

EL CARÁCTER POLÍTICO DE LA VIDA CONTEMPLATIVA SEGÚN ARISTÓTELES¹

VIVIANA SUÑOL

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas

Universidad Nacional de La Plata

(Argentina)

RESUMEN

Es paradójico hablar del carácter político de la vida contemplativa. Sin embargo, esta incongruencia es constitutiva de la manera en que Aristóteles concibe la elección entre las formas de vidas. En el prolongado debate que se inicia en el período arcaico en torno a esta cuestión, su posición es “incómoda”, porque defiende el ideal contemplativo sin poner en tela de juicio los supuestos implícitos de la ideología dominante (Brown: 2009, 2011). Las consideraciones del final de la *EN* y, en especial, las que constituyen la descripción del Estado ideal en la *Pol.* revelan que concibe esta forma de vida como activa y continua con el ejercicio de las funciones cívicas. En efecto, en *Pol.* VII 3 (1325a 23-34) reconoce que los defensores de la vida política y los de la vida contemplativa tienen en parte razón y en parte, no. De las razones que esgrime en cada caso, se desprende que Aristóteles defiende un ideal de vida virtuosa que conjuga *el carácter activo de la contemplación y la legitimidad de la dominación política*. Siguiendo su prescripción de completar el estudio de las cosas humanas

¹ Aprovecho esta ocasión para sumarme al homenaje a la Prof. Dra. Ana María González de Tobia, a quien agradezco su apoyo y sus valiosos consejos en los inicios de mi formación académica en la investigación, al haberme codirigido junto al Prof. Mario Presas en las becas de Iniciación y Perfeccionamiento, que la UNLP me otorgó durante el período 2000-2003.

mediante la política, nuestro propósito es explorar este ideal de vida a la luz de sus principios.

ABSTRACT

It is paradoxical to speak about the political character of the contemplative life. Although, this inconsistency is constitutive of the way that Aristotle thinks the election between the ways of life. In the long debate that starts in the archaic period around this question, his position is “awkward”, because he defends the contemplative ideal without objecting the implicit suppositions of the dominant ideology (Brown 2009, 2011). The final considerations of the *NE* and specially the ones that are part of the description of the best regimen in the *Politics* reveals that he conceives this way of life as active and continuous with the civic functions. In *Pol.* VII 3 (1325a 23-34), he admits that the defenders of the political life and the upholders of the contemplative existence are right in some aspects, but not in others. From the reasons he adduce in each case, we can infer that he defends an ideal of virtuous life that combines *the active character of contemplation and the legitimacy of the political domination*. Following his prescription to complete the study of the human things through politics, our aim is to explore this ideal of life looking at this principles.

PALABRAS CLAVE:

Aristóteles-Vida contemplativa-Ética-Política.

KEY WORDS:

Aristotle-Contemplative Life-Ethics-Politics.

La contemplación es un tópico que pertenece de manera legítima al pensamiento de Aristóteles. La discusión sobre las distintas formas de vida fue parte de su educación en la Academia, y está presente en todas sus obras ético-políticas: en el *Protrep.*, en la *EE*, la *EN* y en la *Pol.*² El lugar que ocupa en su pensamiento como actividad que permite alcanzar el fin último del hombre, revela que no se trata simplemente de un resabio de su período platónico,³ ni de un “cuerpo extraño” a su ética.⁴ A la luz de su compleja dimensión histórica y de las consideraciones expuestas en *EN* X (7-8) y *Pol.* VII (1-3), se pone de manifiesto que mediante la contemplación, Aristóteles no refiere a una conducta mística y, que en virtud de ello, no atenta contra los principales desarrollos de su ética (*pace* Guariglia, 1992). La oposición entre una forma de vida comprometida con los asuntos de la *pólis* y la que supone la desvinculación de estos -a la que se la suele denominar la vida tranquila o del “retiro”- es un tópico central de la ética griega antes y después de Aristóteles. De manera reciente, Eric Brown (2011) se ha referido a la posición “incómoda” (*awkward*)

