

**Suñol, Viviana**

*La relación entre el bíos theoretikós y el bíos politikós en el pensamiento ético-político de Aristóteles*

Stylos N° 20, 2011

Este documento está disponible en la Biblioteca Digital de la Universidad Católica Argentina, repositorio institucional desarrollado por la Biblioteca Central “San Benito Abad”. Su objetivo es difundir y preservar la producción intelectual de la Institución.

La Biblioteca posee la autorización del autor para su divulgación en línea.

Cómo citar el documento:

Suñol, Viviana. “La relación entre el bíos theoretikós y el bíos politikós en el pensamiento ético-político de Aristóteles” [en línea]. *Stylos*, 20 (2011). Disponible en: <http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/revistas/relacion-bios-theoretikos-politikos.pdf> [Fecha de consulta: .....]

**LA RELACIÓN ENTRE EL *BÍOS THEORETIKÓS*  
Y EL *BÍOS POLITIKÓS* EN EL PENSAMIENTO ÉTICO-POLÍTICO  
DE ARISTÓTELES**

VIVIANA SUÑOL<sup>1</sup>

RESUMEN: Aristóteles heredó de su maestro una concepción intelectualista de la contemplación y ambos procuraron lograr la unión del *bíos theoretikós* al *bíos politikós*. Sin embargo, el Estagirita hizo un aporte propio a la cuestión. La separación que propone en *EN VI 7* entre la sabiduría (*sophía*) y la prudencia (*phronesis*) no le permite ‘garantizar’ que quien se dedica a la contemplación, *v.gr.* Anaxágoras y Tales, sea a la vez, un conocedor de lo que es bueno y adecuado en el ámbito práctico. De este modo, se enfrenta al desafío de conjugar la vida práctica y la contemplativa y sobre todo, de lograr que ambas se hagan efectivas en las acciones. El hecho de que el sabio elija actuar conforme a la virtud va más allá de una elección individual, la misma está determinada por el orden político que integra como ciudadano. Aristóteles no se limita simplemente a ‘esperar’ la eventual concordancia de la vida contemplativa y práctica, sino que hace mucho más que ello al diseñar el programa educativo del mejor régimen político y en particular, al reconocerle una importante función cívica al ocio en la búsqueda del bien común (*Pol VII y VIII*).

**Palabras clave:** Aristóteles – *bíos theoretikós* – *bíos politikós* – pensamiento ético-político – bien común

ABSTRACT: Aristotle inherited from his teacher an intellectualist conception of contemplation and both tried to achieve the union of the *bíos theoretikós* to the *bíos politikós*. Nevertheless, he did his own contribution to the question. The separation that he proposes in *NE VI 7* between wisdom (*sophía*) and prudence (*phronesis*) does not allow him to ‘guarantee’ that the person

---

<sup>1</sup> UNLP – CONICET

who devotes to contemplation, *v.gr.* Anaxagoras and Thales, can be simultaneously a connoisseur of what is good and appropriate in the practical sphere. Thus, he faces the challenge of bringing together the practical and contemplative life and especially, of achieving that both become effective in the actions. The fact that the wise person chooses to act in conformity with virtue does not depend on an individual choice, it is determined by the political order that integrates as citizen. Aristotle does not limit himself to simply 'wait' for the eventual conformity of the contemplative and practical life, but it does much more when he designs the educational program of the best political regime and especially, when he recognizes the important civic function that leisure has in the search of common good (*Pol VII - VIII*).

**Keywords:** Aristotle – *bíos theoretikós* – *bíos politikós* – ethico-political thought – common good

El cristianismo (en particular, la teología mística cristiana) es depositario de la tradición filosófica griega clásica, entre otras razones, porque heredó uno de sus conceptos claves, la contemplación (*theoría*). Este término griego que tiene una clara denotación visual remite originariamente a la idea de ser un espectador en el teatro, en los juegos, ante un oráculo o, más ampliamente, un observador.<sup>2</sup> La oración fúnebre que Pericles ofrece en honor al primer ateniense muerto en guerra (TUCÍDIDES. *Hist.* 2. 40. 2), su elogio y exhortación a la vida política, el desdén que expresa por aquel que evade las ocupaciones de la *pólis* ponen de manifiesto la oposición que para el siglo V a.C. ya existía entre la vida política (*bíos politikós*) y la teórica (*bíos theoretikós*), esto es: el antagonismo entre aquel que de manera tranquila y pací-

