



Actas del II Simposio Internacional Helenismo Cristianismo (II SIHC)

2010

Alesso, Marta y Miranda, Raquel (editoras)

EdUNLPam

Universidad Gral. Sarmiento-Universidad Nacional de La Pampa

Los Polvorines, Buenos Aires, Argentina

Publicación online

ISSN 1853-0621

## La contemplación en el pensamiento ético-político de Aristóteles

VIVIANA SUÑOL

Universidad Nacional de La Plata-CONICET

Sin lugar a dudas, la contemplación es un pilar fundamental de la teología mística cristiana, pero a pesar de este carácter fundacional se trata de un concepto que el cristianismo heredó de la tradición filosófica griega clásica, pues como señala Festugière (1950): “Platón y Aristóteles son precisamente los teóricos y los apóstoles de la contemplación”<sup>1</sup>. Originariamente la palabra griega θεωρία remite a la acción de ‘ver’, de ‘ser un espectador’<sup>2</sup>. En efecto, 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 θεωροί<sup>3</sup>. En virtud de ello, se cree que tempranamente el término adquirió junto a su etimología primaria una connotación cultural e incluso mística.

A pesar de que θεωρία está ausente en el vocabulario de los filósofos presocráticos, la idea de contemplar los fenómenos de la naturaleza (en particular los cuerpos celestes) articula de manera medular su pensamiento. Tal como revelan las anécdotas biográficas que relatan Platón y Aristóteles acerca de estos filósofos de la naturaleza (φυσικοί), puede observarse en ellos un distanciamiento de la vida social producto de esta actividad contemplativa, lo cual es paradigmáticamente representado por el episodio de Tales cayendo en un pozo<sup>4</sup>. Según Aristóteles, Anaxágoras remite a la contemplación del cielo y del orden que reina en todo el universo (τοῦ θεωρησῆσαι τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν περὶ τὸν κόσμον τάξιν, *EE*. 1216 a 13-

14) como fin último de la vida humana. A pesar de la admiración que la vida contemplativa despierta en los sectores ilustrados de la sociedad ateniense, por ejemplo en Pericles y en Eurípides, se trata de un modo de vida que contradice los valores, los ideales, las costumbres y toda la sabiduría tradicional griega, lo cual provoca un fuerte rechazo popular<sup>5</sup>. En este sentido, se pronuncia Calicles frente a Sócrates en el *Gorgias* (484c-486d) al repudiar la vida filosófica, atribuyéndole la perdición de los hombres cuando su encanto se extiende más allá de la juventud. Parafraseando el diálogo entre los hermanos Zeto y Anfión<sup>6</sup>, como los representantes respectivos de la vida activa y del ocio contemplativo, Calicles presenta una cruda descripción de la vida filosófica: esta atenta contra la condición misma del hombre al hacer de él un inútil en los asuntos prácticos<sup>7</sup> y, sobre todo, al aislarlo de la vida política<sup>8</sup>. Justamente el antagonismo entre la vida práctica y la teórica es uno de los problemas centrales que enfrenta la moral griega de los siglos V y IV a.C., puesto que la discusión se plantea en torno al logro de la felicidad humana. Asimismo, la contraposición entre estos dos modos de vida se refleja en la evolución semántica que experimenta la palabra θεωρία, *i.e.* entre su denotación visual y su connotación religiosa o mística.

Aun cuando no caben dudas de que Aristóteles heredó de su maestro una concepción intelectualista de la contemplación<sup>9</sup> y que ambos procuraron lograr la unión del βίος θεωρητικός al βίος

πολιτικός<sup>10</sup>, es preciso destacar el hecho de que el Estagirita hizo un aporte propio<sup>11</sup> a la cuestión, al desarrollar una teoría ético-política en la que la contemplación —separada de la virtud moral— desempeña un rol fundamental en el logro de la felicidad (perfecta). De hecho, en la *Ética a Nicómaco* (EN) el tema alcanza una complejidad tal que solo puede vislumbrarse al confrontar la amplia literatura a la que el análisis de esta cuestión dio lugar en los últimos cincuenta años<sup>12</sup>.