² Para el presente trabajo he consultado la traducción de Araujo y Marías (1994) de la *EN*, y las de Newman (1950), García Valdés (1988), Santa Cruz y Crespo (2005) de la *Pol.*

³ Jaeger reconoce que la posición preferencial concedida a la vida especulativa es el polo inmóvil de la existencia filosófica de Aristóteles. Pero la independencia de la doctrina ética de la virtud respecto de la filosofía teórica -que encuentra su culminación en *EN* VI cuando distingue la *phrónesis* de la *sophía*- tiene como resultado “la progresiva relajación del lazo que liga el *bíos theoretikós* con el núcleo de la ética de Aristóteles” (2012: 486). Para Jaeger el centro de gravedad de la labor científica aristotélica en el ámbito de la ética reside en el desarrollo de la doctrina del *éthos* y el sistema de sus virtudes. La descripción que Jaeger presenta sobre el surgimiento y la evolución del ideal filosófico de la vida desde Platón hasta Dicearco de Mesina sugiere que la eliminación creciente del elemento intelectual y metafísico -que el autor llama “el elemento platónico”- de la ética aristotélica, tiene su germen en la expulsión de la teoría de las Ideas fuera del ámbito de la ética. El hecho de que Jaeger afirme que Aristóteles nunca llegó tan lejos como para abandonar esta herencia platónica, sugiere que no pertenece enteramente a su pensamiento.

⁴ Guariglia asegura que la vida contemplativa como modelo de conducta mística es introducido en la filosofía moral aristotélica como un “cuerpo extraño”. Asimismo, señala que la dependencia que intérpretes como Jaeger y Gauthier 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’” (1992: 209; 1997: 334).

que el estagirita adopta en este tradicional campo de batalla. Precisamente, el propósito de este trabajo es mostrar que la “incomodidad” que se percibe en el tratamiento de la relación entre ambas formas de vida es constitutiva de su pensamiento, y que ella refleja la evolución de ese debate en el período clásico. De modo que además de analizar el ideal contemplativo a la luz de sus propias obras y del legado de su maestro (Pl. *Resp.* 486 a - b; *Tim.* 89 d - 90 d), es preciso contextualizarlo en el marco más amplio del debate tradicional de las formas de vida, lo cual permite comprender esa tensión interna y, sobre todo, reconocer que la vida contemplativa, tal como la concibe Aristóteles comporta un compromiso político.

El análisis del ideal contemplativo de vida forma parte de la investigación que Aristóteles propone al comienzo de la *EN* I (1095b 37) sobre la felicidad (*eudaimonía*). De ahí que el estudio de la *theoría* esté estrechamente vinculado al de la *eudaimonía*. La oposición entre dos modelos contrapuestos de la felicidad en *EN* se ha constituido en uno de los principales debates académicos sobre la ética aristotélica, desde mediados de los años sesenta del siglo pasado. La discusión entre los defensores del inclusivismo y los del monismo impidió reconocer la continuidad que sobre la *eudaimonía* hay dentro y fuera del escrito y, a su vez, se estableció como el punto de partida inevitable del estudio de la contemplación.⁵ Si bien es cierto que la conexión del ideal contemplativo y la felicidad es legítima e incluso necesaria, la amplitud y complejidad del debate sobre esta última ha opacado de alguna forma el estudio de la contemplación, 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 esta forma de vida.⁶ Esto no solo ha llevado a ignorar

⁵ Para un resumen de esta discusión, cfr. Suñol (2010b).

⁶ A mi juicio, no hay en la *EN* un verdadero antagonismo entre dos visiones contrapuestas de la felicidad, sino un tratamiento preliminar en libro I que luego es desarrollado en el X [*con*

que el tratamiento aristotélico de la contemplación se inserta en el contexto tradicional de la discusión sobre las formas de vida -cuyos orígenes se remontan al período arcaico y se prolongan hasta los primeros siglos de la era común-, sino también a desconocer su propuesta de completar el curso de estudios iniciados en la *EN* (1181b 15) a través del conocimiento expuesto en la *Política*.

