

LA DISCUSIÓN ARISTOTÉLICA SOBRE LOS MODOS DE VIDA

EL CONTRASTE ENTRE EL *BÍOS THEORETIKÓS* EN *Ética a Nicómaco* X 7-8 Y EL *BÍOS PRAKTIKÓS* EN *POLÍTICA* VII 3

Viviana Suñol
(CONICET- IdIHCS, UNLP)
vsunyor@gmail.com

Abstract

The Aristotelian praise of the contemplative life in *Nicomachean Ethics* X was very influential in the history of philosophy and its effects go much more beyond the limits of Hellenism and Late Antiquity. Although, it is in *Politics* VII 1-3 where Aristotle presents the more detailed consideration of the ways of life, in particular, the opposition between the political and philosophical life. The purpose of this work is to reconsider the praise of the contemplative life at the end of *NE* and to recover the political significance that the ethical preface that precedes the design of the ideal *polis* has in this discussion in order to show the correspondence that exists between the redefinition of *praxis* in *Pol.* VII 3 and the hierarchy of *eudaimonia* in *NE* X 7-8.

Key Words: Aristotle, ways of life, philosophical life, political life, ethics, politics.

Resumen

La exaltación aristotélica del ideal contemplativo de vida en *Ética a Nicómaco* X fue muy influyente en la historia de la filosofía y sus efectos se prolongan mucho más allá del Helenismo y de la Antigüedad tardía. Sin embargo, es en *Política* VII 1-3 donde

Recibido: 08 - 08 - 2013. Aceptado: 26 - 09 - 2013.

Aristóteles presenta la consideración más detallada de los géneros de vida y, en particular, la oposición entre la política y la filosófica. El propósito de este trabajo es reconsiderar el elogio de la vida contemplativa del final de la *EN* y recuperar el significado político que el proemio ético que antecede al diseño de la *pólis* ideal tiene en esta discusión, con vistas a mostrar la correspondencia que existe entre la redefinición de *práxis* en *Pol.* VII 3 y la jerarquía de la felicidad en *EN* X 7-8.

Palabras Clave: Aristóteles, modos de vida, vida filosófica, vida política, ética, política.

Tradicionalmente en la historia de la filosofía se ha considerado a Platón y Aristóteles como los creadores y propagadores de la contemplación y de la vida conforme a ella.¹ En el caso de Aristóteles esta perspectiva está —en buena medida— justificada y, aún hoy, parece incuestionable.² Sin embargo, los estudios más recientes dan cuenta de que la comprensión aristotélica de las formas de vida no es unívoca (Gastaldi 2003, 2004),³ ya que pueden identificarse en su obra más de un ideal (Depew 1991; Bertelli 2004; Gastaldi 2004; Cooper 2010). Asimismo, se señala que la “incomodidad” que se percibe en el tratamiento de la cuestión es constitutiva de su pensamiento (Brown 2011) y refleja el estado del debate por entonces vigente (Demont 1990; Gastaldi 2003, 2004; Brown 2009). Incluso hay quienes cuestionan la pertenencia de la contemplación al pensamiento aristotélico considerándola un resabio del período platónico, que como un “cuerpo extraño” a la ética atenta contra sus principales desarrollos en ese ámbito.⁴ Sin embargo, se trata

¹ “Or Platon et Aristote sont précisément les théoriciens et les apôtres de la contemplation”. Festugière (1950:18).

² En su reciente libro, Bénatouïl y Bonazzi (2012: 4, 17) sostienen que en el pensamiento de Platón y Aristóteles hay una concepción sistemática de la actividad contemplativa. Cfr. Nightingale (2004).

³ “[...] nella riflessione aristotelica, il rapporto tra vita filosofica e vita politica, tra filosofo e cittadino non approda mai a una configurazione univoca.” Gastaldi (2003: 17).

⁴ Guariglia (1992: 209; 1997: 334) asegura que independientemente de los motivos últimos que impulsaron a Aristóteles a introducir como un “cuerpo extraño” a la ética la vida contemplativa como modelo de conducta mística, ella

de una parte legítima de su filosofía (*pace* Guariglia), pues si bien es cierto que la discusión sobre las distintas formas de vida fue parte de su educación en la Academia,⁵ ella está presente en todas sus obras ético-políticas.⁶

Sin dudas, Aristóteles es depositario del ideal contemplativo de su maestro,⁷ pero hizo de la cuestión de las formas de vida y de la

no constituye el logro más importante de su ciencia práctica. Antes bien, sostiene que el ideal contemplativo tiene un interés meramente arqueológico como una de las primeras formas de vida ascética. El autor reconoce una estrecha conexión entre la teología racional como culminación del orden cósmico y la mística intelectual como culminación de la ética. *Ibid.*, p. 331. Asimismo, señala que la dependencia que algunos intérpretes (p. ej. Jaeger 2011: 480) suelen establecer entre la contemplación y el conocimiento moral “arruina definitivamente los descubrimientos más importantes y más interesantes de Aristóteles con relación al significado de términos éticos, el análisis de las *práxeis* y de las acciones morales dentro de ellas, el análisis de la virtud moral y, por último, a la estructura de la *phrónesis* y de la ‘recta razón’”.

⁵ Jaeger (2011: 484) afirma que la posición preferencial concedida a la vida especulativa es el polo inmóvil de la existencia filosófica de Aristóteles, si bien reconoce que el centro de gravedad de su labor científica en el ámbito de la ética reside en el desarrollo de la doctrina del *éthos* y el sistema de sus virtudes. Acorde con su perspectiva evolutivista, Jaeger observa una progresiva eliminación del elemento intelectual y metafísico —al que llama “el elemento platónico”— de la ética aristotélica, la cual tiene su germen en la expulsión de la teoría de las Ideas fuera de ese ámbito y que encuentra su culminación en *EN* VI cuando distingue la *phrónesis* de la *sophía*. La independencia de la doctrina ética de la virtud respecto de la filosofía teórica tiene como resultado “la progresiva relajación del lazo que liga el *bíos theoretikós* con el núcleo de la ética de Aristóteles”. *Ibid.*, p. 486. No obstante, Jaeger asegura que Aristóteles —a diferencia de sus discípulos— nunca llegó tan lejos como para abandonar esta herencia platónica. *Ibid.*, p. 492.

⁶ Cabe señalar que para el presente trabajo he consultado la edición de Bywater (1964), el comentario de Joachim (1955) y las traducciones de Araujo y Marías (1994) y la de Ross (2009) de la *EN*. En el caso de la *Pol.* he consultado la edición de Ross (1964), los comentarios de Newman (1950) y las traducciones al español de García Valdés (1988), Santa Cruz y Crespo (2005). Para las referencias a esta cuestión en las distintas obras ético-políticas de Aristóteles, véase n. 10.

⁷ Platón, Aristóteles y los discípulos de ambos remitieron el origen de la vida contemplativa a sus antepasados presocráticos remontándolos incluso a los matemáticos egipcios (Arist., *Metafísica* 981b23-25) y a los astrónomos caldeos (Filipo de Opunte, *Epínomis* 986e). En las obras de ambos abundan los

eudaimonía el centro mismo de su política y de su ética.⁸ El final de la *EN* es probablemente uno de los textos más célebres del corpus, pues allí identifica a la actividad contemplativa (*theoretiké*) con la felicidad perfecta (*hē teleía eudaimonía*, *EN* 1177a17-18), que, a su vez, es el fin último del hombre. En efecto, la vida contemplativa está —para el estagirita— estrechamente vinculada a la *eudaimonía* y ello puede observarse en sus distintas obras y, paradigmáticamente, al comienzo y al final de la *EN*, donde la referencia (*EN* I 5 1095b14-19, 1096a4-5) y el elogio (*EN* X 7 1177a10) a ese modo de vida forman parte de la investigación sobre la felicidad (*eudaimonía*),⁹ cuyo significado se intenta esclarecer a través del

relatos biográficos en los que se muestra la inutilidad de la sabiduría de los primeros pensadores en los asuntos prácticos, lo cual es paradigmáticamente representado por el episodio de Tales cayendo en un pozo (*Pl.*, *Teeteto* 174a). Sin embargo, no hay uniformidad en estos relatos, pues en ocasiones sirven para ilustrar una perspectiva contraria, como es el caso de *Pol.* 1259a6, en donde Aristóteles destaca que la sabiduría de Tales le permitió predecir una cosecha de olivas. Las grandes y aparentemente irreconciliables antítesis en la concepción de los primeros pensadores son —como señala Jaeger (2011: 472)— consecuencia forzosa de las oscilaciones a las que estuvo sometida la idea de la ‘vida mejor’ en ese período. Aunque no hay acuerdo en la literatura especializada actual sobre la génesis y el significado de estas anécdotas, su importancia reside en que revelan que para el siglo IV antes de la era común la discusión sobre la vida mejor se constituyó en tema central de la reflexión filosófica. Si bien estos pueden ser considerados los precursores del ideal contemplativo, Platón fue quien definió, por primera vez, la filosofía como forma de vida (Hadot 1995: 59-62), codificó los tres *bioi* e hizo del *bios theoretikós* el ideal más elevado ligándolo a la felicidad.

⁸ Lisi (2004a: 4).

⁹ Hay quienes objetan esta traducción de *eudaimonía*. Así por ejemplo, Ackrill (1975: 349) asegura: “The word *eudaimonia* has a force not at all like ‘happiness’, ‘comfort’, or ‘pleasure’, but more like ‘the best possible life’ (where ‘best’ has not a narrowly moral sense).” Por su parte, Charles (1999: 205) traduce el término como ‘bien humano’ (*human good*) o ‘bienestar’ (*human well-being*); mientras que Scott (1999: 225 n.1) mantiene el término original griego. No obstante, cabe señalar que cualquiera sea la traducción que se adopte se trata de un concepto complejo, no solo porque Aristóteles le dedica buena parte del tratado a esclarecer su significado, sino esencialmente porque la simple identidad entre felicidad y contemplación no basta para explicar lo que ella significa; pues como veremos, dicha identidad debe ser calificada en muchos aspectos. Etimológicamente, la palabra *eudaimonía* refiere a la buena fortuna y a la prosperidad material (s.v. *LSJ*). Aristóteles apunta a una definición más

escrito (*peri dè tês eudaimonías, tí estin, EN 1095a20*).¹⁰ Precisamente, uno de los principales problemas que plantea el estudio de esta obra reside en que desde el comienzo (*EN I 4*) Aristóteles se ocupa de definir la felicidad (*eudaimonía*), pero solo hacia el final (*EN X 7-8*) la vincula o, más precisamente, la identifica con la contemplación intelectual (*theoría*)¹¹. Desde mediados de los años sesenta del siglo pasado se considera que

compleja que subsidiariamente incluye este sentido, por cuanto que la riqueza es una de las condiciones necesarias de la felicidad. Cfr. Joachim (1955: 28 *ad* 1095a18). Si bien es cierto que la definición española de 'felicidad' no parece ajustarse a la complejidad que este concepto tiene en Aristóteles (*s.v. RAE*), ningún otro término o expresión parece capaz de hacerlo. Por esta razón, mantengo la traducción habitual teniendo en cuenta la complejidad que el propio Aristóteles le reconoce a la *eudaimonía* como concepto medular de su pensamiento ético-político.

¹⁰ Ello se ve claramente en la *EE I 4-5* (1215a20-22; 1216a28-29). Aunque el propósito de *Pol. VII 2-3* es determinar la mejor vida con vistas a establecer cuál es el mejor régimen político, Aristóteles frecuentemente alude a que el fin es la felicidad (*Pol. 1324a5 ss.; 1325a1- b14*). Sin embargo, ella no es estrictamente el objeto de esta investigación como es el caso de la *EE* y la *EN*, sino en la medida en que es aquello a lo cual apunta el mejor régimen político. También en *Protr. B 55-57* alude a la vida filosófica como la mejor y destaca su autonomía respecto de las restantes actividades.

¹¹ El vocablo *theoría* y su familia de palabras son empleados en el corpus frecuentemente en el sentido de 'estudio', 'investigación', por ejemplo: *Metafísica* 993a30, 995b19, 997a26, 1005a29, 1026b4, 1037a16, 1061a29, 1061b7, 22, 1073b6. También pueden hallarse empleos que remiten a la etimología primaria de 'ver' o 'ser espectador', p. ej.: *Pol. 1323a3* (concursos, espectáculos gimnásticos, dionisiacos, y cualquier otro similar), 1340a27 (imágenes u objetos), 1340a36 (obras de arte), 1341a23, 1342a21. No obstante, nuestro interés en el empleo de este vocabulario en el corpus se centra principalmente en la contemplación intelectual y, en particular, en su carácter ético-político. En relación con su significado original, Nightingale (2004) explora la forma en que Platón y Aristóteles en su respectiva construcción disciplinaria de la filosofía como contemplación de la verdad se sirvieron de la *theoría* como institución cívica. En sus distintas variantes, que comprenden desde la peregrinación a oráculos, los festivales religiosos y los viajes de estudio, tanto de carácter público como privado, la *theoría* permitía el encuentro con la alteridad y se sustentaba en una ideología panhelénica que congregaba a las elites de las ciudades griegas, incluso de aquellas que estaban enfrentadas por la guerra.

esta suerte de desbalance es producto de cierta confusión,¹² indecisión¹³ y aun contradicción¹⁴ entre una perspectiva inclusiva de la felicidad —expuesta en el Libro I— y otra dominante —desarrollada en el último libro— conforme a la cual, ésta se limitaría al ejercicio de la actividad contemplativa en detrimento de todas las otras actividades virtuosas.¹⁵ En el marco del debate académico al que esta cuestión ha dado a lugar, los intentos por resolver esta asimetría son tan diversos que generan

¹² Hardie (1965: 279) fue el primero en introducir esta oposición en estos términos al sostener que en la *EN* la exposición explícita de Aristóteles del fin único o dominante se encuentra mezclada con una comprensión ocasional del fin inclusivo.

