuanto a su forma, los argumentos se corresponden con la definición aristotélica de la inducción (2.1) y, en cuanto a su sentido (2.2), presentan un problema de aparente debilidad epistemológica caracterizable en los términos de una heterogeneidad del orden de cosas referido en las premisas con respecto al orden de cosas referido en la conclusión. Finalmente (3) nos preguntamos cuál podría ser la razón de que Aristóteles haya procedido de este modo y, rechazando la posibilidad de que se trate de un error, asumimos que, a la base de sus argumentos, podían estar operando supuestos al modo de premisas tácitas que hicieran comprensibles las aparentes infracciones lógicas. Tomando como guía algunas observaciones de Aristóteles en la *Política*, hemos pensado que, en atención a la indicación con respecto al lugar de cada individuo como parte de un todo que lo antecede y con respecto al modo en que la política determina las funciones de cada quien dentro de la comunidad política, el *érgon* o función propia constituye, dada por supuesta la vida en la *pólis*, una *categoría por sí* del ser humano, aunque luego su determinación específica sea en cada

caso *accidental*. De esta manera, encontramos una posible explicación sobre la presunta debilidad de los argumentos inductivos que introducen las tesis sobre el *érgon*. En efecto, interpretamos que las premisas y las conclusiones se sostienen en un mismo orden de regularidad fundada en el modo en que naturalmente funciona una comunidad política.

Recepción: 06/04/2024

Aceptación: 03/03/2025

Bibliografía

- Bywater, I., *Aristotelis Ethica Nicomachea, recognovit brevisque adnotatione critica instruxis*, Oxford: Oxford University Press, [1894] 2010.
- Barney, R., "Aristotle's Argument for a Human Function", en: Sedley, D. (ed.), *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, Oxford: Oxford University Press, 2008, pp. 293-322.
- Berti, E., *Las razones de Aristóteles*, Buenos Aires: Oinos, 2008.
- Broadie, S. y Rowe, C. J. *Aristotle, Nicomachean Ethics*. Oxford: Oxford University Press, 2002.
- Burnet, J. *The Ethics of Aristotle*, London: Methuen & Co., 1900.
- Calvo, T. "La fórmula kath'auto y las categorías: a vueltas con Metafísica V 7", en: *Méthexis*, IV, (1991), pp. 51-54
- Cirac Estopañán, S., *Manual de gramática histórica griega*, Barcelona: Ediciones Aldecoa, v. IV, 1957.
- Hardie, W. F. R., *Aristotle's Ethical Theory*, Oxford, GB: Oxford University Press, 1968.
- Humbert, J. *Syntaxe Grecque*, París: Klincksiek, 1960.
- Irwin, T., *Aristotle's First Principles*, New York: Oxford University Press Inc., 1988.
- Irwin, T., "The metaphysical and psychological basis of Aristotle's ethics", en: Oksenberg Rorty, A. (ed.), *Essays on Aristotle's Ethics*, California: University of California Press, 1980 pp. 35-53.
- Irwin, T. *Aristotle, Nicomachean Ethics, Translated with Introduction, Notes, and Glossary*, Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, Inc, 1999.
- Karbowsky, J., *Aristotle's method in ethics: philosophy in practice*, New York: Cambridge University Press, 2019.
- Mares Manrique, E. "La inducción como método de conocimiento de los principios éticos en la *Ética Nicomachea* de Aristóteles", en: *Diánoia*, LX, 75 (2015), p. 31-53.
- Mignucci, M. *Aristotele, Analitici Secondi, Traduzione e commento di Mario Mignucci, Introduzione di Jonathan Barnes*, Bari: Editori Laterza, 2007.
- Natali, C., "Posterior Analytics and the Definition of Happiness in NE I", en: *Phronesis: A Journal for Ancient Philosophy*, 55 (2010), pp. 304-324.
- Palli Bonet, J. *Aristóteles, Ética Nicomachea, Ética Eudemia, Traducción y notas* Madrid: Gredos, 1985.

- Reale, G., *Aristotele. La Metafisica I*, Napoli: Editorial Luigi Loffredo, 1968.
- Roche, T. D., "Ergon and Eudaimonia. Nicomachean Ethics I: Reconsidering the Intellectualist Interpretation", en: *Journal of the History of Philosophy*, XXVI, 2 (2008) pp. 175–194.
- Ross, W. D., *Aristóteles*, Buenos Aires: Sudamericana, 1957.
- Ross, W. D., Aristotle, *The Nicomachean Ethics*, Translated by David Ross, Revised with an Introduction and Notes by Lesley Brown, Oxford: Oxford University Press, 2009.
- Sinnott, E. Aristóteles, *Ética Nicomachea*, Sinnott, E., (Trad.), Buenos Aires: Colihue, 2007.
- Suits, B., "Aristotle on the Function of Man: Fallacies, Heresies and Other Entertainments", en: *Canadian Journal of Philosophy*, IV, 1 (1974), pp. 23-40.
- Tuozzo, T., "The Function of Human Beings and the Rationality of the Universe: Aristotle and Zeno on Parts and Wholes", en: *Phoenix*, L, 2 (1996), pp. 146–161.
- Winter, Michael. "Aristotle, hōs epi to polu relations, and a demonstrative science of ethics", en: *Phronesis*, XLII, 2 (1997), pp. 163-189. <https://doi.org/10.1163/156852897762700089>