Aristóteles ofrece el examen más minucioso de la contemplación en la *EN*, lo cual es sin duda significativo si se tiene en cuenta que la ética forma parte de la política y que -como él mismo nos advierte- el fin de esta última no es el conocimiento, sino la acción (*EN* I 3, X 9). En efecto, el hecho mismo de que la contemplación sea primariamente objeto de estudio de la ciencia política, revela que se trata de una forma de vida que necesariamente conlleva una dimensión práctica y que, como veremos, no puede ser enteramente desligada del compromiso político por parte de quien vive esa clase de vida.

En primer lugar, es sugestivo que en la consideración del bien y de la felicidad según las distintas formas de vida, que presenta en *EN* I, nada diga sobre la vida contemplativa y que de manera tajante, postergue su estudio (*EN* I 5 1096a 4). La superioridad de ésta se desprende tácitamente del rechazo expreso de la vida del placer y de la vida política. Solo hacia el final de la *EN*, cuando retoma la consideración acerca de qué es la felicidad (X 6), establece que la contemplación representa su forma más perfecta y primaria. En el detallado análisis que presenta en *EN* X 7, la describe como la actividad más excelente, continua, placentera, autosuficiente, amada por sí misma, que requiere de ocio y es de carácter divino. Sin embargo, en ningún momento sugiere que mediante

Cooper, 1987]. El contraste de las diversas caracterizaciones que Aristóteles presenta a lo largo de ambos libros revela que no ofrece en la obra dos definiciones de la felicidad y que hay en ella una continuidad 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).

su ejercicio, el hombre pueda o incluso deba desligarse de las restantes dimensiones que conforman su vida. En tal sentido, señala que dicha actividad no puede ocupar enteramente la vida humana (EN X 7 1177b 25) y, reiteradamente, se refiere a la necesidad moderada de recursos exteriores, que inevitablemente ella supone (EN X 8 1178a 23-25, 1179a ss.). Aun cuando subraya que es más autárquica que las restantes actividades virtuosas, reconoce que su ejercicio es mejor cuando es compartido (EN X 7 1177a 34). 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 estrecha conexión con los vínculos familiares y sociales (EN I 7 1097b 8-11). Asimismo, reconoce que el contemplador en su condición de hombre y en cuanto convive con otros, elije actuar conforme a la virtud (EN X 8 1178b 5-6). Esta confluencia de *sophía* y *phrónesis* -a las que claramente separa en EN VI- no es el resultado fortuito de una elección individual,⁷ sino que está determinada por su pertenencia comunitaria y en el Estado ideal es el fruto del prolongado proceso educativo del contemplador-filósofo qua ciudadano. En definitiva, la profunda convicción sobre la naturaleza eminentemente política del hombre, le impide a Aristóteles pensar en un ideal de vida filosófico, que implique un total retiro de la vida comunitaria.

Asimismo, Aristóteles restringe la aparente identidad plena que pareciera establecer entre felicidad y contemplación, al señalar que se trata de la felicidad perfecta (*teleía*) (EN 1177 b 17) y no de la felicidad sin mas (*hōst'είε an hē eudaimonía theōría tis*, EN 1178b 33),⁸ 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

⁷ Sobre la separación de la dependencia de la *phrónesis* respecto de la *sophía* en Aristóteles y su herencia platónica, cfr. Jaeger (2011: 482-483).

⁸ En esta frase se observa el valor restrictivo que tiene el *tis* para la identidad entre felicidad y contemplación.

desligarse completamente de sus necesidades básicas para dedicarse exclusivamente a esta actividad (EN 1178 b 33-35). A pesar de que exalta la vida contemplativa como paradigma de la felicidad perfecta, no propone un intelectualismo extremo en EN X (7-8). De hecho, en el capítulo siguiente (EN X 9 1181b 12-23) procura completar el estudio de la ética haciéndolo efectivo en la práctica, es decir, mediante la política, cuyos cimientos establece allí. La unidad disciplinaria entre ética y política, y la continuidad conceptual (EN 1094a 26 - b 10; 1102a 12-13; 1181b 15) y discursiva (EN 1181b 23) entre el último capítulo de la EN y el programa de la *Pol.*, son elementos claves no solo para comprender la aparente oposición entre dos perspectivas de la felicidad, sino también para elucidar la naturaleza del ideal contemplativo aristotélico.