¹³ “The *Nicomachean Ethics* exhibits indecision between two accounts of *eudaimonia* —a comprehensive and an intellectualist account.” Nagel (1972: 252).

¹⁴ Para Guariglia (1997: 331) la *EN* como versión más acabada de la ética aristotélica carece de unidad y de consistencia en la medida en que “no es posible conciliar los dos ideales alternativos de vida, la de la virtud y la de la contemplación, en una única concepción de la felicidad”. En su trabajo de 1975, Cooper hablaba de la inconsistencia de la teoría de la felicidad humana de la *EN X* con el análisis de la virtud moral de los primeros libros. Sin embargo, el propio Cooper (1987: 191-195) admite en un trabajo posterior que no estaba contento con esa conclusión y propone una reconsideración de la cuestión, que abona una comprensión continua del tratamiento de la *eudaimonía* en la *EN*. Mi interpretación se corresponde a grandes rasgos con la reconsideración propuesta por Cooper (1987). Véase, n. 16.

¹⁵ Para un resumen de la historia del debate entre los defensores de la interpretación dominante de la *eudaimonía* y los inclusivistas, y de las dificultades que cada una de ellas enfrenta, cfr. Lisi (2004a: 14-23) y Depew (1991: 360-361).

un profundo desconcierto.¹⁶ De hecho, se han elaborado los recursos argumentativos más disímiles para solucionarla.¹⁷

¹⁶ Como señala Cooper (1987:194-195), a lo largo de estos casi 50 años de debate la oposición entre la comprensión inclusiva y dominante de la felicidad resultó ser fructífera. Sin embargo, también limitó la discusión al plantearse como el punto de partida inevitable y maniqueo de la misma, lo cual impidió reconocer la continuidad que sobre esta cuestión hay dentro y fuera del escrito. Dicha continuidad no solo se revela al contrastar el tratamiento de la felicidad en ambos libros, sino fundamentalmente al reconocer la estrecha unión conceptual y discursiva que Aristóteles establece entre ética y política al comienzo y al final de la *EN* y en su epílogo, la *Pol.* Ya en su introducción a la *EN*, originalmente publicada en 1949, Julián Marías (1994: xvii) advierte sobre la desatención que el reconocimiento de esta unión entre ética y política ha tenido en la literatura especializada. Por su parte, Lisi (2004b) también adhiere a una lectura continuista de la *eudaimonía* en *EN*, *EE* y *Pol.*, y si bien admite que ésta admite gradaciones habiendo una felicidad política y otra contemplativa, defiende a ultranza una interpretación dominante. En efecto, aun cuando admite que la felicidad solo puede alcanzarse en el contexto de la *pólis*, en particular, de una que garantice la igualdad de los ciudadanos, asegura que la contemplación constituye la felicidad en su sentido más pleno y, en virtud de ello, no se trata de un concepto general que abarca todos los aspectos de la vida humana, sino de una forma específica de actividad que requiere determinados presupuestos materiales y sociales que no forman parte de ella. En respuesta a las críticas de Lisi y a raíz de su trabajo con Broadie, Rowe (2004: 123-124) rechaza el discontinuismo que defendió en un trabajo previo y reconoce que la división de la *eudaimonía* en dos formas ideales es una bifurcación en la vida que se caracteriza por una actividad excelente. En el caso de la vida contemplativa incluye también una actividad práctica excelente y en el de la vida política no necesariamente involucra una carrera política sino la del buen ciudadano. En este sentido, Rowe reconoce un cierto quietismo en la comprensión aristotélica de la vida política y llega incluso a identificar la participación política moderada del ciudadano con el ocio. *Ibid.*, pp. 132-133. Los trabajos de Lisi y de Rowe muestran que aun cuando se acuerde en la continuidad de la comprensión aristotélica de la *eudaimonía* en la *EN* y en sus distintas obras ético-políticas, la oposición entre la tesis dominante y la inclusiva parece insuperable.

¹⁷ Así por ejemplo, Oksenberg (1974: 343-344) plantea una solución "aristotélica", pero que no es la que el propio Aristóteles explícitamente formula. En tal sentido, propone la ampliación del espectro de la contemplación de modo que incluya a la humanidad. El hombre, al contemplarse a sí mismo como humanidad y gracias a la consciencia de sí que le aporta el ejercicio de una amistad virtuosa, deviene un todo unificado. De modo que a través de esta

Si bien la conexión del ideal contemplativo de vida con la felicidad es legítima e incluso necesaria, la amplitud y complejidad del debate sobre esta última ha opacado de alguna forma el estudio del primero, en la medida en que los esfuerzos se han centrado en salvar la consistencia de la perspectiva eudaimonística expuesta en la *EN*, y no en comprender en qué consiste concretamente esa forma de vida. Esto no solo ha llevado a desconocer la propuesta aristotélica de “completar” el curso de estudios iniciados en la *EN* a través del conocimiento expuesto en la *Pol.* (*EN* X 9 1181b15), sino fundamentalmente a ignorar que su perspectiva se inserta en el contexto tradicional de la discusión sobre las formas de vida, de la cual el propio Aristóteles participa, tal como se evidencia en los pasajes de *Pol.* VII 1-3, en los que ofrece la descripción más amplia sobre la oposición entre la vida filosófica y la política a través de una compleja *reconstrucción* dialéctica (Gastaldi 2004: 167). Aunque resulte sorprendente, en el vasto e irresuelto *debate* académico de los últimos cincuenta años sobre la *eudaimonía* no se hace prácticamente alusión al *debate* tradicional sobre los *bioi*¹⁸ y, en particular, los pasajes de *Pol.* VII 1-3 fueron desatendidos por causa del predominio metodológico que tradicionalmente se le otorga a la *EN* (Lisi 2004a: 23; Bertelli 2004:179).

actividad contemplativa, el hombre completa y perfecciona su vida. *Ibid.*, pp. 355-356. Por su parte, Charles (1999: 220) postula un “principio centralizador” (PC) conforme al cual, la vida práctica es *análoga* a la teórica en cuanto al bien humano. La contemplación es el caso central del bienestar, pero no es idéntico con él. Scott (1999: 226-227) —en una interpretación complementaria a la de Charles— destaca la importancia de la distinción entre *eudaimonía* primaria y secundaria en *EN* X 7-8. Al igual que éste, sostiene que se trata de la relación entre un caso central o paradigmático y sus derivaciones, pero Scott señala que los casos derivados están vinculados con el que es paradigmático no por analogía, sino por similitud. La *eudaimonía* primaria y la secundaria no se relacionan como partes de una única esencia, sino como dos respuestas a la pregunta por nuestra esencia, en la medida en que somos primariamente divinos y secundariamente humanos, y cada una de estas respuestas conlleva una forma de *eudaimonía* y un criterio de elegibilidad distinto. En un intento que se podría considerar extremo por defender la consistencia de la lectura inclusiva de la felicidad, Moline (1983: 46-52) asegura que en la *EN* X 7-8 Aristóteles habla de manera irónica. Para una crítica a esta lectura, cfr. Kung (1983: 54-55).

¹⁸ Retomo aquí las palabras de Lisi (2004a: 23): “One of the most astonishing characteristics of the discussion on the content of *eudaimonia* is perhaps that it makes practically no reference to the problem of the ways of life [el destacado es mío].”

De hecho, no existe prácticamente ningún trabajo sistemático sobre esta cuestión en el pensamiento de Aristóteles.¹⁹

El elogio de la vida contemplativa en *EN X 7-8*.

En primer lugar, es preciso destacar que la *EN* es un tratado político,²⁰ por cuanto que —según señala el propio Aristóteles— la indagación sobre el fin supremo del hombre, *i.e.* la felicidad, atañe a la principal y más directiva de todas las ciencias prácticas: la política (*EN* 1094a26-b10). En consecuencia, las consideraciones expuestas a lo largo de la obra deben ser comprendidas en su carácter político (*EN* 1094b4-11).²¹ En tal sentido, es sin duda significativo que el filósofo ofrezca el

¹⁹ Es una excepción el libro de Gastaldi (2003). La escasa literatura especializada que recupera el significado filosófico de las formas de vida data de la última década, como es el caso de la compilación de Lisi (2004) y los artículos de Brown (2009; 2011). Recién en 2012 se publica el ya mencionado libro de Bénatouïl y Bonazzi sobre la recepción helenística, imperial y tardo-antigua de *theoría* y *práxis* en Platón y Aristóteles, cuya perspectiva se centra en la vida contemplativa y no en el debate clásico sobre los *bíoi*. Sobre los antecedentes del estudio de esta cuestión, cfr. Bénatouïl y Bonazzi (2012: 2).

²⁰ Joachim (1955: 19 *ad* 1094a1).

²¹ Desde el comienzo mismo de la *EN* Aristóteles advierte sobre la naturaleza política del tratado (*EN* I 2), lo cual ratifica al finalizar el primer libro (*EN* I 13 1102a12-13), cuando reitera que la investigación acerca de la felicidad pertenece a la política y que ello coincide con el propósito inicial. Esta delimitación disciplinaria se suele interpretar como un argumento a favor de la interpretación comprensiva de la felicidad (p. ej. Ackrill 1974: 353), pero la importancia de la misma reside fundamentalmente en su carácter programático, pues para Aristóteles *el conocimiento ético se hace efectivo por medio de y en la política*. Esto no significa que la ética está subordinada a la política ni que es superior a ella, sino simplemente que *es* ciencia política (con Depew 2009: 399-400). Cooper (2010: 230) —quien, en un trabajo reciente, afirma la existencia de dos propósitos en la *EN*— admite que ética y política constituyen un único cuerpo de conocimiento. En virtud de esta unidad disciplinaria, no puede hablarse de la superposición de dos propósitos en la *EN*, ya que desde un principio Aristóteles deja en claro que el logro de la felicidad no tiene un carácter individual, sino comunitario y debe ser parte de un régimen político que apunte a ello haciendo a los ciudadanos buenos y obedientes a las leyes (*EN* 1102a9-10). Asimismo, este cuerpo de conocimiento explica la continuidad que establece entre la *EN* y la *Pol.*, y que nos compromete con una lectura e interpretación conjunta de ambas obras. Véase, notas 38 y 44.

examen más minucioso de la contemplación y de la vida contemplativa en esta obra, no solo a causa de que la ética forma parte de la política, sino porque —como él mismo nos advierte— el fin de esta última es la acción y no el conocimiento (*EN* I 3 1095a5-6, X 9 1179a35-b2). En efecto, el hecho mismo de que la contemplación sea primariamente objeto de estudio de la ciencia política revela que se trata de una actividad que necesariamente conlleva una dimensión práctica y que, como veremos, quien vive una vida contemplativa no puede desligarse enteramente del inexorable compromiso político que tiene como ciudadano. En términos generales —y no solo en relación con Aristóteles— es importante tener en cuenta que “las formas de vida, raramente son exclusivas: son definidas por una actividad dominante, que no excluye y, a veces, implica la práctica temporaria de otras”.²²

Retomando la triple codificación de los *bíoi* de su maestro y en un argumento que remite al expuesto en la *Ética a Eudemo* (*EE* 1215a25-1216a37),²³ Aristóteles propone al comienzo de la *EN* entender la felicidad según las tres principales formas de vida, *i.e.* la placentera, la política y la contemplativa.²⁴ A la primera, la desecha por considerarla propia de los

²² Retomo aquí las palabras de Bénatouïl y Bonazzi (2012: 6): “This is especially true in the case of the ways of life, which are rarely exclusive: they are defined by a dominant activity, which does not preclude and sometimes implies the temporary practice of others [el destacado es mío].”

²³ Aunque se desconoce cuándo comenzó la codificación de las formas de vida, Platón en la *República* (581c) distingue claramente tres clases de hombres: el que es aficionado al conocimiento (*philosophon*), el que lo es a las victorias (*philónikon*) y el que lo es de las posesiones (*philokerdés*). Esta distinción se desprende de la triple división del alma (*Resp.* 580d-e) y se corresponde, a su vez, con una jerarquía del placer (*Resp.* 583a-b). Sobre esta distinción y el rechazo a su supuesto origen pitagórico, cfr. Jaeger (2011: 476 n.17).