Si bien es cierto que a lo largo del *corpus* Aristóteles refiere de manera recurrente a θεωρία y sus cognados<sup>13</sup>, es sin duda en la EN X 7-8 en donde presenta su perspectiva más elaborada de la contemplación. De hecho, allí manifiesta expresamente que la felicidad consistiría en cierta contemplación (ὥστ' εἴη ἂν ἡ εὐδαιμονία θεωρία τις, EN 1178b 32-33)<sup>14</sup>. Luego de establecer en EN X 6 que la felicidad es el fin de todo lo humano (ἐπειδὴ τέλος αὐτὴν τίθεμεν τῶν ἀνθρωπίνων, 1176a 32-33), que esta no es un hábito o disposición (ἔξις, 1176a 35) sino una actividad (ἐνέργειαν, 1176b) conforme a la virtud de la mejor parte del hombre y del mejor hombre, que es deseable por sí misma y no por otra cosa; en el capítulo siguiente el filósofo describe con detenimiento las características de la contemplación. Esta no es otra cosa que la actividad del entendimiento (νοῦς, 1177a 14), la cual por naturaleza tiene un carácter rector y permite la intelección de las cosas bellas y divinas (καλῶν καὶ θείων, 1177a 15). Siendo el entendimiento lo más divino que hay en nosotros (ἐν ἡμῖν τὸ θεϊότατον, 1177a 16), cuando su actividad es realizada conforme a la virtud que le es propia, *i.e.* la sabiduría, alcanzamos la felicidad perfecta (τελεία εὐδαιμονία, 1177a 17)<sup>15</sup>.

Aristóteles asegura en la EN X 7 que la contemplación es la actividad más excelente, más continua, agradable y autárquica, y solo ella se ama por sí misma. En concordancia con lo dicho en la *Política* VII (1336a 30-36) en el marco del bosquejo de su programa político utópico, Aristóteles asegura que se trata de una actividad cuyo ejercicio requiere del ocio (σχολῆ, EN 1177b 4) y que, en este sentido, se distingue de las actividades políticas y guerreras<sup>16</sup>. Sin embargo, él mismo reconoce que semejante clase de vida estaría más allá del hombre, puesto que es una vida conforme al enten-

dimiento y este es divino respecto a lo humano. Lejos de atentar contra el logro de una vida contemplativa y, por ende, feliz, es este carácter divino del entendimiento lo que nos impulsa a trascender nuestra condición humana inmortalizándonos (ἀθανατίζειν, 1177b 34) en la medida de lo posible, al vivir conforme a lo mejor que hay en nosotros. De modo que a pesar del carácter no-humano del entendimiento, la vida contemplativa es la más propia del hombre, la más excelente y agradable para él<sup>17</sup>. Si bien es cierto que por su naturaleza (compuesta y mortal) el hombre contemplativo no es ni puede ser completamente autárquico<sup>18</sup>, él es 'primariamente' (μάλιστα, 1178a 7) entendimiento y hacia eso debe encaminar su existencia, pues la vida conforme a este es la más feliz de todas (εὐδαιμονέστατος, 1178a 8).

En la EN X 8 queda en claro que la perspectiva aristotélica de la felicidad supone una jerarquía, puesto que el filósofo asegura que la vida conforme a las demás virtudes se encuentra en segundo lugar (Δευτέρως, 1178a 9) respecto a la máxima felicidad que provee la vida contemplativa. Esta forma secundaria de la felicidad implica el ejercicio de las actividades humanas, *i.e.* aquellas que involucran al hombre como compuesto y, por ende, están ligadas a sus aficciones (ἐν τε τοῖς πάθεσι, 1178a 13). En consecuencia, podría decirse que esta clase de felicidad es 'secundariamente' humana porque las virtudes que la caracterizan, *v. gr.* la justicia, la valentía, la moderación, etc., son aquellas que los hombres practican entre sí (πρὸς ἀλλήλους, 1178a 11) a través de contratos, servicios y acciones. Contrariamente, la virtud 'primariamente' humana del entendimiento está separada del compuesto humano y, consiguientemente, de todas sus aficciones, incluso de la relación con otros hombres. Seguidamente (1178a 22-b 7), Aristóteles considera los recursos que cada una de estas formas de vida requiere. Si bien es cierto que la virtud del entendimiento demanda menos de la riqueza exterior que las virtudes morales, ambas tienen igualmente que satisfacer las necesidades básicas del hombre. A pesar de la autarquía que caracteriza a la actividad contemplativa, quien se dedica a ella no está exento de los requerimientos indispensables para vivir una vida humana, tales como la salud del cuerpo, el alimento, etc., porque

nuestra naturaleza (compuesta) no es autárquica (1178b 35). De modo que quien se consagra a la vida contemplativa no ‘puede’ desvincularse de los requerimientos que inevitablemente supone su condición humana<sup>19</sup>.

Ahora bien, el contemplador no puede disociarse de su naturaleza pero podría darse el caso de que habiendo satisfecho sus necesidades básicas y dedicándose a la contemplación careciera de la virtud propia de las acciones, *i.e.* de la prudencia (φρόνησις). Este es uno de los principales problemas que plantea la separación que Aristóteles propone en la *EN* VI 7 entre la sabiduría, como ciencia y entendimiento de lo que es más valioso por naturaleza, y la prudencia, en cuanto tiene por objeto lo humano y aquello sobre lo cual se puede deliberar.<sup>20</sup> En virtud de dicha separación el filósofo considera que se puede ser prudente sin ser sabio y a la inversa, como en el caso de Anáxagoras y de Tales, de quienes se dice que son sabios pero no prudentes pues conocen cosas admirables, difíciles y divinas, pero inútiles porque no buscan los bienes humanos (1141b 3-8)<sup>21</sup>. Para resolver esta cuestión, el Estagirita no apela a la necesidad que determina la naturaleza sino a la elección racional, ya que asegura que el sabio “elige” (αίρεῖται, 1178b 6) actuar conforme a la virtud en cuanto que es hombre y convive con otros. El hecho de que el sabio ‘elija’ ser virtuoso es un indicio que, sumado a la jerarquía de la felicidad, atenta contra la idea de un intelectualismo extremo en la *EN* X.