<sup>2</sup> Originariamente la palabra griega *theoría* remite a la acción de 'ver', de 'ser un espectador', pues a los embajadores de las ciudades griegas que eran enviados a los juegos –en calidad de espectadores o bien para consultar el oráculo– se los denominaba *theoroi*. En virtud de ello, se cree que tempranamente el término adquirió junto a su etimología primaria una connotación cultural e incluso mística. Festugière (1950:13 n.1) señala que *theoría* es la resultante de un compuesto de dos temas que indican igualmente la acción de ver, a saber, *théa* y *vor* (*horáo*). *LSJ*, s.v.

fica se limita a observar el espectáculo del mundo y aquel que es su diligente hacedor. En un trabajo reciente, E. Brown (2009) interpreta este antagonismo como el enfrentamiento entre la ideología dominante –que vincula el honor a los hombres ocupados en la vida política y el deshonor a los que se desentienden de ella– y las distintas oposiciones que desde el campo de la filosofía surgieron en defensa de la vida tranquila.<sup>3</sup> La necesidad de que los ciudadanos cumplan con sus funciones guerreras –que junto con la posesión de un fundo eran requisitos para la ciudadanía– es una de las principales razones que explican la hostilidad hacia la vida tranquila del retiro de la vida política. El principal testimonio de este antagonismo es el diálogo –parcialmente conservado– entre los hermanos Zeto y Anfión, como los representantes respectivos de la vida activa y del ocio contemplativo, y que pertenece a un drama perdido de Eurípides titulado *Antíope*. Eurípides ilustra ejemplarmente los valores e ideales que cada modo de vida representa. Zeto repudia los placeres de la danza, la música y la indagación intelectual porque conllevan la inutilidad de los hombres en el ámbito público y privado; además opone el carácter femenino de estos placeres frente a la masculinidad de la acción política. Por su parte, Anfión asume la defensa de la vida dedicada al estudio argumentando que permite la búsqueda del placer (el cual no se alcanza a través de la lucha política) y, aunque parezca paradójico, porque esta forma de vida permite un mejor ejercicio de la ciudadanía. En un pasaje que probablemente pertenezca al *Antíope*, Eurípides habla de la contemplación del orden atemporal de la naturaleza inmortal (*TGF* fr. 910). Este fragmento podría abonar la hipótesis de que el trágico habría estudiado con Anaxágoras (DIÓGENES LAERCIO. *Vidas* 2.10), quien a su vez parece haber sido el principal defensor de este modo de vida. Como atestigua el propio Aristóteles (*EE*. 1216 a 13-14; DK 59 A1, 14-15), Anaxágoras remite a la contemplación del cielo y del orden que reina en todo el universo como fin último de la vida humana. Hay quienes dudan de que el ideal contemplativo

---

<sup>3</sup> Brown (2009: 488-489) identifica tres defensas del retiro, a saber: a) la que desarrollan Platón y Aristóteles, que procura trascender la política con vistas a la contemplación filosófica, si bien acepta algunos de los supuestos de la ideología dominante; b) la que propone Epicuro, en defensa del placer; c) la que desarrolla Sócrates y algunos de sus seguidores a favor de reformar la política.

se haya originado en la filosofía presocrática, entre otras razones porque la palabra *theoría* está ausente de su vocabulario. No obstante, la idea de contemplar los fenómenos de la naturaleza y, en particular, los cuerpos celestes articula de manera medular el pensamiento de estos filósofos (*physikoi*).