²⁴ Aristóteles en sus obras ético-políticas se refiere a la cuestión de las formas de vida a través de dos modelos conceptuales. Por un lado, el esquema tripartito de la vida hedonística, la política y la contemplativa que aparece atestiguado en *Protr.* B 94, *EE* I 4-5 y en *EN* I 5. Por otro, el esquema binario de oposición de la vida política versus la vida filosófica, al que apela en *Pol.* VII 1-3 y en *EN* X 7-8 y que remite al debate de los siglos IV y V antes de la era común entre los defensores del ideal aristocrático de la tranquilidad y los sostenedores de la ética ateniense de la actividad. Cfr. Demont (1990); Carter (1986). En ambos casos, la consideración de los *bíoi* está vinculada a la *eudaimonía*. Asimismo, Aristóteles reconoce la existencia de otras formas de vida que carecen de nobleza

animales y a la segunda la rechaza porque es más superficial de lo que busca (*EN I 5 1095b14-26*). Respecto de la contemplativa no hace ninguna consideración, pues se limita a posponer su tratamiento (*EN 1096a4-5*), el cual solo retomará en el último libro. Aunque resulte sorprendente la manera tajante en que posterga su estudio, su superioridad se desprende tácitamente del rechazo expreso de la vida placentera y de la política.²⁵ La dilación del tratamiento de la vida contemplativa pone de manifiesto que las consideraciones sobre la felicidad expuestas en el Libro I tienen un carácter preliminar. Quizás el único indicio expreso de la posterior identificación de la felicidad con esta forma de vida puede hallarse en *EN I 10*, donde Aristóteles asegura que el hombre feliz — siempre o mayormente— hará y contemplará (*paráxei kai theorései*, *EN 1100b19-20*) las cosas que son conforme a la virtud, de modo que según esta definición, aún tentativa, la felicidad comportaría tanto la acción como la contemplación.²⁶

y, por ende, son ajenas al ideal eudaimonístico; son aquellas que se cultivan por necesidad, como es el caso de quienes se dedican a las artes vulgares, manuales o a los negocios (*EE I 3 1215a25ss.*, *EN I 5 1096a5*).

²⁵ Contradiciendo la interpretación mayoritariamente aceptada, Lisi (2004b:101) asegura que: “De la formulación de la frase es muy difícil deducir una postergación hasta el libro décimo, todo lo contrario”.

²⁶ Según Joachim (1955: 59 *ad* 1100b19-20), a través de *theorései* Aristóteles no se refiere a la contemplación, cuyo dominio es —para el autor— el de la especulación metafísica y no la esfera de la acción. Sostiene que lo que el filósofo quiere significar es que el buen hombre estará constantemente actuando bien para él mismo y disfrutando de las buenas actividades de sus amigos y compañeros. Sin embargo, admite que, a continuación, cuando Aristóteles habla de *makaríous d'anthrôpous* (*EN 1101a 20-21*) se estaría refiriendo a la vida del pensador, cuya felicidad es la participación en la vida de Dios. Contrariamente, a la luz de la jerarquía de la felicidad que establece en *EN X 7-8*, podría pensarse que se estaría refiriendo a las dos clases de actividades que comporta la vida feliz, primariamente, la contemplación y, secundariamente, las acciones virtuosas. Aristóteles no ha dado aún precisiones sobre la primera y parece problemático el hecho de que su objeto sean las *tà kat' aretén*. Sin embargo, podría argüirse que estas corresponderían a las cosas bellas (*perì kalôn*) de *EN X 7* (1177a15), o bien como propone Oksenberg (1978: 344) —quien no hace alusión a esta pasaje— ampliar el espectro de la contemplación, de modo de incluir a la humanidad, ya que como especie es la forma inmutable de lo que cambia: “[...] we can contemplate the moral life in activity, as well as the starry heaven”.

En contraste con el paulatino proceso de definición del Libro I,²⁷ Aristóteles retoma la consideración acerca de qué es la felicidad en el último libro de la *EN* (X6) y solo allí establece que la contemplación representa su forma más perfecta (*teleía eudaimonía*, *EN* 1177a17; *hē teleía dē eudaimonía*, 1177b2a)²⁸ y primaria. En efecto, recién en *EN* X 7 reanuda el tratamiento de la contemplación que —como vimos— pospuso al comienzo del tratado. Entendiéndola como actividad del entendimiento (*noûs*, 1177a13), cuya virtud es la sabiduría, la describe como la actividad más excelente (*kratíste*, 1177a18), continua (*sunechestátē*, 1177a21), placentera (*hedíste*, 1177a23), autosuficiente (*autarkéstatos*, 1177b1), amada por sí misma (*di'hautēn agapâsthai*, 1177b1-2), que requiere de ocio (*en tēi scholēi*, 1177b4) y es de carácter divino (*theîon*, 1177b30-31). Lejos de ser un obstáculo, este carácter divino del entendimiento y, por ende, de la actividad contemplativa es —para Aristóteles— lo que impulsa a los hombres a trascender su condición compuesta, inmortalizándose (*athanatízein*, *EN* 1177b34) al vivir conforme a lo mejor que hay en ellos. A pesar de, o más precisamente, en virtud de su carácter no-humano, el entendimiento es lo que primariamente (*málista*, *EN* 1178a7) constituye al hombre como tal; de ahí que la vida conforme a éste sea la más feliz de todas (*eudaimonéstatos*, *EN* 1178a8) y, en segundo lugar, (*deutēros*, *EN* X 8 1178a9) lo sea la que es conforme a las demás virtudes. Esta forma secundaria de la felicidad implica el ejercicio de las actividades humanas, *i.e.* aquellas que involucran al hombre como compuesto y, por consiguiente, están ligadas a sus afecciones (*en te toîs páthesi*, *EN* 1178a13); asimismo, las virtudes que la caracterizan, p. ej. la justicia, la valentía, la moderación, etc., son aquellas que los hombres practican

²⁷ A lo largo de *EN* I puede observarse que Aristóteles efectúa una aproximación progresiva al estudio de la *eudaimonía*, puesto que las definiciones tentativas que propone le permiten ir precisando cada vez mejor qué es lo que entiende por 'felicidad'. En el capítulo 10, ofrece la versión más elaborada y completa que puede encontrarse en ese libro: 'feliz' es aquel que actúa conforme a la virtud perfecta, está suficientemente provisto de bienes exteriores, a lo largo de toda su vida y no en un tiempo cualquiera (*EN* 1101a14-16). También se refiere al papel que los bienes externos desempeñan en la felicidad en *EN* X 1179a8 y en *Pol.* VII 1323b4.

²⁸ Como acertadamente advierte Scott (1999:226 n.3) respecto de los usos de esta expresión en *EN* 1177a17 y 1178b7: "The word *teleios* can sometimes mean 'complete', but this seems the wrong sense in these passages if we take Aristotle at his word when he identifies *teleia eudaimonia* solely with contemplation."

entre sí. Contrariamente, la virtud primaria del entendimiento está separada del compuesto y, en consecuencia, de todas sus afecciones (*EN* 1178a20-22).²⁹

A pesar del intelectualismo extremo que tradicionalmente se le atribuye a estos pasajes, el cual ha determinado la relevancia que históricamente ha tenido el final de la *EN*, es importante advertir que si bien Aristóteles destaca la superioridad de la vida contemplativa y le reconoce un carácter *casi* divino,³⁰ en ningún momento asegura que el

²⁹ El hecho de que Aristóteles admita que hay una felicidad primaria y otra secundaria pone de manifiesto que no hay en su pensamiento confusión, indecisión o incluso contradicción entre dos perspectivas de la misma, sino simplemente una consideración jerárquica de las distintas formas de vida y, consecuentemente, de la felicidad que cada una conlleva. A mi entender, el contraste de las diversas caracterizaciones de la felicidad que Aristóteles realiza a lo largo de ambos libros revela una continuidad expositiva, pues en el análisis detallado de la contemplación que presenta en el Libro X (7-8) no dice nada que no estuviera en cierto modo anticipado en el tratamiento preliminar de la felicidad del Libro I (4-13). En este mismo sentido, Cooper (1987:189) señala que en la *EN* Aristóteles desarrolla su teoría de la felicidad humana en dos niveles separados: por un lado, una explicación preliminar al comienzo de la obra y, por otro, hacia el final en donde el tema es retomado y algunos detalles no previamente incorporados son desarrollados: "Aristotle has argued in Book I [...] on independent grounds that happiness is virtuous activity carried on throughout a complete life, including morally virtuous actions as well as excellent theoretical study within the scope of this "virtuous activity". *He does not take this back now, but only points out that one of the two types or virtuous activity in which happiness consists, namely excellent theoretical study, satisfies the preliminary criteria of happiness more fully than the other does* [el destacado es mío]." *Ibid.*, p. 206. En efecto, la teoría de la felicidad del libro I es solo un esquema preliminar que apunta hacia la discusión del libro X, donde es resumido y completado si bien a un nivel esquemático. *Ibid.*, pp. 203, 211-212.

³⁰ Aristóteles subraya reiteradamente en *EN* X 7-8 el carácter divino de la actividad contemplativa y reconoce que no todos los hombres pueden ejercitarla: "Así, la vida de los dioses es toda feliz; la de los hombres, lo es en la medida en que tienen cierta semejanza de la actividad divina; y de los demás seres vivos ninguno es feliz porque no participan en modo alguno de la contemplación. Por consiguiente, hasta donde se extiende la contemplación se extiende también la felicidad, *los que tienen la facultad de contemplar más son también los más felices* [el destacado es mío]." *EN* X 8 (1178b25-32). Según esta jerarquía los que han sido mejor dotados para la contemplación y cultivan su intelecto son los más amados por los dioses (*theophiléstatos*, 1179a24), mientras que los esclavos no

ejercicio de la contemplación pueda ocupar enteramente la vida humana (EN X 7 1177b25), ni que el sabio pueda prescindir completamente de sus necesidades básicas, como la salud y el alimento, para dedicarse exclusivamente a esta actividad (EN 1178b33-35). De hecho, en su condición de hombre requiere —aunque de manera moderada— de recursos exteriores (EN 1179a8),³¹ lo cual se observa con claridad en sus consideraciones sobre la autarquía de la contemplación, cuando reconoce que “el sabio y el justo necesitan, como los demás, de las cosas necesarias para la vida” (EN 1177a28-29). Tampoco afirma que aquel deba desentenderse de los vínculos que conforman su existencia comunitaria. Aunque recalca el hecho de que puede contemplar en soledad, sugiere que “quizás lo hace mejor si tiene quienes se entreguen con él a la misma actividad” (EN 1177a32-34).³² Ya en el Libro I, Aristóteles advierte que la suficiencia a la que apunta mediante la felicidad, no implica vivir una vida solitaria, sino “[...] en relación con los padres y los hijos y la mujer, y en general con los amigos y ciudadanos, puesto que el hombre es por naturaleza político” (EN I 7 1097b8-11). Además de estos indicios que dan cuenta de que la exaltación aparentemente incondicionada de la contemplación debe ser calificada, debemos considerar otros que restringen la identidad plena que, en principio, establece entre felicidad y contemplación. En efecto, Aristóteles se refiere a la felicidad *perfecta* (*teleía*) (EN 1177b17) y no a la felicidad sin más,³³ y el hecho mismo de que establezca una jerarquía entre una forma primaria y otra secundaria (EN 1178a7-9) pone de manifiesto que la contemplación es su forma más elevada, pero no la única.

pueden participar de la felicidad (EN X 6 1177a9). Este teleologismo aristocrático es uno de los principales obstáculos a los que se enfrentan las apropiaciones contemporáneas del ideal de vida aristotélico. Cfr. Gregorio (2004).

³¹ “Concedamos que ambas <vidas> requieren e incluso por igual, las cosas necesarias [...]” EN X 8 1178a23-25.

³² Contrariamente, Guariglia (1997: 332) asegura que es indiferente la presencia o no de compañeros para la contemplación y que ello prueba que la vida contemplativa no tiene relación conceptual alguna con la vida de la virtud. Como señalo a continuación en el texto, la confluencia de ambas formas de vida está determinada por la naturaleza política del sabio *qua* hombre.

³³ Ya sea a través del *teleía eudaimonía* o del *theoría tis* (EN 1178b33), Aristóteles suele calificar la identidad entre *eudaimonía* y *theoría*.

A diferencia de Platón, el estagirita separa a la sabiduría del conocimiento práctico y en virtud de ello, no puede *garantizar* que quien se dedica a la contemplación sea, a la vez, un conocedor de lo que es bueno y adecuado en el ámbito práctico, *i.e.* un *phrónimos*, como es el caso de Anaxágoras y de Tales, de quienes se dice que son sabios, pero no prudentes y se los considera inútiles (*áchrestá*) porque no buscan los bienes humanos (EN VI 7 1141b3-8).³⁴ No obstante, asegura que el hombre contemplativo “en cuanto hombre y en cuanto convive con muchos elige actuar conforme a la virtud” (EN X 8 1178b5-7). Esta confluencia de *sophía* y *phrónesis* no es el resultado fortuito de una elección individual, sino que está determinada por la naturaleza política del sabio en su condición de hombre. Salvo esta referencia, Aristóteles no explica en la EN —ni en ninguna otra obra del corpus— cómo se articula la vida primariamente feliz dedicada a la contemplación con la de las acciones virtuosas.

A pesar de la supremacía ontológica y epistemológica que indiscutiblemente le reconoce a la sabiduría a lo largo de la EN (1141a16-20; 1141b1-21; 1145a6-11),³⁵ al final de la obra (EN X 9) asegura que en relación a los temas allí tratados, *i.e.* la felicidad, el placer, la amistad, la virtud, etc., el fin no es contemplar(los) (*theorêsai*) ni conocer(los) (*gnôσαι*), sino hacerlos (*tò práttein autá*) (EN 1179b1-2).³⁶ La legislación es el medio a través del cual el saber práctico se hace efectivo en el ámbito de lo público (EN 1180a34-35), pues a pesar de su carácter compulsivo, en la ley confluyen saber práctico (*phronêseis*) e intelección (*voû*) (EN 1180a22). En una verdadera transición hacia la *Pol.* —cuyo programa

³⁴ Precisamente, este divorcio entre *sophía* y *phrónesis* es uno de los aspectos centrales en los que Aristóteles se distancia de Platón. Cfr. Festugière (1950: 18); Oksenberg (1978: 350-351).