El hecho de que Aristóteles se ocupe de las dificultades y de las restricciones que enfrenta la vida dedicada a la contemplación pone de manifiesto que tácitamente admite su factibilidad. En efecto, en ningún momento el filósofo plantea el análisis de la contemplación en términos de la oposición entre circunstancias ideales y no ideales para alcanzar esta clase de vida y, por ende, la felicidad que se deriva a partir de ella<sup>22</sup>. A la luz de esto, resulta sumamente significativo que después de presentar su teoría más elaborada de la contemplación en los capítulos 7 y 8, el filósofo se dedique en el noveno y último capítulo del libro X a analizar los medios a través de los cuales es posible lograr que el saber práctico se haga efectivo en las acciones. Aristóteles sugiere que sin esta dimensión pragmática, el tratado se halla incompleto puesto que “cuando se

trata de cosas prácticas (ἐν τοῖς πρακτοῖς) el fin (τέλος) no es haberlas examinado (θεωρηῆσαι) todas y conocerlas (γνώσασαι), sino más bien hacerlas (τὸ πράττειν)” (1179b 1-2)<sup>23</sup>. En este sentido, se refiere a la insuficiencia de los razonamientos en el ámbito práctico, cuyo poder entre los jóvenes sería simplemente persuasivo y analiza los medios a través de los cuales los hombres se hacen buenos. En clara consonancia con la *Pol.* VII 15 (1334b 6-7), establece que algunos creen que esto es obra de la naturaleza, otros, de los hábitos y otros, de la enseñanza. La primera escapa a nuestro dominio y la última requiere que previamente los discípulos hayan adquirido los hábitos adecuados. De ahí la importancia que por su fuerza obligatoria le atribuye a las leyes en la regulación de la educación y de las costumbres, y al igual que en la *Política* destaca la importancia del carácter público de la educación<sup>24</sup>.

De manera persistente, a lo largo de la *EN* X 9 resuena el eco de la *Política*, y en particular de sus dos últimos libros dedicados al esbozo del mejor régimen político<sup>25</sup>. Más aún, hacia el final del capítulo Aristóteles no solo anticipa los temas principales y la organización de su tratado político, sino que establece una continuidad discursiva con él (λέγωμεν οὖν ἀρχάμενοι, *EN* 1181b 12-24). En un principio puede parecer extraña la organización temática del libro X que comienza con un detallado análisis del placer (X 9 1-5), continúa con la consideración de la felicidad (X 6) y luego sigue con el examen de la contemplación (X 7-8), para finalmente concluir con el incipiente tratamiento político de estas cuestiones. Sin embargo, esta disposición no es en modo alguno casual<sup>26</sup>, sino que tácitamente comporta un compromiso conceptual al conectar de manera directa a la contemplación con la construcción de un régimen político que la haga factible.

Asimismo, esta secuencia discursiva es una pieza clave para posicionarnos en el amplísimo e inabarcable debate académico que existe sobre la relación entre la felicidad y la contemplación en el pensamiento ético de Aristóteles, a quien al respecto se lo ha acusado de vacilar<sup>27</sup> e incluso de contradecirse. Básicamente, el eje de la discusión se centra en la tensión que existe entre la perspectiva de la felicidad que se desprende de la *EE* y de los primeros libros de la *EN*, especialmente del