En las obras de Platón y Aristóteles abundan las anécdotas biográficas en las que se muestra la inutilidad de la sabiduría de los filósofos (presocráticos) en los asuntos prácticos, lo cual es paradigmáticamente representado por el episodio de Tales cayendo en un pozo.<sup>4</sup> Sin embargo, no hay uniformidad en estos relatos ya que en ocasiones sirven para ilustrar una perspectiva contraria como es el caso de Aristóteles en *Pol.* 1259 a 6, donde destaca que la sabiduría de Tales le permitió predecir una cosecha de olivas. Más allá de la verosimilitud y del supuesto carácter “fraudulento” de estas anécdotas, ellas revelan que la oposición entre la vida contemplativa y la vida política era una de las preocupaciones centrales de Platón y Aristóteles. Ambos son considerados como los creadores y propagadores del ideal contemplativo de vida (FESTUGIÈRE, 1950: 21). Sin embargo, ninguno de los dos en sus programas políticos ideales apuntan al alejamiento de la vida política, sino que más bien la favorecen. Como señala Brown (2009: 489): “Se encuentran en un lugar difícil, queriendo motivar el ideal de ocuparse de los propios asuntos sin rechazar la ideología dominante”.

La contemplación de la Idea del Bien es el fin último en torno del cual se organiza el régimen político que Platón diseña en la *República* (517 c 1). Sin embargo, ello no implica el abandono de la función política por parte de los ciudadanos, por cuanto que aquellos que han sido seleccionados por su capacidad filosófica son constreñidos a ejercitar dicha función (*Resp.* 517 c-d; 519 c- 520 e). De hecho, en la descripción del programa educativo de los guardianes-filósofos presentado en *Resp.* VII, el cálculo y la geometría son disciplinas elegidas no solo por su valor para el desarrollo de la dialéctica,

---

<sup>4</sup> En la obra de Platón y de Aristóteles pueden hallarse anécdotas diversas y, en algunos casos, contrapuestas sobre la vida de Tales, v.gr. *Pl. Teet.* 174 a; *Arist. Pol.* 1259 a 6, *EN* 1141 b 2; en *EE* 1247 a 17 Aristóteles se refiere a la inutilidad de Hipócrates en todo aquello que no atañe a la geometría. Puesto que los testimonios sobre la vida de los filósofos no son anteriores a Platón y Aristóteles y siendo ellos los primeros en abogar por una vida contemplativa, esto los lleva a atribuir a sus antepasados este modo de existencia. Festugière (1950: 18) denomina esta atribución “fraude piadoso”.

sino también por su utilidad en ejercicio de la función guerrera (*Resp.* 521 d, 522 d, esp. 525 b-c, 526 d).<sup>5</sup> Platón es quien por primera vez asume una defensa sistemática del ideal contemplativo, pero no propició que los ciudadanos y, en especial, los filósofos se desentendan de la responsabilidad política de dirigir un Estado justo. A pesar de las razones que ofrece en *Resp.* (521 b - c) sobre la importancia del desinterés político de los filósofos, el carácter compulsivo que le otorga a la vida política como una carga pública que estos deben desempeñar alternadamente prueba que Platón no logra armonizar ambas formas de vida. En efecto, en varios de sus diálogos expone la brecha insalvable que existe entre el *bíos theoretikós* y el *politikós*. (*Phaed.*, 68 b-c; *Teet.* 173 c -176 e, esp. 175e; *Resp.* 496 c-497a y 592 a-b; *Gorg.* 484 c - 485 c)

Si bien es cierto que Aristóteles hereda de su maestro el ideal contemplativo, el tema adquiere en su pensamiento ético una complejidad mayor, por cuanto que vincula estrechamente la contemplación al logro de la felicidad (*eudaimonía*). En efecto, uno de los principales problemas que plantea el estudio de la *Ética a Nicómaco* reside en que desde el comienzo del escrito (*EN I 4*) Aristóteles se ocupa de definir la felicidad (*eudaimonía*), pero solo hacia el final de este (*EN X 7-8*) la vincula o, más precisamente, la identifica con la contemplación intelectual (*theoría*).<sup>6</sup> Desde mediados de los años '60

<sup>5</sup> Platón es quien por primera vez enuncia el principio conforme al cual la guerra es con vistas a la paz (*hē tōn polemikōn heneka tō eirēnes*, *Resp.* 373 e 5; *Leg.* 625 e-c; 628 d-e; 803 d 4-7; 829 a-b). Este principio es acorde al repudio que de manera reiterada expresa ante la guerra y los modelos militaristas de organización política, v.gr. 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 *Resp.* como en *Leg.* En el bosquejo del mejor régimen político en *Pol.* VII-VIII, Aristóteles reconoce el carácter instrumental de la guerra. Para Defourny (1977) 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.