³⁵ “La sabiduría es el más perfecto de los modos de conocimiento [...] ciencia capital de los objetos más estimados.” EN 1141a16-20. “[...] es ciencia e intelecto de lo que es más estimado por naturaleza.” EN 1141b3.

³⁶ En EN X8 (1179a19-23) luego de remitir a las opiniones de Solón y de Anaxágoras sobre la felicidad y, en particular, sobre los recursos moderados que requiere el sabio para ser feliz, Aristóteles asegura que en relación a las cuestiones prácticas se juzga por los hechos y por la vida y que “es preciso, por tanto, considerar lo que hemos dicho llevándolo a los hechos y a la vida, y aceptarlo si está en armonía con los hechos, pero considerarlo como mero discurso si discrepa con ellos.” He modificado ligeramente la traducción de Araujo y Marías (1994).

establece — propone completar la filosofía de las cuestiones humanas (*he peri tà anthrôpeia philosophía*, EN 1181b15-16) mediante el estudio de los regímenes políticos. La unidad disciplinaria entre ética y política, y la continuidad conceptual (EN 1094a26-b10; 1102a12-13; 1181b15) e incluso discursiva (EN 1181b23) entre el último capítulo de la EN y el programa de la *Pol.* ponen de manifiesto el carácter inevitablemente político que —para Aristóteles— supone la discusión ética sobre las formas de vida (incluido su exacerbado elogio de la vida contemplativa), el cual resulta aún más evidente en el tratamiento que de esta cuestión hace en la *Pol.*

La vida práctica como la más elegible en *Pol.* VII 3.

Aristóteles presenta la consideración más detallada de los géneros de vida y, en particular, la oposición entre la política y la filosófica en *Pol.* VII 1-3.³⁷ Pero —como señalamos— estos capítulos no han recibido demasiada atención por parte de la literatura especializada, sino solo de manera reciente.³⁸

En *Pol.* VII 1 reconoce que para determinar cuál es el mejor régimen político es preciso establecer previamente cuál es la vida más elegible (*tis hairetôtatos bios*, *Pol.* 1323a14-17). De modo que esta indagación es condición de aquella y, por esta razón, introduce el preámbulo ético (*Pol.* VII 1-3) que antecede al diseño del régimen ideal en los dos últimos libros de la *Pol.* El planteo metodológico que nos propone, a saber, investigar

³⁷ Gastaldi (2004: 167) señala que si bien EN X 7-8 ha sido considerado el texto más relevante para reconstruir la posición que Aristóteles adopta con respecto a la relación de los géneros de vida y en el que reivindica una absoluta superioridad de la vida filosófica, un rol menos importante se le reconoce entre los intérpretes al análisis que realiza en *Pol.* VII. A pesar de que es en estos pasajes donde se encuentra “la discussione più ampia sulla configurazione e sui rapporti reciproci tra i *bioi*; al tempo stesso viene ricostruito, in tutte le sue complesse articolazioni, il dibattito che, sul rapporto tra vita politica e vita filosófica, si è svolto a partire dagli ultimi anni della guerra del Peloponneso, per giungere poi a Platone e agli altri esponente della tradizione socrática”. Suscribo a la valoración que hace Gastaldi sobre la relevancia de *Pol.* VII 1-3, pero disiento con ella en que la superioridad de la vida filosófica en EN X 7-8 sea *absoluta*, pues más allá del carácter ontológica y epistemológicamente incondicionado de la actividad teórica, como forma de vida está sujeta a las limitaciones y restricciones de la existencia humana, lo cual el propio Aristóteles reconoce.

³⁸ En tal sentido, los trabajos de Gastaldi (2003 y 2004) y Bertelli (2004) constituyen un verdadero aporte.

primero cuál es la vida preferible para todos (*pâsin*) los hombres y luego de ello, determinar si es la misma para la comunidad o para el individuo, pone de manifiesto el enfoque *político* a partir del cual encara esta consideración sobre los *bíoi*. Aun cuando en *Pol.* VII 2 (1324a14-23), establece que la indagación sobre la vida preferible pertenece al ámbito de la ética y la del mejor régimen, a la esfera política, la correspondencia que reiteradamente establece entre la vida y la felicidad del individuo y las de la comunidad (*Pol.* 1323b40-41; 1324a5-7) da cuenta de que ambas cuestiones son inseparables.³⁹ Más allá de su pertenencia disciplinaria, la contraposición que presenta en estos capítulos entre la vida política y la filosófica tiene un matiz diferente respecto de los otros pasajes en los que se ocupa de las formas de vida, en la medida en que aquí considera la cuestión no con vistas a determinar qué es la felicidad y, en particular, la felicidad perfecta como en *EN X* 7-8, sino cuál es el mejor régimen, es decir, con un propósito estrictamente político. El contexto político de discusión acerca de dicho régimen (*Pol.* VII 2-3) permite elucidar aspectos del ideal contemplativo aristotélico, que solo aquí se ponen de manifiesto.

³⁹ Bertelli (2004: 182 n.1) asegura que Aristóteles se da cuenta desde el comienzo, que la elección de vida se sitúa en el campo de la ética y que es consciente de la diferencia entre ética y política. A mi entender, el hecho de que el filósofo reconozca que existen distintos ámbitos no atenta contra la unidad de la ciencia política, pues en este primer capítulo, se pone de manifiesto la confluencia conceptual de la temática 'ética' de la felicidad y de la vida preferible con la cuestión 'política' del mejor régimen. Como advierte Guariglia (1979: 18-19), ética y política están íntimamente unidas en el pensamiento aristotélico y constituyen una unidad sin fisuras. No obstante, su identidad de fondo no impide una articulación interna entre los ámbitos que cubren ambas disciplinas, en virtud de lo cual la ciencia política se desdobra en dos grandes capítulos, *i.e.* el de la ética y el de la política. Por su parte, Depew (2009: 399-400) destaca que *la ética aristotélica no está subordinada ni es superior a la política, porque simplemente es una ciencia política*: "Ethics is the aspect of politics that commends to leaders the set of moral virtues to which citizens *qua* citizens should be habituated and the norms of justice they should embrace in their dealings with another. It also specifies the form of affection (*philia*) they should cultivate and the kinds of leisure activities (*diagoge en te schole*), including branches of art and learning, in which they should engage. These four topics — virtue, justice, friendship, and leisure, in this order — structure the table of contents of the *Nicomachean Ethics*." Véase, *supra*, n. 21.

La ambigüedad y, en cierto modo, la indefinición aristotélica sobre los géneros de vida se percibe con claridad en la forma en que desarrolla la argumentación en los tres capítulos iniciales de *Pol.* VII, pues constantemente replantea y redefine los temas, lo cual ha llevado a los intérpretes a hablar de su carácter confuso y provisorio,⁴⁰ e incluso a caracterizarlos como un “enorme revoltijo”.⁴¹

En el primer capítulo define el objeto y el método de investigación. Su propósito estrictamente político de determinar el mejor régimen depende de dos instancias metodológicas: la primera, netamente ética referida a la vida preferible y la segunda, conjuga ambas, ya que procura establecer si ésta es la misma o diferente en común o individualmente (*Pol.* VII 1 1323a14-21).⁴² La correspondencia entre la organización política y los géneros de vida es un tema que ya estaba presente tanto en la *República* (441e, 462e, 544d-e) como en las *Leyes* (817b); hay quienes aseguran que mediante esta segunda cuestión, Aristóteles asume aquí una posición crítica respecto de la filosofía política platónica al cuestionar la simetría propuesta por Platón entre *êthos* y *politeía*.⁴³ Pero hemos visto que —aunque diferencia sus ámbitos— ética y política conforman para el estagirita un único cuerpo de conocimiento.⁴⁴ En consecuencia, mediante estas alusiones a la relación entre la vida y la felicidad individual y en común parece querer enfatizar su unidad disciplinaria. En efecto, en este primer capítulo queda en claro que el programa político de diseñar el mejor régimen es conceptualmente inseparable del problema ético de establecer cuál es la vida más elegible y éste, a su vez, lo es del principal tema de la ética aristotélica: la felicidad. La unidad de ética y política

⁴⁰ Bertelli (2004: 180).

⁴¹ Corcella (1991: 90).

⁴² También en la *EN* I 2 (1094b4-11) refiere a la correspondencia entre el bien individual y comunitario destacando el carácter inevitablemente político de la ética y, como veremos, en *Pol.* VII 2 (1324a 19-23) el tema propio de la ética, *i.e.* la vida preferible, se convierte en el núcleo de su argumentación política sobre la dominación.

⁴³ Bertelli (2004: 181) asegura que mediante esta segunda cuestión, Aristóteles asume una posición crítica respecto de la doctrina política platónica. “[...] dimostra fin dall’inizio della ricerca la consapevolezza di Aristotele di dover assumere una posizione critica nei confronti della simmetria tra *êthos* e *politeia* nella dottrina politica platonica.”

⁴⁴ Véase, *supra*, n. 39.

es clave a la hora de entender la relación compleja y, en cierto modo, imprecisa que para Aristóteles existe entre la vida filosófica y la vida política.⁴⁵

En el segundo capítulo, retoma la cuestión de la correlación entre lo individual y lo comunitario, pero no ya respecto de la vida preferible sino de la felicidad (*Pol.* VII 2 1324a5-7).⁴⁶ Aun cuando asegura que

⁴⁵ Luego de la presentación inicial del objeto y del método de indagación, Aristóteles apela a la triple división de los bienes (*Pol.* 1324a24-26) —compuesta por los externos, los del cuerpo y los del alma— y mediante una extensa argumentación subraya la preeminencia de los del alma y de las disposiciones a ella vinculadas (*Pol.* 1323a35-b20). Al comienzo de *Pol.* VII 1 (1323a21-23), asegura que se ha ocupado suficientemente de la vida mejor (*arístēs zoês*) en los tratados exotéricos y hacia el final del capítulo (*Pol.* 1323b 37-40) señala que la indagación de estas cuestiones éticas es tarea de otra discusión (*scholês*). Aun cuando la tripartición de bienes aparece en *EN* I 8 (1098b12) y no en el *Protr.*, estas referencias se suelen identificar con él. Jaeger (2011: 327) sostiene que las consideraciones éticas expuestas en *Pol.* VII remiten al *Protr.* y a la *EE*, y que “no hay una sola huella demostrable de su dependencia de la *Nicomaquea*”. Se trata de una cuestión discutida en la literatura, en la que no obstante predomina esta lectura. Así por ejemplo, Depew (1991: 348 n. 3) suscribe con reservas a la interpretación de Jaeger y destaca la gran distancia existente en las referencias entre *Pol.* VII-VIII y las de la *EN*, si bien reconoce algunas provenientes de los denominados “libros comunes”, i.e. *EN* IV-VI. Por su parte, Bertelli (2004: 182 n.1 y 2) aunque reconoce que esta tripartición no está en esta forma ni en el *Protr.* ni en la *EE* II 1 (1218b32-36), sostiene que no es relevante “perchè probabilmente è dal *Protr.* che Aristoteles ricava l’argomentazione sulla relazione dei beni in vista della vita perfetta, e la comparazione gerarchica tra di essi in base alla loro funzione in vista dell’eudaimonía”.

⁴⁶ Aunque también aquí reafirma dicha correspondencia, no se apoya como en el capítulo anterior en la *identidad formal* de las virtudes individuales y comunitarias (*tèn autên échei dúnamin kai morphên*, *Pol.* VII 1 1323b33-37), sino en las *valoraciones y opiniones semejantes* que pueden darse de la vida individual y de la de la ciudad. Mediante los tres ejemplos que ofrece en *Pol.* VII 2 (1324a7-13), Aristóteles ilustra esta analogía conforme al esquema de los tres *bioi*, así por ejemplo señala que: “mientras que cuantos valoran más la vida tiránica, también estos afirmarían que la ciudad que gobierna sobre muchos es la más feliz”. Según Bertelli (2004: 184), esta reconsideración no es una duplicación de *Pol.* VII 1, sino que se trata de un anexo posterior, ya que Aristóteles —consciente de la insuficiencia del argumento inicial— plantea la relación individuo-ciudad en términos de *analogía de efectos*: “[...] il problema dell’ identità eudaimonia individuale è colectiva e trattato non con la semplice traslatio dei criteri della

la cuestión de los géneros de vida no es la tarea propia (*érgon*) del pensamiento y especulación políticas (1324a20-21), hace de ella el eje de la argumentación de este y del próximo capítulo, tras una breve y casi incidental definición del mejor régimen (*Pol.* 1324a23-25).⁴⁷ Como señala Bertelli (2004: 184-185), esta elección temática es desde una perspectiva metodológica la más débil de las dos cuestiones, pero dialécticamente es la más fuerte.⁴⁸ Justamente, es en este punto donde el estagirita se introduce en el debate tradicional sobre los *bíoi*. Aun cuando Aristóteles reconoce otras formas de vida posible,⁴⁹ en *Pol.* VII 2 limita la virtuosa a dos: por un lado, la vida política y práctica de aquel que vive como ciudadano y es parte de la ciudad y, por otro, la que caracteriza como propia del extranjero, por cuanto que está desligada de

virtù individuale alla città, ma dimostrando come le preferenze individuali del genere di vita si traducono nelle scelte politiche della città in un rapporto di causa ed effetto non sull' *identità*, ma sull' *analogia* degli effetti. [...] la scelta della 'vita tirannica' non si traduce in una città di tiranni, ma in una città che esercita il potere su molti." A mi entender, teniendo en cuenta la unidad de ética y política es más adecuado hablar aquí de una *semejanza entre la opinión o valoración de la mejor vida individual y la comunitaria*. Véase, n. 42.