En el preámbulo ético que antecede a la descripción del mejor régimen en los dos últimos libros de la *Pol.*, Aristóteles retoma la consideración de la felicidad y de las formas de vida (*Pol.* VII 1-3). Partiendo de una definición inclusiva de la felicidad, entendida en términos de virtud y prudencia, nos advierte que la investigación del mejor régimen requiere determinar previamente cuál es la vida más elegible (*Pol.* VII 1 1323a 15-16). De este modo, conecta la discusión tradicional sobre las formas de vida a la determinación del mejor régimen y, en general, a la mejor forma de dominación; lo cual se explica por la correspondencia que establece entre la felicidad individual y la de las ciudades. Aristóteles apela nuevamente a la oposición entre la vida política y la filosófica (*Pol.* VII 2 1324a 15-17), en cuanto que constituyen formas de la vida virtuosa. No es en modo alguno casual que en medio de esta oposición -a la que reconoce como tradicional (1324a 31)-, presente distintas interpretaciones sobre el ejercicio de la autoridad, y ofrezca ejemplos históricos, que atestiguan el predominio del ideal despótico de dominación (1324b 5 ss.). Como contrapartida de dicho predominio, asegura que una ciudad sola que se administre a sí misma podría ser feliz, aunque reconoce que es poco probable

que exista una ciudad semejante. Mediante el rechazo a la dominación despótica y el reconocimiento de la poca probabilidad de una vida de aislamiento para las ciudades, anticipa su respuesta sobre la vida mejor.

La tensión que caracteriza el pensamiento aristotélico sobre ambas clases de vida se manifiesta en su forma más nítida en *Pol.* VII 3 (1325a 23 ss.), cuando afirma que los defensores de cada una de ellas tienen razón en ciertos aspectos y en otros, no. Aristóteles asegura que los defensores de la vida filosófica aciertan cuando afirman que la vida del hombre libre es mejor que la del amo, pero se equivocan al creer que toda autoridad es despótica, lo cual los lleva a rechazar los cargos políticos. Asimismo, sostiene que estos también se equivocan cuando alaban más la inactividad que la acción, puesto que la felicidad es una actividad. Por su parte, quienes impulsan la vida política aciertan en este punto, pero se equivocan al creer que el poder supremo es lo mejor. De las razones que esgrime a favor y en contra de ambos, se infiere que Aristóteles defiende una forma de vida virtuosa y, por ende, un régimen ideal, que conjuga el carácter activo de la contemplación y la legitimidad de la dominación política.⁹ En efecto, puesto que se trata del ejercicio de la autoridad entre iguales, es preciso un régimen de alternancia entre gobernantes y gobernados. Si bien reconoce que la mejor forma de vida tanto para el individuo como para las ciudades es la activa (1325b 16), advierte que no se trata de una concepción instrumental de la actividad, sino aquella que comporta acciones, pensamientos y contemplaciones que tienen su fin y su causa en sí mismos.

Según Depew (1991: 348-360), esta concepción no instrumental de la actividad y, en particular, de la contemplación como su forma más alta, es clave para comprender la perspectiva que Aristóteles adopta en *Pol.* VII (1-3). A su

⁹ Guariglia (1979; 1992).

juicio, ella le permite cancelar los extremos de la oposición que establece entre el intelectual apolítico y el político convencional y, a su vez, construir un espacio en el que los compromisos políticos y las contemplaciones pueden fundirse en una forma de vida *sui generis* -a la que admite que se la llame 'filosófica'- (1991: 358). Más precisamente, el autor sostiene que son dos las vidas posibles, la del hombre genuinamente político y la del intelectual políticamente abierto, y ambos conviven en el marco de una vida social dedicada enteramente a las actividades intrínsecamente valiosas. Esta singular interpretación inclusiva de los fines en *Pol.* VII (1-3), le permite a Depew (1991: 347) reconocer la continuidad que, en el seno del programa educativo del régimen político ideal, existe entre este grupo de actividades, en particular, entre la música -que es el eje de la educación de todos los ciudadanos- y la contemplación -que solo está reservada a alguno de ellos-. Si bien es cierto que este es el mayor mérito de su lectura, el autor no logra eliminar completamente la tensión entre ambos *bíoi*, aun en sus versiones moderadas.