<sup>6</sup> El vocablo *theoría* y su familia de palabras son empleados en el *corpus* aristotélico frecuentemente en el sentido de 'estudio', 'investigación', v.gr. *Metaph.* 993 a 30, 995 b 19, 997 a 26, 1005 a 29, 10026 b 4, 1037 a 16, 1061 a 29, 1061 b 7 y 22, 1073 b 6. También pueden hallarse empleos que remiten a la etimología primaria de 'ver' o 'ser espectador', v.gr. *Pol.* 1323 a 3 (concursos, espectáculos gimnásticos, dionisiacos, y cualquier otro similar), 1340 a 27 (imágenes u objetos), 1340 a 36 (obras de arte), 1341 a 23, 1342 a 21. Mi interés en el empleo de este vocabulario se centra principalmente en la contemplación intelectual y en su dimensión ético-política.

del siglo pasado se considera que esta suerte de desbalance es producto de cierta confusión (HARDIE, 1965), indecisión (NAGEL, 1972) y aun contradicción (COOPER, 1975; GUARIGLIA, 1997, 1992)<sup>7</sup> entre una perspectiva inclusiva de la felicidad –expuesta al comienzo de la obra– y una perspectiva dominante –desarrollada en el último libro– conforme a la cual esta se limitaría al ejercicio de la actividad contemplativa en detrimento de todas las otras actividades virtuosas. En el marco de esta discusión, hay quienes ponen en tela de juicio que la contemplación legítimamente forme parte del pensamiento ético de Aristóteles, ya que es considerada como un “cuerpo extraño” a él, que atenta contra sus principales desarrollos en ese ámbito (GUARIGLIA, 1992: 209; 1997: 334). Incluso hay intérpretes que en defensa de la lectura inclusiva sostienen que hacia el final de la *EN* X 7-8 Aristóteles habla de manera irónica, que se toma una suerte de recreo filosófico y que ello no pudo ser detectado por sus atentos lectores a lo largo de los 2500 años que nos distancian de él (MOLINE, 1983: 45-46, 51-52).<sup>8</sup> Pero es preciso tener en cuenta que Aristóteles no solo refiere al ideal contemplativo de vida en *EN* sino también en otras obras y, en especial, en *Pol.* VII 1-3, cuando establece los principios éticos a partir de los cuales diseña el mejor régimen político. Además, entre ambas obras existe una continuidad discursiva y conceptual que no solo permite resolver el problema de la supuesta inconsistencia que habría en la definición de la felicidad a lo largo de *EN*, sino también solucionar el conflicto que surge a partir de la disociación que Aristóteles establece entre la contemplación –como actividad propia del hombre de carácter divino que le permite acceder a la felicidad perfecta– y el ejercicio de las restantes virtudes humanas (*Pol.* VII 1324 a 29-32). A la luz de ello, no es posible desconocer la importancia ni dudar sobre la genuina pertenencia de la contemplación al pensamiento aristotélico. En primer lugar, Aristóteles no ofrece en *EN* dos definiciones de la felicidad, pues el contraste de las diversas caracterizaciones que presenta a lo largo de ambos libros revela una conti-

<sup>7</sup> En su trabajo *Reason and Human Good* (1975), Cooper hablaba de la inconsistencia de la teoría de la felicidad humana de *EN* X con el análisis de la virtud moral en los primeros libros. Sin embargo, en un trabajo posterior (1987: 191-195) 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 esta reconsideración posterior.