⁴⁷ A diferencia de la referencia metodológica del capítulo anterior, en la que establecía la indagación sobre la vida mejor como condición para determinar el mejor régimen, Aristóteles las presenta aquí como investigaciones independientes pertenecientes a distintos ámbitos de estudio (*Pol.* VII 2 1324a13-23).

⁴⁸ Aristóteles asegura en *Pol.* 1324a19-23 que la indagación del mejor régimen es la tarea propia (*érgon*) del pensamiento y especulación política, pero no lo es investigar lo preferible para cada uno, la cual es una tarea secundaria (*párreron*). Sin embargo, el desarrollo posterior de la argumentación revela que es de esta cuestión de la que se ocupa en el resto del capítulo. Como señala Bertelli (2004: 185-186) a propósito de este interludio programático, el filósofo se inclina aquí por el *párreron*. Pero a diferencia del énfasis que este autor pone en la separación entre ética y política en el pensamiento aristotélico, entiendo que perteneciendo ambas a la ciencia política, las dos cuestiones son en sentido estricto asunto (*érgon*) de dicha ciencia. La alusión de Aristóteles al carácter secundario (*parérgon*) de la indagación sobre lo preferible para cada uno simplemente remite al método de investigación de la política, en cuanto forma parte de esa unidad de conocimiento. Véase, *supra*, n. 39.

⁴⁹ Véase, *supra*, n. 24.

la comunidad política (*Pol.* VII 2 1324a15-17; 26-29).⁵⁰ Mediante dos de las formulaciones que de esta oposición ofrece en el capítulo, alude de manera implícita a las distintas posturas que, por entonces, circulaban en Atenas y que dan cuenta de la “crisis de la política”⁵¹ que esta ciudad experimentaba desde la Guerra del Peloponeso.⁵² En la contraposición inicial entre la vida de participación política del ciudadano y la del extranjero, alejada de la comunidad (*Pol.* 1324a15-17), ésta remitiría a la postura de los socráticos, en particular, a Aristipo.⁵³ En la disputa entre los defensores de la vida política y práctica y aquellos que propician una vida alejada de todos los bienes externos, que *algunos* identifican con la vida contemplativa del filósofo (*Pol.* 1324a25-29), esta última aludiría a Platón y a los miembros de la Academia.⁵⁴ Finalmente, reconociendo la historia y la actualidad de esta discusión (*kai tōn protéron kai tōn nūn, Pol.*

⁵⁰ En las distintas formulaciones que Aristóteles presenta en *Pol.* VII 2 de la oposición entre la vida política y la teórica se observa el predominio de una perspectiva estrictamente política, y no ética como en *EE* y *EN*. En la primera, Aristóteles no emplea ninguna palabra referida ni a la contemplación ni a la filosofía para caracterizar este *bios*, pues no la describe a partir de su actividad propia, sino en virtud de su desvinculación de los asuntos comunitarios: “la <vida del> extranjero, que está desligado de la comunidad política” (*Pol.* 1324a 15-17). Algo semejante puede observarse en la referencia de *Pol.* VII 2 (1324a28-29), donde afirma: “es motivo de discusión si es preferible la vida política y práctica, o más bien *la que está desligada de todos los bienes externos*; por ejemplo (*hoïon*), una vida contemplativa, la que algunos afirman que es la única propia del filósofo [el destacado es mío].” El empleo del *hoïon* sugiere que además de la contemplativa hay otras formas de vida posibles entre las que están las desligadas de todos los bienes. Sigo aquí la traducción de Santa Cruz-Crespo (2005).

⁵¹ Gastaldi (2004: 169, 175).

⁵² En tal sentido, resulta muy valioso el aporte de Gastaldi (2003: 31-48; 2004: 168-171), quien a partir de indicios que el propio Aristóteles ofrece, reconstruye la identidad de los protagonistas de dicho debate. Por su parte, Bertelli (2004: 186) asegura que lo que interesa analizar es la estructura de las distintas éndoxa antes que un verdadero examen dialéctico de los dos géneros de vida. De ahí que mediante su trabajo, ofrezca el análisis más exhaustivo de la argumentación de *Pol.* VII 1-3 que puede hallarse en la literatura reciente.

⁵³ Cfr. Gastaldi (2004: 170-171).

⁵⁴ *Ibid.*, pp. 171-172.

1324a31), Aristóteles plantea la dicotomía en términos más generales de vida política versus vida filosófica (*Pol.* 1324 a31-32).

Es importante advertir que Aristóteles no ofrece en *Pol.* VII 2 una descripción de cada una de las formas de vida, antes bien presenta una confrontación dialéctica de las distintas opiniones que sobre ellas circulaban (*Pol.* 1324a 35-b5).⁵⁵ La reconstrucción de las mismas es compleja ya que no las desarrolla de manera sistemática, sino a través de las críticas planteadas por los adversarios y tanto éstas como las opiniones están teñidas con las del propio Aristóteles.⁵⁶ En primer lugar (*Pol.* 1324a 35-38), se refiere a quienes abogan por la vida apolítica, pues rechazan la dominación despótica por su carácter injusto y consideran el dominio político como un obstáculo al bienestar personal (*eugemérai*).⁵⁷ Sin duda, resulta sorprendente que Aristóteles no aluda expresamente a los defensores de la vida filosófica, quizás ello se deba a que su interés se centra aquí en la vida práctica y política, en particular, en la crítica a los regímenes despóticos. En efecto, tras una brevísima referencia a la vida virtuosa tanto en la esfera individual como en el ámbito común de la participación política (*Pol.* 1324a40-b2),⁵⁸ se dedica enteramente a analizar la opinión de quienes sostienen que sólo es feliz el régimen despótico y tiránico (*Pol.* 1324b2 -1325a1) y hace una extensa crítica —desde un punto de vista político, antropológico y jurídico— a esta opinión, que expresa el ideal político imperante. Mediante una enumeración de las

⁵⁵ *Ibid.*, p. 168.

⁵⁶ Sobre las dificultades en la reconstrucción de las opiniones sobre cada uno de los dos géneros de vida, cfr. Bertelli (2004: 187).

⁵⁷ Sobre el empleo que Aristóteles hace aquí de *eugemérai* y no de *eudaimonía* y la relación entre ambos conceptos, cfr. Gastaldi (2003: 41-42), Bertelli (2004: 187 n.2).

⁵⁸ Bertelli (2004: 188) sostiene que Aristóteles no plantea ninguna reserva en la confrontación de la opinión de este grupo, debido a que comparte su pensamiento. Según el autor, a diferencia de *EN X 7-8* en este proemio defiende el ideal de la vida práctica y critica la pretensión sistemática de quienes quieren salvaguardar la coherencia del pensamiento aristotélico frente a esta “clara contradicción”: “[...] senza dubbio dovrebbe avvertire una sensazione di disagio di fronte alla *palese contraddizione tra la preferenza senza mezzi termini data al bios théorêtikos in EN X 7 e la scelta del bios praktikos in Pol. VII 3*. Scelta che, giudicata in *EN X 8 (1179a 9)* a livello secondario (*deuterôs*), è qui proposta como preferibile non solo per il singolo individuo, ma anche per la comunità politica [el destacado es mío].”

leyes y costumbres de diversas ciudades (Lacedemonia, Creta, Cartago, Macedonia)⁵⁹ y pueblos (escitas, persas, tracios, celtas e íberos)⁶⁰ —de los que significativamente Atenas está ausente—⁶¹ ilustra el predominio de los regímenes tiránicos (*Pol.* 1324b2-21).⁶² Frente a lo cual, opone su concepción instrumental de la guerra (*Pol.* 1325a5-7), que está inseparablemente ligada a su defensa del Estado pacífico. La hipótesis de

⁵⁹ La inclusión de Macedonia en su crítica a la dominación despótica es significativa, porque prueba que no es posible conectar su defensa del ideal contemplativo con la defensa de la monarquía de Filipo, lo cual contradice la hipótesis de Kelsen (1977) y de Demont (1990). Para una consideración más detallada de esta cuestión, véanse notas 70 y 75. Sobre la relación de Aristóteles con el expansionismo macedónico, cfr. Lord (1978: 350-352).

⁶⁰ Platón en *Leg.* I 637d7-9 refiere a estos pueblos como *polemikà géne*.

⁶¹ Hay interpretaciones contrapuestas sobre el hecho de que Aristóteles no mencione a Atenas en este listado de pueblos belicosos. Gastaldi (2004: 176; 2003: 57ss.) entiende que el estagirita no puede haber subestimado el ejemplo negativo del imperialismo ateniense. Contrariamente, Bertelli (2004: 190) sostiene que la conjunción de una educación militar y un orden político imperialista hace pensar que el modelo imperialista que Aristóteles tiene en mente en *Pol.* VII es el de Esparta, que explícitamente es mencionada en sus ejemplos.

⁶² En tal sentido, subraya la ilegalidad que supone el gobernar (*árchein*) y dominar (*krateîn*) de manera injusta (*Pol.* 1324b26-28) y rechaza que la reflexión sobre estas cuestiones sea la tarea propia (*érgon*) del político o del legislador, trazando una analogía con el médico y el piloto (*Pol.* 1324b29-31). En consonancia con la distinción propuesta al comienzo de *Pol.* I 7 (1252b8), critica a quienes confunden la forma de dominación despótica con la política y la diferente valoración de lo justo que sostienen para sí y para los demás (*Pol.* 1324b32-36). Apoyándose en la distinción entre quienes *por naturaleza* (*phúsei*) son aptos para la dominación y quienes no lo son (*Pol.* 1324b36-41), solo admite el dominio despótico para los primeros. A raíz de que Aristóteles presenta esta distinción “natural”, aunque en forma de excepción, sin ninguna justificación teórica ni referencia alguna a tratamientos anteriores como lo hace en el capítulo siguiente, Bertelli (2004: 189-190) se pregunta si cuando escribe estas líneas ya existe el *méthodos* de *Pol.* I 3-7. Según el autor, además del problema general de la composición de la obra, hay un problema de redacción específico de este proemio, que se refleja en el hecho de que en estos dos primeros capítulos presenta de manera sumaria los argumentos para luego desarrollarlos más organizadamente. A su juicio, no se trata de una redacción cronológicamente sucesiva, sino de una profundización contemporánea de la versión sumaria. Véase, n. 67.

la existencia de una única ciudad feliz, organizada conforme a sí misma y no con vistas a la guerra, ya que carece de enemigos (*Pol.*1324a1-5) es la contrapartida del ideal tiránico y tiene como propósito justificar el carácter instrumental de la guerra (*Pol.*1324a5-7).⁶³ La centralidad que en este capítulo tiene la crítica al dominio despótico puede justificarse a partir del contexto político de la investigación,⁶⁴ pero su importancia reside en que pone de manifiesto que *la elección individual de vida está estrechamente ligada a la forma comunitaria de dominación*. Asimismo, esta crítica le permite a Aristóteles expulsar el despotismo del núcleo de la vida política.⁶⁵ Mediante este esquema argumental, anticipa la relación —que desarrollará en el capítulo siguiente— entre los dos géneros de vida, *i.e.* la contemplativa y la política, y las dos formas posibles de dominación entre los hombres, *i.e.* la política y la despótica.⁶⁶

⁶³ Platón es quien, por primera vez, enuncia el principio conforme al cual la guerra es con vistas a la paz (*hé tôn polemikôn heneka tà tês eirênes*, *Resp.* 373e5; *Leg.* 625e-c; 628d-e; 803d4-7; 829a-b). Este principio es acorde al repudio que de manera reiterada expresa ante la guerra y los modelos militaristas de organización política, p. ej. Lacedemonia y Creta. A pesar de ello, la función guerrera es el eje en torno del cual se organizan todas las funciones cívicas tanto en la *República* como en las *Leyes*. Para Defourny (1977: 196) más allá de la influencia platónica, la teoría aristotélica de un Estado pacífico devino —en virtud de su rigor sistemático— la innovación filosófica de la época.

⁶⁴ Gastaldi (2004:176).

⁶⁵ “[...] con questa prima critica all’ *archê* nella sulla accezione imperialistica Aristotele ha ottenuto un risultato importante, vale dire quello di *depurare il nucleo del bios politikos, l’esercizio del potere politico, dalla tentazione del dispotismo ingiusto* [el destacado es mío].” Bertelli (2004: 190).

⁶⁶ Desde el comienzo de la *Pol.*, Aristóteles señala que entre las diversas formas de dominación, p. ej.: político, rey, administrador de la casa o amo, la diferencia no es numérica sino específica (*Pol.* I 1 1252a7-16). En *Pol.* I 6 distingue la esclavitud natural de aquella que se origina en las conquistas de guerra y a la que se la considera legal. Pero es en *Pol.* I 7 (1255b16-22) y en IV 4 (1277a33-b 16), donde contrapone el dominio despótico al político. Como advierte Guariglia (1979: 20), “existe en la teoría aristotélica una heterogeneidad en el concepto clave de ‘dominación’ (*archê*): no hay una única noción de ‘dominación’ sino dos, la ‘señorial o despótica’ (*despotikê*), que tiene lugar entre el amo y el esclavo, y la ‘política’ (*politikê*), que tiene lugar entre hombres libres”. A la primera, le atribuye un carácter natural, pues supone una jerarquía ontológica natural; mientras que la segunda —estrechamente vinculada al desarrollo de la democracia como forma de gobierno— supone el establecimiento de relaciones

En *Pol.* VII 3 Aristóteles plantea nuevamente la dicotomía entre las dos formas de vida virtuosa. Sin embargo, no hay continuidad con *Pol.* VII 2, sino un desarrollo paralelo del tema.⁶⁷ En este capítulo, *simplifica y lleva al extremo* la posición de los defensores de ambos *bíoi*, quizás con el propósito de establecer su propia posición y, en virtud de ello, resulta más complejo identificar aquí la posible identidad de estos.