Libro I, y la que surge del libro X. La erudición ha planteado esta tensión como la contraposición entre una perspectiva inclusiva de la felicidad que involucra todas las virtudes morales y otra intelectualista que la limita exclusivamente a la vida teórica. Los intentos de resolver esta oposición son tan diversos que generan un profundo desconcierto. En este sentido, Nagel (1972: 258) se inclina por el intelectualismo, pero con reservas porque entiende que incluso en la *EN X 7* hay margen para la duda. Por su parte, Cooper (1987: 193-194) pasó de sostener la incompatibilidad de las perspectivas de la felicidad humana<sup>28</sup> a asegurar que no hay contradicción alguna en la *EN*. La estrategia que propone este autor para salir del atolladero de la incompatibilidad es asegurar que el tema de indagación en la *EN X 7-8* es la felicidad ‘completa’, y que esta es solo uno de los constituyentes de la felicidad<sup>29</sup>. La contemplación es la que más satisface los criterios de la felicidad, pero ello no implica, según Cooper (1987: 207-208), que otras formas de actividad virtuosa sean excluidas de la felicidad. Igualmente hay estudiosos que han desarrollado estrategias sumamente complejas para eludir la supuesta contradicción que atraviesa el pensamiento ético del Estagirita. Tal es el caso de Oksenberg Rorty (1978: 343-344), quien admite que la solución que ofrece no es la que expresamente propone Aristóteles, pero, no obstante, responde a su pensamiento. La autora asume que el espectro de la contemplación es más amplio que lo que suele admitirse, y que este incluye a las especies y en particular a la humanidad entre los objetos de la contemplación<sup>30</sup>. El hombre, al contemplarse a sí mismo como humanidad y gracias a la conciencia de sí que le aporta el ejercicio de una amistad virtuosa, deviene en un todo unificado<sup>31</sup>. De modo que a través de esta actividad contemplativa, el hombre completa y perfecciona su vida. Para Charles (1999: 217-218) —quien no se alinea a sí mismo en una interpretación ‘inclusiva’— no hay tensión entre inclusión e intelectualismo, sino que Aristóteles emplea en la *EN I 6* 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 a él<sup>32</sup>. En una interpretación complementaria a la de Charles, Scott (1999: 226-

227) destaca la importancia de la distinción entre *εὐδαιμονία* primaria y secundaria en la *EN X 7* y 8. Al igual que este, 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<sup>33</sup>. La *εὐδαιμονία* 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 *εὐδαιμονία* y un criterio de elegibilidad distinto<sup>34</sup>. Sin duda, la interpretación más sorprendente y extrema que se ha propuesto es la de Moline (1983: 46-52), quien para defender la consistencia de una lectura inclusiva de la felicidad asegura que en la *EN X 7-8* Aristóteles habla de manera irónica<sup>35</sup>.

A pesar de los múltiples intentos que se continúan haciendo en la literatura especializada para garantizar la coherencia de la teoría de la felicidad en la *EN*, ninguno parece superar los múltiples obstáculos que el texto plantea. Pero como señala Cooper (1987: 194-195), gracias a estos intentos fallidos ha habido un progreso real en el análisis de la cuestión, si bien es cierto que estamos lejos aún de hallar una solución definitiva. Al respecto, considero que no es posible hablar de un intelectualismo extremo ni siquiera en la *EN X 7-8*, pues incluso allí Aristóteles ofrece indicios a favor de una comprensión inclusiva de la felicidad. En efecto, el empleo de *μάλιστα* y *δεύτερος* para referirse a la felicidad que respectivamente proporcionan al hombre la vida conforme al entendimiento y la que es conforme a las demás virtudes es un elemento clave para resolver la tensión. El carácter supuestamente extremo que se le ha atribuido a dichos capítulos es sin duda aminorado por el empleo de estos adjetivos<sup>36</sup>, y por el hecho de que —como asegura Aristóteles— el sabio ‘elige’ ser virtuoso<sup>37</sup>. Pero fundamentalmente es la secuencia discursiva del libro X la que impulsa a destacar la continuidad conceptual de la *EN* con la *Pol.*, y en particular con la construcción de un programa político ideal en el que la contemplación es aquello hacia lo cual apunta todo el régimen.

El ocio, la paz y las acciones nobles son los

principios necesarios para alcanzar el fin último del mejor régimen político y, por esta razón, todas las legislaciones deben organizarse en torno a ellos. La educación es el principal instrumento con el que cuenta el legislador para infundir en el alma de los ciudadanos dichos principios y que, en consecuencia, se cumpla el fin más alto del Estado, *i.e.* la felicidad<sup>38</sup>. La consideración de las distintas disciplinas que forman parte del programa educativo utópico revela que para Aristóteles la educación de aquel que se pretende que alcance la virtud política no permite una formación especializada en ninguna de ellas (*Pol.* VIII 1337b 4-21)<sup>39</sup>. El ciudadano del mejor régimen participa durante el curso de su vida de actividades militares, judiciales, deliberativas, religiosas y artísticas, entre otras, pero no puede dedicarse de manera exclusiva a ninguna de ellas, pues su excelencia reside en ser un hombre bueno y vivir una vida virtuosa y feliz (*Pol.* 1328b 33-1329a 2)<sup>40</sup>. Por razón de la naturaleza placentera del aprendizaje musical, Aristóteles destaca la importancia que la música tiene en la educación de los jóvenes, aunque advierte que los ciudadanos —*i.e.* quienes se educan en pos de alcanzar la virtud política— no deben participar de las ejecuciones musicales profesionales y deben incluso abandonar estas actividades en la edad adulta, limitándose a apreciarlas rectamente (*Pol.* VIII 1340b 20-1341a 17)<sup>41</sup>. El valor educativo de la música —en tanto que es el arte mimético que en más alto grado establece semejanzas con los estados del carácter— reside esencialmente en el hecho de que a través de ella, los jóvenes se familiarizan con los valores ético-políticos del mejor régimen (*Pol.* 1340b 10-15). Además de este carácter ‘paidéutico’, la música cumple también una finalidad lúdica, puesto que se emplea para la relajación o el descanso que necesariamente sigue al trabajo (*Pol.* 1337b 34-1338a 1; 1339b 27-42). Pero lo que principalmente la distingue de las restantes disciplinas que forman parte del programa educativo utópico es el hecho de que permite que los hombres empleen el ocio noblemente (σχολάζειν δύνασθαι καλῶς, *Pol.* 1337b 31). La concepción del ocio como el principio único de todo (αὕτη γὰρ ἀρχὴ πάντων μία, *Pol.* 1337b 32) es clave para comprender el ideal aristotélico de la vida, pues este no implica para el filósofo una total omisión de