<sup>8</sup> Para una crítica a la interpretación de Moline (1983), cfr. KUNG (1983: 54-55).

nidad expositiva. En efecto, 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).<sup>9</sup>

Aristóteles califica la aparente identidad plena que establece entre felicidad y contemplación al señalar que se trata de la felicidad *perfecta* y no de la felicidad sin más (EN 1177 b 7, 1178 a 7), al reconocer una jerarquía entre una forma primaria y otra secundaria de la felicidad (EN 1178 a 7-9) y, sobre todo, al destacar que por causa de su naturaleza compuesta, el hombre no puede desligarse completamente de sus necesidades básicas para dedicarse a ella (EN 1178 b 33-35).

Con respecto a la segunda cuestión, *i.e.* la disociación entre la contemplación y el ejercicio de las restantes virtudes, ella se origina a partir de la separación que Aristóteles establece en EN VI 7 entre la sabiduría (*sophía*) y el conocimiento práctico (*phrónesis*). Precisamente, este divorcio es uno de los aspectos centrales en los que se distancia de Platón y determina fundamentalmente la singularidad de su pensamiento acerca de la contemplación.<sup>10</sup> El propio Aristóteles reconoce que al separarlos no puede ‘garantizar’ que quien se dedica a la contemplación sea a la vez, un conecedor de lo que es bueno y adecuado en el ámbito práctico, *i.e.* un *phrónimos*. Este es el caso de Anaxágoras y de Tales, de quienes se dice que son sabios pero que carecen del conocimiento práctico, pues ignoran lo que es útil para sí y no buscan el bien humano (EN 1141 b 3-8). Pero Aristóteles apunta a la posesión de ambas formas de conocimiento y a pesar de la supremacía que le reconoce a la sabiduría (EN 1145 a 6-11), admite que es preferible el saber práctico al teórico (EN 1141 b 21-22). Pues tal como reconoce en el último capítulo del Libro X, en relación a las cuestiones tratadas en la obra no basta ni la contemplación ni el conocimiento sino la acción (EN 1179 b 1-2).

---

<sup>9</sup> En este mismo sentido, Cooper (1987:189) señala que en 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. En efecto, la teoría de la felicidad del libro I es sólo un esquema preliminar que apunta hacia la discusión del libro X, donde es resumido y completado si bien sólo a un nivel esquemático. *Ibid.*, 203; 211-212.

<sup>10</sup> Cfr. FESTUGIÈRE (1950:18); OKSENBERG-RORTY (1978: 350, 351).

De este modo, se enfrenta al desafío de conjugar la vida práctica y la contemplativa y, sobre todo, de lograr que ambas se hagan efectivas en las acciones. El hecho de que el sabio elija actuar conforme a la virtud (*EN* 1178 b 6) va más allá de una elección individual, ella está determinada por el orden político que integra como ciudadano. No es posible entender la naturaleza de esta elección si no se tiene en cuenta la inseparabilidad que existe en el pensamiento aristotélico entre ética y política y, por ende, la correspondencia que establece entre las virtudes del individuo y las de la ciudad (*Pol.* 1323 b 33-37; 1325 b 30-32). Esta continuidad no solo se revela al contrastar el tratamiento de la felicidad en ambos libros, sino fundamentalmente al reconocer la estrecha unión conceptual (*EN* I 1094 a 26 - b 10; 1102 a 12-13) e incluso discursiva (*EN* X 1181 b 12-24) que Aristóteles establece entre ética y política al comienzo y al final de la *Ética a Nicómaco* y en su epílogo, la *Política*. Como demuestra esta continuidad disciplinaria, Aristóteles no se limita simplemente a ‘esperar’ la eventual concordancia de la vida contemplativa y práctica (*pace* OKSENBERG RORTY, 1978: 357),<sup>11</sup> sino que hace mucho más que ello al diseñar el mejor régimen político en *Pol* VII y VIII. Precisamente, allí construye un régimen en el que toda su organización demogeográfica (*Pol* VII 4-7), social (*Pol* VII 8-10), arquitectónica y militar (*Pol* VII 11), legislativa (*Pol* VII 16) y, sobre todo, educativa (*Pol* VII 13-17, VIII) apunta a habituar a los ciudadanos desde (e incluso antes de) su nacimiento en el ejercicio de las virtudes y a prepararlos a través de diversas disciplinas para el ocio (*Pol* VIII 3). A diferencia de lo que ocurre en la *República*, el ejercicio de la actividad política en el mejor régimen aristotélico no es una constrictión, sino que es la resultante de este prolongado proceso educativo que se inicia desde la unión conyugal de los padres y en el que se educa a los ciudadanos para la virtud política habituándolos en los valores de un Estado libre, justo, pacífico y, sobre todo, feliz. La música que se distingue por su naturaleza ética y, en distinta medida, las restantes artes miméti-