Sin dudas, en *Pol.* VII 3 es en donde más claramente se percibe la ambigüedad de la posición aristotélica en el debate tradicional sobre los *bíoi*, por cuanto que solo allí reconoce que los defensores de ambos dicen correctamente unas cosas, pero no otras (*Pol.* 1325a23-24). En primer lugar, se dirige a ellos reconociendo que coinciden en que la vida virtuosa es la mejor, pero difieren en cuanto a su ejercicio (*Pol.* 1325a16-17). El estagirita plantea un debate dialéctico entre dos tipos extremos, esto es, entre el intelectual apolítico, que en defensa de la libertad rechaza las magistraturas y, en general, toda forma de poder y aboga por la inacción, y el político convencional, para quien lo mejor es el poder supremo y su ejercicio despótico.⁶⁸ Frente a los primeros (*hoi mèn*, *Pol.* 1325a18, 24), reconoce que es verdad que la vida del hombre libre es mejor que la del amo, pues admite que no hay nobleza en la imposición sobre las cosas necesarias, ni en hacer uso del esclavo en

isomórficas entre todos los miembros de la comunidad, los cuales se vinculan entre sí por amistad (*philia*). Guariglia asegura que esta drástica distinción entre las formas de dominación está determinada por el concepto mismo de *koinonía* y de relación política, como una relación entre dos miembros en pie de igualdad. En virtud de este vínculo igualitario, tanto la dominación como la legitimación constituyen dos aspectos de la comunidad o hermandad de ciudadanos. *Ibid.*, pp. 37-38.

⁶⁷ Aun cuando la estructura de la argumentación es análoga, la exposición de las opiniones difiere de las del capítulo anterior en la formulación misma de la dicotomía, en las razones en las que cada una se sustenta y en la crítica que Aristóteles les realiza. Si bien acuerdo con Bertelli (2004: 187; 190) en la existencia de un problema de redacción específico de este proemio, contrariamente, entiendo que en *Pol.* VII 3 el estagirita presenta una versión simplificada y extrema de los términos del debate. Véase, *supra*, n. 61.

⁶⁸ Sigo en este punto a Depew (1991: 349): "To resolve this question, Aristotle constructs a dialectical debate between two extremes types — the conventionally political man, who is suspicious of intellectuals, and the exclusively contemplative man, who is in turn contemptuous of the self-styled 'man of action' (and whom I shall sometimes call an 'apolitical intellectual') [el destacado es mío]."

cuanto tal.⁶⁹ Pero, por otra parte, niega su creencia de que todo poder sea de carácter despótico, es decir, como el que el amo ejerce sobre el esclavo, pues asegura que ello no se aplica al gobierno sobre los hombres libres y remite a la diferencia que por naturaleza existe entre ambos. Asimismo, rechaza su idea de que la inacción sea mejor que la acción y reafirma el carácter práctico de la felicidad (*Pol.* 1325a21-23, 32-34). Frente a quienes sostienen que el poder supremo es lo mejor (*hoi dè*, *Pol.* 1325a21), argumenta que éste no debe ser arrebatado ni carecer de consideración (p. ej., el padre respecto del hijo) ni ser ejercido con violencia. En tal sentido, Aristóteles aduce que lo bello y lo justo para los iguales consiste en la alternancia (*Pol.* 1325b7-10), de lo cual se desprende que el ejercicio del poder entre los hombres libres es de carácter político y que esta es la forma de dominación que su ideal de vida supone.⁷⁰

Las razones que esgrime a favor y en contra permiten esclarecer el *bíos* que el propio Aristóteles defiende, a la vez que ponen de manifiesto su naturaleza intrínsecamente política: la superioridad moral de la vida del hombre libre sobre la del amo, el rechazo a la confusión de la dominación política con la despótica, el repudio al imperialismo y al ejercicio de la violencia, el reconocimiento de la legitimidad de la dominación política, la alternancia en el ejercicio del poder entre iguales, el carácter práctico de la felicidad mediante la identificación de

⁶⁹ “Sin embargo, esta ciencia no tiene ninguna grandeza ni dignidad: pues el amo sólo debe saber ordenar lo que el esclavo debe hacer. Por lo tanto, *quienes pueden permitirse evitar estas fatigas, confían la tarea a un encargado, y ellos mismos se dedican a la política o a la filosofía* [el destacado es mío].” *Pol.* I 7 1255b33-37. Sigo aquí la traducción de Santa Cruz-Crespo (2005).

⁷⁰ Aristóteles se refiere reiteradamente a la alternancia en el poder entre los iguales, p. ej.: *Pol.* III 16 (1287a 12ss); 17 (1288ass). En *Pol.* VII 3(1325b10-13) se refiere a la posibilidad *irreal* de que alguien fuera superior en cuanto a la virtud y al ejercicio de las acciones, a quien sería justo seguir y obedecer. También en *Pol.* III 13 (1284b 25-34) alude a esta posibilidad y propone que este se desempeñe como rey perpetuo de la ciudad. Según Kelsen (1977: 184), el pasaje de *Pol.* VII 3 abonaría la hipótesis de la implícita defensa aristotélica de la monarquía macedónica: “But if they are not equal, and if one is pre-eminent over all the others, the monarchy, which means that from all —with the exception of the monarch— a non-political life is demanded”. No obstante, cabe señalar que en *Pol.* VII 3 Aristóteles emplea un período irreal para aludir a esta posibilidad y en *Pol.* III 13 presenta como una gran dificultad (*pollèn aporian*) para el mejor régimen político, la existencia de un individuo semejante. Véase, *supra*, n. 59.

eudaimonía y *eupragía*, la preferencia de la virtud y la conjunción de esta con la capacidad de actuar (*Pol.* 1325a22-23, 31-34; 1325b14-15). Estos son algunos de los aspectos de la posición aristotélica y revelan que esta conjuga elementos de ambas opiniones o, más precisamente, de la *reconstrucción* que hace de cada una de ellas. El hecho mismo de que Aristóteles vincule estrechamente la oposición de ambos *bíoi* al análisis de las formas de dominación (*Pol.* 1325a 24-30) pone de manifiesto que la vida más elegible necesariamente supone —a nivel comunitario— un dominio de carácter político, pues se ejerce entre hombres libres, que en su condición de ciudadanos conforman una comunidad de iguales (*koinonía politiké*).

Finalmente, se pronuncia sobre cuál es la vida más elegible: “Pero si estas cosas se han dicho correctamente, y la felicidad (*eudaimonían*) debe ser considerada como un buen obrar (*eupragían*), la vida mejor (*áristos bíos*) sería la práctica (*ho praktikós*) tanto para la ciudad en común, como para cada uno” (*Pol.* 1325b14-16). Aristóteles propone inmediatamente una redefinición de *práxis*, que conlleva una ampliación de su significado al incluir como su forma superior (*polù mállon*, *Pol.* 1325b19) las contemplaciones y los pensamientos (*theorías kai dianoéseis*), que tienen su fin (*autoteleís*) y su causa en sí mismos (*hautôn heneken*, *Pol.* 1325b20).⁷¹ Además, reconoce que se considera suprema (*légomen kuríος*, *Pol.* 1325b22) la acción de quien dirige con su pensamiento, incluso las acciones externas.⁷² En principio, parecería que la vida práctica a la que Aristóteles refiere como la mejor estaría dedicada a las actividades intelectuales y a pesar de su carácter reflexivo, no estaría exenta de acciones exteriores (*Pol.* 1325b22-23). También advierte que las ciudades que se organizan conforme a sí y que eligen vivir de este modo no son inactivas, sino que su acción está dirigida a las diversas asociaciones o comunidades (*koinoníai*) que componen cada una de las partes de la

⁷¹ Como advierte Bertelli (2004: 194), hasta aquí la dimensión cognitiva no era puesta en consideración ni bajo la vida filosófica ni bajo la vida política, sino que la posición de ambos era valorada o criticada por su relación con el poder político. Véase, *supra*, n. 49.

⁷² Para Bertelli (2004: 194 n.1) lo que hay en juego aquí es una jerarquía *interna* de la actividad práctica y que, por lo tanto, no implica una defensa de la vida filosófica.

pólis (*Pol.* 1325b25-27),⁷³ lo cual nos remite a la hipótesis de una ciudad única de *Pol.* VII 2.⁷⁴ Por último, concluye el argumento comparando esta forma superior de *acción teórica* con la actividad divina y el orden cósmico, lo cual ha sido erróneamente interpretado como un intento de legitimación política de la monarquía macedónica (*pace* Kelsen, Demont).⁷⁵ El reconocimiento del carácter práctico del pensamiento y

⁷³ Al comienzo de la *Pol.* I 1 (1252a7), Aristóteles define a la ciudad (*pólis*) como un cierto tipo de comunidad política (*hē koinonía hē politikē*), que tiende al mayor bien. A su vez, en *Pol.* I 2-3 describe las distintas *koinoníai* que la componen, a saber: (a) la casa (*oikos*) como comunidad doméstica, cuyo fin es satisfacer las necesidades cotidianas y que, a su vez, está integrada por tres partes primarias como es el caso de la potestad marital (marido-mujer), parental (padre-hijo) y despótica (amo-esclavo); (b) la aldea (*kómē*), comunidad de casas cuyo fin va más allá de la supervivencia. Asimismo, advierte en *Pol.* I 12-13 que el hombre libre no ejerce su dominio de la misma manera con los distintos integrantes de la casa, pues mujeres e hijos son seres libres. En el primer caso, la dominación es análoga a la política y, en el segundo, a la monárquica.

⁷⁴ El hecho de que estas ciudades se fundamenten sobre sí mismas remite a la hipótesis de una ciudad sola, a la que alude en *Pol.* VII 2 (1325a1-6). Sin embargo, el ideal aristotélico no es el de un régimen político aislado, sino uno cuyo fin último es la felicidad y no la guerra ni la dominación despótica sobre los pueblos vecinos. Como advierte Depew (1991: 350), el aislamiento del mejor régimen no es el ideal al que Aristóteles apunta, antes bien lo admite: “even if such a state were isolated, Aristotle seems to say, rather than living a properly political life with its neighbors, it would *still* have internal political relations.”

⁷⁵ Según Kelsen (1977: 184-186), es en este punto de la *Pol.* en donde la ética y la metafísica confluyen y revelan su verdadera significación política, por cuanto Aristóteles procura ofrecer una justificación incuestionable del ideal contemplativo, que al ser remoto a la participación política conlleva una tácita defensa de la monarquía hereditaria, probablemente macedónica. Por su parte, Demont (1990: 359-360) asegura que la figura de Aristóteles en Atenas encarnaba la sumisión al poder macedónico. Asimismo, señala que sus teorías no han carecido de consecuencias y las ciudades de las que habla son más bien las helenísticas, que propician una educación liberal de los ricos dedicados al ocio y a la vida filosófica. Al igual que Kelsen, entiende que le da una justificación metafísica al ocio, y que ello representa el triunfo, al menos momentáneo “grâce à la Macédonie, des idéaux de loisir et de tranquillité”. Sin embargo, hemos visto que para Aristóteles la vida preferible se corresponde con un régimen de dominación política, que en virtud de la alternancia en el poder supone la participación de todos los ciudadanos, hasta de los mejor dotados para la contemplación y del que quedan excluidos quienes no forman parte de

de la actividad teórica se vincula al contexto dialéctico (*con* Gastaldi y Bertelli),⁷⁶ específicamente, al rechazo a la inacción (*aprakteîn*) propuesta por los defensores de la vida del hombre libre.⁷⁷ Asimismo, la afirmación de la superioridad de la *práxis* teórica sobre la instrumental parece ser la contrapartida frente a quienes abogan por la forma convencional del *bíos politikós* al identificarlo con el dominio despótico. Contrariamente, el *bíos praktikós* como *bíos hairesétatos* supone una comunidad de iguales en la que el ejercicio del poder es de carácter político y, por ende, se da en el marco de un Estado pacífico.

La interpretación de este pasaje clave es muy compleja y no hay acuerdo en la literatura con respecto a cómo se relacionan los dos géneros de vida e incluso a cuál de ellos Aristóteles defiende aquí. Hay quienes entienden que se inclina por el ideal contemplativo sin rechazar

la *koinonía* de iguales, lo cual refleja “la estratificación jerárquica de la sociedad estatal antigua basada en el trabajo esclavo” Guariglia (1992: 207). Véase, *supra*, notas 59 y 70.