la actividad sino que consiste en un ‘pasatiempo’ (διαγωγή) o divertimento cultural propio de los hombres libres, del que quedan excluidos los esclavos (οὐ σχολῆ δούλοις, *Pol.* 1334a 20-21) y el cual es necesario para el surgimiento de la virtud (*Pol.* 1329a 1; 1338a 21). Puesto que el ocio no se emplea para alcanzar ningún otro fin distinto de él mismo, contiene en sí el placer, la felicidad y la vida dichosa (τὸ δὲ σχολάζειν ἔχειν αὐτὸ δοκεῖ τὴν ἡδονὴν καὶ τὴν εὐδαιμονίαν καὶ τὸ ζῆν μακαρίως, *Pol.* 1338a 1-3). En tal sentido, es la condición necesaria para alcanzar la vida feliz, *i.e.* una vida consagrada a las actividades contemplativas y a las intelecciones que tienen su fin y su causa en sí mismas (*Pol.* 1325b 14-32; *EN* X 7). En la *Pol.* 1334a 23, Aristóteles expresamente vincula a la filosofía —entendida en un sentido amplio— con la vida ociosa<sup>42</sup>. La felicidad de los ciudadanos está estrecha e inseparablemente ligada al fin supremo del Estado —*i.e.* la constitución de un régimen político pacífico y feliz—, y son las actividades ociosas las que hacen posible el logro de ese fin<sup>43</sup>. La música no solo favorece que los hombres se habitúen al reconocimiento de las acciones nobles y de sus opuestas —*i.e.* a la virtud moral— y a que estos descansen del trabajo, sino que al permitir que los ciudadanos ejerciten el ocio, ella puede ser considerada como la forma más elemental de la contemplación<sup>44</sup>. A diferencia del carácter instrumental de las restantes disciplinas que componen el programa educativo y que, en general, caracterizan a las distintas funciones sociales que desempeñan los ciudadanos —*i.e.* la guerra, el trabajo y las acciones necesarias—, la música está estrechamente vinculada a la actividad contemplativa (*Pol.* VII 1334a 11-40). Si bien es cierto que no todos los habitantes y los ciudadanos de la πόλις emplean la música con esta finalidad<sup>45</sup>, los jóvenes en cuanto futuros ciudadanos del mejor régimen acceden a la contemplación por medio de ella, aun cuando no todos en su vida adulta se dedicarán a la filosofía. Por causa de la propia naturaleza de la percepción auditiva, la música tiene un carácter universal y no está, como en el caso de la filosofía, restringida a un número limitado de hombres. En suma, la música es la instancia primaria por medio de la cual los ciudadanos acceden a la vida contemplativa<sup>46</sup>, y solo a partir de esta etapa inicial dedicada al ejerci-

cio no profesional de las artes miméticas algunos de ellos podrán acceder en su madurez a la actividad contemplativa más elevada, *i.e.* a la filosofía<sup>47</sup>.

En conclusión, a través del régimen que Aristóteles diseña en la *Política*, pone de manifiesto que no solo es factible la unión del βίος θεωρητικός al βίος πολιτικός, sino también que el mejor régimen es aquel que se organiza en torno al desarrollo ‘conjunto’ de la excelencia moral e intelectual. La continuidad discursiva y conceptual de los dos últimos libros de la *Pol.* y del libro X de la *EN* revela que el filósofo no titubea sobre la posibilidad de que ambas excelencias coincidan en un régimen político semejante, pues, como se ha dicho, los beneficios de la contemplación en el peor de los tiempos —*i.e.* cuando la vida contemplativa y la práctica divergen— solo nos da una comprensión confusa de su excelencia en el mejor de los tiempos<sup>48</sup>.

## Notas

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

<sup>2</sup> Festugière (1950:13 n.1) señala que el término es la resultante de un compuesto de dos temas que indican igualmente la acción de ver, a saber, θέα y Φορ (όράω).