En su esquemático bosquejo del régimen político ideal, Aristóteles diseña un programa pedagógico global para los habitantes y ciudadanos de la *pólis* que se inicia antes de su nacimiento (*Pol.* VII 14- VIII). A la luz de este programa, queda claro que quienes naturalmente han sido más dotados para la contemplación no pueden dedicarse exclusivamente a esa actividad. En virtud de ello, no es posible atribuir -como propone Cooper (2010)- el ejercicio de la vida política y de la filosófica a distintas clases de hombres.¹⁰ En efecto, no

¹⁰ Cooper (2010: 222-223) -que es uno de los referentes del debate académico sobre la felicidad-, 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 *κοινωνία* 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

parece plausible sostener que Aristóteles proponga que las distintas funciones cívicas sean ejercidas por un grupo diferenciado de hombres virtuosos, *i.e.* los líderes políticos,¹¹ pues ello no solo implicaría desconocer la alternancia que propone entre gobernantes y gobernados (*Pol.* VII 3, 14),¹² sino también ignorar que la vida filosófica no se desvincula de la vida política, antes bien es una prolongación de ella. En el mejor régimen político, la vida contemplativa supone un fuerte compromiso cívico y es la resultante del pleno ejercicio de la vida práctica y del cumplimiento de todas las funciones políticas (Suñol: 2010a, 2011). Teniendo en cuenta el esquema de distribución de las funciones públicas propuesto en *Pol.* VII 9, parecería que el ejercicio de la vida filosófica sería semejante a la función sacerdotal, la cual solo puede ser desempeñada por quienes se han retirado a causa de su edad.

La oposición entre ambas formas de vida parecería resolverse en la organización del régimen político ideal, en el que confluyen y posibilitan la constitución de un estado pacífico y feliz. El antagonismo entre la vida filosófica y la política *se reduce* gracias a una comprensión moderada de ambas, pues el filósofo no se desliga de sus lazos comunitarios y de sus funciones cívicas, y el político ejerce su legítima autoridad de manera no despótica. Más allá del carácter inconcluso de los dos últimos libros de la *Política*, persiste cierta dificultad para explicar cómo se articulan concretamente ambas formas de vida en dicho régimen. De igual manera, ocurre en su descripción del ideal

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. Asimismo, admite las limitaciones que suponen estas categorías.

¹¹ Cabe señalar que Cooper (2010) entiende el liderazgo político como estar en el candelero, pero Aristóteles parece estar pensando en otra forma del ejercicio de la función política, tal como atestigua su expresión del que “es político conforme a la verdad” (*EN* 1102 a 9-10) y, sobre todo, su programa político ideal.

¹² 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.

contemplativo en la *EN*, pues como Brown (2011: 20) ha señalado recientemente, 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.¹³

La vida del retiro del mundo cívico y humano es aún ajena al pensamiento griego 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. El ideal de la tranquilidad individual y cívica surge en el período arcaico sobre el fondo de una ética de la actividad unánimemente aceptada. Durante la democracia ateniense, la figura del ciudadano tranquilo constreñido a la actividad política se convierte en uno de los tópicos centrales de la literatura judicial, teatral e histórica. La prolongación del ideal arcaico y de los debates atenienses lleva a los pensadores del siglo IV a.C. a conciliar las necesidades de la acción política con la tranquilidad, y a elaborar una teoría del ocio como fin de la vida humana y condición de la felicidad.¹⁴ Para comprender el carácter político que para Aristóteles la contemplación necesariamente conlleva, es preciso tener en cuenta que en los siglos V y IV a.C., la vida tranquila del sabio era un ideal político. Ello se evidencia en la evolución semántica de los términos que designan la tranquilidad, pues como advierte Demont (1990), la *hēsuchia*, la *apragmosýnē* y la *scholē* son principalmente ideas

¹³ "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.", Brown (2011: 20).