⁷⁶ Tanto Gastaldi (2004: 178) como Bertelli (2004: 194) explican esta ampliación semántica de *práxis* a partir del contexto dialéctico en el que se plantea la cuestión de los *bíoi* en *Pol.* VII 2-3. Sin embargo, ambos autores la interpretan de manera diversa. Según Gastaldi, al hacer de la *práxis* un común denominador que comprende desde las acciones propiamente dichas hasta las propiamente teóricas, Aristóteles busca una salida que encontraría el favor de los distintos interlocutores. Para la autora, este intento de conciliación y de integración al que apunta en el bosquejo de una comunidad política perfecta en *Pol.* VII 3 está ausente de *EN X*, en donde prima un criterio puramente axiológico que determina la primacía absoluta del *bíos theoretikós*. Por su parte, Bertelli (2004:194-195) sostiene que esta “extraña” reorientación del *bíos praktikós* hacia la dimensión teórica responde a la misma exigencia dialéctica que sin discutir la opción especulativa del *bíos theoretikós* subrayaba el defecto de la elección del *aprakteîn* irreconciliable con el axioma de la identidad de *eudaimonía* con *eupraxía*, y que ahora lo lleva a destacar que el *bíos praktikós* no lo es solo a nivel de acción heterónoma, sino que contempla un nivel de elaboración teórica y directiva superior a aquel. Para una consideración más detallada de su posición, véase, n. 83.

⁷⁷ Por su parte, Lisi (2004b:119) señala que el énfasis que Aristóteles “pone en presentar la actualización del *nous* como una forma de *praxis* no sólo indica que se trata de un movimiento que va de la potencia al acto, sino que le sirve para reformular una idea de la vida teórica fundada en la práctica política [el destacado es mío]”.

plenamente la vida política;⁷⁸ otros sostienen que no propone un único ideal, sino que de sus consideraciones se desprenden dos (Depew 1991⁷⁹;

⁷⁸ Tal es, por ejemplo, la interpretación de Jaeger (2011: 323-324), para quien el ideal aristotélico es un medio entre dos extremos radicales, ya que combina la vida ideal filosófica con una concepción activa del Estado, en la que la contemplación filosófica es presentada como una “especie de ‘acción creadora’”. Por su parte, Kelsen (1977:184) sostiene que defiende el ideal contemplativo sin rechazar plenamente la actividad política. Más recientemente, Brown (2009: 489-492) señala que Platón y Aristóteles elaboran una defensa filosófica del retiro de la vida política con vistas a la contemplación, pero ambos aceptan los supuestos implícitos de la ideología dominante, aun cuando admiten que algunos hombres excepcionales son capaces de trascender su naturaleza y la actividad política ordinaria. Para una consideración más detallada de la interpretación de Brown, véanse notas 87 y 88. Lisi (2004b: 119) sostiene que tanto en *Pol.* VII 3 como en *EN* el fin último de la acción individual y colectiva es la *eudaimonía*, que se alcanza a través de la práctica de la contemplación por la parte superior del alma. A pesar de su fuerte compromiso con una comprensión dominante de la *eudaimonía*, reconoce que el contexto político es fundamental para el ejercicio de la contemplación y que la actualización de la virtud intelectual presupone la de las virtudes éticas y políticas. En tal sentido, afirma que el fin del hombre “es llegar a ser un ciudadano de una polis y dentro de ésta, el fin supremo es llegar a convertirse en un sabio, un filósofo que actualiza lo divino presente en el ser humano. El filósofo no tiene necesariamente que ocupar el poder político, pero es el fin de la comunidad. De las palabras de Aristóteles no puede descartarse completamente que el filósofo ejerza el poder directamente, pero sí que debe hacerlo a través de leyes o por su mediación [...]”.

⁷⁹ Depew (1991: 349-352) advierte que aunque resulta tentador entender que la contemplación es la actividad preferida del mejor estado, a la que las demás actividades se subordinan como medios, el pasaje no dice ni implica que es la actividad exclusiva o dominante del Estado, ni que los otros fines son instrumentales a ella; solo afirma que si el concepto de acción es propiamente comprendido la contemplación será vista como teniendo un carácter más activo que las actividades instrumentales. Según el autor, en *Pol.* VII 1-3 Aristóteles no pretende privilegiar ni politizar la vida contemplativa, o redefinirla de manera estipulativa como una vida activa. Antes bien, rechaza ambas formas de vida, *i.e.* la de los intelectuales apolíticos y los políticos convencionales, como modelos para la vida feliz del individuo y del Estado. Afirmar que la contemplación es una actividad le sirve al estagirita para cancelar ambos extremos y construir un espacio en el que los compromisos políticos y contemplativos pueden fundirse en una forma de vida *sui generis* —a la que el autor admite que se la llame ‘filosófica’— dedicada a todas las actividades intrínsecamente valiosas. Más

Demont 1990⁸⁰) o tres (Cooper 2010)⁸¹ modos de vida posibles, inclusive hay quienes aseguran que el pasaje no deja para nada en claro cuál de los

precisamente, Depew (1991: 358-359) sostiene que *son dos las vidas posibles*, la del intelectual políticamente abierto y la del que es genuinamente político, las cuales divergen solo como una función de cada ciudadano tratando de realizar sus propias capacidades más altas (*Pol.* VII 14 1333a29-30).

⁸⁰ Demont (1990: 349) sostiene que la vida filosófica es tan fundamental y esencial como la vida política. La única forma de dar cuenta de la simultaneidad de estas dos actividades supremas del hombre es analizar la teoría aristotélica de la acción y del alma, y observar “un scission a l’interieur de la raison’ qui dégage la possibilité de deux vies rationnelles (et donc bonnes), mais distinctes”. A su juicio, el fundamento de la coexistencia de la vida política y la filosófica está en *EN VI 2* (1139a 6-8), donde Aristóteles distingue las dos partes del alma racional. Demont (1990: 352) admite que en la *Pol.*, la prudencia (que puede tener su fin en sí misma) y la sabiduría son puestas en un mismo rango, pero el criterio definitivo que determina la superioridad de la sabiduría está dado por la jerarquía ontológica, según la cual el hombre no es lo mejor que hay en el mundo. Asimismo, asegura que el modelo del pensamiento puro, como pensar del pensar encuentra su fundamento en la *Metafísica VII, IX* en el ocio divino, que es la manifestación de la superioridad del ocio teórico. En este punto, coincido con Depew (1991: 352) y con Bertelli (2004: 195) en que no hay que remitir la cuestión de los *bíoi* a la metafísica, sino resolverla al interior de la *Pol.*, pues como señala el primero: “[...] the first-order connection must be made independently on the political level.”

⁸¹ Cooper (2010: 222-223) aduce la existencia de un cambio abrupto y confuso en el eje de la discusión de la *EN*, pues sostiene que en el capítulo final Aristóteles introduce junto al propósito original del desarrollo personal un segundo propósito, que apunta a lograr el bien para toda la ciudad a través del ejercicio del liderazgo político. El autor se apoya en la noción de *koinonía* de la *pólis* y sus diversas subespecies para explicar cómo estos propósitos se hallan imbricados, en la medida en que *toda acción virtuosa constituye una empresa política y todos participan de los bienes de la naturaleza humana*. En tal sentido, establece una correspondencia entre los distintos niveles de la virtud y las clases de hombres y de vidas: los meramente decentes, los plenamente virtuosos y, entre estos, distingue *los líderes políticos, los filósofos y aquellos que practican la virtud en sus vidas privadas*, aunque todos como miembros de la *koinonía* comparten la misma concepción de la vida virtuosa. Cooper (2010: 249 n. 46) reconoce que en el Estado ideal no hay referencia a una clase de líderes políticos y que Aristóteles propone un gobierno por turnos, lo cual contradice su interpretación. Asimismo, admite las limitaciones que suponen estas categorías.

dos *bíoi* es superior (Brown 2011).⁸² A excepción de Bertelli (2004: 195),⁸³ la mayoría de los intérpretes ve aquí un intento de conciliación, ya sea otorgándole una función directiva al *bíos theoretikós* o postulando una vida mixta que combina ambos *bíoi*. Esta ambigüedad es característica de los pensadores del siglo IV antes de la era común y refleja su intento de conciliar el ideal filosófico del ocio (*scholé*) —heredero de la tranquilidad (*hesuchía*) arcaica y del rechazo a la intrigas (*apragmosúne*) de la literatura democrática— con la ideología dominante de la acción.⁸⁴ En realidad,

⁸² Aunque no se ocupa de este texto, Brown (2011: 4 n. 12) asegura: “*At Politics VII 2-3 Aristotle leaves entirely unclear whether the political or philosophical life is superior* [el destacado es mío].”

⁸³ Bertelli (2004:195) rechaza este tipo de lecturas, las cuales —a pesar de sus divergencias— intentan conciliar ambos *bíoi*. A su juicio, Aristóteles no tiene intención alguna de transformar el *bíos praktikós* en una especie de *bíos theoretikós* ni pretende lograr un compromiso entre ambos. La explicación que ofrece es, sin dudas, sorprendente: “[...] perché probabilmente l’ alternativa vita teorética/vita pratica di *EN X* o non esiste ancora o non è ritenuta pertinente ad una *methodos* sulla ‘vita preferibile’ nella ‘città secondo i voti’”. Frente a lo cual, podría argüírsele que la dicotomía vida práctica/vida filosófica no aparece como tal en la *EN X 7-8*, sino en los capítulos iniciales de *Pol. VII* y que es el propio Aristóteles, quien la establece como condición metodológica para investigar el mejor régimen. Apoyándose en *Pol. VII 13-15*, Bertelli (2004:198) concluye que no es lícito atribuir a Aristóteles la intención de proponer el *bíos theoretikós* como el fin de la ciudad ideal, a la cual caracteriza como “una città ‘filosofica’ senza filosofia”. A pesar de la “embarazosa” presencia del término *philosophía* para referir a la actividad que los ciudadanos practican en tiempos de ocio, asegura que ésta en nada se vincula con la vida contemplativa de *EN X7*. De este modo, despoja al *bíos praktikós* de *Pol. VII 3* de todo contenido teórico interpretándolo próximo al ideal cultural ateniense. La interpretación de filosofía en un sentido no técnico se apoya en la lectura de Lord (1978: 354 n.37), para quien el empleo de este término en *Pol. VII 15* remite a un sentido laxo de “cultura intelectual”, ligado al disfrute ocioso de la música y de las artes antes que a las especulaciones. Contrariamente, Lisi (2004b: 115 n.1) lo interpreta en un sentido técnico específico.

⁸⁴ Como advierte Demont (1990: 12-17; 428), la evolución semántica de los términos que designan la tranquilidad revela que estos son principalmente *conceptos cívicos*, que no implican una completa eliminación de la acción —especialmente política—, antes bien, la suponen. En este mismo sentido, Carter (1986:173), reconoce el carácter social de la vida contemplativa: “Ultimately, *there is no life outside the city*; even fourth-century theorists, while setting the

Aristóteles no especifica aquí cómo se articula la *práxis* teórica con la de carácter instrumental, pero sí reconoce la superioridad de la primera y, en tal sentido, la privilegia, lo cual no implica que ella sea la actividad exclusiva del régimen ideal,⁸⁵ si bien todos los ciudadanos como miembros de la *koinonía* participan, en distinta medida, de los fines que definen a la *pólis* (con Cooper 2010).⁸⁶ A mi entender, no hay una verdadera contradicción entre el elogio de la vida contemplativa de *EN* X 7-8 y la afirmación de la vida práctica como la vida mejor (*áristos bíos hó praktikós*) en *Pol.* VII 3 (1325b 16), pues —como vimos— en la primera, Aristóteles reconoce el carácter inevitablemente práctico del ideal contemplativo y, en la segunda, no solo destaca que la actividad intelectual es *práxis*, sino que es su forma superior (*pace* Gastaldi 2004 y Bertelli 2004; con Lisi 2004b). A la luz de ello, parece legítimo afirmar que la jerarquía de *práxis* que se desprende de su redefinición en *Pol.* VII 3 se corresponde con la de la *eudaimonía* y de las formas de vida del final de la *EN*, lo cual podría expresarse mediante la siguiente analogía: la *práxis* teórica es a la *práxis* instrumental en *Pol.* VII 3 como la *eudaimonía* primaria es a la *eudaimonía* secundaria en *EN* X 7-8.

Conclusiones

A pesar del lugar que tradicionalmente se le ha otorgado a Aristóteles en la historia como uno de los máximos exponentes —junto a su maestro— del ideal contemplativo, en su texto más intelectualista —el del final de la *EN*— nos recuerda que esta forma de vida no solo está condicionada por la naturaleza material del hombre, sino fundamentalmente por su carácter político, el cual lo determina a elegir

Contemplative Life above all others, still conceived it as *something taking place within the context of city life. It is a social existence* [el destacado es mío].” La vida del retiro del mundo cívico y humano es ajena al pensamiento griego arcaico y clásico, y habrá que esperar hasta los primeros siglos de la era común para que se desarrolle como ideal de vida, gracias a la confluencia de diversas tradiciones como el judaísmo alejandrino, el neopitagorismo, la gnosis y el cristianismo. Demont (1990: 402-403).

⁸⁵ No hay acuerdo en la literatura sobre el hecho de que la contemplación sea el fin último del régimen ideal. Cfr. Lord (1978: 353); Depew (1991: 351); Bertelli (2004: 198); Lisi (2004b:119); Gastaldi (2003: 15). Véanse, *supra*, notas 79 y 83.

⁸⁶ Véase, *supra*, nota 81.

la virtud y a vivir como parte de la comunidad a la que pertenece (*suzêi haireítai tà katà tèn aretên práttein*, EN X 8 1178b5-6), más aun si ésta es una asociación de hombres libres e iguales.