<sup>3</sup> *LSJ* s.v.

<sup>4</sup> Como advierte Festugière (1950: 21), de un mismo filósofo puede decirse que es contemplativo o activo según la vida que cada uno preconiza. Esto puede observarse en la diversidad de anécdotas que sobre Tales puede hallarse en la obra de Platón y de Aristóteles (Pl. *Teet.* 174a; Arist. *Pol.* 1259a 6, *EN* 1141b 2). Puesto que los testimonios sobre la vida de los filósofos no son anteriores a estos, y siendo ellos los primeros en abogar por una vida contemplativa, esto los lleva a atribuir a sus antepasados este modo de existencia. A esto Festugière lo denomina un “fraude piadoso”. *Ibid.*, 18. Véase, n. 20.

<sup>5</sup> *Ibid.*, 33-36.

<sup>6</sup> Este diálogo pertenece a un drama perdido de Eurípides titulado *Antiópe*.

<sup>7</sup> Platón, *Gorg.* (484c-485c); *Teet.* (173c-176e, esp. 175e); *Rep.* (517e).

<sup>8</sup> “[...] cuando veo a un hombre de edad que aún filosofa y que no renuncia a ello, creo, Sócrates, que este hombre debe ser azotado. Pues, como acabo de decir, le sucede a este, por bien dotado que esté, que pierde su condición de hombre al huir de los lugares frecuentados de la ciudad y de las asambleas donde, como dijo el poeta, los hombres se hacen ilustres, y al vivir el resto de su vida oculto en un rincón, susurrando con tres o cuatro jovencuelos, sin decir jamás nada noble, grande y conveniente.” Platón, *Gorg.* (485d-e) Sigo aquí la traducción del *Gorgias* de Calonge Ruiz (1992).

<sup>9</sup> “παντὸς μὲν χρόνου πάσης δὲ οὐσίας”, Platón, *Rep.* (486a); *Tim.* (89d-90d). Cfr. Düring (1990: 703).

<sup>10</sup> Festugière (1950: 41).

<sup>11</sup> Sobre el aporte distintivo de Aristóteles al tema de la contemplación, cfr. Cooper (1987: 187), Düring (1990: 728), Festugière (1950: 18).

<sup>12</sup> Más adelante en el trabajo me ocuparé con detenimiento de este debate académico.

<sup>13</sup> El vocablo *theoría* y su familia de palabras son empleados en el corpus frecuentemente en el sentido de ‘estudio’, ‘investigación’, *v.gr.* *Metaf.* 993a 30, 995b 19, 997a 26, 1005a 29, 1002b 4, 1037a 16, 1061a 29, 1061b 7 y 22, 1073b 6. También pueden hallarse empleos que remiten a la etimología primaria de ‘ver’ o ‘ser espectador’, *v.gr.* *Pol.* 1323a 3 (concursos, espectáculos gimnásticos, dionisiacos y cualquier otro similar), 1340a 27 (imágenes u objetos), 1340a 36 (obras de arte), 1341a 23, 1342a21. No obstante, nuestro interés en el empleo de este vocabulario en el corpus se centra principalmente en su connotación ético-política, y en virtud de ello solo atenderemos a algunos de los empleos atestiguados en *EN*, *EE* y *Pol.* Asimismo, en esta oportunidad haremos caso omiso de las apariciones de este vocabulario en el *Protréptico* no solo por su cuestionada autenticidad, sino por el sesgo platónico que la

contemplación adquiere en esta exhortación a la filosofía.

<sup>14</sup> Cooper (1987: 189).

<sup>15</sup> Como acertadamente advierte Scott (1999: 226 n. 3) respecto a los usos de esta expresión en 1177a 17 y 1178b 7, la palabra *τελεία* que significa ‘completa’ debe traducirse aquí como ‘completa’ en la medida en que Aristóteles identifica *τελεία εὐδαιμονία* únicamente con la contemplación.

<sup>16</sup> Suñol (2009: 113-114 n. 261).

<sup>17</sup> Véase n. 46.

<sup>18</sup> Como veremos, Aristóteles clarifica esta cuestión en *EN* X 8.

<sup>19</sup> Oksenberg Rorty (1978: 358).

<sup>20</sup> Este divorcio será acentuado por la escuela peripatética. Cfr. Festugière (1950: 18-19).

<sup>21</sup> Una perspectiva contraria sobre la inutilidad de la sabiduría de Tales puede hallarse en el relato de la anécdota sobre la cosecha de olivas en *Pol.* 1259a 6. En *EE* 1247a 17 se refiere a la inutilidad de Hipócrates en todo aquello que no atañe a la geometría. Véase n. 4.

<sup>22</sup> Cfr. Charles (1999: 208-209).