<sup>11</sup> Sobre la relación entre la vida contemplativa y la práctica o virtuosa, Oksenberg Rorty asegura que Aristóteles titubea: “[...] *he 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.*”

cas permiten infundir esos hábitos gracias al carácter cognitivo que las caracteriza (SUÑOL, 2011). El hecho de que la música y, por extensión, las artes miméticas sean propedéuticas o, más precisamente, formas preliminares de la contemplación pone de manifiesto la continuidad que para Aristóteles existe entre esta y las actividades ociosas (DEPEW, 1991). Asimismo, revela que en el marco de este régimen ideal, el Estagirita supera la oposición entre la vida política y la contemplativa al reconocer que esta última es también activa. En efecto, en *Pol.* VII 3 reconoce que quienes defienden ambas formas de vida tienen en parte razón, pues la vida política no puede ser identificada con la dominación despótica ni tampoco puede vincularse la vida contemplativa y feliz con la inacción. En tal sentido, asegura que la mejor vida es la activa (*ho praktikós*, *Pol.* 1325 b 16) y aclara que no está orientada a otros ni tiene en vista los resultados de la acción, sino que más bien se trata de una vida en la que las contemplaciones y los pensamientos tienen su fin y su causa en sí mismas (*Pol.* 1325 b 16-21). Aristóteles hace consideraciones análogas sobre el carácter práctico-activo de la contemplación en *EN* X 7 y en ambos casos vincula esta praxis contemplativa a lo divino (*Pol.* 1325 b 28-30; *EN* 1177 b 26-1178 b 9). A pesar del carácter autárquico de la actividad contemplativa, los hombres que se dedican a ella no están exentos de los requerimientos indispensables para vivir una vida humana, tales como la salud del cuerpo, el alimento, etc., porque la naturaleza humana es compuesta y mortal y, en consecuencia, no puede ser completamente autárquica (*EN* 1178 b 35). De modo que quien se consagra a la vida contemplativa no puede desvincularse de los requerimientos que inevitablemente supone su condición humana. Aristóteles reconoce que la vida humana no puede estar dedicada solo a la contemplación ni es factible para el hombre lograr la felicidad perfecta y, en tal sentido, esta clase de vida no es plenamente realizable por el hombre. Sin embargo, no pretende contraponer ambas formas de vida sino más bien conjugarlas. Si se tiene en cuenta el esquema de distribución de las funciones públicas que propone en *Pol.* VII 9, podríamos pensar que solo quienes se hayan retirado por la edad y que por ello cumplen funciones sacerdotales serían los indicados para dedicarse a la vida contemplativa, porque ya han cumplido todas sus funciones cívicas. Conforme a este esquema, la vida política y la contemplativa no se oponen sino que son más bien continuas. A juicio de Brown (2009: 491), la tensión entre ambas formas de vida

se disipa porque Platón y Aristóteles acuerdan en que el ideal contemplativo es excepcional. Sin embargo, la excepcionalidad no resuelve la tensión ya que la contemplación es el fin último y en torno del cual se organizan los regímenes políticos ideales de ambos filósofos. A diferencia de Platón, quien en sus diálogos alimenta la oposición, Aristóteles en cierto modo la desarticula no solo al reconocer que la contemplación es una actividad, sino también al construir un orden político virtuoso en el que todos sus ciudadanos incluso los que han sido mejor dotados para la contemplación *eligen* ejercitar el saber práctico a lo largo de toda su vida. A través de este régimen político ideal Aristóteles garantiza la unión de la vida contemplativa y la vida política.