¹⁴ Para esta breve reseña sobre la historia del debate tradicional me baso en el trabajo de Demont (1990).

cívicas,¹⁵ que no implican una completa eliminación de la acción -especialmente política-, antes bien, la suponen.¹⁶

A lo largo de su obra, Aristóteles siempre se muestra cuidadoso de conciliar extremos opuestos: guerra y paz, trabajo y ocio, acciones necesarias y nobles, y, principalmente, el compromiso político de todos los ciudadanos y la vida filosófica de algunos de ellos. En definitiva, la ambigüedad de su perspectiva se corresponde con la evolución de este debate tradicional en el período clásico. Asimismo, su ideal de vida tuvo importantes consecuencias filosóficas y más aun, políticas, pues fueron las propias escuelas filosóficas -que durante el Helenismo y la Antigüedad tardía experimentaron un gran desarrollo institucional y tuvieron una gran incidencia política- las que encarnaron un modelo de vida comunal, que conjuga el carácter activo de la contemplación y la legitimidad de la dominación política.

BIBLIOGRAFÍA

- ARAUJO, M. y MARÍAS, J. (trads.) (1994) *Aristóteles. Ética a Nicómaco*, Madrid.
- BROWN, E. (2009) "False Idles: The Politics of the Quiet Life", en BALOT, R. K. (ed.) *A Companion to Greek and Roman Political Thought*, Oxford: 485-500.
- (2011) "Aristotle on the Choice of Lives: Two Concepts of Self-Sufficiency", en <http://www.artsci.wustl.edu/~eabrown/pdfs/BrownAutarkeia.pdf>.
- COOPER, J. M. (1987) "Contemplation and Human Happiness: a reconsideration", *Synthese* 72 (2): 187-216.

¹⁵ Sobre el origen y evolución semántica de cada uno de estos términos, cfr. Demont (1990: 35-30).

¹⁶ "L'ideal de tranquillité et l'exigence d'une 'bonne' participation à la vie civique vont de pair".

- (2010) “Political community and the highest good”, en LENNOX, J. G. y BOLTON, R. (eds.) *Being, Nature and Life in Aristotle. Essays in Honor of Allan Gotthelf*, Cambridge: 212-264.
- DEMONT, P. (1990) *La cité grecque archaïque et classique et l'idéal de tranquillité*, Paris.
- DEPEW, D. J. (1991) “Politics, Music and Contemplation in Aristotle's Ideal State”, en KEYT, D. y MILLER, F. (eds.) *A Companion to Aristotle's Politics*, Oxford-Cambridge, Mass.: 346-380.
- (2009) “The Ethics of Aristotle's *Politics*”, en BALOT, R. K. (ed.) *A Companion to Greek and Roman Political Thought*, Oxford: 399-418.
- GARCÍA VALDÉS, M. (1988) *Aristóteles. Política*, Madrid.
- GUARIGLIA, O. (1979) “Dominación y legitimación en la teoría política de Aristóteles”, *RLAF* V (1): 15-42.
- (1992) *Ética y Política según Aristóteles*, 2 vols., Buenos Aires.
- JAEGER, W. (2011) *Aristóteles: Bases para la historia de su desarrollo intelectual*, México.
- NEWMAN, W. L. (1950) *The Politics of Aristotle*, 4 vols. Oxford.
- SANTA CRUZ, M. I. y CRESPO, M. I. (2005). *Aristóteles. Política*, Buenos Aires.
- SUÑOL, V. (2010a) “La relación entre contemplación intelectual y felicidad según Aristóteles”, en CD-ROM: *Actas del XXI Simposio Nacional de Estudios Clásicos*, Santa Fe.
- (2010b) “La contemplación en el pensamiento ético-político de Aristóteles”, Los Polvorines, en <http://www.sihc.com.ar/pdf/Sunol%20Viviana.pdf>.
- (2011) “La relación entre el *bíos theoretikós* y el *bíos politikós* en el pensamiento ético-político de Aristóteles”, en *Stylos* 20 (20): 209-219.