<sup>23</sup> Salvo en la traducción de *θεωρῆσαι*, en lo demás sigo la traducción de Araujo y Marias (1994).

<sup>24</sup> Suñol (2009: 115 n. 263).

<sup>25</sup> Guariglia (1979: 20)

<sup>26</sup> Oksenberg Rorty (1978: 354).

<sup>27</sup> Nagel (1972: 252).

<sup>28</sup> *Reason and Human Good* (1975) citado en Cooper (1987).

<sup>29</sup> *Ibid.*, 204-206.

<sup>30</sup> Oksenberg Rorty (1978: 351).

<sup>31</sup> *Ibid.*, 355-356.

<sup>32</sup> Charles (1999: 220).

<sup>33</sup> Scott (1999: 233).

<sup>34</sup> *Ibid.*, 239-241.

<sup>35</sup> Para una crítica a la interpretación de Moline (1983), cfr. Kung (1983: 54-55).

<sup>36</sup> El empleo de esta distinción es un aspecto relativamente poco atendido en la literatura académica. Cf. Scott (1999: 231-232), Charles (1999: 219-220), Cooper (1987: 207-208).

<sup>37</sup> Véase p. 3.

<sup>38</sup> Suñol (2009: 115).

<sup>39</sup> Sobre la cuestión tratada en este párrafo, cf. Suñol (2009: 144-149).

<sup>40</sup> Newman (1950: 312).

<sup>41</sup> Así, por ejemplo, la educación profesional de la música —*i.e.* aquella que apunta a la participación en los concursos— no es adecuada para los ciudadanos porque no tiene como fin la virtud sino el placer del auditorio (*Pol.* 1341a 10-1341b 18).

<sup>42</sup> *Metaf.* 985b 20-25.

<sup>43</sup> Cf. Solmsen (1964).

<sup>44</sup> La determinación del modo en que la música se vincula a la contemplación ha dado lugar a interpretaciones conflictivas entre los comentaristas. Así, por ejemplo, Solmsen (1964: 206) sostiene que la introducción del ocio como fin y objeto de la vida de los ciudadanos es un desarrollo singular aristotélico, el cual no tiene antecedentes en Platón y que tiene amplias consecuencias para la teoría del Estado Ideal. Asimismo, sostiene

que el Estagirita es el responsable de la separación radical entre el juego, cuya función es aliviar las tensiones del trabajo, y el ocio, que es el fin y el objeto de la excelencia y la felicidad humana. Si bien reconoce que uno podría inclinarse a pensar que la música contribuye al desarrollo ético de los ciudadanos, no es esto lo que, a juicio de Solmsen (1964: 217-219), el filósofo quiere enfatizar. Para Lord (1989: 207), la educación aristotélica es un activo y continuo cultivo de la mente y del carácter a lo largo de la vida. El cultivo ocioso de la música o de la poesía —que también incluye las formas más altas de la educación retórica, moral, política y teórica— es para Lord (1989: 213) el vehículo principal de la educación de la ciudadanía general y una clase de ejecución intelectual que está al alcance de todos. Las actividades teóricas de las que solo algunos ciudadanos son capaces de realizar son a juicio de Lord (1982:5 0-51) un asunto más bien privado. Contra Solmsen y Lord, Depew (1991: 370-374) sostiene que la música no es un sustituto o análogo político para la contemplación, pues en el mejor régimen político las ocupaciones teóricas ‘son continuas con’ y en cierta medida, ‘emergen de’ las ocupaciones musicales. Depew (1991: 347) asegura que la contemplación es una intensificación del aprendizaje que conlleva la música. Santoro (2007: 4) asegura que Aristóteles propone una educación estética, a través de la cual los ciudadanos no solo aprenden contenidos éticos importantes, sino que van adquiriendo gusto por la actividad más noble y divina.

<sup>45</sup> De hecho, en *Pol.* 1342a 18-28 Aristóteles reconoce que ciertas melodías y armonías agudas e irregulares deben emplearse para la distracción de la clase de los espectadores vulgares, que está conformada por artesanos y asalariados.

<sup>46</sup> Sobre la posible inclusión de las restantes artes miméticas en el programa educativo del mejor régimen político, cf. Suñol (2009: 148).