## BIBLIOGRAFÍA

### EDICIONES, TRADUCCIONES Y COMENTARIOS

- ARAUJO, M.; MARÍAS, J. (trads.). *Aristóteles. Ética a Nicómaco*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, (1994) (<sup>1</sup>1949).
- BODIN, L.; ROMILLY, J. (eds., trads.). *Histoire de la guerre du Péloponnèse*. Paris: Belles Lettres, 1955.
- DIELS, H.; KRANZ, W. (eds.). *Die Fragmente der Vorsokratiker*. 6<sup>a</sup> edición. Berlin: Weidmann, 1951-1952.
- CALONGE RUIZ, J.; ACOSTA MÉNDEZ, E.; ET ALII. *Platón. Diálogos II*. Madrid: Gredos.
- GARCÍA VALDÉS, M. *Aristóteles. Política*. Madrid: Gredos, 1988.
- GARCÍA GUAL, C.; MARTÍNEZ HERNÁNDEZ, M.; LLEDÓ IÑIGO, E. (trads.). *Platón. Diálogos III*. Madrid: Gredos, 1992.
- GÓMEZ ROBLEDO, A. (trad.). *Aristóteles. Ética Eudemia*. México: UNAM, 1994.
- HICKS, R. D. (ed., trad.). *Diogenes Laercio. Lives of eminent philosophers*. Cambridge, Mass. London: Heinemann, 1942-1958.
- NAUCK, A. *Tragicorum Graecorum Fragmenta*. Suppl. B Snell. Hildesheim: Olms, 1964 (<sup>2</sup>1889).

- NEWMAN, W. L. *The Politics of Aristotle*. 4 vols. Oxford: 1950.
- SANTA CRUZ, M. I.; CRESPO, M. I. *Aristóteles. Política*. Buenos Aires: Losada, 2005.
- SANTA CRUZ, M. I.; VALLEJO CAMPOS, A.; CORDERO, N. L. (trads.). *Platón. Diálogos V*. Madrid: Gredos, 1992.

## LITERATURA SECUNDARIA

- BROWN, E. "False Idles: The Politics of the Quiet Life", p. 485-500. En: BALOT, R. K. (ed.). *A Companion to Greek and Roman Political Thought*. Oxford: Wiley-Blackwell, 2009.
- COOPER, J.M. "Contemplation and Human Happiness: a reconsideration". *Synthese*. 1987; 72: 187-216.
- DEPEW, D. J. "The Ethics of Aristotle's *Politics*", p. 399-418. En: BALOT, R. K. (ed.). *A Companion to Greek and Roman Political Thought*. Oxford: Wiley-Blackwell, 2009.
- DEPEW, D. J. "Politics, Music and Contemplation in Aristotle's Ideal State", p. 346-380. En: KEYT, D.; MILLER, F., (eds.). *A Companion to Aristotle's Politics*. Oxford-Cambridge, Mass., 1991.
- FESTUGIÈRE, A. J. *Contemplation et vie contemplative selon Platon*. Paris: J. Vrin, (<sup>2</sup>1950) (<sup>1</sup>1935).
- GUARIGLIA, O. *La ética en Aristóteles o la moral de la virtud*. Buenos Aires: Eudeba, 1997.
- . *Ética y Política según Aristóteles*. 2 vols. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina, 1992.
- HARDIE, W. F. R. "The final good in Aristotle's Ethics". *Philosophy. The Journal of the Royal Institute of Philosophy*. 1965; XL(154): 277-295.
- KUNG, J. "Contemplation and the human good: Comments on Moline". *Noûs*. 1983; 17(1): 54-55.
- MOLINE, J. "Contemplation and the human good". *Noûs*. 1983; 17(1): 37-53.
- NAGEL, T. "Aristotle on 'Eudaimonia'". *Phronesis*. 1972; 17: 252-259.
- OKSENBERG RORTY, A. "The place of contemplation in Aristotle's *Nicomachean Ethics*". *Mind, New Series*. 1978; 87(347): 343-358.
- SUÑOL, V. *Más allá del arte: Mimesis en Aristóteles*. La Plata: Edulp, 2011 (en prensa).