La ambigüedad del pasaje de *Política* VII 3 y el hecho de que Aristóteles no nos diga allí ni en ninguna otra parte del corpus (salvo la referencia de EN X 8) cómo se articula la vida contemplativa con la vida práctico-política, confirman lo dicho recientemente por Brown (2011: 2, 20): “aun si la conceptualización de *eudaimonía* es consistente desde el libro I al X, aun si la vida filosófica promovida mezcla la actividad virtuosa y la contemplativa, y difiere de la política solo en el énfasis que se produce esta mezcla, aun así hay incomodidad en la forma en la que Aristóteles se ocupa de la elección de vidas”.⁸⁷ A pesar de ello, podemos afirmar con certeza que la profunda convicción aristotélica sobre la naturaleza política del hombre, le impide pensar en un ideal de vida filosófico, que implique un retiro de la vida comunitaria (*pace* Brown).⁸⁸ De hecho, podría pensarse que es en el régimen ideal —que diseña en los dos últimos libros de la *Política*— en donde verdaderamente se articulan la vida filosófica y la política, ya que mediante un programa pedagógico global (*Pol.* VII 13 - VIII) —que se inicia desde la unión conyugal de los padres (*Pol.* VII 16)— se educa a los ciudadanos de la *pólis* para la virtud política habituándolos en los valores de un Estado libre, justo, pacífico y,

⁸⁷ Brown (2011: 3-4) intenta resolver la incomodidad del tratamiento aristotélico de la elección de los dos *bíoi*, apelando a la ambigüedad en la conceptualización de la *autárkeia* en la EN y sostiene que si bien predomina una noción política, en el último libro introduce una comprensión solitaria de la misma: “Even if there is no conflict between EN I and EN X on the conceptualization of *eudaimonía*, and even if the political and philosophical lives both include ethically virtuous activity and contemplative activity, still there is a manifest awkwardness in the comparison of the political and philosophical lives, and still that awkwardness can be explained by reference to an uncertainty about whether one should make central in one’s life activity that is solitary self-sufficient instead of activity that is politically self-sufficient [el destacado es mío].” *Ibid.*, p. 20. El propio Brown reconoce que esto no explica exhaustivamente la incomodidad en la discusión aristotélica de las vidas, “[...] but it is, I hope to show, especially interesting”. *Ibid.*, p. 4. Aunque su interpretación se limita a la EN, el autor reconoce que esta incomodidad se manifiesta también en la *Pol.* y en la *EE*. *Ibid.*, p. 4 n.12.

⁸⁸ Brown (2008: 83) asegura que Aristóteles y los peripatéticos simplemente deben olvidar la naturaleza política del hombre cuando eligen la contemplación como la mejor actividad que los seres humanos pueden realizar.

sobre todo, feliz. De este modo, Aristóteles no se limitaría simplemente a esperar la eventual concordancia de *sophía* y *phrónesis* (pace Oksenberg),⁸⁹ sino que explica cómo realizarla en un régimen, en el que esta confluencia es el resultado de un programa político, social y, sobre todo, educativo en el que *todos* sus ciudadanos —incluidos los filósofos— *eligen* ejercitar la virtud a lo largo de toda su vida. En efecto, en dicho régimen, quienes naturalmente han sido mejor dotados para la contemplación tienen un fuerte compromiso cívico fruto del prolongado proceso educativo del que como ciudadanos participan desde su nacimiento y, probablemente, solo puedan dedicarse de manera exclusiva a esa forma de vida como resultado del pleno ejercicio de la vida práctica y del cumplimiento de todas sus funciones cívicas.⁹⁰ Esta interpretación permitiría resolver —al menos, en el régimen ideal— la relación entre la vida política y la filosófica. Pese a ello y aunque resulte desalentador reconocerlo, éste como todos los intentos por eludir la incomodidad intrínseca de esta cuestión tienen —en última instancia— un carácter hipotético, debido a que la discusión sobre los modos de vida es un problema irresuelto en

⁸⁹ Sobre la relación entre ambas, Oksenberg (1978:357) asegura que Aristóteles: “[...] hopes that the two courses will coincide, that as decisions to promote peak exercises of human faculties are those that will also promote their best exercise in the course of a whole life, so also political decisions to promote the best development of contemplators are also those that promote the flourishing of virtuous non-contemplators.”

⁹⁰ Si se tiene en cuenta el esquema de distribución de funciones que Aristóteles propone en *Pol.* VII 9 (1329a2-34), podríamos pensar que —de manera análoga a la función sacerdotal— solo quienes se hayan retirado por la edad y que naturalmente han sido mejor dotados para la contemplación serían los indicados para dedicarse a la vida contemplativa, porque ya han cumplido todas sus funciones cívicas. Una interpretación semejante puede hallarse en Irwin (1990: 81), a quien Bertelli (2004: 179 n. 2) critica en este punto. Como el propio Irwin reconoce, Aristóteles no ofrece esta división temporal como una solución al problema de los componentes teóricos y prácticos de la felicidad, pero a través de ella sugiere una solución posible.

el pensamiento de Aristóteles y que, a su vez, nos enfrenta a la aporética relación entre *theoría* y *práxis*.⁹¹

Bibliografía

Ackrill, John L. (1974): "Aristotle on *eudaimonia*", *Proceedings of the British Academy* LX, pp. 339-359.

Araujo, María; Marías, Julián (1994): *Aristóteles. Ética a Nicómaco*, Edición bilingüe, introducción, traducción y notas. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales. (1949).

Bénatouil, Thomas; Bonazzi, Mauro (eds.) (2012): *Theoria, Praxis and the Contemplative Life after Plato and Aristotle*, Leiden – Boston: Brill.

Bertelli, Lucio (2004): "L'elogio del *bios praktikos* in *Politica* VII di Aristotele", en: Lisi, Francisco (ed.), *The Ways of Life in Classical Political Philosophy*, Sank Augustin: Akademie-Verlag, pp. 179-200.

Brown, Eric (2011): "Aristotle on the Choice of Lives: Two Concepts of Self-Sufficiency", en: <http://www.artsci.wustl.edu/~eabrown/pdfs/BrownAutarkeia.pdf>

Brown, Eric (2009): "False Idles: The Politics of the Quiet Life", en: Balot, Ryan K. (ed.) *A Companion to Greek and Roman Political Thought*, New York: Blackwell, pp. 485-500.

Brown, Eric (2008): "Contemplative Withdrawal in the Hellenistic Age", *Philosophical Studies* CXXXVII-1, pp. 79-89.

Bywater, Ingram (1962): *Aristotelis Ethica Nicomachea*, Oxford: Clarendon Press, (1894).

Carter, Lynn B. (1986): *The Quiet Athenian*, Oxford: Clarendon Press

Charles, David (1999): "Aristotle on well-being and intellectual contemplation", *Aristotelian Society Supplementary Volume* LXXIII-1, pp. 205-223.

Cooper, John M. (2010): "Political community and the highest good", en: Lennox, James G. y Bolton, Robert (eds.), *Being, Nature and Life in Aristotle. Essays in Honor of Allan Gotthelf*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 212-264.

James G. y Bolton, Robert (eds.), (1987): "Contemplation and Human Happiness: a reconsideration", *Synthese* LXXII-2, pp. 187-216.

⁹¹ Este carácter conjetural y aporético afecta también a la interpretación de quienes como Bertelli (2004: 180) o Gastaldi (2003: 14, 17) admiten que la posición de Aristóteles difiere en cada una de sus obras.

Corcella, Aldo (1991): "Aristotele e il dominio", *Quaderni di Storia* XXXIII, pp. 77-90.

Defourny, Maurice (1977): "The aim of State: Peace", en: Barnes, Jonathan; Schofield, Malcom; Sorabji, Richard (eds.), *Articles on Aristotle 2: Ethics and Politics*, London: Duckworth, pp. 195-201.

Demont, Paul (1990): *La cité grecque archaïque et classique et l'idéal de tranquillité*, Paris: Belles Lettres.

Depew, David J. (2009): "The Ethics of Aristotle's Politics", en: Balot, Ryan (ed.) *A Companion to Greek and Roman Political Thought*, New York: Blackwell, pp. 399-418.

Depew, David J. (1991): "Politics, Music and Contemplation in Aristotle's Ideal State", en: Keyt, David y Miller, Fred D. (eds.) *A Companion to Aristotle's Politics*, Oxford - Cambridge, Mass.: Blackwell, pp. 346-380.

Festugière, André-Jean (1950): *Contemplation et vie contemplative selon Platon*, Paris: J. Vrin. (1935).

García Valdés, Manuela (1988): *Aristóteles. Política*. Introducción, traducción y notas. Madrid: Gredos.

Gastaldi, Silvia (2004): "Il dibattito sui generi di vita nel cap. 2 del libro VII della *Politica* di Aristotele", en: Lisi, Francisco (ed.), *The ways of life in Classical Political Philosophy*, Sank Augustin: Akademie-Verlag, pp. 167-179.

Gastaldi, Silvia (2003): *Bios Hairetotatos. Generi di vita e felicità in Aristoteles*, Napoli: Bibliopolis.

Gregorio, Francisco (2004): "Leo Strauss, Hannah Arendt. Deux versions de l'aristotelisme politique aux XXe siècle", en: Lisi, Francisco (ed.) *The Ways of Life in Classical Political Philosophy*, Sank Augustin: Akademie-Verlag, pp. 231-250.

Guariglia, Osvaldo (1997): *La ética en Aristóteles o la moral de la virtud*. Buenos Aires: Eudeba.

Guariglia, Osvaldo (1992): *Ética y Política según Aristóteles*, vol. 2, Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.

Guariglia, Osvaldo (1979): "Dominación y legitimación en la teoría política de Aristóteles", *Revista Latinoamericana de Filosofía* V-1, pp. 15-42.

Hadot, Pierre (1998): *¿Qué es la filosofía antigua?* Traducción de Eliane Cazenave Tapie Isoard. México: Fondo de Cultura Económica.

Hardie, William F. R. (1965): "The final good in Aristotle's Ethics", *Philosophy. The Journal of the Royal Institute of Philosophy* XL-154, pp. 277-295.

Irwin, Thomas H. (1990): "The Good of Political Activity", en: Patzig, Günther (ed.) *Aristoteles' "Politik"*. Acten des XI Symposium Aristotelicum, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Jaeger, Werner W. (2011): "Sobre el origen y la evolución del ideal filosófico de la vida", en *Aristóteles: Bases para la historia de su desarrollo intelectual*. Traducción de José Gaos. México: Fondo de Cultura Económica, pp. 467-515.

Joachim, Harold H. (1955): *Aristotle. The Nicomachean Ethics: a Commentary*, Oxford: Clarendon Press. (1951).

Kelsen, Hans (1977): "Aristotle and the Hellenic-Macedonian Policy", en: Barnes, Jonathan; Schofield, Malcom; Sorabji, Richard (eds.), *Articles on Aristotle*, Vol. 2: Ethics and Politics, London: Duckworth, pp. 170-194.

Kung, Joan (1983): "Contemplation and the human good: Comments on Moline", *Noûs* XVII-1; pp.54-55.

Lisi, Francisco (2004a): "Ways of Life and Happiness in Classical Thought", en: Lisi, Francisco (ed.), *The Ways of Life in Classical Political Philosophy*, Sank Augustin: Akademie-Verlag, pp. 11-31.

Lisi, Francisco (2004b): "Vida teórica, vida práctica y felicidad en Aristóteles", en: Lisi, Francisco (ed.), *The Ways of Life in Classical Political Philosophy*, Sank Augustin: Akademie-Verlag, pp. 95-120.

Lord, Carnes (1978): "Politics and Philosophy in Aristotle's *Politics*", *Hermes* CVI, pp. 336-357.

Moline, Jon (1983): "Contemplation and the human good", *Noûs* XVII-1; pp.37-53.

Nagel, Thomas (1972): "Aristotle on 'Eudaimonia'", *Phronesis* XVII-3; pp.252-259.

Newman, William L. (1902): *The Politics of Aristotle*, with an Introduction, two prefatory essays and notes critical and explanatory, Vol. III, Oxford: Clarendon Press.

Nightingale, Andrea W. (2004): *Spectacles of Truth in Classical Greek Philosophy. Theoria in its Cultural Context*. Cambridge: Cambridge University Press.

Oksenberg, Amélie (1978): "The place of contemplation in Aristotle's *Nicomachean Ethics*", *Mind* LXXXVII-347; pp. 343-358.

Rackham, Harris (1944): *Aristotle. Politics*, Cambridge, Mass.-London: William Heinemann, Vol. 21.

Ross, William D. (2009): *The Nicomachean Ethics*, Introducción y notas de Leslie Brown, Oxford: Oxford University Press.

Ross, William D. (1964): *Aristotelis politica*, Oxford: Clarendon Press, (1957).

Rowe, Ch. (2004): "The Best Life according to Aristotle (and Plato). A Reconsideration" en: Lisi, Francisco (ed.), *The ways of Life in Classical Political Philosophy*, Sank Augustin: Akademie-Verlag, pp. 121-133.

Santa Cruz, María I.; Crespo, María I. (2005): *Aristóteles. Política*. Introducción, traducción y notas. Buenos Aires: Losada.

Scott, Dominic (1999): "Aristotle on well-being and intellectual contemplation: Primary and secondary *eudaimonia*", *Aristotelian Society Supplementary Volume LXXIII-1*, pp. 225-242.