<sup>47</sup> Más allá de este carácter restrictivo, este es el fin supremo al que la naturaleza apunta. En este sentido, Owens (1968: 170) asegura lo siguiente: “*Everything seems directed by nature towards providing the gifted few with the opportunity for intellectual contemplation, through which they attain perfect happiness in a godlike life, during the years of their maturity on this earth. As with the sphere souls, the whole teleology of nature seems meant to make the contemplation possible*”. A pesar de la utilidad que le reconoce a la teleología natural aristotélica, Owens considera que uno de los aspectos en donde se evidencia su falta de completitud es precisamente en su carácter restrictivo, pues si bien todas las cosas terrestres están al servicio del hombre, este es considerado por el filósofo como un objeto más de la naturaleza, ya que por sí mismo no impone respeto sino sólo en la medida en que ha sido dotado naturalmente para la contemplación de lo que está más allá de la naturaleza. *Las cursivas son mías.*

<sup>48</sup> Parfraseo aquí lo dicho por Oksenberg Rorty (1978: 358): “*The benefits assured by contemplation in the worst of times gives only a confused understanding of its excellence in the best of times.*”

## Ediciones y traducciones

- ARISTÓTELES: Araujo, M. y Marias, J. (1994). *Aristóteles. Ética a Nicómaco*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
- ARISTÓTELES: García Valdés, M. (1988). *Aristóteles. Política*. Introducción, traducción y notas. Madrid: Gredos.
- ARISTÓTELES: Gómez Robledo, A. (1994). *Ética Eudemia*. Traducción introducción y notas. México: Universidad Autónoma de México.
- ARISTÓTELES: Newman, W. L. (1950) *The Politics of Aristotle*. Oxford: Clarendon Press. Vol. I (1887).
- ARISTÓTELES: Rackham, H. (1944) *Aristotle in 23 Volumes*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press; Londres: William Heinemann, Vol. 21.
- ARISTÓTELES: Ross, W. D. (ed.) (1957) *Aristotle's Politics*. Oxford: Clarendon Press.
- ARISTÓTELES: Santa Cruz, M. I. y Crespo, M. I. (2005). *Aristóteles. Política*. Introducción, traducción y notas. Buenos Aires: Losada.
- PLATÓN: Calonge Ruiz, J. (1992). *Diálogos. Gorgias*. Introducción, traducción y notas. Madrid: Gredos. Vol. II (1983).
- PLATÓN: Eggers Lan, C. (1988). *Diálogos. República*. Introducción, traducción y notas. Madrid: Gredos. Vol. IV (1986).
- PLATÓN: Lisi, F. (1999). *Diálogos. Leyes*. Introducción, traducción y notas. Madrid: Gredos. Vol. VIII y IX.

## Bibliografía

- Charles, D. (1999). "Aristotle on well-being and intellectual contemplation": *Aristotelian Society Supplementary Volume 73*, No. 1; pp. 205-223.
- Cooper, J. M. (1987). "Contemplation and Human Happiness: a reconsideration": *Synthese 72*; pp. 187-216.
- Defourny, M. (1977). "The aim of State : Peace" en Barnes, J., Schofield, M. y Sorabji, R. (eds.) *Articles on Aristotle 2: Ethics and Politics*. Londres: Duckworth; pp.195-201.
- Depew, D. (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.: Blackwell; pp. 346-380.
- Düring, I. (1990). *Aristóteles. Exposición e interpretación de su pensamiento*. México: Universidad Autónoma de México (1966).
- Festugière, A. J. (1950). *Contemplation et vie contemplative selon Platon*. París: J. Vrin (1935).
- Guariglia, O. (1979). "Dominación y legitimación en la teoría política de Aristóteles": *Revista Latinoamericana de Filosofía* V, No. 1; pp. 15-42.
- Kung, J. (1983). "Contemplation and the human good: Comments on Moline": *Noûs 17*, No.1; pp.54-55.
- Lord, C. (1982). *Education and Culture in the Political Thought of Aristotle*. Ithaca: Cornell University Press.
- \_\_\_\_\_ (1989). "Politics and Education in Aristotle's *Politics*" en Patzig, G. (ed.). *XI Symposium aristotelicum: Studien zur Politik des Aristoteles*. Göttingen; pp. 202-215.
- Moline, J. (1983). "Contemplation and the human good": *Noûs 17*, No.1; pp.37-53.

- Nagel, T. (1972). "Aristotle on 'Eudaimonia'": *Phronesis 17*; pp. 252-259.
- Oksenberg Rorty, A. (1978). "The place of contemplation in Aristotle's Nichomachean Ethics": *Mind*, New Series, 87, No. 347; pp. 343-358.
- Owens, J. (1968). "Teleology of nature in Aristotle": *The Monist 2*, N° 2; pp.159-173.
- Santoro, F. (2007). "Uma Cidade para o Ócio": Conferencia dictada em el *Colóquio Filosofia e Educação*, Universidad Federal de Río de Janeiro.
- Scott, D. (1999). "Aristotle on well-being and intellectual contemplation: Primary and secondary *eudaimonia*": *Aristotelian Society Supplementary Volume 73*, No. 1; pp. 225-242.
- Solmsen, F. (1964). "Leisure and Play in Aristotle's Ideal State": *Rheinisches Museum für Philologie CVII*, No 3; pp. 193-220.
- Suñol, V. (2009). "Mimesis en Aristóteles. Reconsideración de su significado y su función en el *Corpus Aristotelicum*". La Plata. Tesis doctoral inédita.